



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE  
MESTRADO INTERDISCIPLINAR

**GRACIELA VIOLETA MAJLUF ROSSEL**

**A FERIDA ABERTA DO EMPATRONAMENTO: colonialidade e resistência Ava  
Guarani em Santa Cruz - Bolívia**

São Luís

2019



**GRACIELA VIOLETA MAJLUF ROSSEL**

**A FERIDA ABERTA DO EMPATRONAMENTO: colonialidade e resistência Ava  
Guarani em Santa Cruz - Bolívia**

Dissertação apresentada ao Mestrado Interdisciplinar em Cultura e Sociedade, da Universidade federal do Maranhão, como requisito para obtenção do título de Mestre em Cultura e Sociedade

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Larissa Lacerda Menendez

Co-orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Ana Caroline Amorim Oliveira

São Luís

2019

## FICHA CATALOGRÁFICA

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Majluf Rossel, Graciela Violeta.

A ferida aberta do empatronamento : Colonialidade e  
resistência Ava Guarani em Santa Cruz - Bolívia / Graciela  
Violeta Majluf Rossel. - 2019.

171 f.

Coorientador(a): Ana Caroline Amorim Oliveira.

Orientador(a): Larissa Lacerda Menendez.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em  
Cultura e Sociedade/cch, Universidade Federal do Maranhão,  
São Luís, 2019.

1. Arete Guasu. 2. Ava guarani. 3. Colonialidade. 4.  
Empatronamento. 5. Safra Açucareira. I. Amorim Oliveira,  
Ana Caroline. II. Lacerda Menendez, Larissa. III. Título.

**GRACIELA VIOLETA MAJLUF ROSSEL**

**A FERIDA ABERTA DO EMPATRONAMENTO:** colonialidade e resistência Ava  
guarani em Santa Cruz - Bolívia

Dissertação apresentada ao Mestrado Interdisciplinar em Cultura e Sociedade, da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção do título de Mestre em Cultura e Sociedade

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Larissa Lacerda Menendez

Co-orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Ana Caroline Amorim Oliveira

Aprovado em: 23/01/2020

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Larissa Lacerda Menendez** (orientadora)

Universidade Federal do Maranhão – UFMA

---

**Profa. Dra. Ana Caroline Amorim Oliveira** (Co-Orientadora)

Universidade Federal do Maranhão – UFMA

---

**Profa. Dra. Maria Eugenia Borsani**

Universidad Nacional de Comahue – UNCo

---

**Prof. Dr. Arkley Marques Bandeira**

Universidade Federal do Maranhão – UFMA

*Para minhas duas famílias.*

## AGRADECIMENTOS

Não posso começar uma nota de agradecimento sem mencionar os culpados da minha existência, Susan e Ramiro.

À minha orientadora, Profa. Dra. Larissa Menendez, por estar sempre ao meu lado, me apoiando teórica e emocionalmente no curso dessa montanha-russa chamada pesquisa

À minha co-orientadora Profa. Dra. Ana Caroline Amorim Oliveira, pela guia na temática guarani.

Aos membros da banca examinadora Profa. Dra. Maria Eugenia Borsani e Prof. Dr. Arkley Marques Bandeira.

A Andrés, por ser meu parceiro de luta em um território desconhecido e sempre me incentivar a continuar lutando pelo que é certo.

À liderança Zoila, porque sem ela nada disso seria possível.

A Chesi e Cheru por me adotarem e me fazerem mais uma da tenta (comunidade)

Para Don Ángel, que, sem suas histórias incríveis, essa investigação seria incompleta.

Às minhas comadres de La Bélgica, que eram uma luz de alegria e um incrível presente do destino.

À Mercedes Nostas e Paco Heredia, por confiarem na pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade Mestrado Interdisciplinar, a Universidade Federal de Maranhão e a Organização de Estados Americanos (OEA)

**¡Gracias totales!**

## RESUMO

A pesquisa propõe uma análise dos aspectos da colonialidade do poder exercida na população Ava guarani do município de Colpa Bélgica, localizado a uma hora da capital do Departamento de Santa Cruz de la Sierra. A unidade de análise é a população empatronada que trabalha no Engenho Açucareiro La Bélgica, atualmente chamado Poplar Capital S/A. Nesse sentido, esta pesquisa propõe analisar as condições de trabalho na safra de açúcar desde a sua chegada ao município até o ano de 2019. Por tanto, optou-se por a teoria decolonial, para compreender o processo objetivo e subjetivo da colonialidade e do empatronamento dessa população a partir da divisão racial do trabalho, conceito fornecido pelo sociólogo Anibal Quijano. Nesse sentido, para entender o alcance da colonialidade, é necessário analisar os eventos do passado da população guarani, por isso nos embasamos em uma perspectiva histórica que detalha os eventos históricos que levaram os Ava guarani a aceitarem essas condições de trabalho. Uma vez explicado o processo de migração desenvolvemos os aspectos subjetivos do processo de colonização do ser a partir da análise de Frantz Fanon, para estudar, posteriormente, os processos de resistência à dor da ferida colonial, mediante a arte do arete guasu. Foram realizados seis meses de coleta de dados, nos quais foram utilizados o método qualitativo, a etnografia, observação participante e entrevistas semiestruturadas. Observou-se como, historicamente, os indígenas guarani foram perseguidos ao ponto de lhes serem dadas apenas duas opções: servir ou morrer. Hoje em 2019, as condições de semi-escravidão existem e os Ava guarani estão procurando outras formas de resistência da colonialidade.

**Palavras-chave:** Ava guarani. Empatronamento. Arete Guasu. Colonialidade. Safra Açucareira.

## **ABSTRACT**

The research proposes an analysis of the aspects of power coloniality exercised in the Ava guarani population of the municipality of Colpa Belgium, located one hour from the capital of the Santa Cruz de la Sierra Department. The unit of analysis is the impatronated population that works at Sugar Mill La Belgium, currently called Poplar Capital S / A. In this sense, this research proposes to analyze the working conditions in the sugar harvest since its arrival in the city until 2019. Therefore, we opted for the decolonial theory, to understand the objective and subjective process of coloniality and empatronation. of this population from the racial division of labor, concept provided by sociologist Anibal Quijano. In this sense, to understand the scope of coloniality, it is necessary to analyze the past events of the guarani population, so we are based on a historical perspective that details the historical events that led the Ava guarani to accept these working conditions. Once explained the process of migration we developed the subjective aspects of the colonization process of being from the analysis of Frantz Fanon, to study, later, the processes of resistance to the pain of the colonial wound, begging the art of arete guasu. Six months of data collection were performed using the qualitative method, ethnography, participant observation and semi-structured interviews. Historically, guarani Indians were persecuted to the point that they were given only two options: to serve or to die. Today in 2019, conditions of semi-slavery exist as the Ava guarani are seeking other forms of colonial resistance.

**Key-Words:** Ava Guarani. Empatronamiento. Arete Guasu. Coloniality. Sugar Harvest

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Figura 1 - Mapa das Etno-regiões e eco-regiões de das terras baixas da Bolívia
- Figura 2 – Mapa da Terra de Origem Comunitária (TCO) - Territórios Indígena Originario Campesino (TIOC), titulados nas etno-regiões das terras baixas da Bolívia
- Figura 3 – Imagem do Google Maps do município Colpa Bélgica, Santa Cruz, Bolívia
- Figura 4 – Ex- pulperias do Engenho (2019)
- Figura 5 - Barrio de Bélgica no ano 2000
- Figura 6 - Casas de material e tijolo na década de 1960-1970
- Figura 7 - Estado atual de um bairro de trabalhadores do Engenho (2019)
- Figura 8 - Galpões em 1970
- Figura 9 - Caminhão chegando a La Bélgica, uma simulação de como era a viagem dos guarani pela estrada de terra
- Figura 10 - Exemplificação de como era o trabalho no campo de cana. O homem entrava só com o machete na mão
- Figura 11 - Canaviais em abril
- Figura 12: Fotografia do momento prévio ao *arete guasu* no carnaval
- Figura 13: Encontro dos guarani no ponto de partida
- Figura 14: Fotografia no palco após o *arete guasu*
- Figura 15: Finalização do *arete guasu* na casa de uma família guarani
- Figura 16: Dançando pela escola
- Figura 17: Começando a dança entre mulheres
- Figura 18: Mulher guarani com o arranjo de flores
- Figura 19: Casal dançando
- Figura 20: Músicos saindo da escola
- Figura 21: Dançando pela estrada com o *mascarita* como guia
- Figura 22: Entrando a uma casa guarani para dançar
- Figura 23: Amostra da variedade de vestimentas
- Figura 24: Fotografia dos galpões a partir da perspectiva dos que dançam
- Figura 25: Apresentação da música do *arete guasu* na Escola Pública Sergio Vaca, em 2 de abril de 2019, para uma peça de teatro.
- Figura 26: Festa de gala em 27 de abril de 2019. Reconhecimento a Don Julio Monasterios, por ser o impulsor da comunidade guarani no Município de Colpa Bélgica.

## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 01 - Lista de Comunidades e bairros em Zona Cruz

Tabela 02 - Datas de constituição das comunidades de Zona Cruz

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

APCOB: Apoyo para el campesino-indígena del oriente boliviano

APG: Asamblea del pueblo guaraní

BCB: Banco Central De Bolivia

CBF: Corporación Boliviana de Fomento

CIPCA: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.

CIU: Comité de Iglesias Unidas

COB: Central Obrera Boliviana

CPE: Constitución Política del Estado

FSTMB: La Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia,

MAS: Movimiento al Socialismo

MNR: Movimiento Nacionalista Revolucionario

OMG: Organización de Mujeres Guaraní

ONG: Organización no gubernamental

OTB: Organizaciones territoriales de base

POR: Partido Obrero Revolucionario

TCO: Tierras comunitarias de origen

UAGRM: Universidad Autónoma Gabriel Rene Moreno

UMSA: Universidad Mayor de San Andrés

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>1. SURGIMENTO DO PENSAMENTO SUBALTERNO NA AMÉRICA LATINA.....</b>	<b>22</b>
<b>1.1. Pós-colonialismo e pensamento subalterno. ....</b>	<b>24</b>
1.1.1. Giro decolonial.....	26
1.1.2. Colonialidade do poder e a divisão racial do trabalho .....	28
1.1.3. O que é a ferida colonial?.....	32
<b>1.2. De(s)colonização no contexto boliviano .....</b>	<b>38</b>
1.2.1. Colonialismo interno .....	42
1.2.2. Movimiento indianista boliviano: Fausto Reinaga.....	44
<b>2. ÑANDEREKO GUARANI NO LA BÉLGICA .....</b>	<b>47</b>
<b>2.1. Colpa Bélgica: entre fazenda e campamento.....</b>	<b>55</b>
<b>2.2. A tradição safreira .....</b>	<b>63</b>
2.2.1. <i>Iyambae</i> : os guarani sem dono em conflito .....	75
2.2.2. Os encantos do capital estrangeiro .....	79
2.2.3. O novo patronato .....	89
<b>3. COLONIALIDADE E RESISTÊNCIA.....</b>	<b>104</b>
<b>3.1. O ponto de não retorno .....</b>	<b>106</b>
<b>3.2. O ser cativo e a institucionalização do ser .....</b>	<b>111</b>
3.2.1. A violência cotidiana da ferida colonial.....	117
3.2.2. <i>Arete Guasu</i> em La Bélgica. ....	123
<b>4. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>153</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>156</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>161</b>

## INTRODUÇÃO

Bolívia reconhece como nações indígenas a trinta e seis etnias<sup>1</sup> (Aymara, Araona, Baure, Bésiro, Canichana, Cavineño, Cayubaba, Chácobo, Chimán, Ese Ejja, Guaraní, Guarasu'we, Guarayu, Itonama, Leco, Machajuyai-Kallawaya, Machineri, Maropa, Mojeño-Trinitario, Mojeño Ignaciano, Moré, Mosetén, Movina, Pacawara, Puquina, Quechua, Sirionó, Tacana, Tapiete, Toromona, Uru-Chipaya, Weenhayek, Yaminawa, Yuki, Yuracaré e Zamuco), cada uma dessas nações tem sua própria organização política, no caso de Terras baixas<sup>2</sup> está afiliada à Confederação de Povos Indígenas da Bolívia (CIDOB).

O tema deste trabalho de pesquisa é a colonialidade e seus aspectos exercidos sobre os Ava guarani de La Bélgica, situado na capitania de Zona Cruz, na Bolívia e como eles procuram uma saída, uma resistência ao sistema que os tem fragmentados.

Os Ava guarani vêm da província da Cordilheira, que constitui a etnorregião do norte do Chaco, no departamento de Santa Cruz de la Sierra. Por diferenciação dialetal, o grupo étnico guarani distingue em sua composição dois grupos étnicos: o Ava (Santa Cruz, Chuquisaca e Tarija) e o Iloseño (Santa Cruz), e pela diferenciação histórica cultural no caso de ambos (aqueles sem cabelo comprido) e os simba (com cabelos compridos) que são ava, mas de uma derivação cultural mais conservadora de sua etnia tradicional. Também é possível avançar na diferenciação socioeconômica e no exercício cultural que esses três grupos têm, em comparação com os peões cativos de haciendas ou sem a terra dispersos no Chaco do departamento de Chuquisaca, Santa Cruz e Tarija, que também são ava. Os três grupos da etnia guarani, diferenciados entre si por si mesmos (DIEZ ASTETE, 2018, p. 641-653)

Isabelle Combès afirma que os Guarani são "um dos poucos grupos cuja história pode ser seguida sem interrupção desde o século XVI até os dias atuais" (2010: 135). Refere-se ao fato de que, diferentemente das outras aldeias da planície, os guarani chegaram tarde ao Chaco, quase coincidindo com os conquistadores espanhóis. Eles foram chamados de "chiriguanaes" (os da Cordilheira) pelos primeiros colonizadores, um nome que se tornou difundido como "chiriguanos" a partir do século XVIII e foi usado praticamente como etnônimo até a fundação da Assembléia do Povo Guarani em 1987, quando definitivamente, adotou o nome de "guarani", unificando os tapii (isoseños), a Ava apuku (aqueles com cabelos longos de Tentayape) e os Ava Akääipi (aqueles com cabelos curtos de cordilheira e outros lugares), descartando para sempre o etnônimo Chiriguano "porque foi considerado pejorativo e ambíguo:

---

<sup>1</sup> Artigo 5º da CPE, 2009

<sup>2</sup> Referimo-nos às terras baixas porque estão geograficamente a uma altura inferior ao altiplano, não têm relação hierárquica, é pela composição geográfica da Bolívia.

de qualquer forma, o termo *ava* significa em guarani “homem” ou “pessoa”. (DIEZ ASTETE, 2018. p. 661)

O povo guarani tem a Assembleia Central Indígena do Povo Guarani (APG); para os povos indígenas “migrantes” à cidade sua organização política representante é a Capitania Zona Cruz, que fica sob o comando da APG. A Capitania Zona Cruz é uma forma de organização social tradicional que tem como referência a comunidade, ou *tenta*, e tem seu próprio líder comunal, ou *Mburuvisa* (capitão). O conjunto dessas *tentas* compõe o *tenta guasu*, que é conhecido hoje como Capitania Grande, cuja figura principal de liderança é o *Mburuvisa Guasu* (Capitão Grande) e que tem um grupo de conselheiros e assessores (PEÑA, BOSCHETTI, 2008).

A Capitania Zona Cruz representa as comunidades, bairros comunitários e bairros integrais em zonas urbanas periféricas do Departamento de Santa Cruz e está distribuída em cinco províncias: Andrés Ibañez, Warnes, Sara, Obispo Santiestevan e Ñuflo de Chávez. Essa Capitania é considerada Multi-chiriguana porque abriga diferentes grupos de origem guarani. A Capitania diferencia: comunidades tradicionais, bairro guarani e bairro integral, segundo Ros [et al] (2003) a diferença é dada a partir do território. As comunidades tradicionais têm espaços de caça, pesca e agricultura; por outro lado, os bairros (guarani e integrais) possuem propriedades individuais e carecem de espaço para desenvolver suas atividades econômicas tradicionais guarani. Os bairros integrais são considerados multiétnicos, uma vez que convivem entre os migrantes do altiplano, várias etnias guarani, outros grupos indígenas e não indígenas. As comunidades foram constituídas entre 1920 e 1994<sup>3</sup>, no caso específico do bairro La Bélgica, este foi constituído em 1964 (ROS [et al]. 2003, p. 48-50).

O La Bélgica entra na definição de bairro integral, mas hoje não é só um bairro, pois constitui a metade da população do Município Colpa Bélgica. O Município Colpa Bélgica gira em torno da indústria açucareira, que na década de 1950 foi a principal razão da migração de muitos guarani para a área urbana. La Bélgica, até 2002, fazia parte do município de Portachuelo, que nasceu com a população trabalhadora do Engenho de açúcar La Bélgica e da cidade vizinha de Colpa, com 800 habitantes. Da união de ambas as populações surge o nome Colpa Bélgica. De acordo com o Censo de 2012, o município de Colpa Bélgica tem uma população de 6.096 habitantes, dos quais 4.843 falam castelhano e apenas 196 habitantes falam o guarani como sua primeira língua.

---

<sup>3</sup> Ver anexos

Se poderia dizer que é a mão de obra barata do município que mora no La Bélgica, mas este não é somente um bairro, na realidade está composto pelo menos por vários bairros, nos quais moram os guarani e não guarani, todos compartilhando o mesmo espaço. O que há em comum no o La Bélgica é que este “bairro integral” tem condições análogas às de escravidão. 80% do bairro ou “acampamento” não tem o título proprietário de suas casas, a eletricidade e a água estão em nome do Engenho *La Bélgica* e eles têm descontados um percentual de 85% do seu salário para “aluguel” de terra, mas nunca foi assinado um contrato pelo “aluguel”. Os descontos ilegais ocorrem desde o ano de 2009, antes não pagavam, mas tampouco tinham a documentação que avaliasse sua qualidade de proprietário das casas, nas quais moram desde 1970. Em relação à moradia, há também um conjunto de guarani que moram em galpões. Hoje se pode encontrar três gerações de migrantes (avós, pais e filhos), muitos deles ainda trabalham na safra de açúcar, sendo a maioria homens. As mulheres têm trabalhos informais de empregadas dos não indígenas que moram em Colpa: lavam roupa, vendem pão ou almoço aos trabalhadores do Engenho.

Assim, a partir do corpus teórico da crítica ao colonialismo de Anibal Quijano e Frantz Fanon, se faz um diálogo entre os elementos objetivos e subjetivos da colonização, ou seja, como a divisão racial do trabalho desenvolve uma institucionalização do comportamento colonial dos Ava guarani que tiveram que viver essas condições do capitalismo. Mas logo de toda essa relação de subalternidade constante tem uma fuga, numa festividade que fortalece sua relação com os antepassados mantendo vivo o jeito de ser guarani. Portanto, o *Arte Guaso*, ou festa grande, é esse fluxo do ser, em outras palavras, sua resistência ao processo de colonização.

### **Justificativa da pesquisa**

Eu nasci no Chaco boliviano, mas morei toda a minha vida na cidade de La Paz, onde fiz minha graduação em sociologia na *Universidad Mayor de San Andrés*, que fica na sede do governo, em La Paz. Meus estudos sobre povos indígenas foram sempre focados nos Aymara e Quéchuas pela proximidade regional e o mesmo andinocentrismo acadêmico. Além disso, no imaginário cotidiano da região andina da Bolívia existe um antagonismo muito enraizado entre os Aymara (povo trabalhador) e os indígenas do oriente (pouco trabalhadores). Esses preconceitos sempre me chamaram a atenção e me incomodava o fato de que algumas pesquisas feitas com povos indígenas do oriente parecessem, ao meu ver, preconceituosas. Quando já estava na metade do curso de licenciatura, o conflito entre indígenas do oriente boliviano e o governo indígena estava

em plena luta. O conflito começou com a denúncia de que existia um projeto para a construção de uma estrada que procurava a união de Villa Tunari a San Ignacio de Mojos, pretendendo cruzar o *Território Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure* (TIPNIS). Em outras palavras, a união da região do Chapare, zona conhecida pela produção da folha de coca ilegal, vinculada ao narcotráfico, com a Amazônia, pondo em risco não só a produção de recursos naturais indígenas, revelando o processo real de colonização que se vive no oriente e na Amazônia boliviana e protagonizado por camponeses do altiplano. Este tipo de política tem origem na época liberal da república: quando Mervin Bohan chegou à Bolívia, propôs um plano de desenvolvimento econômico que implicava o traslado de mão de obra aos assentamentos “pouco produtivos” do oriente boliviano, onde moravam mais de 30 povos indígenas. Os partidos políticos, sejam de ideologias fascistas, como o ADN (A Ação Democrática Nacionalista), ou pró-união de classes populistas como o MNR (Movimento Nacionalista Revolucionário), nunca abriram mão do projeto de desenvolvimento e promoção de capital estrangeiro. Porém a oportunidade que me deu o mestrado na UFMA (Universidade Federal de Maranhão) foi me aproximar do Chaco, a região onde minha família de parte paterna mora, e do mesmo jeito compreender as outras formas de viver das comunidades indígenas do oriente boliviano.

Em continuidade a história econômica da Bolívia, a Indústria Açucareira *La Bélgica* nasceu com a imersão de capital alemão e estadunidense no final dos anos cinquenta. Na sua época foi um dos empreendimentos mais importantes do país, chamando a atenção de profissionais e de povos indígenas que procuravam gerar recursos econômicos. O processo em que os indígenas se incorporam à dinâmica econômica do país também se refere às mesmas políticas de loteamento da terra e procura de controle territorial desde a colônia, quando as missões jesuítas e franciscanas exerciam a vontade da colônia espanhola. Então, os indígenas no século XX, depois de perderem a última batalha contra o exército boliviano em 1892, perderam a força política e religiosa. Mais de 60 anos depois, o povo guarani se achou na necessidade de migrar temporariamente para trabalhar nos engenhos açucareiros.

A pouca bibliografia que se tem atualmente sobre os povos que moram na Capitania Zona Cruz<sup>4</sup>, e especialmente na comunidade La Bélgica, me chamaram a atenção. Com quase nada de informação sobre o local de pesquisa, me inseri por três meses e meio, onde a *mburuvicha* (liderança) me procurou para que me “criassem” do

---

<sup>4</sup> Nome da organização do povo guarani que mora fora das comunidades e, em alguns casos, nas cidades.

jeito guarani. No primeiro momento, a necessidade de compreender o que é o que estava acontecendo nesse espaço me fez formar parte da organização da Festa Grande ou *Arete Guaso*, uma das festividades que agora está vinculada ao carnaval, que expressa o ser guarani na sua totalidade, um ser na comunidade, a reciprocidade e a importância de ser um corpo móvel que inclui a totalidade do território. Foi nessa festividade que fui apresentada à cultura guarani e à sua forma de fluir num *Osondombae*, o conceito guarani que explica a continuidade da vida, de algo que não morre, que flui e continua sendo. Passada a festividade, o povo voltou à sua cotidianidade, à procura de emprego, à falta de dinheiro e ao trabalho na pré-safra.

Minha mãe guarani (*chesi*)<sup>5</sup> acordava todas as manhãs e preparava o café da manhã: mandioca frita; salada de cebola, tomate e pedaços de abacate, algumas vezes também acompanhado de fígado de galinha, além de que tomávamos erva mate quente enquanto conversávamos. Às 10h, ela se preparava para ir trabalhar em um restaurante no mercado, auxiliando na cozinha uma senhora que é do departamento do Beni. Lá cozinhavam as refeições típicas da Bolívia, ou seja, uma sopa e duas opções de segundo prato. O almoço custa 10 bolivianos, ou seja R\$ 5,00. Quando o serviço finaliza, minha mãe prepara seu almoço, de seu marido e o meu para que eu leve a sua casa. Às tardes, lava a roupa de mulheres não indígenas, mas outros dias também visita a outras mulheres para passar o tempo até altas horas da noite. Essa era nossa rotina durante todo o mês de março, até que um dia um carro com um megafone convocou uma segunda reunião do tribunal agro-ambiental.

Era assim que se passavam os dias na La Bélgica. A princípio não compreendia o porquê da inexistência da assembleia, bem como a pouca convivência entre os guarani dos galpões com os demais. Pouco a pouco e já tendo passado um mês de convivência e de procura a elementos de colonização e de resistência, comecei a fazer as perguntas que me levariam a compreender a complexidade do território: as condições de trabalho no *Engenho*, a exploração, o abuso de poder, as ameaças, as tentativas de greve, a vinculação do dono do *Engenho* com o governo nacional, até mesmo a falta de interesse pela Federação de trabalhadores da Bolívia. Começava a me perguntar: porque um povo no século XXI teria que pagar quase a totalidade de seu salário ao dono da empresa como parte de pagamento de um terreno que nunca teve saneamento nem registro em cartório? Como podia ser possível que as autoridades não vissem isso como uma forma de

---

<sup>5</sup> Chesi significa “minha mãe” em Ava guarani.

escravidão? E se as autoridades conhecem o caso, porque não fazem valer a lei? Cabe esclarecer não são só os guarani que estão cativos nesse território: praticamente 70% da população do Município de Colpa Bélgica encontra-se na mesma situação.

Mas como pode se dar todo esse abuso de poder em um Estado Plurinacional a favor dos indígenas? É importante fazer uma contextualização da relação Estatal com as populações indígenas para compreender melhor esse fato colonial.

Essas inquietudes foram crescendo nas sessões do tribunal agroambiental. O tribunal agroambiental é umas das novas políticas de reordenamento da terra. Nesse caso, como é uma zona longe da capital, representantes do tribunal vão até o povo com o objetivo de conciliar e mediar conflitos de propriedade. A primeira reunião foi no dia 28 de fevereiro de 2019, onde a prefeitura estava presente, e eu pude gravar toda a reunião, que durou quase duas horas. A princípio ninguém compreendia para que servia o tribunal: eles se apresentaram e falaram de suas atribuições pela lei, a prefeita falava de sua gestão e dos conflitos entre as pessoas, e a falta de cadastro da terra e dos territórios. As pessoas não falam muito. Na segunda reunião, no 29 de março, foi diferente. A prefeita não foi; as pessoas começaram a falar e denunciar descontos, abusos de poder, e sua preocupação por não terem nenhuma propriedade em seu nome; as trabalhadoras do hospital demandaram que o dono do Engenho lhes ameaçou sem fazer refrações ao hospital e que, como povo e hospital ficam na sua propriedade (ou seja o povo), ele prefere derrubá-lo (o hospital), logo, a preocupação pôde ser sentida nos tribunais. A seriedade do assunto foi exposta e falada pela primeira vez, sendo a situação muito dramática, além do medo que se tem do dono do Engenho. Denúncia atrás denúncia que começou a ser falada, o tribunal deu dicas para uma ação legal contra o dono do engenho. Como consequência desse fato, os mais velhos se organizaram para contra-atacar. No 15 de abril se reuniram para lutar e pedir ajuda à prefeitura, mas só receberam abusos e maus-tratos pelo desconhecimento dos procedimentos legais.

Como o objetivo da pesquisa é compreender o mundo simbólico do povo indígena guarani, gerando um diálogo entre as condições objetivas e as construções ideológicas discursivas de resistência e colonialidade expressas numa festa, é necessária uma metodologia qualitativa para construir esse diálogo, essa ponte entre o objetivo e o subjetivo.

As características da pesquisa qualitativa são: objetivação do fenômeno; hierarquização das ações de *descrever*, *compreender*, *explicar*, precisão das relações entre o global e o local em determinado fenômeno; observância das diferenças entre o mundo social e o mundo natural; respeito ao caráter interativo entre os objetivos buscados pelos investigadores, suas

orientações teóricas e seus dados empíricos; busca de resultados os mais fidedignos possíveis (ENGEL; TOLFO, 2009, p.32)

Com efeito, quando se trabalha com a esfera simbólica, como uma corporeidade inteligente e reflexiva, esse jogo entre a consciência subjetiva e o mundo observável não pode ser abordado de uma perspectiva quantitativa porque não se pode quantificar os significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes que respondem a um espaço mais profundo no campo das relações sociais. (MINAYO, 2001 apud ENGEL, TOLFO, 2009, p.32)

Nesse sentido, a pesquisa, de acordo com os objetivos, é descritiva, pois “As pesquisas descritivas têm como objetivo primordial a descrição das características de determinada população ou fenômeno ou, então, o estabelecimento de relações entre variáveis.” (GIL, 2002, p. 42). Esse tipo de pesquisa visa descrever os fatos e fenômenos de uma determinada realidade (TRIVIÑOS, 1987 apud ENGEL; TOLFO, 2009, p.35).

Neste trabalho descreveremos a realidade dos indígenas guarani que vivem no bairro integral La Bélgica, destacando a colonialidade nos aspectos das relações de trabalho, territorialidade e organização político-social.

É pelo tipo de pesquisa explicado acima que se mostra a importância de uma análise indutiva, ou seja, que as categorias serão construídas a partir do objeto de estudo para evitar cair em preconceitos, e de uma construção descolonizadora, permitindo que os atores sociais participem ativamente da construção teórica de um pensamento que se entende como uma postura, como uma atitude que cada pessoa é capaz de construir em si mesma frente às circunstâncias que quer conhecer. Não se trata de dizer: tenho os conceitos e construo um discurso fechado, cheio de significados, se trata de partir da dúvida prévia, anterior a este discurso fechado, e formular a pergunta sobre como posso me colocar a frente daquilo que quero conhecer. (ZEMELMAN, p. 3, tradução nossa)

O trabalho de campo foi realizado no departamento de Santa Cruz, na Bolívia, já que toda a unidade de estudo ~~foi~~ escolhida foi todo o bairro La Bélgica, considerando este espaço dinâmico, pois expressa o conflito inter-étnico do leste boliviano. Este bairro está localizado no Município de Colpa Bélgica, adjacente à capital de Santa Cruz. A unidade de análise é os Ava guarani, mas também houve conversas com alguns Isosaños, que são considerados a mesma nação apenas com variações linguísticas e ecorregionais (DIAZ ASTETE, 2018, p. 652-653)

Como técnicas de investigação optou-se pela observação participante, as entrevistas semiestruturadas informais e o método etnográfico. A etnografia estuda os atores e suas interações dentro de um contexto, denota certas pautas sobre no meio social como organização. (ROCKWELL, 1980, p. 42 apud GUBER, 2004, p. 56).

O que o etnógrafo realmente enfrenta (exceto quando entregue às rotinas mais automáticas de coleta de dados) é uma multiplicidade de estruturas

conceituais complexas, muitas das quais são sobrepostas ou ligadas entre si, estruturas iguais. Tempo estranho, irregular, não explícito, e para o qual o etnógrafo deve de alguma forma se projetar, capturá-los primeiro e explicá-los depois. (GEERTZ, 2003, p. 24)

Uma vez feita a observação, a descrição densa foi reforçada por meio da obtenção de dados com entrevistas a determinados atores-chave. A entrevista como técnica baseia-se na interação social, ou seja, em um diálogo que busca obter dados. Os tipos de entrevistas usadas foram: a semiestruturada, baseada na organização de tópicos ou questões-chave que orientam a conversa, deixando um espaço para a improvisação e proporcionando liberdade de expressão aos entrevistados; e a entrevista informal, que é usada para permitir um conhecimento mais profundo do assunto, gerando pistas ou nos guiando para a seleção de outros informantes que podem ser chaves. (ENGEL, TOLFO, 2009, p. 72).

Minha estratégia de trabalho de campo foi ficar uma semana, sair para salvar as informações, as fotos, os documentos e elementos que possam ser suscetíveis a perdas, ficava na cidade uma certa quantidade de dias e voltava ao trabalho de campo. Tive um total de nove idas ao campo, com duração de 5 ou 6 dias. As entrevistas foram gravadas em espanhol, mas a maioria da informação saiu de conversas informais com os guarani e não guarani. Sobre o tema da exploração laboral, pude falar com três dirigentes de diferentes épocas: o primeiro, o marido de uma liderança que perdeu seu emprego por causa da luta com o Engenho; e os dois últimos, dirigentes que fizeram uma greve (o primeiro 2010 e o segundo 2016). As entrevistas a guarani foram em um total de 13; desses 13, só 8 foram gravadas. No caso das não gravadas se deu porque o tema é muito sensível e para eles o uso do gravador é um instrumento que implica a perpetuação das palavras. Então, para manter bom relacionamento e respeitar suas decisões, se optou por nunca lhes gravar.

Nesse sentido, posso dividir meu trabalho de campo em três intervenções: a primeira, que foi conhecer a liderança da OMG (Organização de Mulheres Guarani), compartilhar com ela espaços de interação cotidiana fora do La Bélgica desde abril de 2018 até janeiro de 2019. A segunda etapa foi o primeiro mês no La Bélgica e viver os preparativos para o carnaval ou *Arete Guasu* durante todo o mês de Fevereiro de 2019, e a partir de Março eu entendi qual é o problema no La Bélgica verdadeiramente.

A pesquisa está dividida em três capítulos. O primeiro procura definir os debates teóricos sobre a colonialidade como ponto de partida para repensar as relações de poder na América Latina e, obviamente, das populações indígenas na Bolívia, e assim, da

mesma forma, compreender os aportes críticos sobre a relação de subalternidade dos povos indígenas. No capítulo dois apresentamos o conflito territorial no La Bélgica, a divisão racial do trabalho que desenvolve uma marginalidade naturalizada dos povos indígenas em condições de empatronamento. Descreveremos a o La Bélgica, seus conflitos históricos com a migração, as lutas sindicais, a opressão do dono do Engenho *La Bélgica*, e a situação atual de empatronamento dos guarani. Finalmente analisaremos o *arete guasu* como uma continuidade do ser e uma resistência através da arte. A importância desta festa como uma forma de se sentir guarani de novo, de viver como os antepassados e a influência de novos conflitos geracionais que podem pôr em risco a sobrevivência da comunidade no La Bélgica.

O corte histórico que tomamos foi a partir da morte de Tumpa Apiaguaiki, que significou o fim de uma era, seu último líder político e espiritual legítimo (1892); bem como as consequências das reformas agrárias, em especial a de 1953, porque nas terras baixas, muitas fazendas optaram por escravizar os indígenas guarani de forma oculta, sendo os donos de terras os proprietários do território onde as comunidades foram assentadas<sup>6</sup>. Esses dados nos mostram uma história de resistência e luta que os guarani tiveram que experimentar na Bolívia após esses processos violentos de integração em um sistema estatal. É importante entender o papel da Capitanía Zona Cruz, que nasceu da necessidade de articular essas pessoas que foram forçadas a deixarem suas comunidades e viver em um ambiente urbano, e que por isso tem o objetivo de manter a coesão social entre comunidades, bairros comunais e bairros integrais.

A pesquisa que será desenvolvida nasceu do interesse em compreender outras formas de resistência e luta indígena na Bolívia. Quando se estuda povos indígenas esta questão é ainda mais complexa, mas apenas a partir de uma relação dialógica com os próprios indígenas podemos compreender porque eles agem como agem. Na atualidade, numa condição de colonização, até que ponto podem deixar fluir seu sistema de organização num sistema colonizante? Esse é o tema de pesquisa que vai ser tratado nos seguintes capítulos, ou seja, os eventos históricos que levarão a um povo indígena na Bolívia, os guarani<sup>7</sup>, ser o que hoje são, sua luta, sua necessidade de voltar e resistir a esse

---

<sup>6</sup> É o que hoje se conhece como escravidão no século XXI. Isso acontece nas províncias de Luis Calvo, Hernando Siles, no departamento de Chuquisaca, na serra de Santa Cruz, no departamento de Santa Cruz e na província de O'Connor, no departamento de Tarija Disponível em: <http://boliviaindigena.blogspot.com.br/2007/11/esclavitud-guarani-en-siglo-xxi.html>. Acesso em: 30 de 04 de 2018.

<sup>7</sup> É necesario aclarar que o povo guarani na Bolívia é atualmente considerado como uma nação étnica única que reúne os povos ava, isoseño e ava simba, que admitem diferentes configurações internas,

inimigo colonial, e, como numa festa, a dor do passado e do presente é uma arma usada como parte dessa necessidade de fluir na atualidade capitalista e colonial. A característica desta pesquisa interdisciplinar é um esforço por gerar conhecimento desde a perspectiva decolonial, a partir da não objetivação dos atores envolvidos, pois tanto minha subjetividade como pesquisadora foi tocada pela realidade, que o resultado de minha participação em La Bélgica é de mediadora de uma realidade que foi silenciada por muito tempo e que, como um ato de solidariedade e indignação, me envolvi sentimentalmente com os atores principais deste estudo. Porém, a interdisciplinaridade da sociologia, antropologia e filosofia moldaram cada etapa da pesquisa, levando-me a desenvolver estratégias teórico-práticas para lidar com a parte subjetiva, ou seja, minhas emoções, e a sensibilidade do tema para o grupo de estudo. Por tanto, foi tomada a decisão de manter o anonimato de todos os entrevistados, guarani ou não, respeitando seus direitos e salvaguardando sua integridade física.

---

lingüísticas linguísticas ou ecorregionais, mas na bibliografia podem ser procurados como o povo guaraní chiriguano como um todo (DIEZ ASTETE, 2018, p. 652).

## 1. SURGIMENTO DO PENSAMENTO SUBALTERNO NA AMÉRICA LATINA

Neste primeiro capítulo, enfocaremos a construção crítica de um arcabouço teórico conceitual para compreender, a partir de um corte histórico, o que queremos dizer quando falamos de processos de colonização, colonialismo interno, modernidade, ferida colonial e colonialidade. Esses conceitos serão desenvolvidos a partir de duas perspectivas teóricas: os estudos pós-coloniais e o Giro decolonial, ambos são colocados na crítica à dominação hegemônica do moderno eurocentrismo ocidental, em suas repercussões históricas, econômicas, políticas e sociais. De um lado, os estudos pós-coloniais que nasceram em meados do século XX no Oriente Médio e na Índia, passando para a América Latina pós-colonial como o Giro decolonial ou Descolonial, que procura colocar no centro do debate uma construção epistemológica apelando para uma consciência, memória e imaginário descolonial.

Descolonização, no século XXI? Esse é o objetivo descolonizar a nossa sociedade da história da Europa Ocidental que flui linearmente e vertiginosamente para o processo de constituição da modernidade. Por quê? Cada momento da história oficial, a partir de sua perspectiva ocidental, faz parte de um mecanismo que avança, vertical e implacavelmente, rumo ao progresso de todas as sociedades, da barbárie ou selvagem à civilização; em outras palavras, a uma sociedade educada<sup>8</sup>. É dessa perspectiva colonial da história que se definem as diferenças entre continentes, onde o continente americano só existe como uma expansão da colônia europeia, que desenvolve e completa o plano civilizatório da modernidade, portanto nos remete à Europa como construto socioeconômico. Em outras palavras, estamos falando da divisão ontológica de uma civilização que, através da negação de outros povos, construiu um imaginário difícil de desconstruir. A história da Europa Ocidental é baseada no dualismo do divino e do humano, que mais tarde seria analisada a partir de uma perspectiva evolucionária inspirada na obra de Charles Darwin que deu lugar ao nascimento das ciências sociais baseadas em uma diferenciação ontológica da sociedade, onde a concepção de Europeu é apresentada como universal, considerando que as populações que não estão na Europa estão em um estado inferior de desenvolvimento e evolução social.

A ideia do Ocidentalismo como centro de ideologia também está ligada à invenção da América. Dizemos que a partir do século XVI foram definidas suas fronteiras e

---

<sup>8</sup> A concepção hegeliana da história presente no materialismo histórico de Karl Marx e na pedagogia de Immanuel Kant.

periferias, a partir de um *locus* de observação, que tinha a particularidade narcísica de se ver como centro do mundo (MIGNOLO, 2007, p. 60). Nesse cenário, a América Latina é descoberta e entra em jogo como parte essencial do plano de conquista e dominação das coroas ibéricas. Esta invenção permitiu que as condições necessárias para a expansão imperial e o modo de vida europeu fossem mantidas vivas e válidas como modelo do progresso da humanidade. É com este breve contexto que começarei a discutir e analisar duas propostas de descolonização da América Latina para a América Latina.

No dia 14 de agosto de 2017, o *Pagina Siete*, um jornal da cidade de La Paz, publica uma opinião crítica do ex-presidente Jaime Paz Zamora, que relata brevemente os eventos que ocorreram na primeira Marcha Indígena pelo Território e pela Dignidade, de 1990, levada a cabo por indígenas do oriente e das Amazonas bolivianas, que exigiam respeito aos seus direitos como cidadãos do Estado da Bolívia.

“Território e dignidade” foi o slogan que liderou a marcha com as bandeiras bolivianas; dignidade porque se dizia indígena e não camponesa, e pediu para reconhecer seu território histórico, onde e de onde viviam, eram habitantes da imensa planície. Vieram pacificamente. Desejavam aderir à democracia e à vida do país. Eles pediram documentos, carteiras de identidade, sendo totalmente cidadãos.<sup>9</sup>

Território e dignidade um slogan que põe em evidência o verdadeiro estado do Estado-nação moderno<sup>10</sup> boliviano. ‘Desejavam aderir à democracia e à vida do país’, diz o ex-presidente Paz Zamora, evidenciando a posição subalterna histórica das populações indígenas que pediram respeito ao seu território, onde seus antepassados viviam. Soberania para poder viver com dignidade, como seres humanos, uma categoria que lhes foi negada desde a colônia e, finalmente, legitimar sua participação no Estado como cidadãos desse novo imaginário boliviano. Esse pequeno fragmento da crônica nos situa na complexidade do contexto histórico social dos povos indígenas da Bolívia e da América Latina em relação às demandas da descolonização que, desde meados do século XX, fazem parte dos debates acadêmicos e políticos regionais e locais. A demanda pelo reconhecimento dos direitos coletivos e individuais, realizada nos anos 90 pelo movimento indígena boliviano, mostra a importância deste capítulo.

<sup>9</sup> Pagina Siete. *La histórica marcha indígena del oriente*. Disponível em: <https://www.paginasiete.bo/opinion/2017/8/14/historica-marcha-indigena-orient-148209.html#!> Acesso em: 05/11/2018

<sup>10</sup>“Todos os estados modernos são Estados-nação, nos quais um aparato de governo reivindica para si certos territórios, formaliza códigos de leis e tem o apoio, que dá controle, da força militar.” (GIDDENS, 2000, p.202, tradução nossa)

## 1.1 Pós-colonialismo e pensamento subalterno.

A proposta pós-colonial é uma análise crítica que nasceu no século XX com as emancipações da Índia e da África do império britânico e francês. No início, foram desenvolvidos como uma estratégia político-econômica que rejeita categoricamente a colônia de países europeus e, na década de 1960, foi alimentada por filósofos como Michel Foucault, Jacques Derrida, Roland Barthes, entre outros. O pós-colonialismo tem cinco correntes principais que foram desenvolvidas em diferentes *loci* de enunciação e diferentes propostas, mas que compartilham a tentativa de criticar a hegemonia da modernidade<sup>11</sup>.

A primeira corrente representada por Edward Said<sup>12</sup>(1978 – 2003, palestino nascido em Jerusalém desalojado de sua cidade natal por causa da fundação do Estado-nação de Israel, tendo morado como exilado nos Estados Unidos até sua morte, em 2003. Said argumenta que a diferença fundamental entre Oriente e Ocidente, geo-social-cultural-política, é uma oposição negativa constante a todos os valores representados pelo ocidentalismo como ideologia de progresso, pois o oriental é inferior e defeituoso, ou seja, esse autor define como orientalismo a posição satélite em que se localiza a produção de conhecimento. O autor critica as produções acadêmicas que geram um discurso do que é oriente, e isso acaba criando uma imagem que está em constante contraste com outra entidade chamada Ocidente.

A segunda corrente é a hindu pois, ao contrário da América Latina, o colonialismo na Índia era uma colonização não hegemônica, porque não conseguiram penetrar em suas formas de organização social pelo sistema de castas. Neste contexto os primeiros trabalhos do grupo de estudos subalternos, foi em 1985, sua proposta central era realizar estudos históricos onde estes grupos fossem considerados sujeitos da história (CHAKRABARTY 2009, p.326-327 apud SPEDDING, 2011, p.22-23). Os estudos subalternos geraram um grande impacto na academia por suas críticas ao papel da religião, do sindicalismo trabalhista e do nacionalismo; evidenciaram sua demanda e seu posicionamento frente às versões colonizadas ou coloniais da história indiana, procurando suas próprias vozes, fora da orientação eurocêntrica.

---

<sup>11</sup> A síntese que será desenvolvida é encontrada nos primeiros capítulos de: SPEDDING, Alison. **Descolonización: crítica y problematización a partir del contexto boliviano.** La Paz: ISEAT. 2011

<sup>12</sup> (SPEDDING, 2011, p.17-18)

Nesse novo movimento de pensamento crítico da modernidade e suas consequências nos Estados colonizados, encontramos a terceira corrente: os estudos de identidades culturais e culturas subalternas, do sociólogo jamaicano Stuart Hall (2004), que desenvolveu seu pensamento na análise de subculturas, identidades e efeitos da globalização na Inglaterra, estudos que antes eram considerados apenas uma cultura de massa ou elementos não científicos na sociologia. Em seus trabalhos, o modelo iluminista de conhecimento é o centro de sua crítica, porque o autor rompe com a concepção fixa de identidades e cultura na pós-modernidade ou globalização, onde a sociedade moderna é uma sociedade de mundos constantes, rápidos e permanentes. Da mesma forma, os conceitos de classe e raça anteriormente considerados imutáveis mostram que eles estão em conflito e que não há homogeneidade em nenhuma cultura. Um exemplo que o autor usa para exemplificar os conflitos identitários e culturais que podem habitar num homem e numa nação é o caso de Salman Rushdie, autor dos versos satânicos, não apenas por causa do impacto de seu trabalho sobre a população islâmica que terminou na sentença de pena de morte, mas pela evidência da construção de comunidades imaginadas, de identidades em conflito entre modernidade vs. a tradição. Também exemplifica como o local pode ser uma forma de resistência a um processo histórico de subordinação a um sistema ocidental, ainda que às vezes possa cair em fundamentalismos igualmente universais, mas mostra uma disputa de forças.

Outra corrente que ajudou a consolidar o pós-colonialismo foi o pós-modernismo, que teve uma grande difusão em 1990, e que, basicamente, rejeita todas as meta-narrativas, ou seja, rejeita qualquer teoria que tenha a intenção de universalizar um fenômeno social, onde exemplos dessas meta-narrativas são o marxismo e o freudalismo<sup>13</sup>. Durante essa década, a corrente indigenista ou ambientalista, que segundo Spedding consagrou a idealização de um estado de natureza sem o capitalismo, uniu-se aos intelectuais marxistas que encontraram nesse movimento seu novo bode expiatório idealizado, após o fracasso do URSS e a queda do muro de Berlim (2011, p. 38).

[...] a perspectiva pós-colonial é simples e clara: para entender todas e quaisquer sociedades ou grupos sociais existentes no mundo de hoje, é absolutamente essencial levar em conta os processos do colonialismo europeu, ou seja, os processos através de que os países da Europa Ocidental, e depois outros países governados por descendentes de europeus identificados com a sua cultura, passaram a controlar a grande maioria da superfície terrestre no início do século XX. (SPEDDING, 2011, p.41, tradução nossa)

---

<sup>13</sup> Ver: SPEDDING, 2011, p. 32

Então, os estudos pós-coloniais baseiam-se em elementos centrais fundamentais e pontos-chave do pós-estruturalismo. Como exemplos são os trabalhos de identidade cultural e racismo de Stuart Hall, inspirados na análise do discurso de Ernesto Laclau e Jacques Derrida (DE LA GARZA TOLEDO; LEYVA, 2012, p.549). O sufixo “pós-” não se refere a uma sequência cronológica do pensamento, que neste caso implicaria o momento após a emancipação da colônia (britânica ou francesa). Na verdade, é o começo de uma veia acadêmica que promove uma análise crítica da sociedade.

Em suma, eles questionam a relação dominante e dominada da modernidade, removem esse véu histórico para sociedades consideradas tradicionais, atrasadas ou em desenvolvimento e reinsertam-nas ou reivindicam seu papel na modelagem da modernidade. O colonizador exerce sua dominação e se constitui como tal quanto dominado ou colonizado, então quando o colonizado ou subalterno tenta resistir ou argumentar dentro desse mesmo modelo ou estrutura, ele volta a se tornar aquele outro, que é novamente excluído dentro dessa relação binária entre colonizador e colonizado.

### 1.1.1 Giro decolonial

O giro decolonial e os pós-coloniais compartilham a abordagem crítica do desenvolvimentismo, de toda forma de conhecimento eurocêntrica, da desigualdade de gênero, das hierarquias raciais dentro de um sistema mundial que subordina as periferias ou sociedades atrasadas. Esse tipo de colonização não é apenas material, é também de ser, das nossas aspirações. No entanto, existe uma distinção temática e epistêmica dos estudos anglo-saxônicos pós-coloniais e estudos latino-americanos pós-coloniais que podem ser identificados como a perspectiva decolonial ou descolonial<sup>14</sup>. A diferença é baseada no locus da afirmação histórica de cada movimento teórico, isto é, em diferentes momentos históricos e contextos. Os estudos decoloniais como elemento inseparável da herança colonial presente nos fenômenos sociais que se formam nesse sistema mundo moderno / colonial, em contraste com os pós-coloniais que enfatizam o discurso colonial, nas agências culturais dos sujeitos. Assim, a perspectiva decolonial que gerencia o grupo modernidade / colonialidade compreende que cultura, economia e política estão

---

<sup>14</sup> No caso boliviano temos intelectuais e movimentos sociais que trabalham em projetos políticos, econômicos e sociais desde 1970 como Fausto Reinaga, o movimento indigenista katarista, entre outros que não se auto-registram sob a lógica de ação do giro decolonial, considerando o conflito que ainda persiste no debate acadêmico e político sobre a descolonização.

interligadas e que fazem parte da mesma divisão do sistema mundo. (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p.14-16).

A análise crítica da modernidade, a partir dessa perspectiva crítica, parte dos estudos de Anibal Quijano e Immanuel Wallerstein, na década de 1970. Quijano, por sua contribuição à teoria da dependência e Wallerstein, com a análise do sistema-mundo. Anos depois a influência desses dois autores levaria a uma série de fóruns e debates, desde 1998, entre universidades dos Estados Unidos e da América Latina, que reuniram um grupo de intelectuais<sup>15</sup> que passariam da crítica à modernidade dos estudos pós-coloniais da Ásia e da África para aprofundar o tema da América Latina formando um grupo transdisciplinar e plurinacional.

Esse grupo de intelectuais de diferentes disciplinas, em sua quarta reunião na Universidade da Califórnia, Berkley (2004) passou da categorização epistemológica pós-colonial para a teoria decolonial, cujos resultados foram publicados em dois volumes: o livro intitulado *Latin@s in the World-System: Decolonization Struggles in the 21st Century US Empire* (Paradigm Press, 2005), e o segundo volume editado por Ramón Grosfoguel na revista dirigida por Immanuele Walerstain, *From Poscolonial studies to decolonial studies*. No ano de 2007 eles publicaram *El Giro decolonial*, uma compilação de artigos dos principais intelectuais dessa perspectiva epistemológica. Para melhor definir essa categoria, Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel, no prólogo, delimitam o alcance e o propósito de sua proposta.

O conceito de decolonial [...] é útil para transcender o pressuposto de certos discursos acadêmicos e [...] políticos, com o fim das administrações coloniais e a formação de estados-nação na periferia, estamos agora vivendo em um mundo descolonizado e pós-colonial. Partimos, por outro lado, da suposição de que a divisão internacional do trabalho entre centros e periferias, bem como a hierarquização étnico-racial das populações, formada durante vários séculos de expansão colonial europeia, não mudou significativamente com o fim do colonialismo e a formação dos estados-nação na periferia. Estamos testemunhando, antes, uma transição do colonialismo moderno para a colonialidade global, um processo que certamente transformou as formas de dominação exibidas pela modernidade, mas não a estrutura das relações centro-periferia em escala mundial. (2007, p.13, tradução nossa)

Os autores denunciam as novas instituições do capital global, como o Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Mundial (BM), além de organizações militares como a OTAM, a CIA e o Pentágono. Todas formadas após a Segunda Guerra Mundial com a proposta de acabar com o colonialismo, são os agentes de subjugação das

---

<sup>15</sup> Entre os participantes dessas reuniões se encontravam Walter Mignolo, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Agustín Lao-Montes, Vandana Swami, Chandra Monhanty, Zine Magubane, Sylvia Winters, Oscar Guardiola, Santiago Castro-Gomez, Catherine Walsh, Javier Sanjines, Freya Schiwy, Nelson Maldonado-Torres, Enrique Dussel, Anibal Quijano, José David Saldívar y Arturo Escobar.

periferias, mantendo-as em posição de subordinação, pois “O fim da guerra fria terminou com o colonialismo da modernidade, mas iniciou o processo de colonialidade global” (CASTRO-GÓMEZ; GROSGUÉL, 2007, p.13, tradução nossa). Sob esse panorama, o movimento decolonial se encontra na busca das fronteiras do conhecimento entre centro e periferia, entre colonizadores e colonizados. Eles assumem que existe uma predisposição para o diálogo que está se desenvolvendo dentro deste sistema-mundo europeu/euro-norteamericano capitalista/patriarcal, moderno/colonial e que a diferença substancial se baseia na mudança do *locus* do enunciado, convertendo em protagonistas de sua própria história os países que foram colonizados (GROSGUÉL, 2005). Nesse sentido, conferem uma temporalidade histórica contemporânea que dialoga com sua proposta de descolonização, que por um lado denuncia a lógica da colonialidade, expõe suas intenções e propõe uma luta do campo epistemológico e político. Esses autores pretendem discutir o mito da descolonização e seu impacto no cenário latino-americano.

O conceito de descolonialidade provém de uma proposta epistemológica do filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres (2006). O autor propõe a categoria “decolonialidade” que complementa a categoria “descolonização” utilizado durante o século XX. Nesse sentido, essa proposta teórica nasce da crítica à modernidade herdada da colônia que se expande e se transforma nos países colonizados, que mais tarde será chamado de subdesenvolvido ou terceiro mundo. Os autores tornaram visível a complexa relação entre colonizados e colonizadores, encontrada em todos os aspectos das sociedades que foram “descobertas”. Esta mudança epistemológica que afirmam os autores envolve ir além da tese de pós-modernidade ou pós-colonialismo ao induzir que estamos em um mundo separado da colonialidade, da rotação decolonial. É denunciado como o capitalismo global resignifica o contemporâneo, onde as hierarquias epistêmicas, espirituais, raciais, étnicas e de gênero que foram estabelecidas durante os séculos XVI e XVII continuam a desempenhar um papel importante no presente.

### 1.1.2 Colonialidade do poder e a divisão racial do trabalho

Como expliquei anteriormente, a análise do sociólogo peruano Aníbal Quijano é uma das bases teóricas conceituais que sustentam a proposta da virada decolonial. A proposta do autor supõe uma visão diferencial da divisão social do trabalho, bem como o papel do sistema colonial e seu papel no atual sistema capitalista moderno. Essa teoria é

claramente influenciada pela construção de metades do século XX, onde o marxismo e a esquerda do mundo estavam no auge de seus debates, enquanto o mundo se polarizava e novos eixos de poder eram estabelecidos em nível global. Quijano desenvolve uma análise do atual sistema econômico social baseado em um corte histórico que marcou uma mudança na forma como o mundo foi organizado, onde essa ruptura começa no século XV, com a descoberta e conquista da América Latina. Esse momento constitutivo do pensamento descolonial marca uma transformação no sistema que governou o mundo, e é a partir desse momento que as bases são lançadas para novas formas de classificação e distinção socioeconômica. O autor constrói essa categoria num primeiro momento inspirado na classificação de Karl Marx da exploração burguesa e proletária, e depois, apropriando-se e definindo uma diferença histórica, o papel da conquista da América Latina e suas consequências na modernidade.

A partir da perspectiva europeia da história, caracteriza-se por uma evolução linear e vertiginosa em direção ao processo de constituição da modernidade; a cada momento da história oficial, a partir de sua perspectiva ocidental fazem parte de um mecanismo que avança verticalmente e implacavelmente rumo ao progresso de todas as sociedades. É a partir dessa perspectiva colonial da história que se definem as diferenças entre continentes, onde o continente americano só existe como uma expansão da colônia europeia que desenvolve e completa o plano civilizatório da modernidade, atualmente denominado globalização<sup>16</sup>.

É esse padrão de poder global referido por Quijano (2000), que considera um primeiro padrão na história que possui escalas globais que afetam todo o planeta e cada indivíduo. Embora a colonialidade tenha começado a partir de um momento histórico que se inicia com a descoberta da América, isto é, o princípio do colonialismo, a lógica da colonialidade vem se adaptando e sendo um elemento onipresente em todas as relações sociais que acompanham nossa história. Sua característica essencial é a naturalização de uma construção hierárquica interpessoal, política e econômica que transcenda todos os tipos de interação e categoria social, seja de classe, gênero e especialmente raça, que é o que Quijano chama de colonialidade do poder; ou seja, essa relação de subordinação a uma estrutura socioeconômica que se denominou o principal ator da história.

O colonialismo e a colonialidade têm uma relação intrínseca, que se nutre mutuamente, mas que é diferente. Então, a primeira categoria alude à experiência da

---

<sup>16</sup> É necessário esclarecer que, quando se utiliza a categoria de globalização, nos referimos ao capitalismo colonial moderno e eurocêntrico como modelo de poder mundial.

humanidade que se originou com a conquista e colonização de povos e territórios que hoje chamamos de América Latina. É a partir desse momento histórico que se forma um padrão, uma colonialidade de poder que tem uma origem colonial, mas que não é apenas aquele elemento que o distingue de outros padrões, mas é também um padrão novo, sem precedentes, nunca antes encontrado e que sua gênese começa no século XV.

É da América que se tornou o primeiro espaço de tempo onde o padrão de poder é estabelecido a partir da identidade dos colonizadores e colonizados - conquistador e conquistado -, baseado na raça, aquela diferença biológica que colocou alguns em uma situação de inferioridade em relação aos outros. Essa identidade assumida pelos conquistadores é o principal elemento constituinte das relações de dominação que a conquista impôs através da distinção de raças, em que esse padrão se tornou a principal categoria de distribuição natural da população mundial, dos traços, lugares e papéis da sociedade, gerando uma divisão racial do trabalho (2000, p.202-204).

A raça não alude apenas à construção desigual de poder baseada no etnocentrismo; essa superioridade ou inferioridade de um ao outro é baseada em um debate ontológico que se desenvolveu na Europa no século XVI, onde a humanidade das populações que viviam no continente que estava sendo colonizado (em outras palavras, subjugado) era debatida. Discutia-se se aquelas pessoas possuíam uma alma, se eram feras ou se eram animais, já que a história mostra que, se em algum momento fossem consideradas humanos, deveriam ser tratados como pagãos. A partir desse momento, a dominação que tem uma ligação clara com a Igreja Católica e seu processo de dominação é justificada e naturalizada, o que começa a ser discutido é a humanidade de todas essas populações. Portanto, em torno da categoria de raça, a alteridade e a indianidade são produzidas e construídas, e é assim que a América faz parte de uma nova identidade imposta como um produto de uma construção social eurocêntrica.

Através da categoria de raça é que a lógica da colonialidade do poder é entendida. Esse constructo mental que expressa a experiência básica de dominação colonial, tornou-se mais duradouro e estável que o próprio colonialismo, ou seja, desde sua origem colonial teve que superar qualquer teste do tempo e conseguiu permear toda a experiência humana desde o século XV. Seguindo o pensamento de Quijano, por raça entendemos a suposta diferença biológica, ou melhor dito, a diferença ontológica que localiza alguns indivíduos em uma situação natural de inferioridade ou superioridade em respeito a outros (2000, p.203). Os conquistadores trazem consigo uma ordem vertical e autoritária da ideologia cristã repressiva e patriarcal, que implica a existência de um Deus masculino e

superior, ou seja, uma ideologia etnocêntrica, uma visão dualista binária do conhecimento que se impõe como universal, ou hegemônica, que legitima a expansão colonial e a dominação na América Latina (2000, p.211).

Isso afeta cada uma das dimensões das realidades de poder e das relações que estão sendo configuradas nesse novo momento histórico, pois neste mesmo contexto está sendo constituída uma nova dinâmica de exploração, uma configuração onde todas as formas de controle do trabalho e seus produtos (escravidão, servidão, produção de mercadorias, reciprocidade e salário) são organizados e redefinidos para produzir mercadorias para o mercado mundial sob uma hegemonia do capital; então, quando o autor se refere a uma estrutura capitalista colonial, está aludindo a esses processos econômicos e sociais que sob o limiar do capital hegemônico e da dinâmica mercantil desenvolvida entre a América e a Europa pelo Atlântico e que deu lugar ao surgimento de um novo padrão econômico, um novo padrão de exploração, e também um novo padrão de dominação e confluência.

As novas identidades históricas produzidas com base na ideia de raça estavam associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho. Assim, ambos os elementos, raça e divisão do trabalho, estavam estruturalmente associados e se reforçavam mutuamente, embora nenhum deles fosse necessariamente dependente um do outro para existir. (QUIJANO, 2000, p.204, tradução nossa)

Essa identidade europeia se denomina como protagonista da modernidade, ou seja, é uma reivindicação narcisista exclusiva como protagonista da modernidade e justifica sua existência a partir da classificação da raça humana. É esse novo padrão econômico e social que ele chama de colonialidade do poder e que se baseia na divisão racial do trabalho. Um exemplo que o autor dá sobre essa divisão racial do trabalho na colônia é a distinção daqueles que são dignos de um salário. Espanhóis, bem como os portugueses, podiam receber salário, ser comerciantes ou artesãos pagos, assim como apenas os nobres podiam ocupar cargos médios e altos na administração colonial civil e militar (2000, p. 205). Mesmo assim o autor reconhece que no século XVIII algumas indígenas ou negras começaram a participar dos mesmos ofícios e atividades que os nobres ibéricos, por exemplo no campo da música, só que não especifica se estavam também imersas no pequeno comércio<sup>17</sup>. O resultado é uma nova tecnologia de dominação e exploração do trabalho racial que é articulada ou associada de um modo etnocêntrico natural, isto é, uma classificação racial da população do mundo que é produto da colonização da América.

---

<sup>17</sup> Refiro-me à comercialização de produtos como folha de coca e arte indígena, considerando que no caso boliviano a presença de mulheres no comércio era importante durante a colônia.

Com o poder econômico que as coroas ibéricas conquistaram graças à colonização da América, aumentaram sua capacidade de expansão para a China, Oriente Médio e Extremo Oriente, utilizando a divisão racial do trabalho como ferramenta de controle e demanda da mercadoria, constituindo uma nova identidade geocultural europeia ocidental. Em suma, essa identidade surge como a sede do controle do mercado global. “Para os controladores de poder, o controle de capital e do mercado foram e são os que decidem os fins, os meios e os limites do processo” (QUIJANO, 2000, p.217, tradução nossa).

Atualmente, os explorados do Capital, chamados subdesenvolvidos, terceiro mundo ou em vias de desenvolvimento, são categorias produto do padrão de poder estabelecido pela modernidade, que em seu desejo narcísico de dominação denominam uma construção ideal de progresso que traça o horizonte ou a direção que o resto do planeta deve seguir. Dessa forma, o Estado Nacional e a educação civilizatória, filhos da modernidade, na América Latina desempenham um duplo papel de dominação e libertação; essa dinâmica quase esquizofrênica é parte da atual paisagem política dos países que foram acorrentados a esse sistema mundial capitalista global; sob essa lógica de pensamento, o Estado Plurinacional da Bolívia não é a exceção.

### 1.1.3 O que é a ferida colonial?

Para entender a dinâmica da ferida colonial, é necessário começar com o princípio de toda essa ideia, o momento de constituição da modernidade e da história como a conhecemos. Refiro-me a 1492, quando os espanhóis chegaram a um novo continente ao qual eles nomearam a América Latina. O semiólogo argentino Walter Mignolo, um dos fundadores do grupo de pesquisadores do giro decolonial, parte da crítica da historicidade americana, baseada no projeto do mexicano Edmundo O’Gorman, *La invención de America*, e sua visão crítica da história.

Para compreender como a história colonial é definida e marca as divisões continentais temos que entender que é um processo constitutivo da modernidade, ou seja, a colonialidade e a modernidade são dois elementos encontrados juntos, inseparáveis por natureza. Neste sentido, América Latina existe apenas como expansão da colônia europeia protagonista da história apresentada como universal e, a partir desta posição, para ir ao povo americano como objetos, e não sujeitos, negando-lhes sua própria história.

Assim, a história é como um privilégio da modernidade europeia e que, a fim de ter sua carga histórica, coloniza. De acordo com Mignolo, o continente americano e suas civilizações são apresentados como inferiores à civilização da Europa Ocidental, ou seja, estão mais próximos da natureza por serem civilizações imaturas, primitivas e subdesenvolvidas, portanto, espera-se que a população americana se iguale à civilização da Europa (2005, p.21). Isso nos leva ao centro do paradigma da modernidade (século XVI-XVII) a dominação da natureza e a negação da coexistência de opostos, à submissão da razão ao cristianismo, fundada no transcendentalismo platônico que dividiu o mundo em dois, em uma dualidade que marcou a história da humanidade.

Dois tipos de dominação emergem desta divisão humana e divina: 1) A dominação da natureza e das populações que não foram consideradas humanas porque carecem de alma, ou seja, a dominação de tudo o que foi criado pelo trabalho divino; e 2) a dominação cultural como produto da humanidade e como sendo elemento coesivo por excelência deu lugar à constituição à última e nova forma de dominação do Estado Nacional (MIGNOLO, 2005, p.22) Portanto, Mignolo descreve que houve duas ondas de colonização a primeira em 1492, e a segunda, através da cultura. A perspectiva colonial nega a existência ou a coexistência temporária e especial de outras civilizações, sejam incas, guarani, islâmicas ou chinesas, estas são vistas como uma sociedade antiga, antiquada e até mesmo morta em barbárie e civilização.

Consequentemente, se partirmos da premissa de que a história é escrita e contada a partir dos olhos e experiências do colonizador, podemos entender por que a denominação de Novo Mundo costumava se referir ao continente americano. A descoberta se refere à perspectiva imperialista vitoriosa da história, adaptada pela Europa triunfante, por isso Mignolo foi influenciado pela obra de O'Godman, que propõe a categoria da invenção como uma crítica àqueles que foram deixados de fora, dos quais se espera que sigam os passos do progresso contínuo de uma história que não lhes pertence (2005, p.29). O'Godman argumenta que a invenção da América implicou a apropriação do continente e sua integração no imaginário eurocêntrico: os primeiros marginalizados da história europeia oficial foram os índios e os escravos negros, porque os espanhóis e portugueses reivindicaram para si este novo território.

A América nunca foi um continente a ser descoberto, mas foi uma invenção forjada durante a consolidação da expansão e da consolidação de ideias e instituições ocidentais, já que esses relatos em que essa descoberta é afirmada não pertencem às populações nativas da América. (MIGNOLO, 2005, p.29). A partir da distinção de

conceitos revela uma posição contrária na geopolítica do conhecimento, onde a denominação descobre parte da triunfante e vitoriosa perspectiva imperialista europeia, a invenção revela o ponto crítico daqueles que foram colonizados, daqueles que agora seguem o ideal de progresso contínuo que nos foi imposto. Essa categoria é formulada do ponto de vista da colonialidade, uma matriz colonial de poder que inclui também a adoção de termos para nomear a terra e os povos que nela habitam.

Assim, a colonização consiste em gerar a ideia de que certos povos não fazem parte da história que não são dignos dela, essa lógica do pensamento formou e gerou uma ferida colonial. Este conceito, ilustrando o trabalho de Mignolo a ferida colonial, pode ser definida como o sentimento de inferioridade imposta em seres humanos que não se encaixam no modelo europeu padrão e sua história oficial. Essa lesão pode ser física ou psicológica e é resultado direto do racismo num discurso hegemônico que questiona a humanidade de tudo o que não pertence ao mesmo *locus* da enunciação daqueles que criam os parâmetros de classificação. Esta classificação está relacionada com a humanidade modelo ideal de homem branco, cristão e europeu, que é parte integrante da geopolítica e políticas corporal do conhecimento: eles estão escondidos no abstrato de um Deus e de um eu transcendental (2005, p.39-41).

Os espanhóis e os portugueses foram conferidos de um poder que lhes permitiu classificar os povos que habitavam o planeta, usaram o modelo renascentista europeu de humanidade hegemônica, sendo os indígenas e escravos africanos considerados humanos de segunda classe, quando eram considerados seres humanos. Essa classificação, como desenvolvemos no subtópico anterior, baseia-se na construção da raça, essa categoria de indivíduos de acordo com seu nível de similaridade ou distância em relação à humanidade cristã branca, o que Quijano chama de divisão racial do trabalho. Sob esse contexto, a sociedade civilizada, que representa os interesses da coroa e do império, implantou padrões físicos e socioeconômicos desejáveis, estes foram considerados atributos naturais, legítimos e comuns, guiados pelo seu eurocentrismo, que gerou uma ferida no imaginário dos habitantes da América. Essa ferida colonial referida por Mignolo é uma consequência do racismo, daquele discurso hegemônico branco, ou seja, uma classe racial, que questiona a humanidade de todos aqueles que não pertencem ao mesmo *locus* de enunciação e a própria geopolítica do conhecimento. É sob esse discurso hegemônico que se criam parâmetros de classificação e se dão o poder de classificar, assim o mundo se divide em dois entre sociedades tradicionais e modernas, sendo uma forma de classificação a raça e a distribuição de trabalho (2007, 2005).

A raça é usada pelos colonizadores para categorizar os indivíduos, seja sua semelhança ou proximidade em relação ao modelo ideal promovido pela cultura hegemônica da Europa Ocidental, mas quando no século XIX é substituída a etnia - genealogia, fenótipos, linguagem, memória e experiências compartilhadas pelo destaque no sangue e a cor da pele, é o momento em que a raça se torna sinônimo de racismo. O racismo surge quando membros de uma determinada raça / etnia se consideram superiores e têm o privilégio de classificar, influenciando os conceitos desse grupo. (Mignolo, 2007, p.41-42).

O racismo abrange não apenas os aspectos físicos, mas também os aspectos interpessoais que compõem a linguagem e a religião, desenvolvendo uma hierarquia das mais valorizadas pelo menos através de uma classificação geopolítica do mundo: Leste-Oeste, Norte-Sul, Primeiro-Segundo- Terceiro Mundo. Assim, as categorias raciais não se aplicam apenas às pessoas, mas também à língua, conhecimento, religião, países e continentes. Quando os colonizadores chamavam os índios bárbaros, era uma classificação racial, pois classificavam os seres humanos em escala descendente e tomavam como parâmetro o modelo branco, cristão e hegemônico.

Devido ao sucesso da colonialidade, em sua tentativa de mostrar que a América Latina é um subcontinente, um sentimento de inferioridade está presente na consciência de todos que a habitam, tornou-se uma tarefa complexa descolonizar as instituições sociais que governam a vida dos indivíduos. Ser indígena não só traz consigo um estigma, mas acaba sendo uma ferida colonial que é passada de geração em geração. Hoje, na cidade, as organizações indígenas autorizadas pela nova constituição, e as leis das autonomias nacionais e departamentais estão questionando seu status como uma “minoría”, lutando pelo reconhecimento igual nas esferas política, de gênero e de classe.

Jean Paul Sartre entende que o sistema colonial ou o colonialismo é habilidoso e cria uma fachada de bons colonizadores que hoje não são os que atacam, mas aqueles que impõem sua maneira de ver o mundo. Esses bons colonizadores, na ânsia de ajudar os pobres, o terceiro mundo, os países em desenvolvimento, estão convencidos de que há três problemas essenciais nesses países atrasados: 1) econômico; 2) social; 3) psicológico. Estes consistem, num primeiro momento, com a pobreza e a fome, todos têm que ter pelo menos um pão por dia; em segundo lugar, o problema social está associado à educação e saúde, mais médicos e mais escolas. Terceiro, o problema psicológico aborda o sentimento de inferioridade do colonizado. Então, de acordo com a fórmula dos bons colonizadores, se um índio tiver pão na mesa, educação e saúde, deixará de se sentir

inferior e deixará ressentimento, ódio ou vergonha. O que se precisa entender é que não há bons colonos, nem maus colonos. Existem colonos e ponto (1968, p. 20-23).

O sistema colonial, como já explicado acima, tem um interesse especial no sistema de produção, em gerar excedente e mais-valia em um território que não pertence a ele. Os crioulos e mestiços nos países colonizados forjaram alianças com o poder político para serem beneficiados por leis e estatutos que os ajudam a obter vantagens sobre a produção e a terra, especificamente, e para obter esse benefício foram usadas duas formas de dominação: coesitivo e subjetivo. Franz Fanon, em *Os condenados da terra* (2015), explica que a violência com que os indígenas são tratados constitui uma necessidade de violência, já que esta é a forma que se aprendeu através de gerações de abuso e humilhação, e que pode atuar na sustentação dos olhares colonizados a luxúria e o desejo do lugar do colono. O colono da violência estabeleceu profundas marcas. Ódio, inveja, ressentimento vivem nos colonizados que querem reproduzir a violência (2015, p.46). Se o colono denigre, maltrata e prejudica o colonizado como se fosse um animal,

O colonizado sabe tudo isso e ri toda vez que é descoberto como animal nas palavras do outro. Porque ele sabe que não é um animal. E precisamente, ao mesmo tempo em que descobre sua humanidade, ele começa a polir suas armas para fazê-las terem sucesso (FANON, 2015 p.37, tradução nossa).

Hoje, na cidade, as organizações indígenas autorizadas pela nova constituição, bem como as leis das autonomias nacionais e departamentais, estão questionando seu *status* como uma “minoría”, lutando pelo reconhecimento igual nas esferas política, de gênero e de classe. Mas não podemos perder de vista que essas armas usadas pelas atuais populações indígenas para se defender eram armas do mesmo sistema colonial que, em sua tentativa de apropriar-se da terra e condená-las como escravas ou mão-de-obra barata, desarticularam suas organizações políticas, sociais e econômica com a introdução do código civil, com a reforma agrária (SARTRE, 1968, p.24)

Continuando com o debate sobre a teorização do racismo em relação às populações indígenas da América e do mundo, podemos usar um exemplo empregado por Mignolo, que é a categorização da sociedade bárbara de Bartolomé De Las Casas<sup>18</sup>, Para ele, as sociedades bárbaras são: 1) violentas, não muito racionais, seu senso de justificação é baseado em opiniões, o que o bárbaro está associado ao grotesco e ao estrangeiro; 2) Todos aqueles povos cuja língua não carece de locução literal que responda ao latim, assim como sociedades que não se dedicam a letras, retórica, poesia,

---

<sup>18</sup> De Las Casas, Bartolomé (1967), *Apologética Historia Sumaria* [hacia 1552], México, Universidad Autónoma de México, vol. II, p. 637-654.

literatura; 3) Falta de Estado e direito, não conta como um sistema básico de governança; 4) Eles são infiéis, pagãos que não seguem a fé cristã, mesmo que tenham homens sábios e políticos, eles não são fiéis ao único e verdadeiro Deus; 5) O último não é encontrado na classificação, mas Mingolo considera importante e insiste em sua integração, quero dizer: a barbárie contrária que se aplica a qualquer um que se enfraqueça e se considere inimigo da fé cristã, resistindo a aceitar o Evangelho, todos os terroristas islâmicos atuais seriam considerados sob esse recurso (2005, p.43-46).

A barbárie negativa foi redefinida e adaptada à luta contra o Ocidente e seus ideais, hoje pode ser encontrada na imposição de sistemas democráticos no Oriente Médio, liberdade e progresso ou desenvolvimento, sinônimo de modernidade. Em seguida, recapitulando, Mignolo afirma que a América Latina é o nome do continente habitado por povos de origem europeia, algo difícil de entender devido ao sucesso da lógica da colonialidade em sua tentativa de mostrar que a América Latina é tanto um subcontinente quanto uma ideia presente na consciência de todos os que nela habitam. É assim desde o século XVI, o ocidentalismo como ideologia também está ligado à invenção da América e define seus limites, suas periferias; e tudo começou a partir de um *locus* de observação ou afirmação que viu em si mesmo o centro do mundo que assistiu (2005, p.60).

Então, o ocidentalismo é um conceito geopolítico e a base do conhecimento a partir do qual o resto do mundo é classificado e categorizado. Consequentemente, o Orientalismo não gozava desse privilégio, já que os ocidentais têm disciplinas, enquanto os orientais têm uma cultura que é estudada pelos ocidentais. Esse poder recai sobre o seu privilégio, autoproclamado na negação de outros que se proclamam superiores nos campos racial, religioso, filosófico e científico. Neste contexto, a colonialidade e sua consequência enraizada em ser a ferida colonial são atualmente responsáveis pela conservação do sistema hierárquico em todas as esferas da sociedade e pela eliminação de outras formas de organização econômica, política e social que existiram.

A ferida colonial é esse ponto de partida, em que o homem colonizado, violado e dominado pela economia global e a geopolítica do conhecimento passa a propor uma nova fronteira de diálogo com o outro, outra forma de relacionamento interpessoal que modifica o comportamento. A categoria da ferida colonial também pode ser usada para entender a interação entre *os condenados* e o modo como o poder e a linguagem estão relacionados.

Ao abordar o assunto do conhecimento e da subjetividade no nível linguístico, nos abrimos para um campo que se estende muito além do bilinguismo, do multilinguismo ou do multiculturalismo. A partir dos limites linguísticos,

epistêmicos e subjetivos, novas formas de pensamento são geradas, outro pensamento, outra lógica, outra linguagem (...) Trata-se da inauguração de uma epistemologia de fronteira baseada na diferença colonial, na subjetividade da ferida colonial que move-se do paradigma do romance para o paradigma decolonial da coexistência (Mignolo, 2005, p. 128-129).

A questão das fronteiras implica uma espécie de diálogo fora da dualidade, a construção de outra entidade, produto da ferida colonial, ou seja, do sistema colonial, mas que não se limita a ele, todavia há um diálogo e uma fonte aberta para a história da compreensão da linguagem. Esta experiência nasce da dor e da violência vividas pelos colonizados neste mundo moderno / colonial que não representa todos os condenados / colonizados, mas que não se limita como uma nova abordagem epistemológica. Entender o conceito de fronteiras é compreender esse espaço onde se encontram dois mundos, como uma serpente que tem a liberdade de se incrir em qualquer um dos territórios nos que habita, assim a identidade mestiza pode ser uma dessas soluções segundo Gloria Anzaldúa (1987, p.20-23)

Portanto, o binarismo nos obriga a pensar sob uma estrutura de desenvolvimento a busca de um ponto de divisão, todo o debate que foi levantado nesta seção sobre a diferenciação ontológica dos domesticados / colonizadores / brancos / europeus contra a posição indígena. / colonizado / condenado só fortaleceu o etnocentrismo europeu que se recusa a dialogar com o conhecimento tradicional (GOODY, p.15-26). Essa divisão entre advogados e não-advogados, história e pré-história na Bolívia atingiu o debate político que mantém a necessidade de outras formas de inter-relações na mesma nação e a interculturalidade nasce desse debate.

## **1.2 De(s)colonização no contexto boliviano**

A categoria “Descolonização” foi adotada com mais força na Bolívia nos últimos 15 anos, não apenas no debate político, mas também no campo acadêmico, repercutindo em várias obras de intelectuais. Nesse caso, partirei da percepção de duas grandes referências, primeiro da antropóloga inglesa, chamado de anglo-Yungueña, Alison Spedding Pallet, e, depois, a socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui. Ambas autoras nos fornecem perspectivas críticas, mas diferentes da categoria popular de descolonização, e também nos ajudam a contextualizar a complexidade do debate político e social em torno dessa tentativa de libertar o sistema colonial presente em todos os aspectos da vida social dos países colonizados.

Alison Spedding, em *Descolonización: Crítica y problematización a partir del contexto boliviano* (2011), faz uma diferenciação no conteúdo da descolonização como parte de um processo de emancipação política durante o século XX na Índia e na África. O debate sobre a consciência do antigo colonizado, em termos formais, não fazia parte da estratégia que é ocupada em enfrentar -políticas e militares - as guerras imperialistas da Grã-Bretanha e da França. O conceito de descolonização tem sua gênese no pensamento pós-colonial, cada uma de suas facetas ou perspectivas de estudo se aprofunda na crítica da hegemonia colonial. Está nas palavras de Robert Young (2003, p.2) que o autor resume essa posição teórica, olhando do outro lado da fotografia, isto é, do colonizado para o colonizador. Mas, como foi visto no subtópico sobre a pós-colonialidade, esse pensamento na América Latina não estava presente até a década de 1990, por quê? A autora explica que é devido à baixa relevância dos países ibéricos na Europa, porque a Espanha passou para o segundo plano, que se poderia dizer inexistente, na história do mundo após a guerra peninsular, a expulsão de Napoleão pelo exército francês.

Espanha e Portugal antes de 1990 não faziam parte da vanguarda na academia e, portanto, sua linguagem tornou-se um plano de invisibilidade ou subalternidade, suas antigas colônias passaram pelo mesmo processo de esquecimento e depreciação. Spedding acha irônico que em sua exaustiva revisão da bibliografia, o único texto latino-americano citado em Dipesh Chakrabarty (2000 \2008, p.124-126) seja *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, do antropólogo americano Michael Taussig, que se refere ao culto ao diabo, chamado *Tio*, que os mineiros veneram na Bolívia (2011 p.72-73). No entanto, a preservação linguística não é a única razão pela qual a América Latina, explorada pelo colonialismo, não fazia parte do debate teórico epistêmico da proposta pós-colonial. Também pode ser analisada a partir do efeito da miscigenação ou fusão entre espanhóis e portugueses, isto é, para casamentos legais (com povos indígenas nobres) ou produto de violações. A fim de que esses crioulos fossem aceitos na administração pública para desempenhar posições médias ou altas, tiveram que negar a índole indígena e ser tão ocidental quanto possível, tanto na língua espanhola quanto na alfabetização eles eram necessários para exercer essas acusações. Esses processos ocorrem nas sociedades em que a elite é considerada por outros, dentro e fora do país culturalmente europeu ou ocidental em oposição a essas outras camadas da sociedade vistas como portadores indignos ou defeituosos de uma cultura nativa que não tem relevância em relação ao europeu. Essa linha divisória entre os portadores do europeísmo e dos indígenas depende do país: o autor cita o caso do México, onde se consideram

aqueles que permaneceram tão distantes do sistema moderno quanto são considerados indígenas. No entanto, na Bolívia desde meados do século XIX, houve uma indianização maciça, onde a população nativa é maior quantitativamente, embora que em 1952 o termo tenha sido alterado por mestiço ou camponês, apenas como um simples eufemismo (2011 p. 82). Portanto, as elites latino-americanas se consideram legitimamente europeias por razões raciais, porque, para permanecerem como uma elite, elas dependem de sua herança colonial.

Spedding propõe um cuidado especial quando se utiliza o conceito de colonialismo para que ele não caia em reducionismo e mantenha seu potencial libertador tão procurado. Nesse sentido, o conceito de colonialismo só pode ser utilizado como categoria analítica quando aplicado em conjunto com o princípio da especificidade do lugar de enunciação, ou seja, que cada conceito e significado emerge em determinado lugar e tempo. Deve-se levar em conta a localização precisa na estrutura social daquele tempo, momento histórico e local em que esse grupo social ou pessoa estava localizado. Só assim podemos entender o que entendemos por este conceito e evitar cair em ambiguidades ou anacronismos (2011, p.89). Algum cuidado deve ser tomado quando se utiliza este conceito, já que não é o mesmo falar do colonialismo dos fenômenos estritamente coloniais que se desenvolveram sob o jugo da coroa ibérica a partir de 1492 até a independência, que falar do colonialismo capitalista da atualidade. É outro tipo de dinâmica econômica, política e social, ou seja, devemos considerar a dinâmica de mudança da sociedade, nada é estático, então os mesmos conceitos têm que ser usados sob essa mesma lente.

Tem sido demonstrado que a descolonização não é fácil, desde a primeira cunhagem no jargão acadêmico a partir de 1940. A primeira onda de descolonização na Índia, na década de 1970, provou que não é suficiente libertar-se formalmente da colônia para descolonizar e que as novas formas de dominação parecem, ainda mais eficazes e mais difíceis de resistir do que a mesma colônia direta dos séculos anteriores.

Para o autor, a questão da descolonização recai sobre os ombros dos povos indígenas, já que conviver com povos não indígenas é um tipo de essencialismo na Bolívia: a criação de universidades só para indígenas (3 uma por macrorregião), em vez de induzir línguas nativas e conhecimento nos currículos nacionais<sup>19</sup>. Spedding sugere

---

<sup>19</sup> Pessoalmente, deixo a seguinte premissa: se as universidades não indígenas têm conteúdo para não indígenas e não consideram o conhecimento indígena como próprio, as universidades indígenas respondem e preenchem essa lacuna curricular com carreiras que ajudam a desenvolver e capacitar suas comunidades,

que o problema da estratificação social e da diferença social na Bolívia se baseia nesse essencialismo de raça, que é sinônimo de cor da pele. Para manter sua crítica, a autora cita Pedro Pachaguay, que critica o pachamaismo dos decolonias e pós-coloniais: “O que é o uso de dizer que o Pachamama é antes e depois de Deus; qual é a utilidade de retornar a um encanto com a sacralidade da terra se a descolonização não propõe como eliminar a fome?” (2011, p.52 apud SPEDDING 2011, p.102, tradução nossa). Spedding dialoga com Mario Yapu (2006), mas por outra parte expressa um entusiasmo pela descolonização nascida da raiva moral, que o autor considera que certos autores como o Yapu o utilizam compulsoriamente em seus discursos<sup>20</sup>.

Então, para Spedding, a descolonização não é apenas identificar o colonialismo, nem colocar o mundo em reverso, indígena para cima e ocidente para baixo (no caso mais radical). A autora define o conceito desta forma: “Para mim, 'descolonizar' representa a busca por padrões de pensamento que efetivamente derrubam o processo colonial e as categorias resultantes de sua posição central.” (p.104, tradução nossa). Essa proposta é o que ela chama de quinto horizonte de uma reinterpretação da história dos Andes, a partir da perspectiva da hibridização que supõe uma desintoxicação dos povos indígenas. O primeiro passo para este novo horizonte descolonizado é ensinar a história pré-colonial em todas as escolas, já que a história começa hoje com o encontro de Pizarro e Atawallpa em 1532, então esse tipo de história é baseada em esquemas revolucionários, isto é, países que não têm controle de sua história e tudo é uma narrativa transformadora que passa de um momento para outro incontrolavelmente. A hipótese da autora com o Quinto Horizonte, proposta baseada na história dos Andes bolivianos, é que mudemos esse esquema revolucionário para um continuísta da história, esse esquema assume certa relação com países autônomos e independentes, portanto descolonizados (2011, p.106). Sua proposta baseia-se na reconstrução histórica dos fatos, conferindo um papel importante aos sujeitos considerados colonizados, da mesma forma que lhes é concedido certo poder de ação, do passado ao futuro. Rompendo com a visão da esquerda e dos indianistas; os primeiros, que entendem a colonização como nossa inserção no sistema

---

bem como os mesmos professores universitários seriam típicos da comunidade. Nesse sentido, embora estimule uma aparente segregação, é uma política compensatória que no futuro pode ser modificada, mas por enquanto, essas iniciativas devem ser fortalecidas, a partir das preocupações dos membros da comunidade indígena, especialmente da Universidade. Apiaguayqui Tumpa, em Kuruyuki.

<sup>20</sup> O movimento indígena na Bolívia, especialmente na região andina, pode ser representado por Fausto Reinaga, Fernando Untoja, Felix Patzi e Silvia Rivera por seu trabalho com o Movimento Katarista.

mundial como periferia a ser explorada; e os segundos, que a colonização é o começo de um genocídio, etnocídio e espoliação que continua até hoje.

### 1.2.1 Colonialismo interno

É neste contexto que a Bolívia entra no debate pós-colonial, como já foi demonstrado a partir de uma posição crítica por Alison Spedding. Contra a posição, agora vamos desenvolver as contribuições de Silvia Rivera Cusicanqui, em seu trabalho *Violencias (RE) Encubiertas em Bolivia* analisa a eminente complexidade da sociedade boliviana, sob um manto de suposta liberdade em que diferentes identidades culturais se cruzam. Primeiro parte da categoria que a Bolívia é uma sociedade diversificada<sup>21</sup>, onde os movimentos sociais, especialmente os indígenas, questionaram o papel do Estado há várias décadas, por isso o Estado da Bolívia teve que incorporar suas políticas às reivindicações menos radicais. Refere-se à marcha das populações indígenas da baixada e da Amazônia, em 1990, que chegaram à capital com o seguinte slogan: Território e Dignidade, ou seja, autonomia e autogoverno, exigindo tratamento decente, humanitário e cidadão.

É óbvio, por exemplo, que as mobilizações étnicas dos povos nativos do Oriente são baseadas na consciência da ocupação territorial antes da própria existência do Estado boliviano [que tem suas raízes no passado pré-hispânico]. Da mesma forma, as demandas de um novo pacto social multiétnico, levantado pelo katarismo andino, articulam-se em suas reivindicações de mama ancoradas no horizonte colonial dos séculos XVI-XVIII, com temas referentes à igualdade humana e cidadã que nos remetem a reformas liberais do século XIX, aprofundadas pela revolução populista de 1952. (RIVERA, 2010, p. 34-35, tradução nossa)

A hipótese de Rivera é baseada na construção de uma identidade mestiça, e sua perspectiva não é baseada em uma dicotomia antagônica entre indígenas e não indígenas, mas é entender a interação colonial que se torna um fato constitutivo das identidades culturais de todos e cada um dos setores socioculturais da Bolívia, tanto no passado como no presente. O Eu mestiço do eixo analítico da autora não é um harmonioso “meltin”, pelo contrário, a miscigenação leva ao reforço do comportamento de classe ou classe de casta, através de um complexo mecanismo de segregação, exclusão e auto-exclusão que subordina esses setores *cholos* de áreas urbanas aos mecanismos clientelistas do sistema político tradicional - atualmente - que os condenam à degradação, ao anonimato coletivo

---

<sup>21</sup> Conceito que pertence ao sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado, desenvolvido em sua obra *Gente Nacional*.

e à perda desse perfil diferenciado. O marco conceitual capaz de compreender a tradição e a modernidade e as âncoras do passado e da atualidade pontificia é o conceito de colonialismo interno “[...] um conjunto de contradições diacrônicas de profundidade diversa, que emergem à superfície da contemporaneidade e atravessam, portanto, as esferas das modalidades de produção, os sistemas políticos estatais e as ideologias ancoradas na homogeneidade cultural” (2010, p. 36, tradução nossa). A tese de Rivera baseia-se na premissa de que a sociedade boliviana compreende um tipo de dominação sustentado em um horizonte colonial que foi articulado em ciclos liberais e populistas.

Estes horizontes coloniais re-funcionalizaram as estruturas coloniais de longo prazo, logo, a administração pública pode ser tomada como exemplo. Essas estruturas se tornam formas internas de colonialismo que são cruciais para explicar os tipos de estratificação interna da sociedade boliviana, suas contradições sociais e mecanismos específicos de exclusão e segregação que são parte fundamental, como característica ineficiente, da estrutura política e estatal da Bolívia e já que, sob esse colonialismo interno, formas estruturais profundas e latentes são geradas e legitimadas. Um elemento que considero muito interessante é a dinâmica proposta por Rivera ao longo do tempo: em seu texto, no subtópico de Pachakuti, ela propõe uma visão descolonizadora de pensar e analisar o tempo não como o Ocidente, de uma forma linear, mas como uma justaposição ou “persistências de contradições não-contemporâneas” (2010, p.39, tradução nossa) constante de elementos originados, claramente enraizados na lógica da língua aimará. Portanto, existem três vezes que são encontradas no presente:

- a) *O ciclo colonial, que constitui tanto a subjetividade como as práticas metálicas e sociais que organizam os modos de convivência e sociabilidade que estruturam conflitos e comportamentos coletivos ligados à etnicidade, ou seja, ao colonialismo interno. O que está relacionado com a subumanização que nasceu do cristianismo, que excluiu o herege pagão de qualquer estrutura de poder e conhecimento;*
- b) *O ciclo liberal, que implica o reconhecimento da igualdade básica de todos os seres humanos; individualismo e a ruptura com o comunal, geralmente associada à imagem do cidadão. Nesta fase, a tensão desenvolvida na base do darwinismo social do século XIX, entre a oposição civilizada-selvagem, serve como um padrão de distinção, assim como o cristão-herético, culpado nativo-ocidental, que exerce uma nova e violenta agressão contra a territorialidade indígena.*

- c) *O ciclo populista, inaugurado na Bolívia em 1952, que superpõe e interage com os dois ciclos anteriores, mas com a característica de ser um mecanismo único e efetivo para aprofundar a educação rural em massa, a expansão do mercado interno, o voto universal e uma reforma agrária parcelaria vasto alcance.*<sup>22</sup>

Nesta dinâmica de ciclos proposta por Rivera, identidades culturais como a do Índio<sup>23</sup>, quíchua, aimara e no caso da pesquisa o guarani, são identidades coloniais, porque carregam o produto da marca racial do colonialismo, dos estereótipos raciais, da intolerância cultural e são exemplos de como essa forma de colonialismo opera.

As autoras apresentam diferentes perspectivas teóricas que analisam um mesmo fenômeno social, colonialidade, enquanto Rivera parte de um diálogo interdisciplinar e bilíngue que não só resume no livro mencionado acima, as suas obras geralmente são um constante diálogo com o ancestral Aymara e a luta político-epistêmica. Spedding, pelo contrário, desenvolve uma abordagem sistemática envolvendo descolonização do conhecimento, ou seja, desaprender o colonial para reescrever uma nova história, uma história que envolva todos os povos, línguas e cosmologias que são característicos desta abstração chamada Estado Plurinacional da Bolívia. As autoras, embora elas não compartilhem a mesma proporção estratégica da luta contra o sistema capitalista colonial moderno de hoje e, apesar de Spedding num diálogo com Rivera ter questionado a saturação colonial aparente, reduz -todo o fenômeno social, isto é, a priori, tudo o que acontece na Bolívia tem uma gênese colonial (RIVERA, 1996 apud Spedding 2011, p. 90) Ambas estão conscientes de que o problema da descolonização é uma luta, e terminarei com um fragmento da palestra magistral de Rivera na Faculdade de Ciências Sociais da UBA, na Argentina: “[...] a descolonização é uma tarefa em grupo: Não se pode descolonizar sozinho porque, como Jim Morrison e também Foucault disseram, nós conduzimos os cavalheiros para dentro por covardia e preguiça.”<sup>24</sup>.

### 1.2.2 Movimiento indianista boliviano: Fausto Reinaga

Na Bolívia, em 1960-1970, no altiplano, nasceram os processos contestatórios de emancipação, que partiram da crítica ao atual sistema capitalista / moderno / colonial. O

---

<sup>22</sup> Veja em: RIVERA, 2010, p.39-40.

<sup>23</sup> Termo utilizado pela autora.

<sup>24</sup>GAGO, Verónica. Silvia Rivera Cusicanque contra el colonialismo interno. Anfibia. Disponível em: <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/contra-el-colonialismo-interno/> (tradução nossa).

poder militar cooptava o Estado, os intelectuais e a classe média, num processo cada vez mais próximo para a luta comunista cubana, e com seu representante mais popular, Ernesto “Che” Guevara, o sindicalismo atravessa as minas e a luta anti-ditatorial é a bandeira de muitos bolivianos que vivem a repressão do mesmo.

Neste contexto, a ideologia reivindicadora indigenista da mão de Carlos Medinaceli e Gamaliel Churata, e a partir de uma postura comunista leninista, é proclamada a restituição, a reverência e o retorno do que era indígena. O indigenismo do olhar de Fausto Reinaga é um produto de Literatura de *Cholaje* intelectual que acha que escreve sobre o índio, mas o indianismo é uma moda que procura a integração do índio no sistema, a esta acusação se integram Alcides Arguedas, Franz Tamayo e Gregorio Reynolds que ele acusa de ser índios ocidentalizados.

O índio tem que produzir sua literatura de índios e para índios; o índio tem que fazer sua literatura em sua própria língua e com o fogo de seu próprio espírito. Literatura indígena tem que ser sentida, pensada e escrita em keswa e aymara para as massas de milhões de índios keswas e aymaras, que hoje como ontem – esta sociedade ocidentalizada- escusa-se a colocar o alfabeto nessas línguas... (REINAGA, 2001, p.140, tradução nossa)

Os trabalhos de Fausto Reinaga influenciaram não apenas um movimento emancipatório em favor da humanidade e do ser índio, mas também se tornaram parte da bandeira da luta contra o Ocidente na academia e na política. O indígena deve negar os Estados Unidos, a Europa, a Rússia e a China, deve procurar retornar ao império inca e identificar como seu inimigo mortal os índios civilizados que foram seduzidos pelo Ocidente. Portanto “A revolução indígena será a substituição da” natureza humana “do Ocidente pela” natureza humana “do incario” (2001, p.76)

Seu radicalismo contra a “besta branca” tem sido criticado por autores como Alison Spedding, que acredita que esse pensamento desenvolve uma utopia e encantamento para o mundo indígena e que busca “colocar o mundo de cabeça para baixo”, acredito que tais apreciações não levam em conta o seguinte:

Assim como há loiras negras, como o caso típico de Albert Schweitzer, também há mestiços e brancos indianos. Assim como há brancos que têm uma alma de preto, também há negros que usam uma alma de branco. Logicamente, existe, como pessoas de pele branca com uma alma indígena. Na pele branca há cultura indiana. O espírito indiano brilha e brilha na pele branca. (REINAGA, 2001. p.40)

A questão do colonialismo interno passa por essa análise de raça não como a cor da sua pele, mas o nível de transculturação que os indígenas viveram, e a luta de Fausto Reinaga por um retorno ao passado também é encontrado na obra de Filemón Escobar, que o Pachakuti propõe como um ideal da sociedade (2008, p. 293-296). Em suma, o pensamento indígena radicalista na Bolívia viu a luz no século XX com os intelectuais

aimarás e quíchuas que, em sua luta por um sistema descolonizante, procuravam um retorno às glórias do passado e uma sociedade que não desumanizasse o índio, o negro ou branco e direciona sua fúria para o verdadeiro inimigo do universalismo cristão universal.

## 2 ÑANDEREKO GUARANI NO LA BÉLGICA

Este capítulo tem como objetivo analisar e descrever a situação atual dos guarani na Bélgica, a fim de entender como atua a colonialidade do poder e a divisão racial do trabalho. Por tanto, a história dos guaraní será abordada no terceiro capítulo para compreender como os Ava guarani terminaram aceitando as condições de trabalho que serão expostas neste capítulo.

Bartolomeu Meliá, em *Ñande Reko nuestro modo de ser* (1988), explica que o *Ñandereko* pode ser compreendido como “Modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, hábito, condição, costume” (MÉLIA; GRÜNBERG, 1976, p.186 apud MELIÁ, 1988, p.29, tradução nossa). Assim, para o povo guarani, *Ñandereko* é o modo de vida, é amor, solidariedade e reciprocidade. É o respeito pelos seres das árvores, das montanhas e dos rios. O *Ñandereko* é tudo o que influencia seu modo de ser, sentir e viver; a maneira de se relacionar com o território, entendendo isso como manifestação do espaço social e não apenas como coisa material (LOPES SOUZA, 2008, p.61). O *Ñandereko* é então também o território, também entendido como uma extensão da corporalidade humana, da relação da sociedade com seu entorno. Assim, a natureza desempenha um papel fundamental em sua relação com o todo, que é a importância da oração ou do diálogo com os seres considerados seus antepassados, pais e avós, porque para o povo guarani—o rio é o sangue que flui e é vital para a vida de animais, vegetação e seres humanos. O guarani sente com o fígado, não com o coração; dialoga e aprende com os seres da natureza, de *Ñande ru Tüpa* (Pai Nosso), Deus-homem-natureza; portanto, o *Ñandereko*, entendido como o modo de ser, pensar, sentir e viver do povo guarani está enraizado em sua relação espacial. A natureza e seus filhos, os seres humanos, compartilham o mesmo ancestral, de modo que os rios e as montanhas são entendidos como avós, que, através da oração, se comunicam com seus descendentes para que eles possam obter comida e ter uma vida rica em produtos como milho, peixe e animais para caça (JORDÁ, 2011. p. 114-117).

A religiosidade é uma parte fundamental desse modo de ser tradicional, que tanto Helene Clastres, em *La tierra sin mal: El profetismo tupí-guaraní* (1993/[1975]); Pierre Clastres, em *A sociedade contra o Estado* (2017/[1974]); *A fala sagrada mitos e cantos sagrados dos índios guarani* (1990/[1974]); Curt Nimuendajú, em *Leyenda de la creación juicio final del mundo como fundamento de la religión de los apapokuva-guarani* (1944); e Leon Cadogan, em *AYVU ROPYTA: Textos míticos de los mbyá-guaraní del Guairá* (1959), aportaram para o conhecimento e organização da comunidade em função da

mitologia e rituais guarani. Um desses elementos essenciais é o poder da fala sagrada e os diferentes usos onde os rezadores, ou *oporaívas*, são os responsáveis de transmitir e conectar o corpo/local e a alma/*nhe´e* da vida terrena para tornar-se o homem perfeito condensado no conceito do *Ñandereko* (RIBEIRO DOS SANTOS, 2016, p. 75)

[...] a religiosidade Guarani permeia as práticas cotidianas, a formação das pessoas, do corpo, a construção dos papéis sociais, a produção material, os deslocamentos e a própria relação que cada indivíduo guarani estabelece com a terra, com os rios, as matas, os animais e o cosmos. (RIBEIRO DOS SANTOS, 2016, p. 75)

A família extensa faz parte do modo de ser guarani, ou seja, uma família composta por um casal (homem e mulher) e seus filhos, com respectivos sobrinhos, netos e outros membros da família que residem na mesma unidade habitacional (RIBERO DOS SANTOS, 2016 p. 73; MELIÀ, 1988, p.37-38). Nesta unidade habitacional, na casa-habitação que Melià (1988) narra, a família ampliada, de 3 a 5 anos, reúne no pátio um elemento importante para sua vida social e religiosa (p.34). No trabalho de campo, foi possível demonstrar a importância do pátio para a recepção de visitas de familiares e vizinhos, pois é nesse espaço da casa que ocorrem as conversas, festas e refeições, todas fazendo parte de um sistema de reciprocidade e solidariedade, onde frequentemente o mate (chá quente de ervas) é um daqueles elementos aglutinantes que geram conversas e relacionamentos com o outro. Portanto, a Tenta (comunidade) é equivalente a uma unidade social com sua respectiva autonomia política e econômica geralmente autônoma. É nesse espaço que se expressa a relação do ser guarani com seu entorno. Nesse sentido, a comunidade é caracterizada por ser de propriedade comum, ou seja, não pertence ao conceito de propriedade privada e o uso da terra será definido pela comunidade de acordo com o sistema de reciprocidade.

É inteiramente fora do esquema mental guarani que a terra é negociada e convertida em um objeto de mercadoria, nem é ar ou água [...]. Essa propriedade comum da terra [...] permaneceu um elemento essencial do sistema guarani e fundamento de sua identidade. (MELIÀ, 1988, p. 40, tradução nossa.)

Será possível que a espiritualidade guarani do afastamento da terra e do mundo material e a procura da fala sagrada os leva a uma dissociação do corpo sensível e às dificuldades do contexto urbano, da propriedade privada, e do desenvolvimento?

O objetivo deste capítulo é descrever e analisar as consequências da ruptura com esse modo de ser tradicional do povo guarani e os efeitos da colonialidade do poder a partir de duas hipóteses: a primeira é a sua inserção no sistema capitalista, vendendo sua força de trabalho e a submissão de uma exploração laboral.

Para entender o que é *Ñandereko* e seu significado e potencialidade ontológica, é necessário entender, primeiramente, a composição gramatical do conceito; então *Ñande* é um pronome pessoal plural ou um pronome possessivo, ou seja, um nós possessivo como também um nós inclusivo<sup>25</sup>. Portanto, geralmente *Ñandereko* significaria *nosso jeito de ser, é a representação do ser, pensar e sentir* do povo guarani que influencia suas práticas cotidianas. É essa relação do *eu* guarani no mundo que os rodeia.

Após essa leve aclaração do conceito *Ñandereko*, ou modo de ser, gostaria de relatar uma experiência no trabalho de campo de modo a contextualizar a problemática. Na primeira noite de carnaval no La Bélgica, conheci um pesquisador que estava trabalhando com o povo guarani há alguns meses, que me perguntou: “E você o que está pesquisando”? Nesse momento, a pesquisa estava iniciando, então falei sobre minhas inquietudes e algumas hipóteses sobre o ser guarani em conflito, mas ainda não tinha dados significativos. Então, ele me contou sua maior descoberta: que o povo guarani do La Bélgica não é “verdadeiramente” guarani, asseveração que me constrangeu muito nesse momento. Perguntei a ele porque achava que os guarani desse município não são “verdadeiros” e a resposta era ainda mais preocupante: “sua falta de religiosidade ou misticismo”, que tipicamente se esperaria encontrar. Continuando com o bate papo antes da festa do *arete*, ele comentou que na sua pesquisa os considera só como descendentes, e que as pessoas que dançariam essa noite não são guarani pela falta de ritualidade na sua prática cotidiana, logo, a partir dessa conversa inquietante, fiquei pensando se essa asseveração era possível. O pesquisador não compreende o efeito de séculos de violência, de evangelização e de colonialidade que eles tiveram que sofrer para chegarem ao ponto que estão no La Bélgica. Uma perseguição que tiveram que suportar desde o momento que Sepulveda e Las Casas debateram as regras pelas quais uma guerra contra as populações indígenas do “novo mundo” começaria, chegando assim à conclusão de que o povo indígena era culpado das transgressões morais que exigiam intervenção moral e legal (militar). No caso guarani, foram acusados de canibalismo, cativo e escravidão de inocentes, rebelião contra a coroa, ataques a missionários e rejeição da religião cristã (DAVISON, 1987, p.51). Após as acusações o povo guarani e todos os povos indígenas entrariam numa guerra que não os deixaria voltar a viver do seu jeito nunca mais. Nesse sentido, o vínculo de parentesco que dota de legitimidade os guarani no La Bélgica é o ato de reclamar uma herança, ou seja “eu sou filho de”, afirmação que fica

---

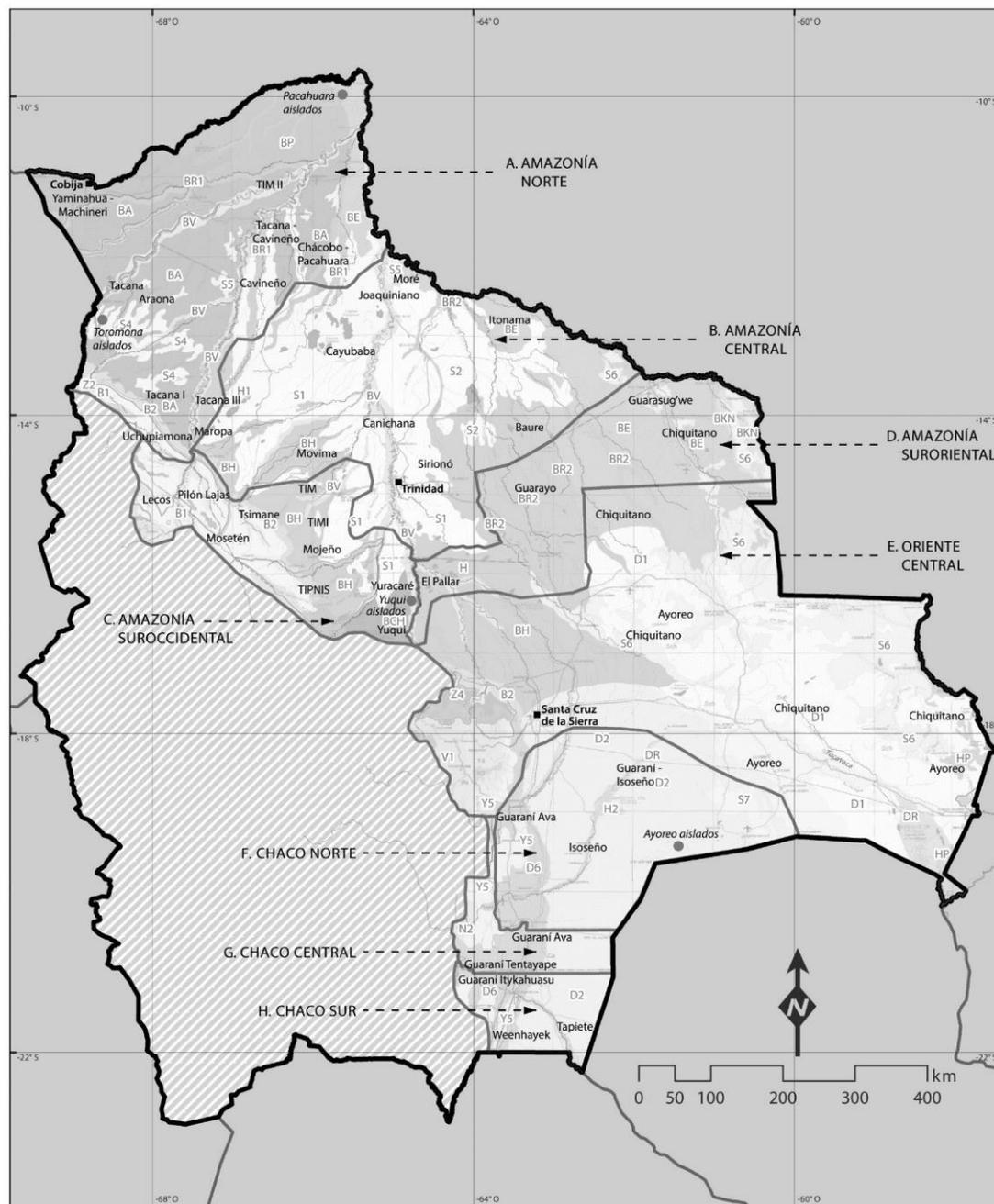
<sup>25</sup> Ver AYREYU, H. *Ñeemoesäkaa Guaraní Osonombae: Diccionario Guaraní-Castellano*, Casterllano-guaraní. Santa Cruz: Editorial Universitaria. 2015

intrinsecamente ligada emocionalmente a essa violência, ao conjunto de práticas culturais e às distintas formas de resistência que tiveram que desenvolver, por tanto, eles são verdadeiros guarani.

A luta entre as populações guarani, o Estado colonial e as reduções jesuítas e posteriormente as franciscanas desde o século XVII continuaram intermitentemente, algumas vezes mais violentas que outras. No século XIX, a colonização guarani estava prestes a ser concluída ao norte da planície de Grigota, tomada por espanhóis e crioulos, tornando a cidade de Santa Cruz um centro comercial e administrativo para as terras baixas. Nos anos seguintes do século XIX, as guerras de independência “libertaram” o continente do jugo espanhol, e os missionários se tornaram inimigos da pátria crioula em andamento por permanecerem fiéis ao rei, com as missões chegando ao fim em 1814, tendo como efeito direto nos territórios guarani a sua denominação como terrenos baldios e adequados para a colonização, negando a participação de alguns líderes guarani em guerras independentes e mantendo seu status “ignóbil” (DAVISON, 1987, p. 54-56).

Então, quando se alega que os guarani são “migrantes”, parte-se de uma visão eurocêntrica do espaço geográfico boliviano, onde os assentamentos indígenas foram anulados dos mapas, negados de sua história de mobilidade territorial, sendo considerados espaços “vazios” livres para a colonização e para o “desenvolvimento econômico”, negando a presença das populações indígenas e sua relação produtiva espacial. É possível observar nos mapas 1 e 2 da Bolívia o espaço que é dominado como região guarani e que está próximo de onde fica o Município de Colpa Bélgica. Como será relatado posteriormente, o município nasce com o Engenho Açucareiro La Bélgica, tomando, por essa razão, seu nome. Mas o que é interessante de destacar é como essa lógica colonial se mantém no Estado no ato de denominar o que é vazio ou habitado. Ou seja, que esse ato de descobrir os territórios “vazios” é uma invenção da consolidação da expansão civilizatória ocidental (MIGNOLO, 2005, p.29), no qual é revelada uma contraposição na geopolítica do conhecimento, que é um ponto crítico daqueles que foram colonizados, um processo que deixou uma marca, uma ferida no subconsciente daqueles que agora seguem o ideal de progresso contínuo que lhes foi imposto. Essa categoria é formulada do ponto de vista da colonialidade do poder, como matriz, que também inclui a cunhagem de termos para nomear terra e povos.

Figura 1 - Mapa das Etno-regiões e eco-regiões de das terras baixas da Bolívia



Fonte: Diez Astete, 2018, p. 167.



vales, a quantidade de populações indígenas é mais uniforme, ou seja, este território é compartilhado por *aymara*, *quéchua*, *kallawaya*, *urus* e outros povos, mas que mantêm uma organização social e política centralizada, produto de uma herança pré-colonial dos impérios tiwuanacota e incaico, dos quais deriva um conhecimento agropecuário totalmente distinto ao utilizado pelas populações do oriente ou da floresta.

A região oriental, ou planície boliviana, está caracterizada pelo fator médio ambiental marcadamente distinto ao Altiplano, além disso deve-se considerar que a maior pluralidade de populações indígenas é encontrada nessa região, onde a proximidade com a Amazônia e o Chaco foi o marco do desenvolvimento de formas de organização descentralizadas e com uma organização dos recursos de comunidades distintas. Na análise sobre as populações da floresta de Pierre Clastres, em *Sociedade contra o Estado* (2017 [1974]), seria mais próximos a essas comunidades:

O continente americano ilustra claramente a autonomia respectiva da economia e da sociedade. Grupos de caçadores-pescadores-coletores, nômades ou não apresentam as mesmas propriedades sociopolíticas que os seus vizinhos agricultores sedentários: “infrestructuras” diferentes, “superestructuras” idênticas. Inversamente, as sociedades mesoamericanas – sociedades imperiais, sociedades com Estado – eram tributárias de uma agricultura que, mais intensiva que alhures, não ficava muito longe, do ponto de vista do seu nível técnico, da agricultura das tribos “selvagens” da Floresta Tropical: “infraestructura” idêntica, “superestructuras” diferentes, uma vez que, num dos casos, se trata de sociedades sem Estado, e, no outro, de Estado acabados. (CLASTRES, 2017, p.177)

No mesmo oriente boliviano os territórios indígenas podem se subdividir, o que demonstra sua pouca homogeneidade. O Antropólogo Álvaro Díez Astete, no *Compendio de etnias indígenas y ecoregiones de Bolívia* (2018), explica que na região denominada de terras baixas, há grandes rasgos e um conjunto de etno-regiões que, a por sua vez, se compõe de várias eco-regiões. Uma eco-região é um indicador das “percepções diretas que têm os povos indígenas sobre seu meio ambiente e os recursos naturais, suas potencialidades e limites...” (DIEZ ASTETE, 2018, p.164-165, tradução nossa) quer dizer, sua relação com o meio ambiente que revela uma ligação entre cultura e ecossistema, então a partir de uma visão interdisciplinar subdivide a região da planície da seguinte forma:

a) **Amazônia**;

1. *Etnorregião da Amazônia do Norte*

Yaminahua, Machineri, Esse Ejja, Cavineño, Chácobo, Pacahuara, Araona y Tacana

2. *Etnorregião da Amazônia Central*

Moré, Joaquiniano, Itonama, Baure, Cayubaba, Movima, Canichana, Sirionó, Maropa/Reyesano

3. *Etnorregião da Amazônia Sudoeste*

Mojeño, Tsimane, Yuqui, Yuracaré, Mosekene, Leco, Afrobolivianos

b) **Oriente;**

4. *Etnorregião do Sudeste da Amazônia*

Guarasug'we, Guarayos, Yuracaré-Mojeño

5. *Etnorregião Centro-Oriental*

Chiquitano, Ayoreo

c) **Chaco;**

6. *Etno-região do Chaco Norte*

Guarani Ava e isoseños

7. *Etnorregião do Chaco Central*

Os ava guaraní em servidumbre, os ava guaraní simba

8. *Etnorregião do Chaco do Sul*

Guarani en las provincias Gran Chaco y O'Connor, Weenhayek e Tapiete

Segundo Davison (1987), a migração dos Mbya guarani através do sistema hidrográfico Paraguai-Paraná chegou ao Chaco, estabelecendo-se na planície do Departamento de Santa Cruz como uma expansão Tupi guarani, mas não há data exata de sua chegada (p. 39). Em 1470 – ou antes –, os guarani na cordilheira enfrentam o Inca Tupaq Yupanki. Em 1543, um guarani proverá a Alvar Nuñez Cabeza de Vaca de uma informação sobre uma rota migratória na Cordilheira. Entre 1518 – e 1564, vários relatos de expedições espanholas corroboram a existência de povos guarani no Chaco e na Cordilheira boliviana. Entre eles está Domingo de Irala, que saiu do Paraguai com 2.500 guarani. Também Ñuflo de Chaves chegou ao território boliviano a partir do Paraguai, com 1500 guarani. Alejo Garcia partiu do Brasil com um grupo de espanhóis e de 1.000 guarani à procura de ouro pelo rio Paraguai, até chegar ao Chaco na Cordilheira, ficando até batalhar contra Wayna Qhapaq (PIFARRÉ, 1988, p.27-29).

Outros autores mantêm uma hipótese sobre a chegada dos guarani ao território boliviano, afirmando que há escavações na Amazônia boliviana que estimam que a presença guarani remonta a vários séculos antes da chegada dos europeus (SAIGNES,

1985, p.17). O que se sabe com certeza é que no século XVI o Chaco foi dominado por um grupo de guarani até chegar à planície de Grigota (atual cidade de Santa Cruz). Atualmente, existem três grupos de guarani no território boliviano: Ava, Ioseño e Simba. Tanto os Ava quanto os Ioseños compartilham território e têm uma relação de amizade e rivalidade, tanto que no meu trabalho de campo pude presenciar tal situação. Os Simba moram mais isolados do resto e têm práticas culturais mais distintivas ou tradicionais.

O que queremos problematizar neste capítulo é essa relação com a divisão racial do trabalho, o modo como a colonialidade do poder exercida pelo Engenho açucareiro, principal fonte de renda dos guarani de La Bélgica, se expressa no jeito do ser guarani e como este é afetado pelo regime de trabalho.

## **2.1 Colpa Bélgica: entre fazenda e campamento**

O município de Colpa Bélgica está localizado a 30 km ao norte da cidade de Santa Cruz, cerca de 40 minutos a 1h de transporte público pela estrada que vai a Montero, um município que abriga o parque industrial boliviano e que faz parte do eixo central integrado da região de maior desenvolvimento produtivo e econômico do departamento, talvez até do país.

O nome Bélgica foi dado devido à nacionalidade da esposa dos primeiros donos do Engenho Açucareiro. Nesse espaço, marcado pela “descoberta” e imposição de um nome por um grupo de estrangeiros, vivem aproximadamente 700 famílias, e um terço desses habitantes é guarani. Na pré-colheita a cidade tem poucas atividades, baixa renda e baixo comércio. Na safra, tudo é muito mais ativo, os trabalhadores têm maior capacidade de consumo, os negócios informais têm maior faturamento e o mercado gera mais lucro, por isso investem mais em produtos que inundam a cidade com cores e cheiros.

Seja numa Van ou num táxi, o ingresso se dá via estrada de terra de difícil acesso durante o período das chuvas. Alguns quilômetros antes de chegar à ponte (a única ligação da capital com a estrada do Norte), existe uma curva pronunciada na estrada, que faz parte de contos macabros e tristes da cidade, tendo causado muitas mortes. Passando por aquela curva, a alguns quilômetros de distância, está uma velha ponte através da qual apenas um veículo pode passar por vez, uma fila de entrada e uma fila de saída de forma intercalada. Os campos cheios de cana são o cordão que guia a estrada. À esquerda há algumas casas

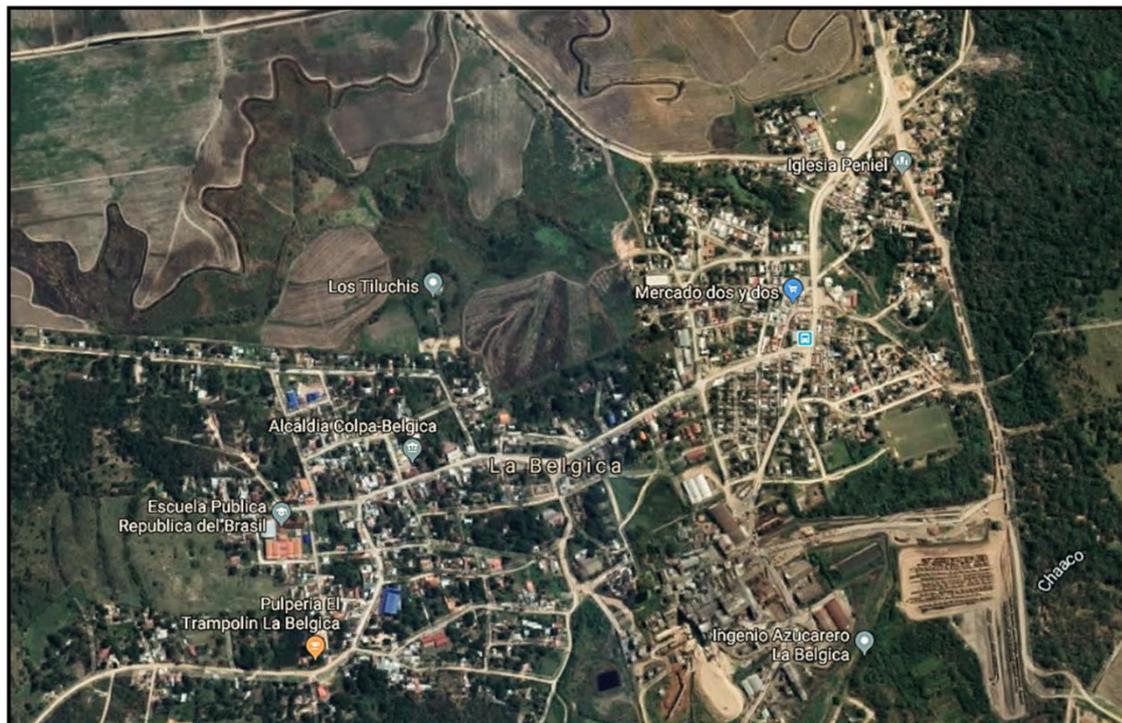
com alguns porcos e galinhas que ficam andando pela estrada, às vezes, causando problemas no tráfego de veículos.

Uma vez em La Bélgica, a primeira coisa que você encontra é um campo de futebol com grama alta e algumas garrafas de álcool, sendo o ponto de encontro dos bebedores habituais. À esquerda vê-se um conjunto de casas exatamente iguais, uma atrás da outra, com pequenas cercas e as roupas penduradas secando ao sol, essa a passagem de boas-vindas à realidade do La Bélgica, isto é, ao acampamento guarani.

Os galpões fazem parte da área externa da cidade e dos recursos mais baixos, ou seja, de menores condições de vida e de investimento público. Esses galpões e a maioria das casas pertencem à época da gestão dos Gassers, que construíram de 10 a 12 casas para realocar seus funcionários de maior categoria, dependendo do bairro. A parte periférica ou marginal é composta pelas casas (ou antes galpões, que eram originalmente de roça – motacú –, no entanto, as casas de material eram destinadas aos engenheiros, chefes e trabalhadores especializados). Um exemplo dessa divisão entre trabalhadores é o *barrio lindo*, que era destinado a engenheiros e cujo espaço de terra ficava em maior altura e distante das áreas periféricas da mão-de-obra barata. Até 1980, um total de 300 casas distribuídas em torno do Engenho foram construídas.

Ao lado do campo fica a Escola Pública Sergio Vaca, com uma fachada de tijolo puro e um portão de metal preto. Dentro não tem mais de 10 salas de aula. De manhã só funciona o primário (ensino fundamental) e à tarde, o secundário (ensino médio). Muitos dos professores não são do La Bélgica, chegam de outras regiões do país para trabalhar e, além disso, poucos deles residem na cidade. As aulas de guarani são ministradas por uma professora guarani de Camirí, o curso é bastante básico, geralmente apenas um dia por semana. Esta é a escola que os filhos dos guarani frequentam junto às crianças e jovens não indígenas. A igreja de Deus frequentada pelos guarani está localizada ao lado da escola, cercada por casas de tijolo.

Figura 3 – Imagem do Google Maps do município Colpa Bélgica, Santa Cruz, Bolívia



Fonte: Colpa-Bélgica (...)

Passando a escola encontra-se o mercado, onde se pode comer um almoço tradicional composto por sopa e prato principal. À noite, alguns locais abrem para oferecer frango frito e batatas assadas. Até às oito horas da noite as mercearias estão abertas. Há também várias barracas de rua que vendem comida apenas em determinados horários da manhã, da tarde ou da noite, cada uma com diferentes menus.

Na direção da rota para ir a Colpa, fica a cooperativa de transporte intermunicipal de Montero-Colpa Bélgica e Santa Cruz-Colpa Bélgica. Subindo, estão as antigas mercearias, agora totalmente despejadas e vazias após o decreto supremo 21060 (que será desenvolvido posteriormente). À frente fica o registro civil, que só abre certos dias por semana e em certos horários; depois a delegacia de polícia e uma filial do Banco Ganadero. À direita está a antiga escola patronal, o *sindicato de fabriles*, com seus respectivos pátios onde são organizadas festas e reuniões de fraternidades e outras atividades da cidade. Depois, o Coliseu e a praça principal iluminando o *Barrio Obrero* (bairro do trabalhador); no meio, o santo da cidade.

A área da praça principal aloja a feira às terças e aos sábados, onde vendedores locais e de Santa Cruz carregam mercadorias de alimentos, roupas novas e usadas,

brinquedos, entre outras curiosidades para vender. Essas vendas começam no início da manhã e terminam às oito ou nove da noite. As casas vizinhas costumam alugar quartos como armazéns para essas feiras, assim, os comerciantes não devem transportar as mercadorias todos os dias. O processo de organização desta feira está em um estágio inicial, o gabinete da prefeitura, no final de abril, começou a convocar reuniões de trabalho para organizar os pagamentos semanais de limpeza e a localização de cada barraca, o que gerou uma disputa no espaço entre os mesmos comerciantes e o gabinete da prefeita. À esquerda está o Engenho, o hospital e as portas de entrada e saída de caminhões e pessoal, como também uma igreja católica fundada pelos Gasser.

Na estrada principal a linha divisória entre La Bélgica e Colpa é muito clara, a primeira casa em Colpa é feita de tijolo melhor, com cores mais recentes e com barras de metal, não de madeira ou arame como em La Bélgica. O Colpa pertencia ao sistema de agricultores que governava o leste boliviano, isto é, esse espaço geográfico era dividido entre as seguintes famílias: Vargas, Venti, Vaca, Pardo, Araoz e Rivera. Mais tarde, essas famílias dividiram suas terras e as venderam. Por causa dos grandes espaços que geralmente fazem parte das propriedades, Colpa tem menos habitantes que La Bélgica.

Sendo o município de Colpa-Bélgica um foco migrante de dentro do departamento e de outras regiões do país, as tensões de classe e raça geralmente fazem parte da luta pelo poder no cotidiano dos habitantes, especialmente quando espaços devem ser compartilhados. Nesse sentido, em meu primeiro dia em La Bélgica, assisti ao torneio de futebol de La Bélgica, onde várias escolas carnavalescas participaram para arrecadar fundos. O filho da liderança indígena iria jogar, ele tinha 21 anos de idade, era o principal atacante e a estrela de uma das equipes de uma escola, como convidado especial, por seu talento no futebol. Quando o jogo começou a se tornar cada vez mais difícil para a equipe adversária, começaram a chover insultos da plateia; no começo eu não entendi muito bem o que eles estavam dizendo, mas quando eu escutei atentamente, pude notar o rosto de aborrecimento e raiva da liderança porque o mais insultado era seu filho. Os insultos eram constantes: “¡Guarayo de mierda!, ¡Rompanle las piernas a ese guarayo!” Esses elementos relatados e relacionados à violência e racismo no cotidiano dos guarani serão desenvolvidos no capítulo seguinte, quando nos aprofundaremos nos aspectos da colonialidade do ser. Para ilustrar o que foi relatado nesta seção compartilho as seguintes imagens.

Figura 4 – Ex- pulperias do Engenho (2019)



Fonte: Elaboração própria

Figura 5 - Barrio de Bélgica no ano 2000

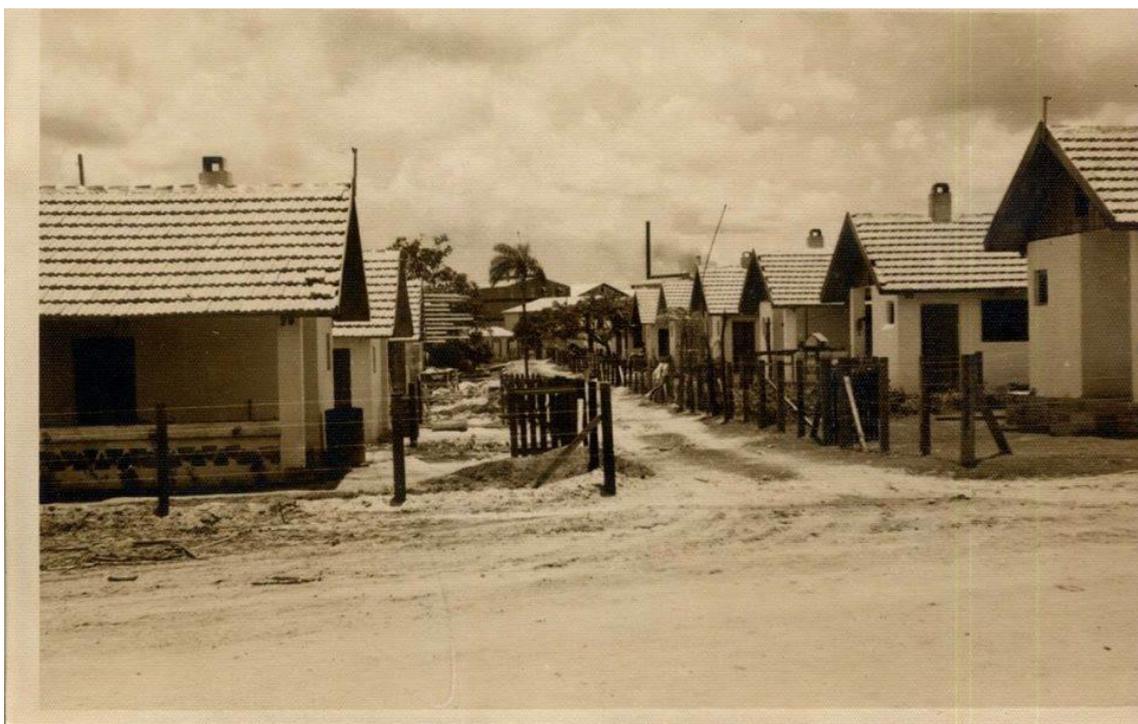


Fonte: Ángel Gómez<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Um dos entrevistados que trabalhava no Engenho

Figura 6 - Casas de material e tijolo na década de 1960-1970



Fonte: Ángel Gómez

Figura 7 - Estado atual de um bairro de trabalhadores do Engenho (2019)



Fonte: Elaboração própria.

Figura 8 - Galpões em 1970



Fonte: Ángel Gómez

## 2.2 A tradição safreira<sup>27</sup>

A história da qual hoje faz parte o La Bélgica começa muito antes da criação do Engenho. Em 1877, a Argentina experimentou o crescimento econômico do setor de açúcar que ligava Tucumán e Jujuy pelo Rio *La Plata*; por trem, em 1880, o povo guarani da Cordilheira e do Chaco encontraria uma oportunidade de trabalho perto de suas fronteiras. Assim, durante 1880 e 1890, os *contratistas* (contratantes) argentinos procuraram no povo guarani a solução para o déficit de mão de obra e, assim, milhares de guarani migraram temporariamente para o norte da Argentina para passar uma temporada nos canaviais. (WHITEFORD, 1981, p.19 apud DAVISON, 1987, p.59). Essa migração coincide com a época de seca, na qual o povo guarani enfrentava problemas de abastecimento de água e alimentos, e decidiram ir para a Argentina; voltando, encontraram o campo pronto para plantar e colher. Davison argumenta que o povo guarani

---

<sup>27</sup> Diz-se que o maior número de migrantes no setor sucroalcooleiro é representado pelos trabalhadores da colheita; O número de trabalhadores que chegaram às plantações de cana e algodão em Santa Cruz no início da indústria açucareira nacional era de 70.000 a 80.000 pessoas. Este número diminuiu gradualmente com a incorporação de máquinas para a área agrícola em 2004, registrando 16.000 safiras, das quais 14.000 eram migrantes e 2.000 trabalhadores internos (IBCE, 2010, p.19, tradução nossa).

preferia trabalhar no norte da Argentina porque tinha melhores condições de trabalho, mas também pela decepção coletiva dessa população indígena com o novo Estado da nação boliviana, - será porque não se sentiram parte? O que fica claro no texto de Davison é que nenhum esforço estatal para manter o povo guarani no território boliviano teve sucesso e que eles preferiram se estabelecer no Mbaporenda<sup>28</sup> (1987, p.60). Essa dinâmica migratória molda o *modus operandi* da comunidade guarani da Cordilheira até meados do século XX.

Enquanto isso, no Chaco boliviano de 1920, começou a exploração de petróleo pela *Standard Oil Company*, gerando empregos para os guarani daquela região, bem como guias do território e na formação de estradas para os acampamentos. Em julho de 1932 eclodiu a Guerra do Chaco, o último conflito bélico boliviano em que enfrentaram o Paraguai pelo controle da região petrolífera do Chaco, terminando em junho de 1935 com uma perda de 25% de combatentes do lado boliviano, isto é, um total de 65.000 mortos, desertores ou mortos em cativeiro. O custo humano que o Estado boliviano teve que suportar foi o primeiro e último de sua história, pois naquela época tinha apenas dois milhões de habitantes e as baixas eram semelhantes à primeira guerra mundial, também o horror da guerra não se resumia apenas a perdas humanas, mas era a prova definitiva do racismo da era republicana, dividindo o exército boliviano em castas: os brancos eram oficiais; os mestiços ou cholos, sub-oficiais; e camponeses e indígenas, bucha de canhão (KLEIN, 2010, p.205-206) Nesse contexto, o povo guarani foi vítima em dois aspectos. Em primeiro lugar, porque a sua afiliação com o Estado era quase inexistente, devido ao fato de não terem qualquer identificação, além de que poucos falavam espanhol e quase nenhum tinha conhecimento dos símbolos nacionais (DAVISON, 1987, p.62). Diante desse panorama, soma-se o fator andino, ou seja, a maioria dos soldados do exército boliviano veio dos Andes ou das terras altas, com línguas nativas como o quíchua ou aimara<sup>29</sup>. A todo esse conflito soma-se o fator de familiaridade que o guarani boliviano tinha com o “inimigo” paraguaio, com quem poderiam dialogar e tinham mais em comum, situação que complicou sua posição com o exército boliviano.

Quando tropas paraguaias se mudaram para Izozog, muitos índios fugiram para a Argentina ou Santa Cruz, onde tinham amigos ou parentes. Outros recuaram para aldeias Ava e foram incorporados ao esforço de guerra da Bolívia. A

---

<sup>28</sup> Local de trabalho

<sup>29</sup> Esse conflito bélico acabou mostrando o pouco que o Estado boliviano sabia sobre seu território, suas populações e suas culturas. O efeito traumático da população andina ao entrar no território do Chaco pode ser encontrado em diferentes histórias, uma das mais ilustrativas é *El Pozo*, de Augusto Céspedes, onde ele conta a angústia do povo andino em um território completamente desconhecido e de condições climáticas nunca antes experimentadas por qualquer um desses soldados.

maioria, no entanto, optou por seguir o conselho de seus chefes e permanecer em suas aldeias. Este grupo ficou para testemunhar as amargas batalhas que levaram à ocupação paraguaia do Parapetí inferior. Uma vez no controle, os paraguaios organizaram a evacuação dos indígenas a centenas de quilômetros em território paraguaio. No final da guerra, a maioria desses exilados retornou, e o chefe geral foi preso por tropas bolivianas, julgado e baleado como traidor. A execução do líder ainda é ressentida por muitos guarani bolivianos e é uma crença comum de que o caso foi orquestrado por brancos locais que estavam ansiosos para enfraquecer as aldeias guarani, a fim de assumir a sua terra (DAVISON, 1987, p. 63, tradução nossa)

O chefe ao qual se refere Davison, que foi preso por suspeitas de traição à pátria (pelo uso da língua comum com o inimigo paraguaio) é o *mburuvicha guasu* (Capitão grande) Casino Barrientos. Seu irmão, Bonifacio, foi perseguido pelo exército boliviano, junto a com 60 guarani, fugindo de Isoso para se estabelecer na região *ava*, em Masavi, onde permaneceram como peões de fazenda por seis anos (SCHUNARD, 1982 *apud* ALBÓ, 1990, p. 48-49). Após as consequências dessa guerra, o povo guarani ficou com os mesmos sentimentos: ansiedade, confusão e dor, tudo o que eles conheceram com o Estado boliviano. Os anos do pós-guerra foram o auge de uma nova maneira de pensar o país, o nascimento do nacionalismo e a intervenção dos Estados Unidos no planejamento estatal como a missão do plano de Bohan.

No governo de Enrique Peñaranda, em 1942, a missão econômica dos Estados Unidos presidida por Merwin Bohan elabora um plano de desenvolvimento produtivo com uma estratégia de diversificação dos produtos alimentícios focados no oriente, precedendo um processo de colonização numa suposta terra vazia. A Igreja Católica sempre foi parte do processo de colonização das terras baixas também na era do Estado Nação. O C.I.U. (Comitê das Igrejas Unidas)<sup>30</sup> foi a instituição encarregada de preparar os assentados com cursos de assistência e orientação para o desbravamento de “terras virgens, pouco usadas do leste e da Amazônia boliviana” para, posteriormente, executar projetos produtivos. Uma das primeiras tentativas é a da colônia de Piraí, com 150 colonos (BLANES et al. 1984, p.70). Esse modo de atuar da Igreja pertence ao papel civilizador da evangelização – a sedução da colonialidade pela educação e alfabetização –, pois constitui essa ajuda que, na pobreza e exclusão social, os indígenas algumas vezes precisam, seja pela doação de alimentos ou por processos de escolarização que simulam uma assistência, muitas vezes até substituindo o papel do Estado em algumas

---

<sup>30</sup> O Comitê das Igrejas Unidas é uma organização entre as igrejas católica, metodista e menonita que atuou em Santa Cruz com o apoio da USAID, CIPCA e jesuítas da região de Potosí, apoiando e acompanhando grupos de camponeses migrantes para formar comunidades cristãs de base naquelas “terras vazias” e improdutivas. O CIU junto com o CIPCA guiou, alimentou e organizou as obras comunitárias até criar um senso de comunidade (VERA, 2006, p.94)

comunidades (MENENDEZ, 2018, p.150-151), sendo ela a agente que conecta o poder colonial do Estado com as populações indígenas. Neste caso em particular eles foram os encarregados de escolher camponeses que seriam ideais para desenvolver suas obras. A relação entre lideranças indígenas e as igrejas evangélicas será discutida mais adiante com a relação de Frutuoso Ayreyu e a Igreja Evangélica em La Bélgica. Assim, após a reforma agrária de 1953, o governo do Movimento Nacionalista Revolucionario (MNR) desenvolve o *Plan de Desarrollo Decenal de Desenvolvimento Económico y Social* (1962-1971)<sup>31</sup>

O que se pode vislumbrar é uma herança de práticas, pois, embora as missões jesuítas e franciscanas executassem o plano de busca do El dorado e a união do Altiplano com o Vice-reinado de La Plata (VIEDMA, 1969 apud BLANES et al., p. 61), a redução dos povos indígenas, sua incorporação ao sistema colonial como mão de obra barata na produção agrícola é uma lógica que o Estado Nação da Bolívia manteve desde o seu nascimento e ainda não mudou.

Blanes et al (1984) explica elementos importantes na relação entre o Estado, a migração de tempo fixo e a força de trabalho. O fenômeno migratório que ainda era temporário (de 6 a 7 meses) tornou-se assentamentos fixos que demandam bens e serviços (saúde, educação, comércio, luz e água), como é o caso específico de La Bélgica, onde os trabalhadores, ou mão de obra barata, foi trasladada para a colheita de cana-de-açúcar. O departamento de prevenção social estimou, até 1980, que um quarto de milhão de migrantes (empresários europeus, camponeses do altiplano, vales e alguns indígenas do oriente) havia se mudado para certos setores produtivos e agroindustriais (1984, p. 9).<sup>32</sup>

[...] Outro aspecto que deve ser ressaltado é o papel do Estado como formulador de políticas explícitas e implícitas com as conotações fundamentais: por um lado, a colonização é um complemento necessário à reforma agrária, numa perspectiva integracionista e de unidade territorial, transferência de população de áreas densamente povoadas para desabitadas; por outro lado, uma dimensão implícita dessa política é gerada por meio da qual o Estado intervém na oferta, no barateamento do trabalho para acelerar o desenvolvimento do capitalismo na agroindústria de produtos tropicais (BLANES et al, 1984, p. 9, tradução nossa).

Assim, o Estado não desempenha um papel invisível no processo de consolidação da reordenação político-demográfica, o que é fundamental para impulsionar as políticas

<sup>31</sup> A Igreja e o Estado foram responsáveis por escolher o tipo ideal de colonos que deveriam se estabelecer no Oriente, por exemplo, por idade, estado civil, etc. (BLANES et al. 1984, p.73 apud. CIPCA, 1979, p. 23).

<sup>32</sup> As safras do Departamento de Santa Cruz correspondem principalmente à Província de Cordillera (Cuevo, Camiri, Izozog), onde a colheita é um dos principais meios de subsistência das famílias. Em 1985, 39% dos habitantes de Izozog migraram para a colheita (IBCE, 2010, p,19, tradução nossa).

econômicas que influenciam o barateamento do trabalho para promover as agroindústrias com o capital estrangeiro. Esse é o ponto de germinação do que hoje é conhecido como município Colpa Bélgica, um ponto migracional que envolveu a convivência guarani Ava e Ioseños, Beniana, Cruceña, Quechua e Aimara. Hoje desenvolvem empregos no Engenho e comércio informal. Também é necessário enfatizar que o texto de Blanes et al.(1984) refere-se especificamente ao conjunto de políticas públicas que incentivaram a apropriação de terra no oriente da Bolívia, a fim de aumentar o nível de produção na região através da migração de oeste para leste; no entanto, as consequências dessas políticas influenciaram a tomada de decisões sobre o futuro das comunidades guarani na província de Cordillera.

A chamada Região Integrada é uma consequência do conjunto de políticas econômicas inspiradas no plano de Bohan, e La Bélgica faz parte desse processo de conexão entre o Oriente e o Ocidente. Em 1949, uma parte das políticas estaduais de desenvolvimento econômico era abrir a primeira fábrica de refinaria de açúcar (CBF), o que ocasionaria um crescimento produtivo desse setor econômico durante as décadas seguintes. Após a revolução do 1952 a Bolívia muda suas políticas de importação, priorizando os produtos nacionais como sementes, açúcar e óleo. Enquanto as consequências da distribuição de terras no altiplano mudaram a relação de padrão que compõe a sociedade andina, no Leste a reforma agrária manteve a propriedade privada intacta, promovendo assim o desenvolvimento do capitalismo nesta região através do comércio agrícola. Devido à natureza limitada do mercado interno boliviano nos anos 50 e a um setor industrial com fábricas ultrapassadas e improdutivas, o setor industrial representava apenas 4% da população economicamente ativa do país. (KLEIN, 2010, p. 237)

Em resumo, a região do leste da Bolívia, durante a primeira metade do século XX, produziu derivados de açúcar, álcool e algodão, mas de forma rudimentar e em pequenas quantidades. O isolamento econômico de Santa Cruz e das terras baixas em geral desenvolveu um enclave emocional mais forte com a região do que com a nação. (DAVISON, 1987, p.71). Mas a chegada do povo guarani começa em 1953, quando Santos Ayreyu, o Mburuvicha Guasu (capitão grande), do território comunitário (TCO) do grão Kaipependi Korovaicho, faz um acordo com Oscar Gasser para que um grupo de guarani trabalhe na colheita. O relacionamento floresceu e Santos foi contratado como *contratista* (contratantes) da empresa, comprometendo a chegada de mais guarani para a próxima safra (DAVISON, 1987, p.204)

O trabalho do contratante é feito, geralmente, por um personagem respeitado da comunidade, essa pessoa era responsável pela procura de pessoal disposto a trabalhar na temporada de safra, se encargava de arrumar os preparativos para a viagem até o Engenho, que geralmente era entre 4 dias a uma semana de viagem pela estrada de terra, em uma caravana de 10 ou mais veículos pesados para mercadorias (caminhão)<sup>33</sup>. Os guarani e não guarani que passaram pela mesma experiência relatam a viagem como muito cansativa em relação ao transporte e parecido ao trato que se tem com o gado, onde cabiam quase 30 pessoas por caminhão<sup>34</sup>.

*No había ni flota, nos traían como animales, veníamos todos ahí con las familias con todo, como animales veníamos (...) 3 días. Depende si el tiempo estaba bueno, si llovía le metíamos semanas, de esta zona de Mora, del Rio Grande para este lado, sumamento feo, unas tierras gredas y huecos y más huecos y así fue, de esa manera llegue a La Bélgica, al ingenio.*

(Entrevistado 1)<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Notas de diário de campo em 27/02/2019

<sup>34</sup> Entrevista individual com um homem não guarani em 08/04/2019

<sup>35</sup> Não havia frota, eles nos trouxeram como animais, todos chegamos lá com famílias, com tudo, viemos como animais (...) 3 dias. Depende se o tempo estivesse bom, se chovia, ficávamos semanas nessa área de Mora, do Rio Grande por esse lado, soma feia, graxa e terras vazias e mais vazias e assim foi, assim que cheguei em La Bélgica, com determinação (Entrevista individual 01 com um homem não guarani em 08/04/2019)

Figura 9 - Caminhão chegando a La Bélgica, uma simulação de como era a viagem dos guarani pela estrada de terra



Fonte: Ángel Gómez

Para os não-indígenas, o papel do contratante está ligado a uma forma de exploração, chamada “vende gente”, que aproveita o trabalho de outros, pois cobra uma quantia por cada trabalhador (Entrevistado 7)<sup>36</sup>. No entanto, por parte dos guarani não existe esse ressentimento em relação aos contratantes, embora se reconheça que, em alguns casos, eles desviaram o dinheiro que foi doado em busca de um ganho pessoal. As

---

<sup>36</sup> Entrevista individual 07 com um homem não guarani em 08/04/2019

boas obras realizadas pelos contratantes que eram lideranças indígenas ao mesmo tempo são muito reconhecidas. Graças à coleta que faziam os contratantes do trabalho safreiro, foram possíveis obras para o benefício coletivo das comunidades de origem.

*Bueno de aquí (Bélgica) iban y ganaban y ya de ahí la comodidad iba creciendo (en Kaipependi) porque de aquí llevaba carretillas, 20 carretillas llevaba. Y eso para que allá llegaba con su carretilla y decía (Aurelio Ayreyu): bueno muchachos, él decía, esto que está aquí es para cavar para hacer un pozo para juntar la agua para que no se seque, para hacer una represa. Así fue creciendo la comunidade*

(Entrevistado 1).<sup>37</sup>

Para entender a história dos guarani em La Bélgica, devemos nos referir à história de Kaipependi Karovaicho, TCO (Território de comunidade de Origem) guarani localizada na província de Cordillera, com uma área de 63.607.8547 hectares, que faz parte da luta pelo território do povo guarani. Sua história está ligada à linhagem Ayreyu<sup>38</sup>, que por várias gerações foram lideranças. Xavier Albó (1990) explica que o título de Kaipependi estava sob o nome de Aurelio Ayreyu, que aproveitou o título para negociar terras para não-indígenas (p.70-71).

*Ellos llevaban camionadas de azúcar para llevar allá para su gente para las mujeres, esos camiones los compraron con la plata del seguro social de los trabajadores y con el seguro de salud. Ellos tenían el hospital gratis acá, pero el seguro de vejez tenía que ir a las AFPs ya cuando quisieron jubilarse no pudieron jubilarse ninguno. Nadie se ha jubilado ahorita de los que han trabajado, primeramente, están llorando porque no tienen jubilación no*

<sup>37</sup> Bem, daqui (Bélgica) eles iam e ganhavam e a partir daí o conforto ia crescendo (em Kaipependi), porque daqui levavam carrinhos de mão, 20 carrinhos que eu carregava. E foi por isso que ele veio com o carrinho de mão e disse (Aurélio Ayreyu): *bem, pessoal, ele disse, o isso que está aqui é para cavar e fazer um poço para coletar a água e para que ela não seque, para fazer uma represa*. Foi assim que a comunidade cresceu (Entrevista individual 01 com um homem guarani em 03/04/2019)

<sup>38</sup> Desde 1892; a família Ayreyu estava ligada ao papel de mburuvicha guasu. Tudo começou com Tengua (Ignacio Ayreyu), visto como o fundador do território Guarani que foi mburuvicha de 1892 até sua morte, em 1900. Após a morte de Ignacio Ayreyu, Kariti Ayreyu torna-se mburuvicha, mas logo renuncia. Santos Ayreyu é nomeado mburuvicha em 1920 até sua morte, em 1951; depois Aurelio, seu filho, é eleito em 1951 até sua morte, em 1986. Chegando no último Ayreyu eleito como mburuvicha, em 1987, Rogelio Ayreyu (Albó, 1990, p. 123).

*tienen ninguna seguro de vida solo la renta dignidad. Ellos (los Ayreyu) tenían camiones, tenían camiones sin trabajar nuevesingo<sup>39</sup> los que tenían Toyota eran de plata porque claro venían 400-600 comunarios venían para trabajar para ellos con que cantidad de plata recibían por eso sus hijos fueron hasta a la universidad*

(Entrevistado 4).<sup>40</sup>

Esse fragmento da entrevista mostra a relação dos migrantes com o seu território, os laços que eram usados para comprar açúcar e fazer poços e melhorar as condições de vida em Kaipependi. A falta de compreensão das regras do Estado Nacional levou-os a perder a aposentadoria, uma pequena amostra do impacto das leis e do Estado com políticas fora dos modos de funcionamento das populações imersas na lógica comunal. Em resumo, não importando se os líderes da linhagem Ayreyu se aproveitaram das safras ou não, é um fato comprovado que apenas Kaipependi e os Isoso eram comunidades livres, isto é, não estavam nas garras dos fazendeiros ou *empatronados*, ou seja, as únicas *tentaretas iyambae*<sup>41</sup>. Santos Ayreyu, estando em seu leito de morte, chama seu filho Aurelio, que trabalhava na Argentina na safra de açúcar, para ocupar seu lugar. Após sua eleição, numa assembleia, como capitão grande, procuraria mais oportunidades de emprego para os guarani da comunidade. Com sua experiência na colheita argentina, ele conseguiu lidar com os donos do Engenho de Açúcar em La Bélgica, movimentando mais ou menos de 600 a 800 homens por ano para trabalhar nos canaviais.

Após várias décadas como capitão grande, um dia Aurelio adoeceu e ficou paralisado sem poder recuperar sua saúde, assim, junto com certas atitudes que teve com a comunidade, desvalorizou-se sua imagem como capitão, então, se propôs fazer uma assembleia para eleger o novo líder. Dias antes da assembleia, três prospectos foram eleitos, entre eles estava o irmão de Aurelio Ayreyu.

<sup>39</sup> O sufixo “-ingo, -inga” é um sufixo afetivo diminutivo, usado pelas pessoas do Leste boliviano e é equivalente ao sufixo “-ito, -ita”.

<sup>40</sup> Eles estavam carregando caminhões de açúcar para levar lá para o seu povo, para as mulheres. Esses caminhões eles compraram com o dinheiro da previdência social e seguro de saúde dos trabalhadores. Eles tinham o hospital gratuito aqui, mas o seguro de velhice tinha que ir para as AFPs e, quando queriam se aposentar, não podiam se aposentar. Neste momento, ninguém se aposentou daqueles que trabalharam; antes de tudo, estão chorando porque não têm aposentadoria, não têm seguro de vida, apenas a renda da dignidade. Eles (os Ayreyu) tinham caminhões, tinham caminhões sem trabalhar, novos, os que tinham Toyota eram pessoas com dinheiro, porque, claro, que 400-600 membros da comunidade vieram trabalhar para eles com quanto dinheiro receberam, seus filhos foram até para a faculdade (Entrevista individual 04 com um homem não guarani em 8/04/2019)

<sup>41</sup> Comunidades sem dono

*No es que le contradecíamos, sino que no nos gustaba su actuación de él, ya la gente no hacía mucho caso porque también no actuaba bien porque ya estaba viejo. Entonces no hacía muchas reuniones y algunos me decían ¿Por qué no lo cambiamos? había divisionismo por eso algunos querían otros no (...) Habían otros que hacían abuso de poder (...) ya no querían un Ayreyu*  
(Entrevistado 01).<sup>42</sup>

Depois de todo aquele descontentamento com a família Ayreyu, chegou o dia da assembleia, todas as autoridades estiveram presentes, “*havia alguns 60 líderes e delegados*” (Entrevistado 01) e o imprevisível aconteceu. Um homem de 65 anos de idade disse o seguinte: “*As principais autoridades, [ele diz em guarani], desculpem-me, mas eu vou falar, me dê essa palavra para que eu pense se é bem aceito e se não é ruim, não estou exigindo que o que vou dizer seja respeitado*” (Entrevistado 01). Nesse ponto todos os presentes, surpresos com a intervenção, deram palavra ao homem: “*tío fale*” (Entrevistado 01).

*Yo lo que voy a decir es ya que tenemos para nuestras autoridades tres personas, pero yo no digo que no está bien, ¡Está bien! son jóvenes, pero tenemos todavía un Ayreyu, el último hijo, que puede ser que él elegido, le demos al heredero de Santos Ayreyu, hermano del que ya se murió, se llamaba Rogelio. Ese que reciba la herencia de su padre, para mí que sea así” ¿y quién dijo no? Nadie... todingos le miramos y le dijimos: Bueno, le apoyo tío que sea así, (...) Entonces ya no se hizo el voto secreto y la proclamación. Y ahí dijeron los que estaban dirigiendo la reunión, ¿Y dónde está el Rogelio? Rogelio, ni asistía a las reuniones, nunca asistía en joven a las reuniones, nada. Y ¿dónde está el Rogelio ahorita? Entonces, Tío (el encargado de la asamblea se dirige al que solicitó mantener por última vez el linaje Ayreyu), usted que dijo que sea el Capitán grande para nosotros, a partir de ahora la magna asamblea le da el poder desde aquí: él es el capitán*

---

<sup>42</sup> Não o contradizemos, mas não gostamos do desempenho dele, e as pessoas não prestaram muita atenção porque também não agiram bem porque ele era velho. Então, não fazia muitas reuniões e algumas pessoas me disseram: por que não mudamos? Havia divisões e é por isso que alguns queriam o que outros não [...] Havia outros que abusaram do poder [...] não queriam mais um Ayreyu. (Entrevista individual 01 a homem guarani em 27/02/2019)

*grande. ¿Qué dicen las otras autoridades? ya! A partir de ese momento, Rogelio fue nombrado Mburuvicha grande*

(Entrevistado 01).<sup>43</sup>

Essa história sobre a linhagem Ayreyu e os costumes do povo guarani mostra não apenas a importância da assembleia na tomada de decisões, mas também como é uma forma de garantir a responsabilidade de homens e/ou mulheres que não contribuem para a comunidade, ou seja, que em alguns casos esse “castigo” ajuda os mais rebeldes ou menos envolvidos para que trabalhem para o bem comum, mas nem sempre dá certo. Rogelio Ayreyu não participou das assembleias, nem conhecia os procedimentos que envolviam o capitão grande, ele costumava participar das festas cantando com seu violão, mas não tinha interesse em ser capitão. No entanto, ele foi eleito. Então, no dia seguinte à assembleia, uma comissão foi até a casa dele para dar as notícias.

*Medio tempranito. Él (Rogelio) estaba sentado y yo como como es la costumbre guaraní, si se tiene sombrero o usa gorra ¡tan! te lo saca para saludar al mburuvicha, uno se saca su sombrero, ¡mburuvicha! le digo ¿no? ¡Mburuvicha, capitán grande! Y Rogelio me quita la mano y me responde: yo no sé nada. (y le responde) Yo no vengo a preguntarle, yo vengo a avisarle que la magna asamblea, de la comunidad (ha decidido que) desde ayer es capitán grande para nosotros, ¡yo no vengo a preguntarle si le gusta, acepta o no, es un mandato! (...) ahora si entonces (responde resignado Rogelio) (Uno de los guaraní más viejos le pregunta) ¿para qué sos bueno, para que vas a servir?, ¿me vas a decir que no te valoras como hombre? y ahí (Rogelio)*

---

<sup>43</sup> O que vou dizer é que temos três pessoas para nossas autoridades, mas não digo que não esteja certo, está bem! Eles são jovens, mas ainda temos um Ayreyu, o último filho, que pode ser que ele tenha escolhido Vamos dar ao herdeiro de Santos Ayreyu, irmão de quem já morreu, o nome dele era Rogelio, aquele que recebe a herança de seu pai, para mim tem que ser assim” e quem disse que não? Ninguém ... nós olhamos para ele e dissemos: Bem, eu apoio o tio (...) Então o voto secreto e a proclamação não foram mais feitos. E disseram aqueles que estavam liderando a reunião, e onde está o Rogelio? Rogelio, nem participou das reuniões, nunca participou das reuniões quando jovem, nada. E onde está o Rogelio agora? Então, tio (o encarregado da assembleia do senhor mais velho que pediu para manter a linhagem Ayreyu pela última vez), você que disse que ele é o grande capitão para nós, a partir de agora a grande assembleia lhe dá o poder: ele é o grande capitão, o que dizem as outras autoridades? já! A partir desse momento, Rogelio foi nomeado Mburuvicha Grande. (Entrevista individual 01 com um homem guarani em 03/04/2019)

*bajó la cabeza. A partir de ayer, sos capitán grande de la comunidad le dijo: ¡ya!* (Entrevistado 01)<sup>44</sup>

E assim Rogelio Ayreyu foi o último de sua família a ser um líder e é um dos fundadores da APG (Assembleia do Povo Guarani), nascida precisamente com o objetivo de ser uma organização que une o povo guarani boliviano em uma única assembleia. Também foi uma resposta às tentativas de instituições não-governamentais que procuraram transformá-los em sindicatos, alterando sua forma de organização tradicional. Mas um dos maiores impactos da APG foi liberar as comunidades dos guarani que ficavam em cativeiro em pleno século XX. Várias comunidades guarani se encontravam escravizadas, submetidas a um sistema latifundiário do século XIX, consequência do massacre de Kuruyuki em 1892. Este sistema funciona com horas de trabalho excessivas, abusos físicos, com pequenas remunerações econômicas, afastamento quase total de suas práticas e rituais. As famílias cativas recebiam como pagamento terrenos, roupas ou alimento a preços elevados comparados com o mercado, assim, eles adquiram uma dívida que não podia ser paga, deixando toda família herdando dívidas por gerações<sup>45</sup>. Estas relações de peão-patrão se localizam nas províncias Luis Calvo, Hernando Siles, Gran Chaco, O'Connor e Cordillera<sup>46</sup>.

As novas identidades históricas produzidas com base na ideia de raça estavam associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho. Assim, raça e divisão do trabalho estavam estruturalmente associadas e se reforçavam mutuamente. Dessa maneira, uma divisão racial sistemática do trabalho foi imposta." (QUIJANO, 2000, p.204, tradução nossa.)

A colonialidade do poder se expressa de formas distintas, às vezes muito claras, como no caso de um sistema latifundiário de escravidão, onde os indígenas não são dignos de trato humano, são explorados independentemente da idade ou sexo, eles são uma extensão da propriedade do patrão. Essa crueldade após gerações de maus-tratos fica quase gravada no imaginário do povo guarani. Então, quando o contratante promete um

<sup>44</sup> Meio cedo, ele [Rogelio] estava sentado e eu, como Guarani como sempre, se você tem um chapéu, tá! se tira o chapéu para cumprimentar. "Mburuvicha!" Eu digo a ele, certo? "Mburuvicha, grande capitão!" E Rogelio pega minha mão e me responde que "não sei de nada". [e ele responde] "Não venho perguntar, venho lhe dizer que a grande assembleia da comunidade [decidiu que] desde ontem você é um grande capitão para nós, não venho perguntar se você gosta, aceita ou não, É um mandato! (...) Agora, se você é bom no que serve, no que vai servir? Você vai me dizer que não se valoriza como homem?" Então ele [Rogelio] abaixou a cabeça. "A partir de ontem, você agora é um grande capitão da comunidade", ele disse: "já!" (Entrevista individual 01 com um homem guaraní em 03/04/2019)

<sup>45</sup> Ver: Servicio Alemán de Cooperación Técnica Social (DED Bolivia). Programa Fomento al Diálogo intercultural en el Chaco Boliviano. Familias guaraní empatronadas: análisis de la conflictividad y estrategias de transformación de conflicto. La Paz: DED. 2008

<sup>46</sup> Decreto Supremo N° 28159 do 17 de maio do 2005

trabalho duro, mas com melhores condições trabalhistas que as das fazendas, eles acham que é um trato bom e decente. Então, ficam anos sem questionar as condições de vida que recebem, acham bons os presentes de material escolar, roupas, etc.

A APG libertou a várias dessas comunidades, mas muitas vezes os mesmos guarani se negavam a sair das fazendas, por medo do patrão<sup>47</sup>, eles choravam e até eram agressivos com os guarani livres. Alguns guarani que moram em La Bélgica foram os que libertaram essas comunidades e contaram como foi esse momento. Segundo o informe da Comissão Interamericana de Direitos Humanos<sup>48</sup>, estima-se que até 2008 cerca de 600 famílias ainda viviam em condições de escravidão na Bolívia, na região do Chaco. Portanto, em resumo, no modo de ser guarani moderno está muito enraizado o sistema patronal, a escravidão e a servidão. Pode ser esse um fator de como a colonialidade do poder funciona e que, a longo prazo, torna impossível que eles possam ser libertados em corpo e mente. Os grilhões não são visíveis, estão sedimentados no medo e na impossibilidade de agir coletivamente contra o patrão. O sistema da colonialidade parte da exploração trabalhista e física para gerar um ambiente de terror, logo que foi implantada a semente da sedução de uns para agirem contra os companheiros, à custa de ganhar um pouco mais de dinheiro e benefício que o outro. Criando uma ilusão de cumplicidade com o patrão, pois é nesse momento que a oportunidade de liberdade desaparece e fica muito difícil de recobrar força novamente.

### 2.2.1 *Iyambae*<sup>49</sup>: os guarani sem dono em conflito

O primeiro contato com a liderança de La Bélgica foi dado pelo contato com uma professora da Universidad Autónoma Gabriel Moreno. Eu falei com ela sobre o projeto de pesquisa e minha inquietude de trabalhar com indígenas urbanos guarani. Ela me passou o contato da liderança da OMG (Organización de Mujeres Guaraní), passaram-se duas semanas até que, ao final de abril de 2018, consegui ter uma conversa por telefone. As primeiras conversações não fluíam como esperava. Os textos de Isabelle Combes

---

<sup>47</sup> Notas de trabalho de campo (20/05/2019)

<sup>48</sup> ORGANIZACIÓN DE LOS ESTADOS AMERICANOS. Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Comunidades cautivas: situación del pueblo indígena guaraní y formas contemporáneas de esclavitud en el chaco de Bolivia. [S. l.: s. n., 2008?]. Disponível em: [http://www.cidh.org/countryrep/ComunidadesCautivas/cautivasiv.sp.htm#\\_ftnref121](http://www.cidh.org/countryrep/ComunidadesCautivas/cautivasiv.sp.htm#_ftnref121). Acesso em: 20 mai. 2019.

<sup>49</sup> *Iyambae* significa “que não tem dono”

explicavam que a razão de ser da OMG era revalorizar a cultura e a produção de arte têxtil. Mas quando falava com a liderança, ela me relatava que elas tiveram um projeto de costuraria (*sastreria*) que deixou de funcionar e que poderiam fazer com que funcionasse de novo. Com essa resposta percebi que as pessoas que aparecem nas comunidades são geralmente com projetos de desenvolvimento e que as mulheres guarani estão dispostas a trabalhar se lhes derem financiamento e insumos.

Os meses se passaram e as conversas se tornaram muito mais amigáveis, e a confiança cresceu. Era comum uma conversa sobre nossos problemas como mulheres, o conflito com os pais e, às vezes, questões de discriminação e racismo na família.

Em agosto do 2018, o pai da liderança foi hospitalizado por complicações de saúde, ficando por muito tempo no hospital. Nessa época eu falava quase todos os dias com ela, logo pude perceber que a preocupação e a dor pela iminente morte de seu pai debilitaram muito a sua força. Tristemente, o pai faleceu após semanas de hospitalização, e a data coincidiu com a entrega da documentação para o comitê de ética. Apesar da perda, depois de alguns dias me enviou uma via da autorização da concretização de um projeto de pesquisa e as datas do trabalho de campo, que se efetuaría no primeiro semestre do 2019.

Em 28 de Novembro saí do Brasil para chegar a Bolívia, ficando na cidade de Santa Cruz por uma semana. Justamente nessa mesma data a liderança se encontrava na cidade, em umas oficinas de empoderamento feminino realizadas por APCOB (Apoyo Para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano). Nosso primeiro encontro foi nessa noite, na primeira noite de volta. Fomos caminhando até um restaurante e no trajeto falamos de tudo. Na despedida, me convidou para participar de uma assembleia em La Bélgica, que seria dia 1 de dezembro, e que lá estariam as principais autoridades guarani da APG e da Capitania Zona Cruz.

Chegou o dia da assembleia e eu estava bastante nervosa porque seria a primeira vez que conheceria La Bélgica, o local do trabalho de campo, e as outras lideranças. Peguei um *trufi*<sup>50</sup> que trabalha transportando passageiros desde Santa Cruz a La Bélgica. O trajeto foi complicado, mas a hora de distância entre a cidade de Santa Cruz e o Município de Colpa Bélgica passou rápido. Perguntei ao motorista se conhecia a casa da liderança da capitania guarani, ele falou que sim e me deixou numa loja de ferramentas. Bati no portão e o senhor dono da propriedade me respondeu: não conheço nenhuma

---

<sup>50</sup> Um tipo de transporte público para 6 ou 7 pessoas que geralmente são caminhonetes Toyota antigas modificadas para agregar mais cadeiras.

liderança com esse nome. Fiquei desconcertada, pensava que no povoado todo mundo era conhecido e que a maioria seria guarani. Logo, desci a rua até o caixa eletrônico, lá duas senhoras me falaram, bastante desconcertadas com minha notória presença. “O que está procurando?”, me perguntaram, eu respondi que sou Graciela Majluf e estava procurando a casa da liderança da OMG, elas muito estranhadas, me olharam dos pés à cabeça, e disseram: “Nós também somos lideranças. O que quer?”. O conflito estava claro, minha chegada foi surpresa e as outras lideranças não tinham ideia da minha presença e do trabalho que estava por começar a fazer. Eu resumi a intenção do meu projeto, mas elas não aceitaram minhas palavras, embora tenham me ajudado com o endereço.

A casa da liderança fica em frente à praça principal, o terreno é grande, uma cerca de ferros oxidados e arame rodeia a casa que, à simples vista, é uma das casas mais desgastadas que ficam perto da praça. A porta estava aberta, e quando olhei na cozinha, a liderança me saudou com um forte abraço, cálido e com muita emoção me apresentou a sua sobrinha de 24 anos. A liderança tinha dois filhos, a sua mãe tem quase 80 anos, mas sofre de Alzheimer; seu outro sobrinho, guarani de Camiri; e o seu filho menor, de 8 anos. Todos eles moram em uma casa pequena, com dois quartos separados no pátio da casa e uma cozinha e sala de estar, dois cachorros e algumas galinhas. Falamos um pouco, comemos aveia com água e saímos de sua casa para assembleia.

A reunião se desenvolveu no sindicato de trabalhadores do Engenho. O horário acordado foi às 9h da manhã, mas os dirigentes começaram a chegar aos poucos. Achei muito estressante essa espera, pois não estava muito acostumada às irregularidades ou contratempos em eventos oficiais, mas observei que os guarani desfrutavam desse momento de pré-assembleia. Não vi muita preocupação com o horário nem com o cronograma, além da conversa, elemento que achei essencial no relacionamento dos guarani. A chicha, o mate e o *cuñapé*<sup>51</sup> foram os aglutinantes da conversa. Quase às 12h começou a assembleia, sem muitos elementos discursivos muito políticos, já que os conflitos inter-capitanias foram o tema de conversa.

Meu outro encontro com a liderança aconteceu na cidade de La Paz, em janeiro do 2019, quando ela também foi chamada às Oficinas de Democracia Indígena E Desenvolvimento Comunitário. Recebi uma ligação sua e me contou que ficaria num hotel perto da universidade pública (UMSA) e que poderíamos ir caminhar e comer algo

---

<sup>51</sup> Parecido ao pão de queijo

na feira tradicional das Alasitas<sup>52</sup>. Então, no segundo dia da oficina, depois do evento fui até o hotel Radisson e a encontrei. Fomos tomar Api com Pastel, um lanche típico do altiplano, muito quente e bom para os dez graus que geralmente fazem na época de chuva, e fomos para minha casa.

Chegou fevereiro e eu voltei para a cidade de Santa Cruz. A liderança ligou e me contou que a capitania estava procurando doações financeiras para fazer os trajes para o *Arete Guasu*, logo ficamos de nos encontrar num mercado da cidade que vende muitas telas e fitas, necessárias para a fantasia do *Arete*. Lá conheci uma senhora de 60-65 anos, calada, mas muito expressiva, e bem-humorada. Combinei com elas minha entrada definitiva em La Bélgica. Cheguei à noite e as compras estavam prontas, juntamente com as malas, e viajamos juntas até Colpa Bélgica. No entanto, a ponte que conecta Colpa Bélgica com Warnes, na estrada ao Norte do Departamento de Santa Cruz, estava temporariamente defeituosa, então tivemos que passar por outro caminho mais longe, por Urubó, uma zona residencial dos mais ricos do Santa Cruz. Passaram-se quase duas horas de viagem, até que chegamos a La Bélgica, mastigamos umas folhas de coca falando do projeto e de quais eram minhas intenções; a amiga da liderança ficava calada e observava detalhadamente cada frase que saía de minha boca. A liderança me explicou a necessidade que a comunidade tem de conhecer seus direitos como mulheres e como indígenas, e que seria bom trabalhar em projetos que tivessem esse foco. Então eu perguntei o que mais preocupava o povo guarani em La Bélgica, e ela me respondeu: “a escravidão que ainda vivemos”.

A amiga da liderança aceitou me recebeu em sua casa e me adotou como uma filha. Ela me arrumou uma cama em seu quarto, e achei o lugar mais confortável que tive em Santa Cruz. Na primeira noite me apresentou a seu marido, um homem não guarani, mas que é considerado mais guarani que outros na comunidade, pois domina melhor língua guarani, diferentemente de sua esposa, que só entende e não fala (ou não quer falar). O senhor me contou que ele nasceu em Cordillera, a eco região Ava guarani, e que lá ele trabalhava, vivia e comia com os guarani, logo, se sente guarani apesar de não o ser por sangue. Essa família se converteria em minha, encontrei lá meu pai (*cheru*) e a minha mãe (*chesi*)<sup>53</sup>. Essa também seria minha rotina pelos próximos meses e o contexto de tudo

---

<sup>52</sup> Festividade tradicional da cidade de La Paz que é chamada de festa das miniaturas porque tudo é de tamanho pequeno.

<sup>53</sup> Cheru significa Che =eu ru=pai. Meu pai. Chesi significa che= eu e si=mãe

que pode pude experimentar saiu da interação dessas duas famílias: da liderança e meus pais guarani.

### 2.2.2 Os encantos do capital estrangeiro

Após a segunda guerra mundial, o cenário mundial enfrentou uma mudança na geopolítica dos continentes, paralelamente, a Bolívia tinha que fazer uma mudança nas políticas de desenvolvimento do capitalismo e da produção agropecuária. Assim se promoveu uma maior imersão estrangeira, abrindo as portas a três empresários, dois alemães e um americano: Oscar Gasser, Hans Butler e Benjamin Bowles. Em busca de um investimento maior, a Bolívia resolveu incentivar a indústria de cana de açúcar no território de Santa Cruz. Nessa região, a cana era mole, do tipo que pode ser descascada com os dentes. Essa variedade de cana não contém muita sacarose, mas era usada para produção de álcool. No entanto, os empresários a converteram numa nova variedade de cana, mais dura, densa e doce e com maior quantidade sacarose: a cana roxa.

O Engenho é de propriedade da família Gasser, que formou a empresa *Gasser & Company, Industrias La Bélgica*. Em 1948 eles instalaram uma pequena fábrica de álcool. Esta associação tinha uma relação estreita com o governo do MNR para melhorar as condições de produção, uma negociação com o senado boliviano era necessária. Fernando Gasser era responsável pela parte política da empresa, gerando leis favoráveis para o setor açucareiro graças a Augusto Cuadros Sánchez, Ministro da Economia durante a administração de Victor Paz Estenssoro, em seu primeiro mandato após a revolução de 1952 (Entrevistado 6)<sup>54</sup>. Com os créditos do governo de Paz Estenssoro e a maquinaria de Engenho La Esperanza, que quebrou em 1949<sup>55</sup>, em 1952 instalou-se o Engenho “La

---

<sup>54</sup> Entrevista individual 6 a um homem não guarani 30/03/2019

<sup>55</sup> O surgimento do agronegócio açucareiro boliviano remonta à desaparecida Usina de Açúcar “La Esperanza”, fundada em 1949. Entre 1939 e 1948, os moradores do Departamento de Santa Cruz se preocuparam em projetar e administrar a instalação de engenhos de açúcar na região. Em 1949, a indústria açucareira nasceu com a instalação da antiga usina de açúcar “La Esperanza”, no meio da selva de cortamato. “La Esperanza” é a primeira usina de açúcar usinado - segundo quem na vida foi autorizado a dar palavra sobre o assunto, Ing. Edgar Coronado Bejarano -, iniciando sua produção com uma capacidade de 5.420 quintais de açúcar, sendo resultado do esforço do industrial de Santa Cruz. Waldo Bravo e o empresário do arquiteto e empresário Luis Iturralde, que decidiram instalar o dito Engenho na Província de Warnes. Segundo o presidente da Federação dos Cañeros Santa Cruz, Piedades Roca Serrano, “naqueles anos os fazendeiros de cana organizavam-se em sindicatos e cooperativas, sob os nomes dos Engenhos aos quais entregavam sua matéria-prima. Uma das primeiras associações foi formada pela cana-de-açúcar que forneceu a matéria-prima para Engenho “La Esperanza” sob o nome de Associação Esperanza”, cujo líder foi Waldo Bravo Justiniano. (IBCE, 2010)

Bélgica”, com uma moagem de 800 toneladas por dia, o que representava uma produção diária de 1.623 quintais de açúcar<sup>56</sup>.

Os canaviais escondem grandes segredos dos antigos proprietários do Engenho, como hipódromos, pistas de corrida, garagens para carros de luxo e uma mansão dentro das portas da fábrica. Hoje, o que foi a antiga glória do legado de Gasser desaparece com o tempo, seus antigos luxos permanecem como histórias entre os trabalhadores, havendo vários testemunhos que ligam La Bélgica e seus fundadores ao ex-ditador Hugo Banzer Suarez<sup>57</sup>. E, se estiver claro, desde o primeiro momento a relação empregador e empregado marcaria um “antes” e um “depois”. A partir de 1966, a Bolívia não precisou importar açúcar do Peru e conseguiu abastecer o mercado.

Figura 10 - Exemplificação de como era o trabalho no campo de cana. O homem entrava só com o machete na mão



Fonte: Elaboração própria

---

<sup>56</sup> Um quintal era uma antiga unidade de massa espanhola, mas na Bolívia ainda é usado. Equivalente: 100 libras ou 46.008 kg. O quintal tem como fração a arroba, que é um quarto de quintal.

<sup>57</sup> Ver em: SIVAK.M. El dictador elegido. Biografía no autorizada de Hugo Banzer. Plural editores: La Paz 2007. E em: SANDOVAL, C. et al. Santa Cruz: Economía y poder, 1952-1993. Fundación PIEB: La Paz. 2003

Figura 11 - Canaviais em abril



Fonte: Elaboração própria

#### *2.2.2.1 Características do trabalho safreiro em meados do século XX*

Como já mencionado, os migrantes Gurani que trabalharam na colheita na Argentina foram procurados por um contratante. Os guarani que trabalharam sob essa lógica de contrato verbal com um contratante inspiraram os mesmos guarani de Cordillera a usarem essa mesma estratégia de procura de emprego na sua comunidade. Assim, eles chegariam ao Engenho Açucareiro La Bélgica.

Esse trabalho foi desenvolvido por muito tempo por um familiar ou líder da linhagem Ayereyu. O contratante é responsável por executar o contrato “verbal” para os serviços de um certo número de trabalhadores, geralmente membros da comunidade, que irão trabalhar nas instalações do engenho. O contratante recebia um adiantamento de salário, chamado também de “enganche”, em dinheiro, que servia para comprometer os trabalhadores a trabalharem até o final do período de colheita. O procedimento constava de elaborar uma lista de trabalhadores, que servia como “compromisso / contrato” para

trabalhar nas colheitas. Ao mesmo tempo, o contratante e/ou, em alguns casos, a liderança da capitania poderiam influenciar essa lista<sup>58</sup>.

No final da década de 1960, trabalhadores de assentamentos isolados caminhavam por vários dias até a ferrovia para aguardar transporte em vagões de carga. Hoje em dia é mais comum os implantadores enviarem caminhões de Santa Cruz para a aldeia do contratante, onde ele terá reunido a força de trabalho. (DAVISON, 1987, p. 86, tradução nossa)

Nos anos de 1960 a 1970, aproximadamente, 400 a 600 guarani deixaram a Cordilheira para ir à colheita a cada ano, deixando as comunidades com uma população reduzida de mulheres, crianças e idosos. A viagem, nessa época, durava entre 4 e 5 dias, mas se chovesse, a viagem se tornava muito difícil, pois levaria mais de uma semana para chegar ao campo de trabalho. Uma vez que os guarani chegavam ao seu destino, eles eram enviados para os galpões, casas feitas de *Motacú*<sup>59</sup> de 80 m<sup>2</sup>, que acolhiam de 30 a 40 pessoas por unidade habitacional. Em um galpão o espaço é reduzido para cada pessoa, isso quer dizer que cada indivíduo tinha espaço para dormir, mas também que não tinha conforto algum. Os serviços de água e eletricidade eram fornecidos pelo proprietário do Engenho.

Atualmente, a iluminação ainda é precária nos galpões. Após as 18h, os pequenos corredores que separam um galpão de outro são quase imperceptíveis, algumas luzes que deixam o interior de algum galpão iluminam a estrada, mas o caminho normalmente é feito por intuição ou memória. A água é obtida a partir de uma torneira do lado de fora da unidade de habitacional.

Os moradores mais velhos, que eram em sua maioria dirigentes ou com mais de dez anos de trabalho no Engenho, moram nos bairros das casas feitas com material de construção e tijolo, nos quais algumas famílias guarani têm acesso a melhores condições financeiras. Geralmente suas casas têm uma lavanderia, um banheiro precário e um espaço para colocar a madeira para cozinhar, embora alguns já possuam fogão de gás. Eles têm iluminação pública e cercas para demarcar cada propriedade.

Quando o Engenho ainda utilizava uma força de trabalho humano maior na safra de cana, antes da maquinização da produção, os trabalhadores eram agrupados em equipes de 4 ou 6 pessoas para cortar a cana, que geralmente eram amigos ou familiares, e onde não existia a interferência dos contratantes ou do proprietário para sua seleção. Eles acumulavam uma certa quantidade de cana em um caminhão que transportavam a cana

---

<sup>58</sup> Entrevista a um homem indígena em 03/04/2019

<sup>59</sup> Espécie de palmeira solitária com o nome científico *Attalea phalerata*, que é utilizada pelas populações indígenas para edificar suas casas.

cortada até uma balança e, do peso total, recebiam o pagamento que depois seria distribuído entre os membros da equipe. O preço da cana dependia do nível de sacarose que a mesma continha. Menos de 6% de sacarose era descartado, logo, tentou-se obter 13% de sacarose para manter a quantidade de produção. O *malojo*, ou seja, a cana suja, cheia de folhas ou molhada, era queimada e, algumas vezes, utilizada como combustível para as caldeiras de álcool. Desse processo advém a quantidade de fumaça que é percebida na cidade durante a época da colheita.

Parte do melaço da cana macia é destinado à destilaria, para o álcool *Caiman*, que é consumido por trabalhadores do setor minerador para acompanhar o *Pijchu*<sup>60</sup> e rituais, como oferendas para a *Pachamama* ou o *Tio* (o diabo dono da mina). Da cana também deriva outro subproduto, o Levabol, que é um alimento à base de levedura que é a gerada pela *escarcha*, ou sobras, que permanece nos filtros, sendo embalada e vendida. Os subprodutos ou derivados da cana não são considerados no preço da cana, portanto não é um benefício para o trabalhador da safra<sup>61</sup>.

Para evitar a fuga de trabalhadores fixos ou temporários / safreiros, o contratante retinha 30% do salário, que no final da colheita seria pago. Essa estratégia, chamada “*El Enganche*”, foi eficaz para evitar que os safreiros procurassem outro emprego no meio do processo de produção de açúcar ou durante o período de colheita, além de cortar relações com a comunidade de origem por, pelo menos, 6 meses.

Geralmente, os safreiros não tinham almoço. Eles podiam comprar comida, café, refrigerante ou sanduíches, da conveniência que os empregadores instalavam dentro do Engenho. Ali os funcionários podiam se “fiar” e adquirir uma dívida que seria paga no final da colheita, sendo deduzidos dos 30% retidos pelo empregador. O contratante era fundamental para a resolução de conflitos entre trabalhadores e empregador antes e durante o momento do pagamento dos salários das safras, garantindo assim o trabalho para a próxima colheita. Uma das maiores qualidades do contratante era a imparcialidade, porque se decidisse ligar-se mais aos patrões seria difícil conseguir trabalhadores para a próxima colheita e perderiam legitimidade na comunidade. Por isso, também era preciso que falassem espanhol e guarani. “Além de problemas organizacionais e logísticos,

---

<sup>60</sup> Coca ou Pijchu é usado pelos setores mineradores ou fabris para melhorar o desempenho no trabalho, retardando a sensação de cansaço e fome quando mascado. Geralmente, para o Pijchar, a folha de coca deve ser misturada com bicarbonato de sódio ou um elemento doce, como legia ou estévia. Uma vez que uma bola tenha sido formada, para acalmar a ansiedade, é preciso fumar um charuto ou beber álcool. Tradicionalmente é usado para este ritual o álcool Caiman, produzido pelas indústrias de La Bélgica.

<sup>61</sup> Entrevista a um homem não-guarani em 30/03/2019

muitos empregadores também consideram que há um abismo cultural que os separa de seus empregados, e olham para o contratante para encurralá-los.” (DAVISON, 1987, p. 93, tradução nossa)

O sistema de engate foi considerado pelo governo de Hernan Siles Suazo, em 1980, como uma forma de exploração, pois herdou a mesma lógica do sistema de ponderação ou endividamento que foi proibido na revolução de 1952, após a reforma agrária. Assim, sob seu governo, ele promulgou uma lei trabalhista que, explicitamente, estipulava a ilegalidade do contratante. Contudo, essa forma de organização permaneceu até o final da década de 1990, quando o papel do contratante desapareceu porque os migrantes temporários ficaram permanentemente em La Bélgica e construíram seus projetos de vida em torno do Engenho. Sua ilegalidade vem do fato de que é uma forma de ganhar dinheiro cobrando 5% ou 10% do salário de cada um dos trabalhadores. Segundo Davison, esse sistema gera lucros com bens como: açúcar, álcool, sabão, tabaco e folhas da coca, fornecendo aos trabalhadores os produtos que precisavam. Portanto, os contratantes faziam viagens para a cidade de Santa Cruz e para as comunidades frequentemente à procura desses produtos (1987, p.95). No entanto, a maioria dos contratantes precisam ser pessoas respeitadas na comunidade, e nos casos em que as mesmas lideranças têm esse papel, costumavam entregar açúcar e comida para mulheres e crianças que ficavam nas comunidades esperando pelos maridos, melhorando a comunidade graças aos aportes de cada trabalhador. O trabalho safreiro, nesse sentido, forma parte de um sistema de reciprocidade.

O trabalho cooperativo faz parte do “modo de ser guarani”, os produtos do chaco da comunidade são distribuídos igualmente pela família. Por sua vez, em La Bélgica, os contratantes e líderes receberam as contribuições de cada trabalhador sob a mesma lógica comunitária, mantendo a estrutura social e ritual do benefício coletivo do trabalho cooperativo. Esse é um ponto central que diferencia os guarani dos não-indígena, que Melià conceitua de Motirõ, ligado principalmente ao trabalho agrícola de preparação da terra para semear e colher (1988, p.41). No entanto, o efeito da incorporação dos guarani ao sistema mercantil acaba quebrando o sistema tradicional de reciprocidade, ou seja, no momento em que os guarani deixam seu território em busca de emprego como trabalhadores ou, no pior dos casos, acabam sendo escravizados por fazendas, deixando mulheres em comunidades endividadas, incapazes de sobreviver por conta própria, vendendo sua força de trabalho como secretárias de pessoas não indígenas. Assim, o guarani entra em um ciclo de servidão que até hoje é muito difícil de escapar. Como

consequência, alguns guarani que encontraram outras estradas, neste caso como contratantes, estão divididos entre dois sistemas: o comunal e o individual. Por esse motivo, Melià faz muito bem ao apontar que “o *peonazgo* foi, talvez, a força que mais encorajou o individualismo no guarani” (1988, p.78, tradução nossa).

Esse modo de agir dos contratantes é visto com bons olhos pelos guarani da comunidade, mas não pela população não-guarani que também é contratada por eles, pois são considerados “vende gente”. A explicação a essa descrição negativa dos não-guarani deriva de sua pouca relação afetiva com a comunidade, por não pertencerem ao sistema de reciprocidade do trabalho comunitário. Para eles, cobrar 5% ou 10% do salário é visto como se fosse um roubo dos contratantes. Mas eles não reconhecem ou não sabem do benefício desse dinheiro nas comunidades de origem.

E no caso da família Ayreyu, que desenvolveu o papel de contratante, transitava nessa dicotomia do mundo mercantil e do comunitário, logo se acharam com o poder de negociar entre não-indígenas e indígenas. Lembrando que o efeito negativo sobre a comunidade é o abandono do cultivo pelos homens, deixando a responsabilidade às mulheres, que cuidam dos idosos e das crianças. As mulheres, nessa situação, sobrevivem da solidariedade da família extensa que ainda têm por perto, e os líderes sem poder econômico, pela baixa colheita, dedicam seu tempo negociando entre os não-guarani que são fazendeiros donos de gado, tentando manter seu povo unido (1988, p.78-79).

Nas palavras de Quijano, a lógica colonial da América reorganiza em seu favor o sistema territorial, além do controle e exploração do trabalho em busca da produção de mercadorias. Povos indígenas articulados no mercado e a relação salário-capital que, como categoria histórica, não se refere apenas à relação salário-capital, mas àquela nova estrutura de controle global do trabalho aos quais estão sujeitos (2013, p.153).

O papel do contratante guarani é ainda mais complexo do que aparenta, porque é o resultado da relação modernidade/colonialidade e trabalho-raça, Melià menciona o *peonazgo* nessa relação histórica:

A peonagem sempre acompanhou as vicissitudes da autonomia econômica de uma comunidade guarani: maior empobrecimento e dependência econômica correspondem a uma maior alienação da força de trabalho, que mais uma vez afeta o mesmo processo. O grande fracasso da revolta dos guarani no século XIX sempre resultou em maiores movimentos migratórios em direção ao *peonazgo* (1988, p. 79, tradução nossa)

Os efeitos do massacre de Kuruyuki a que o autor se refere serão desenvolvidos no capítulo III, mas é importante enfatizar que as opções de emprego ou geração de recursos eram, e ainda são, precárias. Um jovem guarani tem uma gama limitada de

opções que sempre oscilam os níveis de servidão e exploração por causa da relação entre raça e emprego. É a isso que Quijano se refere no conceito de divisão racial do trabalho, isto é, uma hierarquia de lugares e papéis sociais que respondem a um padrão colonial de dominação que, com base nessa codificação racial, funda um sistema de exploração que apenas beneficia povos não indígenas que significavam “... uma nova maneira de legitimar as ideias e práticas já antigas de relações de superioridade / inferioridade entre dominadas e dominantes”. (QUIJANO, 2000, p. 203)

Por outro lado, também está comprovado que alguns dos contratantes são protestantes, ou seja, foram convertidos à religião protestante e doutrinados para valorizarem o trabalho e o acúmulo de bens, um modo de agir mais branco e menos guarani. Um desses casos em La Bélgica é o de Fructuoso Ayreyu, um contratante que também foi o fundador da igreja de Deus<sup>62</sup> em La Bélgica, a Igreja protestante para a qual a maioria dos guarani dos galpões se dirige todas as terças, quintas, sextas e sábados. Esses dados puderam ser verificados em 27 de abril, na *Fiesta de Gala de la Fundación Colpa Bélgica: un Sentimiento*, onde deram um prêmio honorário a Fructuoso Ayreyu. Mesmo que ele não estivesse no evento, a importância da Igreja protestante que ele ajudou a fundar na cidade foi enfatizada. Um elemento importante dos contratantes é que muitos deles, quando jovens, eram safreiros na Argentina, recebendo uma educação melhor que os guarani da comunidade, chegando a dominar duas maneiras de viver, tanto os guarani como os não-guarani, e desenvolvendo uma habilidade em ambas. Nesse caso, é evidente a relação que têm as Igrejas protestantes com os atores-chaves das comunidades, até, em alguns casos, com lideranças. Como Menendez (2018) explica claramente, como são favorecidas as comunidades que têm melhores relações com a Igreja: educação, medicina e maiores acessos a bens materiais (p.164). Mas o efeito negativo é a demonização de seus rituais, levando os grupos protestantes a se afastarem das práticas comunitárias, no caso de La Bélgica, da festa do *Arete* e das assembleias. Além disso, pode-se encontrar nos diálogos cotidianos referências como: “*Yasoropai tipa* (graças a Deus)”; ou uma referência a filhos mortos como: “agora eles estão no *Ivy* (céu)”, fazendo referência às almas que vão para o céu. A falta de um *pajé* em La Bélgica facilita a evangelização da população, achando menos resistência.

---

<sup>62</sup> A Igreja de Deus é fundada em Eity, sede de Kaipependi Karovaicho, nos anos 70. É uma Igreja Pentecostal que, junto com a União Cristã Evangélica (UCE), reduziu a população católica quase pela metade no território indígena. (ALBÓ, 1990, p. 44)

Mas continuemos com a história do povo guarani na primeira época de trabalhadores safreiros. Ser um empregado do Engenho La Bélgica na gestão da Gasser & Cia, “*foi como ganhar a loteria*” (Entrevistado 6)<sup>63</sup> por ser uma empresa reconhecida por seu tratamento com os trabalhadores. Os patrões costumavam fazer entrevistas de emprego pessoalmente, e quando os trabalhadores tinham uma demanda, os donos respondiam rapidamente. Eles abriram a primeira escola patronal Lola T. Gasser para os filhos dos trabalhadores, para a qual doavam material escolar; a igreja católica perto da entrada do Engenho; e um hospital, que tinha os melhores especialistas. Todos esses serviços faziam parte dos benefícios sociais do Engenho, ou seja, eram gratuitos e não faziam parte de nenhum desconto extra. O comportamento “humano” que os trabalhadores receberam criou uma espécie de lealdade inabalável que persiste hoje, sendo esses anos o ponto de contraste em relação às suas condições de trabalho atuais.

Um ex-funcionário de recursos humanos, em uma conversa informal, me disse que 85% do trabalho no Engenho é um trabalho “empírico”, ou manual, que pode ser aprendido na prática em cerca de 3 ou 4 turnos, sendo uma questão de memorizar os procedimentos: “*eles tinham que ter força para trabalhar, não no intelectual, mas no manual*” (Entrevistado 6)<sup>64</sup>.

Na safra, quando o trapiche começa a funcionar, não para até o final da temporada, devendo todo o pessoal comparecer às máquinas e preparações químicas. A cada turno de doze horas, havia um intervalo para que os trabalhadores pudessem se alimentar. Nesse momento, entravam os *concheros*<sup>65</sup>, jovens que estavam encarregados de procurar comida na casa do trabalhador e levá-la ao porteiro para que ele almoçar.

A mercearia (pulperia) era abastecida por uma das empresas de gado Gasser que estavam em Beni e Santa Cruz, mantendo carne suficiente para abastecer o acampamento. Os trabalhadores podiam coletar os quilos de carne de que precisavam para sua família, eles só tinham que mostrar um bilhete para que ele pudesse ser deduzido diretamente de seu salário.

*Tickets eran... había digamos de acuerdo a la familia, claro no era regalado pero tenía el precio mínimo, no? precio mínimo, no así como vendían los*

---

<sup>63</sup> Entrevista individual 06 com um homem não-guarani em 30/03/2019

<sup>64</sup> Entrevista individual 06 com um homem não guarani em 14/03/2019

<sup>65</sup> Pessoal jovem que entregava comida aos trabalhadores

*carniceros, entonces de ahí traían. Y la parte de ganadería de aquí de la empresa se llama El Tajibo.*

(Entrevistado 06).<sup>66</sup>

Os guarani, diferentemente dos não-indígenas, costumam se alimentar de peixes dos rios que circundam a usina, mas há rumores de que esses rios estão contaminados. Empregados de alto nível sustentam que o escoamento de resíduos da industrialização da cana chega ao rio Chaco, mas ainda não há um estudo para definir a veracidade dessas acusações. Porém o que está claro é que a maneira de obter comida do povo guarani, de acordo com suas práticas e costumes, é mantida até hoje. Geralmente são os mais jovens que vão de moto com os amigos até o margem do rio, carregam uma garrafa de álcool e, ao anoitecer, voltam com a pesca. Esta prática não é constante e depende das condições meteorológicas, da pluviosidade e do nível do rio, mas geralmente é uma ajuda na obtenção de alimentos.

A onda de sindicalização também chegou a La Bélgica, influenciada pelo governo do Movimento Nacionalista Revolucionario (MNR), que possibilitou a constituição da Central Boliviana de Trabajadores (COB) – uma entidade politicamente neutra, que se tornou uma aliada poderosa no novo regime que mais tarde nomearia três ministros. Foi assim que chegamos a Lechín, chefe da Federação dos Sindicatos dos Trabalhadores Mineiros da Bolívia (FSTMB), que também foi chefe do COB e ministro de Minas e Petróleo (KLEIM, 2010, p. 239). O sindicato de La Bélgica reivindicou as políticas de vivenda e o empregador construiu um certo número de casas por ano para poder mover seus empregados. Eles também criaram uma cooperativa de consumidores com fundos sindicais, e a empresa construiu armazéns onde vendiam alimentos e mantimentos para abastecer o campo. Essa cooperativa vendia “a um preço de custo” para se manter administrativamente e pagar aos assistentes ou funcionários da cooperativa, ou seja, tinha um contrato como o Engenho de fazer crédito aos trabalhadores que seriam deduzidos do salário de cinco anos. Eles também fizeram uma Cooperativa de Poupança e Crédito.

Para os aposentados, o setor de armazéns incentivou a criação da cooperativa de transporte, “[...] o que poderia ser um motorista de trator, um motorista sem outra

---

<sup>66</sup>Os tíquetes eram ... Havia, digamos, de acordo com a família. É claro que não foi dado, mas tinha o preço mínimo, certo? Preço mínimo, não assim como os açougueiros vendiam, então eles traziam de lá. E a parte de gado daqui da empresa é chamada *El Tajibo* (Entrevista individual 06 com um homem não guarani em 30/03/2019, tradução nossa.)

*produção, então vamos procurar um acordo e comprar um veículo próprio e poder continuar a viver do transporte que ele receberá em prata* (Entrevistado 06).<sup>67</sup> Em geral, o pessoal aposentado continua a trabalhar, o salário que recebe não atende às suas necessidades e continua a vendendo sua força de trabalho; geralmente são substitutos de outros empregados, vendem alimentos nas ruas ou se dedicam ao transporte.

### 2.2.3 O novo patronato

A configuração do poder para o controle do território é eurocêntrica, capitalista e colonial. O que tudo isso significa? Para começar, a escravidão não acabou como parecia ou está de volta. Na realidade, há indicações suficientes de que a escravidão está em processo de re-expansão ou reprodução, bem como a servidão pessoal, a pequena produção comercial e a reciprocidade. Mas, obviamente, eles não se reproduzem como “modos de produção pré-capitalistas”. Pelo contrário, são o produto das tendências atuais do capitalismo mundial, de sua tendência de “desemprego estrutural”. Trabalhadores forçados a viver no mercado, mas que não conseguem vender sua força de trabalho, também são forçados a aceitar qualquer forma de exploração para sobreviver, incluindo a escravidão (QUIJANO, 2013, p. 151, tradução nossa)

Quando o Brasil se tornou o maior produtor de estanho na América Latina, a Bolívia começou a sentir uma crise nos cofres do Estado por causa da queda do preço do estanho e da agonia da produção de mineração, com uma hiperinflação de 50% ao mês. Em 1985 se tratava de uma inflação mensal de 8.170%, calculada sobre a base salarial anual. O MNR, líder da revolução de 1952 com sua popularidade histórica, foi a resposta para resolver uma crise estrutural que estava prestes a explodir<sup>68</sup>. Assim, o congresso nomeia como presidente o popular Paz Estenssoro, a cabeça deste conflito. Seguindo os princípios econômicos do liberalismo, ele deixaria de lado políticas capitalistas nacionalistas e estatais para executar um “choque ortodoxo” que mais tarde seria conhecido como Decreto Supremo 21060 de 29 de agosto de 1985 (KLEIN, 2010, p. 270-272). Como resultado, o investimento estatal declinou dramaticamente, a moeda foi desvalorizada, o pagamento da dívida externa foi suspenso e os controles de preços e salários foram eliminados.

Com novas regras do jogo, os donos do Engenho La Bélgica deixariam de investir na qualidade de vida dos trabalhadores, em benefícios sociais e bônus. Assim, após a morte de Oscar Gasser, nessa mesma época, La Bélgica ficaria sem melhorar suas condições de trabalho. O novo dono do Engenho, nesta nova etapa neoliberal, mais ou

<sup>67</sup> Entrevista individual 06 com homem não indígena em 30/03/2019

<sup>68</sup> Com o Pacto Camponês-Militar, o surgimento do Movimento Katarista e do COB em crise política emergiu respondendo a posição indigenista.

menos em 1986 ou 1988, é Guillermo Gutiérrez Sosa, que durante o mesmo período era dono do Banco de Cochabamba, ligado a um golpe de US\$ 75,8 milhões ao Banco Central da Bolívia (BCB)<sup>69</sup>. Após a morte de Guillermo Gutiérrez a herança do Engenho fica para seu filho, Rodrigo Gutierrez Fleig, que no 2019 soma o Engenho La Bélgica ao programa de etanol:

[...] eles adquiriram uma destilaria no Brasil, cuja capacidade de produção é de cerca de 300.000 litros de álcool por dia. Além disso, (...) eles instalam um terceiro trapiche para dobrar a capacidade de moagem. La Bélgica investe US\$ 35 milhões para a produção de etanol.<sup>70</sup>

Então no ano de 2019, a indústria açucareira estava experimentando um impulso do Estado pela lei do etanol, assim como foi em 1986 com o Decreto Supremo nº 21347. As condições de trabalho na Bélgica estagnaram com o tempo, os migrantes temporários se instalaram no município, as casas foram paradas para os trabalhadores. A maioria dos filhos dos primeiros migrantes já são adultos com filhos próprios. Em cada unidade familiar, pelo menos um dos filhos trabalha no Engenho. Os outros homens guarani trabalham como pedreiros em outras empresas próximas, deixando a família por alguns dias, retornando em seu dia de descanso (que costumam usar para fazer reuniões entre família e amigos, beber cerveja, mate ou compartilhar um pouco de comida). A relação do empregador com os trabalhadores e suas famílias é baseada na exploração do trabalho sob a lógica do latifundiário. Os empregados são uma extensão da propriedade do patrão.

Em essência, o sistema de servidão e paternalismo imposto pelo regime de Gasser é um exemplo claro da herança colonial, isto é, da colonialidade do poder. Nessa estrutura feudal, o acampamento nada mais é uma extensão do patrão, geralmente com condições de vida deplorável. Não nos deixemos enganar por sutilezas no tratamento, porque, como já foi relatado, aqueles que viviam abarrotados como animais em um galpão eram só os guarani. Usando os conceitos de Quijano, existe uma naturalização de uma divisão racial do trabalho em todo o mundo, me refiro a naturalizar o ato de achar corretas certas maneiras de agir, como esse trato racial e desumano, disfarçados de caridade ou de meritocracia por capacidade, que se exemplifica na distribuição das casas: profissionais em melhores vivendas e indígenas em galpões é a forma que se expressa o racismo e a divisão racial do trabalho, destinando ao “civilizado” melhores condições de vida e para

<sup>69</sup> LOS TIEMPOS. Bancos quebrados deben \$US 310 millones. Disponível em: <https://www.lostiempos.com/actualidad/economia/20070109/bancos-quebrados-deben-us-310-millones>. Acesso em: 09 jul. 2019

<sup>70</sup>EL DEBER. Evo abre puerta a biodiésel y prevén un 40% de ahorro. Disponível em: [https://eldeber.com.bo/21998\\_evo-abre-puerta-a-biodiesel-y-preven-un-40-de-ahorro](https://eldeber.com.bo/21998_evo-abre-puerta-a-biodiesel-y-preven-un-40-de-ahorro). Acesso em: 08 jul. 2019.

os “bárbaros” um trato animal. A identidade dos colonizadores e colonizados – conquistados e conquistadores –, dependendo da raça, foi pautada naquela diferença biológica que colocou alguns em situação de inferioridade a outros. A identidade assumida pelos conquistadores é o principal elemento constitutivo das relações de dominação que a conquista impôs pela distinção de raças, tornando esse padrão a principal categoria de distribuição natural da população mundial, das características, lugares e papéis da sociedade gerando uma divisão racial do trabalho (Cf. QUIJANO, 2000, p.202-204).

Segundo Quijano (2013), as novas identidades históricas produzidas com base na ideia de raça estavam associadas à natureza dos papéis e lugares na nova estrutura global de controle do trabalho (p.146). Assim, a raça e a divisão do trabalho ficam estruturalmente associadas e se reforçam mutuamente. Desta forma, uma divisão racial sistemática do trabalho é imposta e mantida.

A destruição da economia indígena foi e é uma das tarefas coloniais que instituições estatais e não-governamentais ainda mantêm, realizando uma colonização cotidiana, desvalorizando essas outras formas de existência, coexistência e soberania. Enquanto Mariátegui, um teórico socialista, cria a utopia sobre uma comunidade inca harmoniosa, destacamos sua percepção de que “sob uma aristocracia estrangeira, os nativos foram reduzidos a um anarquismo disperso e anárquico” (1958?, p. 48, tradução nossa), uma massa de um milhão de homens, caída em servidão, que foi reduzida a uma massa sem valores, sem alma e sem direitos.

O tratamento dos guarani em La Bélgica é um elemento indiscutível da herança colonial presente nos fenômenos sociais formados nesse sistema colonial / moderno (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p.14-16) pois vê no trabalhador não um homem livre, mas um escravo, onde o colonizador não só é economicamente superior, mas etnicamente considerado melhor. Na América, pessoas não indígenas ou brancos refugiam-se em sua herança europeia, enraizados e orgulhosos, cheios de preconceitos, suas relações com os trabalhadores, sua raça e status de classe fazem do mesmo homem o inimigo de seus empregados.

### 2.2.3.1 *Estamos empatronados*

A *Defensoría del Pueblo de Bolivia*, desde 1994, divulga e promove o cumprimento dos direitos humanos, individuais e coletivos estabelecidos na Constituição Política do Estado (CPE). Em 2005 emitiu uma resolução que define vários tipos de servidão.

A servidão é entendida como o serviço pessoal gratuito e o trabalho obrigatório sob coação, originados em dívidas adquiridas com procedimentos de trapaça, fraude e outras fraudes. É caracterizada pelo estabelecimento de relações de trabalho forçado e sistemas de dívida não transparentes, que fazem parte da relação de servidão.

Semi-escravidão é a obrigação de trabalhar para uma pessoa, até pagar a dívida acumulada que, em muitos casos, é herdada pelos filhos. É representado pela servidão, exploração do trabalho e trabalho coercitivo. Entendemos que sua principal característica é a perda de liberdade e a transmissão de dívida por gerações.

O conceito de servidão é análogo ao da semiescravidão, contém a ideia de submissão à vontade, a critério do empregador que lhe confere o status de uma coisa, nem sempre significa a privação da liberdade física e menos movimento. O sistema de servidão e *empatronamiento* é caracterizado pela super exploração da força de trabalho da família, endividamento (através do “adiantamento” ou fornecimento de alimentos, roupas ou outros produtos) e compensação em espécie pelo tempo e pelo trabalho realizado que não cobrem ou recompensam o esforço desenvolvido.<sup>71</sup>

Nesta seção, entenderemos o novo sistema de registro que está sujeitando o povo de La Bélgica sob a lógica do *empatronamiento* e do endividamento em relação à terra em que vivem. Segundo Davison, os trabalhadores tornam-se empatronados, significa que há uma ligação a um “patrão” ou fazendeiro através de um processo informal pelo qual eles se comprometem a trabalhar para o agricultor quando necessário e, em troca, são concedidos pequenos terrenos para cultivar culturas de subsistência e construir uma casa. Geralmente, os “peones”, ou pessoal empatronado, são ligados a “patronos” por dívidas acumuladas por eles mesmos ou por seus parentes antes deles (DAVISON, 1987, p.105). Os fatos serão apresentados do jeito que foram introduzidos na pesquisa, por entrevistas e conversações informais que logo tornar-se-iam o centro deste capítulo e a voz desse povo.

Estava na minha primeira semana de trabalho de campo, ainda explorando a vida em La Bélgica. Naquelas primeiras semanas eu tomava café da manhã na casa de minha mãe guarani e, após o café, me dirigia à casa da liderança. Eu compartilhava a manhã com sua família, por vezes ajudava a descascar legumes ou ia ao mercado com a liderança. Em uma dessas manhãs passava um táxi com alto-falantes por toda a cidade,

<sup>71</sup> Resolución Defensorial No. RD/SCR/2/2005/DH, 21 de novembro de 2005

repetidamente. A mensagem foi: reunião do tribunal agroambiental às 10h do dia 28 de fevereiro (2019), no salão múltiplo de Colpa, Bélgica.

Então, na quinta-feira, 28, eu acordei cedo e no café da manhã perguntei para minha mãe: “vamos à reunião do tribunal”? Ela disse que iria me alcançar mais tarde no salão, pois faria outras coisas primeiro. Como eu não sabia o local da reunião, fui até a casa da liderança para ver se ela estava interessada em ir. Lá ela me disse que não iria participar, mas que o filho dela poderia me levar até o local. A sala de reunião está localizada a poucos metros de uma das portas do Engenho. Entrei em silêncio para não chamar atenção, e, para minha surpresa, os juízes ainda não tinham chegado, e o gabinete da prefeita estava acomodando as cadeiras de plástico para o público. Havia cerca de 25 pessoas presentes, alguns rostos familiares das reuniões do *arete guasu*, mas também muitas caras novas. Eles me olharam desconfiados.

A prefeita chegou e apresentou os juízes da província de Sara. Cada um dos juízes tomou a palavra e explicou qual era a missão do tribunal agroambiental. Entre as terminologias legais, entendemos que este tribunal é a autoridade máxima em questões agrícolas, pecuárias, florestais, ambientais, hídricas e de biodiversidade. Uma vez que compreendessem sua competência, após uma hora de intervenções dos magistrados, o conflito de terras e a falta de direitos de propriedade e heranças em La Bélgica foram brevemente apresentados, mas os magistrados não entenderam muito bem ou descartaram a gravidade do assunto, incitando os cidadãos para que procurassem um advogado para resolver seu mal-entendido com o dono da Engenho. O tópico provavelmente não foi tocado em profundidade pela presença do prefeito, que é considerado vingativo, embora o encontro tenha sido o primeiro em que se abordou abertamente o conflito territorial no município e deixou claro que não era um conflito facilmente resolvido. Da mesma forma, a suspeita dos cidadãos comigo indicava que haviam lutado antes e que não haviam conseguido uma mudança. Meses depois, em algumas reuniões com ex-funcionários do Engenho, eles confessaram que não queriam falar comigo porque achavam que eu era uma “intrigante” ou “fofoqueira” do Engenho, que gravava suas conversas para passar essa informação ao dono, colocando suas vidas em risco. Um dos trabalhadores do Engenho, que foi encorajado a expor a situação, disse: “[...] nós vivemos em um campo, não temos nenhum papel, nenhuma evidência”, em resposta aos magistrados que assumiram que nenhum tinha uma declaração de herdeiros porque não queriam ou não viram o valor. A frustração da população era evidente, o que eles queriam gritar é que eles vivem na prisão.

*[...] hace 40 años que vivo en Bélgica. Ahora nos descuentan a plazos la empresa, no hace ningún documento, toditos tienen pedazos de tierras sin contrato ¿qué voy a hacer sin ningún papel, sin ninguna constancia de que yo trabajaba y de que si vivo aquí? Ahora nos descuentan: venta a plazos la empresa La Bélgica, no hay ningún compromiso o contrato que diga que en 6 o 10 años vamos a pagar ese pedazo de tierra todos los que estamos aquí, que vinimos a escuchar tenemos ese problema.*

(Relato 01)<sup>72</sup>

A isto se soma a pouca informação que o prefeito dá sobre os processos de delimitação de território, de seu cadastro como área urbana e/ou rural. “Estamos vendo que é um problema árido aqui em La Bélgica”, disse o Magistrado do tribunal agroambiental. Em outras palavras, sabe-se nos bastidores que o tema de La Bélgica é complexo. Mas o que é complexo? Não é o papel do Estado garantir o bem de seus cidadãos, da classe trabalhadora e dos povos indígenas do país? Por que o Estado Plurinacional da Bolívia não age *ex officio* sobre a questão, após 13 anos de gestão? Onde estão as ONGs de direitos humanos, de povos indígenas, de mulheres neste caso? Essas foram as questões que inundaram minha mente após a sessão do tribunal agroambiental, e confesso que ainda as tenho em mente. Quando o magistrado responde ao idoso, que pede ajuda desesperada para poder deixar como herança a seus filhos a terra em que vive há mais de 40 anos, que o conflito em La Bélgica é “árido”, não significa que esteja seco e que não prospera, mas quer dizer que é tão complexo que requer muito trabalho e esforço para resolvê-lo-(embora o empatronamento de um grupo de pessoas seja ilegal na Constituição Política do Estado, ainda assim é difícil de enfrentar na justiça).

A solução do Tribunal Agroambiental é um processo de usucapião<sup>73</sup> em que o empregador demonstra o limite de sua propriedade com títulos. Eles fizeram uma

---

<sup>72</sup>[...] vivo em La Bélgica há 40 anos. Agora a empresa nos desconta em parcelas, não produz nenhum documento, todos eles têm terrenos sem contrato. O que vou fazer sem papel, sem provas de que trabalhei e que se moro aqui? Agora nos descontam parcelas da empresa La Bélgica, não há compromisso ou contrato que diga que em 6 ou 10 anos pagaremos esse pedaço de terra todos nós que estamos aqui, que chegamos a saber que temos esse problema (Relato 01: Intervenção de um trabalhador do Engenho La Bélgica na sessão do Tribunal Agroambiental em 28 de fevereiro de 2019)

<sup>73</sup> Usucapião - Novo CPC (Lei nº 13.105/15) Forma de aquisição de propriedade móvel ou imóvel pela posse prolongada e ininterrupta, durante o prazo legal estabelecido para a prescrição aquisitiva, suas espécies, requisitos necessários e causas impeditivas. Disponível em: <https://www.direitonet.com.br/resumos/exibir/365/Usucapiao-Novo-CPC-Lei-n-13105-15>. Acesso em 02 set. 2019

reclamação de contaminação da usina de açúcar para as pessoas, eles demonstraram a quantidade de poluição que fluiu para o rio Chaco, que foi usado pela população. O Governo Autônomo Municipal de Colpa em La Bélgica começou o processo de reclamação, mas não recebeu resposta do Engenho. O prefeito reivindicou nessa reunião a falta de comprometimento das pessoas na disputa pela titulação da terra, quando é dever do governo municipal defender os direitos de propriedade da população. É ele quem deve fornecer as garantias para que a população possa confiar, e não vice-versa. Após quatro anos de gestão, o prefeito não conseguiu modificar o conflito, evidenciando a luta pelo poder que é vivenciada diariamente.

*El pueblo es de nosotros, de los trabajadores, entonces habrá que buscar otro (doctor) que vea lo de nuestro lote. Y no vamos porque somos miedosos, tenemos miedo porque nos va a botar, hay que buscar gente que nos ayude. Hace 40- 50 años que vine a trabajar, vine joven ¿y que tengo? Nada, ninguno de los vivientes somos dueños de nuestros lotes...*

(Relato 02)<sup>74</sup>

A segunda sessão do tribunal agroambiental, em 29 de março, aconteceu com uma audiência menor, mas sem medo de denunciar os abusos de poder cometidos pelo Engenho La Bélgica. Uma advogada que trabalhava no hospital de La Bélgica alegou que a melhora das instalações foi interrompida devido à negligência do Engenho, e ameaças de demolição do hospital foram recebidas se continuassem a modificá-lo. Aquele hospital, desde a sua criação, não teve melhorias; agora que projetos foram aprovados para melhorar as condições de atendimento, o proprietário do Engenho alega que hospital é seu e não concebe qualquer melhora, apesar do fato deste hospital pertencer ao sistema da *Caja Nacional de Bolívia*, e, até aquela data, o sistema de atendimento foi paralisado. A Prefeitura de Colpa em La Bélgica começou com uma denúncia por usucapião, para reclamar bens municipais como o hospital, praças, igrejas, tribunais, entre outros, mas até aquela data não tiveram resultados e a luta pelo poder ainda se mantinha. O juiz aconselhou os cidadãos a organizarem e recolherem assinaturas da OTB (*Organizaciones*

---

<sup>74</sup>A cidade pertence a nós, é dos trabalhadores, então terão que encontrar outro (doutor) que veja sobre o nosso lote. E não vamos porque temos medo, temos medo porque vão nos colocar para fora, temos que procurar pessoas para nos ajudar. Faz 40-50 anos que eu vim trabalhar, eu vim jovem e o que eu tenho? Nada, nenhum de nós que vivemos aqui somos donos dos nossos lotes ... (Relato 02: Guarani aposentado intervindo na sessão do tribunal agroambiental, em 28 de fevereiro de 2019)

*Territoriales de Base*) e de outras instituições para lutarem juntos contra o Engenho, esclareceu também que o Estado e o tribunal, neste caso, não podem agir “*ex officio*”, que têm que esperar pela queixa ser processada para participar. Diante dessa resposta e indignado, um ex-funcionário da Engenho se levantou e chorou, dirigiu-se ao juiz e disse-lhe:

*Muchos de ustedes no conocen que nosotros tenemos una problemática de la tierra en La Bélgica, porque es una denuncia fundamental de nosotros. Aquí el tema es ¿qué hace el gobierno nacional, hasta dónde soportaremos?. Porque aquí toda la gente es humilde, es pobre y se va exclusivamente al trabajo que tiene este señor aquí [se refiere ao Engenho], y ¿quién apoya las manifestaciones? ¡Nadie! ¿No ve? porque tienen miedo, tienen miedo de que si lo ve o le sacan una fotografía ahí lo bota [o demitem] ¡Eso es, señor! Aquí, inclusive, ya el dueño ha extorsionado a los trabajadores y ¿cuando el gobierno ha hecho algo por esta zona?, nosotros estamos ya 50 años pa’ arriba, ya hay otros apuntando a los 60 y han muerto otros trabajadores y han heredado los hijos, y resulta que este señor viene y mide la tierra por malverzación y no se que les hace problemas, y tienen que irse a su pueblo Camiri a pedir ayuda para que compre nuevamente la tierra (para pagar abogado para el juicio). Ahora usted dice que “se organicen, que se busquen un abogado” ¿y usted cree que la gente puede pagar? Y como ven que puede extorsionar a la gente, les deja de pagar su aguinaldo, les descuentan el 85% de su finiquito todo lo que hay ahí... el 85% los descuentan señor. ¿Quién hace algo? Aquí las autoridades le han hecho conocer (el conflicto) a diferentes autoridades, personal del Estado, el señor Evo Morales, el señor Garcia Linera, el Ministro Carlos Romero y le hemos presentado el problema de las tierras, y ¿qué solución ha habido? Qué decisión voy a tomar en un proceso yo solo, ahí hay abogados, ya nos han visitado autoridades del gobierno. ¿Dónde están los otros ministerios, los ministerios de tierra? Pero si yo me voy a enfrentar a este señor... Este señor no tiene un abogado, tiene un consorcio de abogados. Este señor lo tiene todo... Ha extorsionado a los trabajadores, a toditos. Quien va a querer mover un dedo así, ¿por qué? Porque tienen familias, tienen hijos que están estudiando y los mantienen con ese trabajito que tienen aquí y resulta que después viene el dueño y los*

*manipula con eso de las casas, con las tierras. La primera vez que sacó este señor una lista de cuánto cuesta la tierra, a ver: tu casa cuesta tanto, ni dos horas y lo sacaron [que eliminaram essa lista] aquí a diferentes trabajadores pregunte. Un ejemplo, ¿cuánto cuesta tu terreno? 20.000 bs, y comenzaron a descontarle año tras año, pero ese año tras año subía el precio 25.000, 30.000, entonces cuanto más va pagar. Otro es el precio que están teniendo los lotes. ¿Cuánto tenemos de área urbana? ¿Tenemos luz, agua? tenemos agua de acá de Evo que nos regaló, del proyecto ‘Mi agua’, pero ahora ¿qué hacemos, ¿qué vamos a hacer? Todo es plata señor, entonces ¿quién nos va a guiar? ¿Quien?*

(Relato 03)<sup>75</sup>

Uma sensação amarga permanece depois de toda essa história, o Estado tem todos os meios para conceder justiça, mas não faz nada, o poder recai sobre um grupo de pessoas que estão sendo submetidas, ou seja, que somente os violados podem denunciar. Os demais agentes do Estado ou de instituições não-governamentais não têm poder. Está pedindo aos escravos que se rebelem contra o patrão, sem qualquer garantia, sem a certeza de que tudo ficará bem, pondo em risco suas famílias, seus filhos, a ponto de perder o

---

<sup>75</sup> Muitos de vocês não sabem que temos um problema de terra em La Bélgica, porque é uma denúncia fundamental nossa. Aqui está a questão: o que o governo nacional faz, até que ponto vamos ficar? Porque aqui todas as pessoas são humildes, pobres e vão exclusivamente para o trabalho que esse homem tem aqui [refere-se ao engenho] e quem apoia as manifestações? Ninguém! Você não vê porque têm medo, temem que, se a virem ou tirar uma foto, os coloquem para fora (o demitam). É isso, senhor! Aqui, inclusive, o proprietário já extorqui os trabalhadores e, quando o governo fez algo para esta área? Já estamos com 50 anos, já existem outros apontando para os 60 e outros trabalhadores morreram e seus filhos herdaram, e acontece que esse homem vem e mede a terra por mau uso e eu não sei o que os causa problemas, e eles têm que ir à sua aldeia Camiri para pedir ajuda para comprar a terra novamente [para pagar advogado pelo julgamento]. Agora você diz “se organizar, encontrar um advogado”, e acha que as pessoas podem pagar? Y, ao verem que podem extorquir pessoas, param de pagar seu bônus, descontam 85% de seu acordo em tudo o que existe ... 85% que eles descontam, senhor. Quem faz alguma coisa? Aqui as autoridades deram a conhecer [o conflito] a diferentes autoridades, funcionários do Estado, Sr. Evo Morales, Sr. Garcia Linera, ministro Carlos Romero e nós apresentamos o problema da terra, e que solução houve? Que decisão eu tomarei em um processo sozinho, há advogados, já fomos visitados por autoridades governamentais. Onde estão os outros ministérios, os ministérios da terra? Mas se eu vou encarar esse homem... Esse homem não tem advogado, ele tem um consórcio de advogados. Este homem tem tudo... Ele extorqui os trabalhadores, todos eles. Quem vai querer mexer um dedo assim, por quê? Porque eles têm famílias, têm filhos que estão estudando e os mantêm com o pouco trabalho que têm aqui, e acontece que mais tarde o proprietário vem e os manipula com isso das casas, com as terras. A primeira vez que esse homem tirou uma lista de quanto custa a terra para ver: sua casa custa tanto, nem duas horas e eles a retiraram [que removeram essa lista] aqui para diferentes trabalhadores perguntarem. Um exemplo, quanto custa sua terra? 20.000 bs, e eles começaram a descontá-lo ano após ano, mas naquele ano após ano o preço subia 25.000, 30.000, mais ele pagaria. Outro é o preço que os lotes estão tendo. Quanto temos da área urbana, temos eletricidade, água? Temos água daqui da que Evo nos deu, o projeto “Mi Agua”, mas agora o que fazemos, o que vamos fazer? Tudo é dinheiro, senhor, então quem nos liderará? Quem? (Relato 03: Intervenção de não-guarani na sessão do tribunal agroambiental em 29/03/2019)

emprego ou pior, a vida. É injusto, é claro, especialmente quando as duas tentativas de levante que vou relatar abaixo terminaram em fracasso.

O Decreto Supremo 21060, que foi explicado anteriormente como uma medida liberal para conter a hiperinflação e a dívida externa, teve um impacto direto sobre os trabalhadores em La Bélgica, pois a partir desse momento os proprietários do Engenho podiam demitir seus funcionários permanentes, isso é, pagar os bônus (férias, antiguidade, produção) que haviam conquistado durante a vida sindical e, pior ainda, abriu as portas para a contratação de funcionários temporários sem benefícios sociais. Então, o que um dia foi um benefício se tornaria em algemas, na prisão dos habitantes, quero dizer moradia. Esses espaços de 60 m<sup>2</sup> a 80 m<sup>2</sup> seriam a armadilha para uma população de 700 famílias permanecer em silêncio e anônima, sofrendo abusos de poder.

*[...] la ley cayó en una trampa, hecho una trampa maldita, fueron las viviendas lo que nos dio antes bien estar ahora, es una cuestión maldita (...). Aquí no hay autoridad, aquí no hay ley que sirva para la Bélgica. El patrón impone un sistema sumamente duro a ver que luchen dentro de lo que es el ministerio de trabajo (...) Por lo que ahí es la parte de lo que la gente digamos trabaja en la empresa y tiene su casa tiene que obligado a no denunciar y vivir con las cosas embargadas en un trato sumamente de esclavitud podríamos decir del siglo XXI, ¿ya? Ellos tienen que trabajar una semana gratis, porque dicen: “ayudemos al Ingenio”, en una, el que no entra [a trabalhar gratuitamente] pues no tiene puesto, ¡así de sencillo nomás! entonces todo esto es la ley que permitió a que todo cambie, para el trabajador, se le ha reclamado. [...] Carta a Evo, pero no respondió [A mim]. No me pagaban mientras no firmaba un papel en blanco con reconocimiento de firmas por notario de fe pública de que no tenía derechos y de que era una vivienda que me habían cedido*

(Entrevistado 06)<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> [...] a lei caiu em uma armadilha, se fez uma maldita armadilha, foram as casas que nos deram bem-estar mais nos deram para ser agora é uma questão maldita (...). Aqui não há autoridade, aqui não existe lei que sirva para La Bélgica. O empregador impõe um sistema extremamente difícil para ver se eles lutam dentro do que é o ministério do trabalho. E viver com as coisas apreendidas, em um tratamento extremamente escravo que já poderíamos dizer do século XXI? Eles precisam trabalhar por uma semana de graça, porque dizem: “vamos ajudar o Engenho”, e quem não entra [para trabalhar de graça], não tem emprego, é simples assim! Então tudo isso, foi a lei que permitiu que tudo mudasse, para o trabalhador, ele foi reivindicado. (...) Carta a Evo, mas ele não me respondeu. Eu não fui pago até assinar um papel em branco com

As reivindicações para a empresa começaram quando os trabalhadores perceberam que o proprietário se recusou a aumentar o salário de acordo com a lei. Em 2007 eles tiveram um confronto onde implantaram quilos de açúcar entre os pertences dos trabalhadores para puni-los com o desconto de seu salário. Juntamente com a polícia, eles revistaram as gavetas de cada um, seção por seção, atribuindo 2 a 3 quintais por trabalhador. Afetando a economia da cidade, a razão é que as lojas funcionam através de empréstimos ou suprimentos em conta, onde, depois de receber os assentamentos, essas dívidas são liquidadas. Às vezes, para manter a ordem, os líderes sindicais intervêm nos empréstimos, ou seja, se um dos trabalhadores é acusado de não pagar a dívida, a polícia e a família desse trabalhador procuram o líder para resolver o problema. Então, quando o incidente do açúcar aconteceu, não apenas afetou diretamente a economia familiar dos trabalhadores, mas também a movimentação de bens e serviços do município.

O trabalho da safra nessa nova etapa mudou, a segurança industrial é quase inexistente, cada trabalhador deve investir em seu uniforme, os contratos não são assinados para trabalhar. Por essa razão, os direitos e deveres do empregado e empregador são manipulados em benefício do proprietário, a escala salarial do governo é respeitada pela manipulação das categorias de empregados. Este trabalho é precário e como a safra é sazonal, o trabalhador não recebe nenhum benefício. Os salários são deduzidos do pessoal contratado nas caldeiras, nos laboratórios, nos chefes de máquinas e pessoal. Nenhum dos entrevistados possuía cópia do contrato firmado com a empresa, ou seja, o contrato é assinado no final da colheita ou pré-colheita, e o processo é apressado, por esse motivo poucos dos funcionários do Engenho têm conhecimento de seus direitos.

*Pero nos hacían firmar el contrato cada año cuando ya terminaba la zafra para hacer casa y cocina con nosotros, porque si nosotros agarramos el contrato y vemos de que estamos en tal categoría, estamos ganando tanto, tenemos que saber cuánto vamos a ganar y por cuantos meses vamos a trabajar, ese es un contrato laboral. Y, digamos, si usted se portaba mal y le encontraban con un poquito de azúcar y lo botaban, por robo les decían y no les pagaban nada. Entonces ellos también estaban infringiendo el contrato, entonces en el contrato tenían que decir prohibido robar y esta es la cláusula,*

---

reconhecimento de assinaturas por um notário de fé pública, que não tinha certeza de que era uma casa que me fora designada. (Entrevista individual 06 a um homem não-guarani em 30/03/2019.)

*entonces uno tiene que saber cuál es el castigo, sus derechos y deberes y a qué atenerse y ellos no nos hacen llegar a los contratos.*

(Entrevistado 07)<sup>77</sup>

Os descontos ilegais começaram em 2008 ou 2009, após uma lista ou censo feito pelo Engenho, onde marcou todas as famílias que viviam em casas fabricadas na era Gasser. Uma vez feita a lista de pessoas que moram “na propriedade do Engenho”, todos os trabalhadores começaram ter descontos de seus salários, de modo que todo homem que trabalha no Engenho responda pela terra e 85% sejam deduzidos de seu pagamento. Há casos em que os homens que trabalhavam na fábrica estavam encarregados da “dívida” de um membro da família morto, para que suas mães ou tias não perdessem suas casas. Não houve casos de famílias expulsas por falta de conexão com o Engenho, mas o medo está presente. Em alguns casos, aqueles que moram nessas casas são somente mulheres; cujos filhos são jovens demais para trabalhar no Engenho; então essas mulheres vivem vendendo comida ou da aposentadoria de seus pais.

Os trabalhadores tiveram duas revoltas contra a Engenho: a primeira em 2010 e outra em 2016. A primeira greve começou como uma medida de pressão, com o fechamento do Engenho com todos os trabalhadores dentro, chefes de seção incluídos, ninguém podia entrar ou sair. Quando a sirene tocou, toda a cidade sabia que a manifestação havia começado e que não cederia até que o dono do engenho aceitasse o pagamento justo da restituição do salário mínimo para cada um dos trabalhadores. Essa luta durou alguns dias, até que os líderes da COB chegaram, pela primeira vez eles estavam oferecendo seu apoio aos trabalhadores de La Bélgica, mas a desconfiança dos *belgiqueses* era maior, esses trabalhadores já tinham conhecido o poder do dono do Engenho e como podia subornar e manipular qualquer situação. As mulheres e comerciantes apoiaram a greve, trazendo comida para trabalhadores trancados. Às doze eles trouxeram gelatina, *locro*<sup>78</sup> e *refresco* para aguentarem mais. Que a solidariedade entre mulheres e comerciantes para as manifestações é parte do engate, do círculo de

---

<sup>77</sup> Mas eles nos faziam assinar o contrato todos os anos, quando a colheita terminava para fazer uma casa e uma cozinha conosco, porque se pegarmos o contrato e vemos que estamos nessa categoria, estamos ganhando muito, temos que saber quanto vamos ganhar e por quantos meses nós vamos trabalhar, isso é um contrato de trabalho. E, digamos, se você se comportou mal e o encontraram com um pouco de açúcar, eles os colocavam para fora, alegando que foram roubados e não pagavam nada. Então eles também estavam violando o contrato, então no contrato eles tinham que dizer que roubo é proibido e esta é a cláusula, então é preciso saber qual é a punição, seus direitos e deveres a cumprir, mas eles não nos fazem alcançar os contratos (Entrevista individual 07 a um homem não-guarani em 08/04/2019)

<sup>78</sup> Uma sopa de galinha.

investimento, pois sem os trabalhadores não há venda, sem os comerciantes não há comida. Durante um ano eles conseguiram melhorar as coisas, os pagamentos de salários e benefícios foram pontuais, até que a Central Obrera Boliviana (COB) foi comprometida e o apoio do sindicato de La Bélgica despencou até atingir seu último ataque.

A segunda greve começou em dezembro de 2015, após a demissão e perseguição dos líderes sindicais que foram acusados de sabotagem por lock-out<sup>79</sup>, greve e paralisações ilegais que impediram as atividades do POPLAR CAPITAL S/A, o novo nome corporativo do Engenho Açucareiro Bélgica. Depois das ameaças, o conflito entre trabalhadores e Engenho cresceu, até que em junho de 2016 o município de Colpa Bélgica entrou em greve de 6 dias exigindo: a cessação de ameaças e procedimentos legais contra líderes sindicais e trabalhadores de base que participaram da greve, o pagamento de horas extras e refrigério (bônus alimentação), a restituição da categorização salarial, o reembolso dos pagamentos de habitação (vivenda) dada pelo Engenho e prestação de vestuário industrial<sup>80</sup>.

Em 2 de março de 2017, em um jornal da classe trabalhadora e o P.O.R.<sup>81</sup> destinado a trabalhadores de açúcar no país, foi relatado que os trabalhadores de POPLAR CAPITAL S/A, antiga Bélgica, apresentaram um novo documento de solicitação após a violação do acordo assinado depois da greve de 2016<sup>82</sup>. Consequência da reativação da reivindicação contra todos os líderes<sup>83</sup>, o que demonstra o poder do dono do Engenho e a situação de vulnerabilidade dos direitos e acordos que os trabalhadores vivem. Até maio de 2019 não houve mudanças no tratamento de pessoal ou qualquer acordo com o Engenho.

A título de conclusão, desenvolvemos os processos históricos que levaram os guarani de La Bélgica a serem o que são hoje: um povo empatronado, porque ainda pertencem ao sistema *patrón-peon*. A conclusão a que chegou Xavier Albó ao avaliar o impacto da pecuária em 1990 é mais do que pertinente, concluindo que, devido às expansões pecuárias e ao agronegócio, que explicamos neste capítulo, eles reduziram drasticamente o território guarani e o segmentaram em um espaço descontínuo.

Os supostos espaços vazios, aos quais as comunidades chiriguanas poderiam ter escapado, na prática, não existem mais. A solução evasiva de ocupação de novos territórios décadas atrás não é mais. De um jeito ou de outro, o que

---

<sup>79</sup> Trancar do lado de fora

<sup>80</sup> Ver anexos 1 e 2

<sup>81</sup> Partido Obrero Revolucionario

<sup>82</sup> Ver anexo

<sup>83</sup> Ver anexo 4

acontece é o confronto com o ocupante *Karai (não indígena)* (ALBÓ, 1990, p. 48. Destaque acrescentado, tradução nossa. Grifo no original.)

A inferioridade dos guarani do ponto de vista da colonialidade de Quijano (2000) refere-se à diferença que se baseia na distinção ontológica de um indígena e de um não-indígena. A distribuição do campo em La Bélgica é a prova dessa forma de distribuição, com a força de trabalho em galpões superlotados e engenheiros estrangeiros em casas de material com melhores condições de saúde. Uma das formas pelas quais a divisão racial do trabalho se desenvolve é a desumanização dos povos indígenas, colocando suas necessidades em último plano, não no sentido da colônia, que considerava que os indígenas não tinham alma, senão no sentido social-darwinista, que afirma que os “[...] índios estão atrasados na escala da evolução humana e devem submeter-se ou perecer” (RIVERA, 2010, p. 173). Assim, o reconhecimento de sua cidadania é parte de um duplo padrão que os considera cidadãos de segunda classe, isto é, não pessoas suficientes para manter condições iguais, e o que Rivera considera como “*civilización por el garrote*” para tirar suas terras e transformá-las em servos, escravos de suas propriedades com uma cidadania formal, como o que hoje se vive em La Bélgica. Tudo começa como consequência da revolução de 1952 e da reforma agrária, da redistribuição de terras entre povos não-indígenas e colonos.

A cidadania - desta vez imposta mais real que formal - se assentou assim na mesma lógica de exclusão que a cristianização imposta pelos colonizadores primitivos: para serem reconhecidos como seres racionais e dignos de gozar da condição humana, os índios precisavam negar-se e aprender os modos de ser e pensar da minoria dominante. Caso contrário, o reconhecimento seria baseado na marginalização e exclusão. (RIVERA, 2010 p.173)

Isso nos leva a refletir sobre o futuro das comunidades cativas por um patrono, pelas regras do jogo burocrático estatal, mercadorias e salários. Só é possível entender a magnitude desse impacto colonial, eurocêntrico e racista em sua luta cotidiana, naquela tensão entre dar lugar a essa colonialidade ou buscar outras formas de organização. Entre ser *iyambae* ou ser *empatronado*, parte dessa catarse subjetiva, emocional e sensível que é vivida em La Bélgica tem seu ponto culminante na festa carnavalesca ou nas *Arete Guasu*, que, como linha de fuga, fazem parte da expressão corporal da dança e da música, voltando a esse ser livre, esse *ñandereko iyambae osondbae*<sup>84</sup>.

E é realmente notável: não pode ser uma coincidência ou simplesmente um acidente histórico que a grande maioria dos trabalhadores assalariados com salários baixos, e os trabalhadores não assalariados, isto é, os mais explorados, dominados e discriminados, em todo o mundo, onde quer que estejam, são os chamados de “raças inferiores” ou “de cor”. (Quijano, 2013 p.155, tradução nossa)

---

<sup>84</sup> Esse ser sem dono que flui, que é contínuo e não tem fim.

Além disso, essa raça inferior vive sempre na periferia – é a periferia –, devendo estar em um extremo que não perturbe a consciência dos colonos. Eles, com sua falsa modéstia, os tratam como cidadãos de segunda classe, com esse duplo padrão segundo Rivera, eles receberam material escolar para mantê-los calmos, para que não pedissem melhores condições de vida nos galpões. Essa relação de poder é naturalizada entre os moradores, que não questionam o tratamento quase animal que os guarani receberam nos galpões, e, por parte dos não-guarani, é natural ser tratado assim: “eles estão acostumados a viver viverem assim” (superlotados como gado?). Não é de surpreender que o colonialismo interno seja um inimigo difícil de combater, seja sutil e se disfarce de solidariedade ou “bom tratamento”, negando a existência de uma relação de poder entre os habitantes. Assim, a exploração do trabalho não só será coberta por anos, mas fará parte da identidade dos belgiqueses que trabalharão no Engenho de açúcar e enfrentarão os abusos do proprietário, repetidas vezes, sem capital para contratar um advogado, sem instituições que os apoiem, abandonando-os para lutar sozinhos. Condenados à marginalidade, os guarani em La Bélgica são condenados pela terra.

### 3 COLONIALIDADE E RESISTÊNCIA

A peonagem sempre acompanhou as vicissitudes da autonomia econômica de uma comunidade guarani: maior empobrecimento e dependência econômica correspondem a uma maior alienação da força de trabalho, que mais uma vez afeta o mesmo processo. O grande fracasso da revolta que os guarani no século XIX sempre resultou em maiores movimentos de migração para o peonazgo (MELIA, 1988, p. 79, tradução nossa).

No capítulo anterior desenvolvemos o conflito a respeito do modo de ser guarani em La Bélgica, suas condições laborais e o efeito da colonialidade do poder e da divisão racial do trabalho. Neste capítulo, focaremos na compreensão do efeito intersubjetivo do processo colonial que o povo guarani viveu e vive. Da mesma forma, partiremos da última batalha entre guarani e o exército boliviano, que terminou com uma derrota política, social e moral do povo indígena, em outras palavras, foi um dos fatores de ponto sem retorno que os obrigou a aceitarem as condições de submissão e escravidão relatadas no capítulo anterior.

Fora dessa bravura inerente à história guarani, há também outra consistência no modo de ser e de viver neste mundo, que é a parte espiritual. Embora hoje o cristianismo tenha aumentado suas fileiras nas comunidades guarani, há uma parcela de guarani batizados que acreditam naqueles poderes da natureza que são um espectro além do alcance de qualquer Deus, mesmo o Deus cristão. Daí a importância do *pajé*, aquele feiticeiro curador, o único capaz de dominar a arte da natureza e capaz de decifrar seus segredos. Assim, eles representavam a expressão máxima das relações sociais, poder e liberdade desse povo, daí sua fé cega nos *pajés* e seu caráter messiânico, que serão desenvolvidos na seção dedicada a histórias da subversão guarani e como o *pajé* é quem tem as provisões da vida e da liberdade. Nesse sentido finalizaremos com: qual é a consequência de não ter um *pajé* na comunidade, em seus rituais e festividades tradicionais como o *arete guasu*?

No contexto de La Bélgica, um espaço colonizador, explorador e etnocêntrico dominado por povos não indígenas, os Guarani encontraram nas religiões protestante e católica explicações deste mundo colonizado moderno, respondendo às suas necessidades imediatas. A falta de um *pajé* naquela comunidade deixou uma lacuna preenchida pelos dogmas das religiões cristãs, tornando-os seres funcionais para o atual sistema capitalista, “civilizando o selvagem”. Na suposta igualdade criada pela religião cristã, confiar no Deus cristão é, é possivelmente, o último movimento que alguns guarani precisam fazer para deixar de serem rejeitados ou marginalizados. Dessa maneira, os pais cristãos criarão

filhos cristãos e se afastarão cada vez mais da “fala sagrada” ou da palavra luminosa de resistência. Todo esse processo se desenvolve no contexto do Estado boliviano e de como traçara as regras desde sua fundação.

Em 1825, nasceu a República da Bolívia, com uma nova administração estatal e territorial, na designação dos nomes dos novos limites geográficos. Na Cordilheira, território guarani, os novos governadores e militares foram instruídos a explorar a terra, proteger as novas instalações dos agricultores e favorecer o assentamento crioulo (SANABRIA, 1972, p.81). Em 1866 é aplicada a primeira reforma agrária que aumentou a venda de terras, finalmente implementada em 1868, e que consistia em vender terras aos povos indígenas para que, com esses recursos, fossem pagas as dívidas contraídas na República, “[...] mas as irregularidades no processo de venda de terras comunitárias para povos indígenas e obtenção de empréstimos estrangeiros em condições desfavoráveis, eles tinham custos sociais e econômicos indesejados sob o regime de ‘líder bárbaro’” (PERALTA, 1992, p.25, tradução nossa). O governo considerou que era melhor manter os indígenas sem propriedade territorial pois eles eram os responsáveis pela produtividade agrícola; em outras palavras, era mais lucrativo para a república manter as comunidades como mão de obra barata e administrar as terras do Estado, para que não perdesse autoridade nem recursos humanos ou naturais.

O novo Estado não estava em condições de dispensar a contribuição indígena e concordou com a venda de terras para militares e administrativos, porque são consumidores e não produtores; a terra melhoraria a produtividade quando estivesse nas mãos dos brancos (PERALTA, 1992, p.25-27). Sob essa categorização de terras improdutivas, constrói-se o conceito de terras vazias ou territórios vazios prontos para colonizar, que mais tarde seriam reproduzidos como um *modus operandi* próprio do Estado-Nação Boliviano. Potenciais compradores brancos denunciaram um favoritismo indígena, onde “[...] todas as raças merecem proteção [...] como é possível sacrificar os interesses da raça branca ‘empreendedora, civilizada, capitalista’ e progressista pelos da raça indígena ‘indolente, rotineira e retrógrados’” (PERALTA, 1992 p.27, tradução nossa) eram os argumentos dos personagens de elite que pensavam que os indígenas carecem dos três requisitos essenciais para melhorar a agricultura que são: inteligência, capital e estímulo (ibid.). A condição dos indígenas colonizados era melhor para a elite, porque eles só precisavam obedecer ao proprietário da terra que se torna seu protetor. Em 1871, os deputados votaram a revogação da reforma agrária de Melgarejo “dando” as terras comunais aos nativos e o dinheiro dos compradores dessas terras (oficiais militares

e públicos) é devolvido. Proprietários militares e funcionários públicos adiaram os processos legais, até que em 1874 foi promulgada a lei ex-vinculação, que nega o retorno de territórios de comunidades indígenas, privando-os de possuírem terras.

A Comissão Interamericana de Direitos Humanos, em sua página oficial, resume em um parágrafo o conflito que este capítulo tratará com foco na colonização do ser, ou melhor, na institucionalização do colonialismo no modo de ser guarani. Por esse motivo, como preâmbulo, a CIDH traça um cronograma importante para entender o motivo de muitos dos conflitos territoriais no leste da Bolívia.

O povo guarani conseguiu resistir à colonização espanhola, e foi até a era republicana, e em particular após a batalha de Kuruyuki em 1892, que essa cidade começou a ser despojada de seus territórios ancestrais. Foi precisamente no final do século XIX que grandes propriedades foram estabelecidas no Chaco Boliviano com a inserção forçada de famílias e comunidades guaranis como peões nessas propriedades em condições de semi-escravidão. Ao longo do século XX, o Estado boliviano incentivou esse sistema de dominação, fornecendo grandes áreas de terra no Chaco a famílias ligadas às elites políticas regionais. Como consequência dessas ações, existe um grande modelo imobiliário caracterizado por uma alta concentração de terras, baixo investimento em pecuária e tecnologia agrícola, uso prioritário da força de trabalho não remunerada e a relação paternalista entre proprietários e trabalhadores. (sic)<sup>85</sup>

### 3.1 O ponto de não retorno

Franz Fanon, em *Os Condenados da Terra*, fala sobre o processo de violência e como esse ciclo de ódio atinge um ponto sem retorno. Nas palavras de Fanon: “Nas lutas armadas, existe o que poderia ser chamado de ponto sem retorno. É quase sempre a enorme repressão que abrange todos os setores do povo colonizado, o que leva a isso” (2015, p.81). Nesta seção, compilarei um conjunto de eventos traumáticos para o povo guarani que forjarão um antes e um depois na sua coexistência com o colonialismo. A história se desenvolverá cronologicamente de acordo com as obras de Francisco Pifarré e Hernando Sanabria para entender os processos de luta no final da colônia e na república. Da mesma forma, entenderemos o momento de colapso total ou ponto de não retorno da colonização, que levará o povo guarani a ser a força de trabalho do Engenho e como esse processo de proletarização afeta o modo de ser guarani.

---

<sup>85</sup> ORGANIZACIÓN DE LOS ESTADOS AMERICANOS. Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Comunidades cautivas: situación del pueblo indígena guaraní y formas contemporáneas de esclavitud en el chaco de Bolivia. [S. l.: s. n., 2008?]. Disponível em: [http://www.cidh.org/countryrep/ComunidadesCautivas/cautivasiv.sp.htm#\\_ftnref121](http://www.cidh.org/countryrep/ComunidadesCautivas/cautivasiv.sp.htm#_ftnref121). Acesso em: 20 mai. 2019.

Após a chegada dos espanhóis na terra denominada América e o estabelecimento do sistema de dominação descendente da coroa ibérica, o território guarani sempre foi um conflito para os colonizadores. Atravessar a mata no leste boliviano implicava um possível enfrentamento com essas populações, uma das mais corajosas e que causaram maiores conflitos no estabelecimento das colônias, reconhecidos guerreiros que enfrentaram a milícia espanhola em múltiplas ocasiões. Em 1564, cansados dos abusos das novas colônias, massacraram toda a população branca de La Nueva Rioja nas margens do rio Parapetí. As notícias chegaram a Ñuflo de Chavez, governador de Santa Cruz, que durante algum tempo desfrutou de anistia por parte dos nativos, voltaria o conflito, perdendo as negociações com as comunidades guarani. Após sua morte, Diego Mendoza, seu cunhado, assumiu o cargo de governador de Santa Cruz, mas pouco depois foi demitido pelo vice-rei Toledo. Mendoza rejeitaria essa ação e se rebelaria à coroa espanhola e formaria uma aliança com os guarani para lutarem juntos contra as forças militares do vice-rei, que mais tarde terminaria com a derrota da subversão de Mendoza. Em vista de uma possível revolta indígena em 1690, a coroa enviou padres jesuítas como estratégia de dominação. Estes tinham a árdua tarefa de dobrar, por meio da fé, as comunidades sedentas de vingança por anos de abuso e que foram mantidas afastadas dos brancos. Isso levaria alguns anos, até que em 1728 o cacique guarani Aruma destruiria os assentamentos jesuítas. Em 1755, o “colégio apostólico” seria fundado no departamento de Tarija, da ordem franciscana, de modo que, usando seu domínio da língua, eles seriam inseridos de volta nas comunidades guarani (SANABRIA, 1972, p.50-63).

Em 1778, um guarani apareceria na comunidade de Masavi, alegando ter poderes sobrenaturais, um deus, que prometia boa sorte a todos que o seguiam. A voz desse personagem passou para cada comunidade guarani, a “fé em sua palavra” atraiu muitos guarani a aderirem ao seu movimento, tanto que aqueles que pertenciam à missão de Abapó abandonaram a missão para seguir com esse messias. Os missionários do medo não teriam outra solução senão agir à força para restaurar a ordem, solicitando o apoio do exército do governador de Santa Cruz. A história termina com o desaparecimento do messias na montanha (SANABRIA, 1972, p. 64-67). As aparições de messias ou guerreiros que lutavam contra a coroa nas comunidades eram contínuas, mas no final foram derrotados pelo exército. Nas comunidades, com ou sem missões havia momentos de catarse, onde as pessoas se desinibiam, com convites para grandes festas, geralmente com muita chicha e dança. Nesses instantes de liberdade, seu modo de ser prevalecia e os

planos de vingança para acabar com os inimigos brancos eram parte dos debates, estimulados pela euforia da festa (SANABRIA, 1972, p.72-73).

Em 1874, 49 anos após o nascimento da República da Bolívia, os guarani da Cordilheira e os capitães de Isoso viviam em tensão por causa da iminente ocupação branca; conseqüentemente, começaram a se mobilizar, convocando assembleias-convite para preparar uma guerra que colocaria em xeque o novo Estado boliviano. As cidades aliadas ao povo guarani também foram mobilizadas a pé pela guerra, preparando flechas, lanças, arcos; as mulheres prepararam chicha de milho para inspirar homens em guerra. O plano envolveu a tomada de fazendas de gado, missões e quartéis militares, onde é encontrada a maior concentração de não indígenas. O principal líder e estrategista da guerra foi o grande capitão (líder indígena) de Guacaya, chamado Chindare. O movimento contou com o apoio do *pajé* de Cuevo, que inspirou os guerreiros, e, sem medo das balas dos cristãos, deixou as missões para se juntar à Batalha de Igüembe-mbaekuaa, que terminou com a derrota guarani. Esse golpe nas comunidades autônomas e independentes tradicionais implicaria o desaparecimento do centro guarani em Guayaca. Assim, após o massacre dos guarani, a distribuição de mulheres e crianças entre militares e fazendeiros machucaria o orgulho Ava<sup>86</sup>. Alguns fugiram e outros se renderam ao sistema do *patronazgo* para não serem exterminados (PIFARRE, 1989, p. 358-364).

Em 1888, o Conselho Consultivo das colônias afirma que a melhor coisa para garantir a terra para a produção agrícola do país era conveniente acabar com a população “selvagem” e que era necessário “[...] substituí-la por outra estrangeira” (PIFARRE, 1989, p.365) A ferida ainda não curada dos eventos de 1874 e 1875, e os abusos de poder dos proprietários de terra seriam revividos em uma assembleia em Kuruyuki, em 1891, com a presença de Chapiaguasu, um jovem *pajé* de 28 anos de idade, que mais tarde seria conhecido como Apiaguaiki Tumpa. Como *pajé*, Apiaguaiki, tinha domínio da “fala sagrada”, eliminou o medo aos brancos, promovendo a coragem e o orgulho do povo guarani. Ele conseguiu reunir guarani das missões convertidas ao cristianismo, peões em servidão e homens livres. Com comunidades de Pilcomayo Sur; Cordilheira Central; Kaipependi Juty; Alto Parapeti; Parapetí Charagua; entre outras, eles se juntaram à batalha contra os proprietários de terras e o Estado (PIFARRE, 1989, p.374-377).

A batalha estava marcada para o Carnaval de 1892, mas o estupro e assassinato de uma jovem guarani pelo corredor de Ñumbyte e a impunidade do ato chocaram o povo

---

<sup>86</sup>Refiro-me a Ava não como a nação ava guaraní, ao contrário, utilizo essa palavra no seu significado literal em guarani, ou seja, homem corajoso.

guarani, que não viu outra opção que a insurreição em resposta a atos de violência. Em 7 de janeiro de 1892, começou o ataque guarani às fazendas na região da Cordilheira, com a proposta de retomar seu território em Camiri, Kaipependi, Lagunillas, Alto Parapetí e outros na Cordilheira Central. O medo dos proprietários de terra era tão grande, que eles procuraram centros de refúgio e mobilizaram as autoridades locais para responder com a mesma violência. Assim começaria um contra-ataque do exército, levando prisioneiros aos líderes; algumas fazendas vizinhas entregaram homens e povos indígenas para participar da batalha em defesa dos interesses do patrono. O governador de Santa Cruz, ao saber da situação na Cordilheira, enviou um ex-combatente da guerra do Pacífico, com 150 homens, para enfrentar os insurgentes guarani.

O maior medo da população cristã se tornou realidade, a revolta dos “infieis” era iminente. A retomada do controle pelos militares começou com o contra-ataque em 21 de janeiro, onde Apiaguaki e 1300 Guarani enfrentaram o exército boliviano no quartel de Santa Rosa. A frente boliviana venceu a batalha, capturando e decapitando um dos líderes de Cuevo, fiel seguidor de Apiaguaki. O exército expôs sua cabeça no centro da Plaza de Santa Rosa, como um aviso aos insurgentes guarani.

Enquanto isso, a zona de batalha em campo aberto era preparada, aumentando as chances de vitória do exército boliviano e, em busca de uma batalha contundente, as fileiras do exército foram aumentadas com os convertidos indígenas ao cristianismo, que, e em 27 de janeiro, seriam adicionados às tropas de soldados da capital de Santa Cruz.

Kuruyuki foi o local escolhido para o massacre, a batalha durou das 8h às 16h. O exército de Apiguaki Tumpa chegou com corpos pintados de preto e vermelho, com plumas na cabeça, vestidos para guerrear. “Os mais corajosos, com suas palavras sonoras e vibrantes, inflamaram os espíritos da luta, sob o pano de fundo musical dos ‘porongos e chifres, senene e iguaramimbi’” (PIFARRE, 1989, p. 384) Os guarani lutaram com toda a coragem que os caracterizava, eles sabiam que a batalha marcaria sua história, era vencer ou morrer. No final do massacre, as tropas do exército boliviano registraram 4 mortos e 35 feridos; e no lado guarani entre 600 e 900 mortos e 800 feridos, que morreram logo após (Pifarré, 1989, p.385).

Os coronéis Frias e Chavarria não saciaram a sede de vingança, e, com “a necessidade de acabar com a infame e feroz raça”, fizeram um trabalho de perseguição e execução de todos os guarani que estavam no caminho. Espalhando a palavra “perdão para Apiguaki”, e conseguiram expulsar muitos guarani escondidos em busca de suas famílias nos arredores. Assim, o coronel Frias e a população cristã não-indígena

executaram todos os guarani, somando um total de 2.742 mortos e 1.228 prisioneiros (SANABRIA, 1972, p.229). Em 29 de março de 1892, o coronel Chavarria executaria o grande Apiaguaki Tumpa, da maneira mais cruel e vil que poderia existir: morte por empalamento; assim, após o horror das consequências do massacre de Kuruyuki, ele deixou todo o povo guarani em um ponto sem retorno, eles nunca mais veriam um líder *pajé* como Apiaguaki, nem lutariam novamente por sua liberdade, e o medo os destroçou, condenando-os a escapar ou servir. Essa história trágica fez dos guarani outros durante o século XX. “A conquista fez os Chiriguano se assimilarem ao processo da vida nacional, mesmo como mão-de-obra barata ou como soldado” (PIFARRE, 1989, p. 396-397). Diante desse panorama, o trabalho de safra era uma das poucas opções que eles tinham para sobreviver; portanto, os danos e abusos da vida do trabalho de safra, os acampamentos extremamente precários e a dívida permanente que os escraviza fazem parte dessa dominação colonial e desumanização dos indígenas na Bolívia.

Aquela divisão racial do mundo no Oeste e no Leste; colonizado e colonizador; civilizados e selvagens, usava a violência como linguagem, legitimando-se como a única forma de interação entre esses dois lados inconciliáveis. Assim como o “civilizado” animaliza o indígena, o indígena faz o mesmo, não encontra nenhum elemento de bondade no colono, isso reflete a dor de seu povo, impunidade, falta de justiça, abuso de poder em sua condição de escravidão e servidão. É por isso que somente na violência eles encontram a saída de sua independência, ou seja: sejam livres ou morram tentando. Segundo Fanon, o efeito da violência na construção de uma nação nega a outra, o colono é o conquistador, o criador de histórias “Esta terra, nós a construímos (...) Se partirmos, tudo está perdido, esta terra retornará a Idade Média” (FANON, 2015, p.45, tradução nossa). O colonizador está nessa luta pela humanidade e justifica a violência transmitida a homens, mulheres e crianças em Kuruyuki. Assim, o indígena é encurralado em uma distinção ontológica; é nesse momento que ele entende que não pode haver diálogo com o usurpador, não há arranjo, colonização ou descolonização, é uma relação de forças.

O que, então, é realmente a violência? Já vimos: é a instituição que as massas colonizadas têm que sua libertação deve ser feita, e isso só pode ser feito à força. Por que a aberração do espírito aqueles homens sem técnica, famintos e enfraquecidos, sem consciência dos métodos de organização se convencem, contra o poder econômico e militar do ocupante, de que somente a violência pode libertá-los? Como você pode esperar a vitória? (FANON, 2015, p. 65, tradução nossa)

É o mesmo colonizador que mostrou a única maneira de ser ouvido: violência, ataque e contra-ataque. A violência recíproca que causaria a insurgência em 1892 seria o que Fanon chama de ponto de não retorno. Uma enorme repressão por parte da força da

república terminaria em uma vitória do colonialismo, um desgaste político e social, medo e desorientação. A execução de seus líderes políticos e espirituais implicaria a maior perda do povo guarani. Essa é a história do povo guarani na Bolívia, e é nesse momento que começa uma nova etapa, a da servidão e da semi-escavidão. O sistema capitalista colonial teria sucesso e a distribuição racial do trabalho manteria o povo indígena em condições inferiores. Essa relação de inferioridade será analisada na seção a seguir, aprofundando a institucionalização da colonialidade no ser guarani.

### **3.2 O ser cativo e a institucionalização do ser**

A perda da soberania territorial e a vitória da República Boliviana sobre o povo guarani causou um desgaste psicológico, moral e político nas comunidades, levando-as a buscarem estratégias de sobrevivência, como oferecer sua força de trabalho a empresários ou fazendas agrícolas. Em outras palavras, eles pagaram um preço alto pela derrota. O efeito negativo da colonialidade no ser guarani seria expresso no sentimento de inferioridade e subalternidade desses povos.

Do ponto de vista europeu, partindo de seu locus de enunciação triunfante na “descoberta” da América, os habitantes desse “novo” continente precisam que o europeu os civilize e os faça pertencer ao mundo. Assim, sob esse discurso, eles forçam os povos da América a se inserirem no mercado e na geopolítica da coroa ibérica. Então, aquelas pessoas que não são dignas de ter história são batizadas e doutrinadas para negarem a si mesmas e seguirem o caminho traçado pelo colono, o caminho do branco.

Essa marca é o que Mignolo chama de ferida colonial, pode ser definida como o sentimento de inferioridade imposto a seres humanos que não se enquadram no modelo predeterminado pela Europa e por sua história oficial. Essa ferida pode ser física ou psicológica, e é uma consequência direta do racismo como resultado de um discurso hegemônico que questiona a humanidade de todos aqueles que não pertencem ao mesmo locus de enunciação daqueles que criam os parâmetros de classificação e que também se concedem a capacidade de classificar. Essa classificação está relacionada ao modelo de humanidade ideal do homem branco, cristão e europeu, que é parte integrante da geopolítica e das políticas corporais do conhecimento, ocultas no resumo de um Deus e de um eu transcendental (2005, p.39-41). Assim, a classificação racial do mundo nos

divide em dois: tradicional e moderno; civilizado e selvagem, distribuindo o trabalho da mesma maneira.

Gloria Anzaldúa (1987) define a ferida como um corte que o “primeiro mundo” fez para construir uma divisão entre eles e nós. Essa ferida sangra, e é a negação do outro que mantém a ferida aberta. Essa fronteira artificial e antinatural entre mundos faz que um organismo rejeitado se junte a suas fronteiras e, como não pertence às categorias criadas pela colonialidade, tem potencialidade criativa (p.3). Nessa fronteira se pode criar, não está todo preso em categorias fixas.

Es en esa dirección que la dimensión de la herida colonial no se comprende en toda su magnitud si no se sabe de ella desde lo corpo-biográfico, desde lo corpo-vivencial, desde un cuerpo que la siente y la habla. De tal forma, la herida colonial como sentimiento —y la frontera como espacio que construyen aquellos que están en los márgenes, en los bordes, habitando la periferialidad inventada por la centralidad colonial— se siente más que se conoce, o *sólo se la conoce al tiempo que se la siente*. La herida colonial, por tanto, es más del orden de lo biográfico, de lo bio-vivencial que de lo estrictamente teórico reflexivo; aunque claro que no está inhabilitada la posibilidad de teorización pero debe operar algo de lo experiencial para saber de qué estamos hablando y a qué nos referimos cuando referimos a dicha herida colonial. Entonces, la herida colonial pone en escena padeceres, sentires y experiencias dolientes, que surgen de aquello que el paradigma moderno-colonial imperial procuró extirpar, como procuró también borrar la memoria de dicho padecer.” (BORSANI; FRISCHKNECHT 2018, p.7. Grifo no original).<sup>87</sup>

Nessa construção sensorial, biográfica e teórica da categoria de ferida colonial, a raça é usada pelos colonizadores para categorizar indivíduos, seja por similaridade ou proximidade com o modelo ideal promovido pela cultura hegemônica da Europa Ocidental. Mas quando no século XIX a etnia é substituída - genealogia, fenótipos, idioma, minoria e experiências compartilhadas - pelo acento da cor do sangue e da pele, é o momento em que a raça se torna sinônimo de racismo. O racismo surge quando os membros de uma determinada raça / etnia se consideram superiores e têm o privilégio de classificar, influenciando os conceitos desse grupo (MIGNOLO, 2007, p.41-42).

O racismo não abrange apenas os aspectos físicos, mas também os aspectos interpessoais que a linguagem e a religião compreendem, desenvolvendo uma hierarquia dos mais valorizados, pelo menos através de uma classificação geopolítica do mundo:

---

<sup>87</sup> É nessa direção que a dimensão da ferida colonial não é totalmente compreendida se não for conhecida do corpo-biográfico, do corpo-experiencial, de um corpo que a sinta e fale. Desse modo, a ferida colonial como sentimento - e a fronteira como espaço construído por quem está à margem, nas margens, que habita a periferia inventada pela centralidade colonial - *parece mais do que se sabe, ou apenas é conhecido pelo tempo que se sente*. A ferida colonial, portanto, é mais da ordem do biográfico, do bio-experiencial do que do reflexo estritamente teórico; embora, é claro, a possibilidade de teorização não esteja desativada, mas algumas experiências devem funcionar para saber do que estamos falando e o que queremos dizer quando nos referimos à referida ferida colonial. Então, a ferida colonial coloca sofrimento, sentimentos e experiências de dor, que surgem daquilo que o paradigma imperial-colonial moderno procurava remover, pois também tentava apagar a memória desse sofrimento (Tradução nossa. Grifo no original).

Leste-Oeste, Norte-Sul, Primeiro-Segundo- Terceiro Mundo. Portanto, as categorias raciais não se aplicam apenas às pessoas, mas também ao idioma, conhecimento, religião, países e continentes. Quando os colonizadores chamavam os bárbaros de índios, era uma classificação racial, pois classificavam os seres humanos em escala descendente e tomavam como parâmetro o modelo branco, cristão e hegemônico.

Devido ao sucesso da colonialidade, na tentativa de mostrar que a América Latina é um subcontinente, um sentimento de inferioridade presente na consciência de todos os que a habitam, tornou-se uma tarefa complexa descolonizar as instituições sociais que governam a vida de todos os indivíduos, porém, ser indígena não apenas traz estigma, mas acaba sendo uma ferida colonial.

É a partir dessa ferida, ou seja, do sentimento de inferioridade, inexistência ou pecado, os elementos que vamos desenvolver nesta seção. Quando falamos sobre os povos indígenas, após 1492, devemos falar sobre racismo. No século XXI, muitas comunidades continuam lutando por seus direitos, mas o capitalismo implacável não desiste e põe a corda no pescoço: é existência em servidão ou isolamento. Essa estrutura de controle do trabalho não se aplica apenas aos recursos naturais e ao mercado, mas também às relações interpessoais. Dessa maneira, o capitalismo mundial caminha de mãos dadas com a exploração social. Nesse relacionamento, a colonialidade do poder de Quijano explica que a identificação de branco / europeu dominante e de cor / dominado tem uma relação intrínseca com a estrutura mundial do capitalismo com sua sede de controle na Europa Ocidental. “O eurocentrismo como perspectiva dominante da intersubjetividade - memória imaginária e histórica / social e conhecimento - uma maneira de produzir e controlar a subjetividade e as relações intersubjetivas, um instrumento da colonialidade do poder” (2013, p.146, tradução nossa).

Por esse motivo, Fanon explica que é pela chegada do branco que o indígena ou o negro existem como categoria racial, é porque num momento dado de sua história o indígena e o negro tiveram que questionar sua humanidade “[...] como se vê, o branco obedece a um complexo de autoridade, a um complexo de chefe, enquanto que o malgaxe obedece a um complexo de dependência. E todos ficam satisfeitos” (FANON, 2008, p. 94). Por causa dessa distribuição desigual de categorias raciais, uma em cima da outra, negros e indígenas criam em seu subconsciente a necessidade de serem humanos, de se tornarem pessoas. Assim, muitos adotam a estratégia traçada pelo objetivo europeu e, para isso, chegam a um processo de internalização do racismo, buscando uma estratégia de clareamento (branqueamento) social. “Sentimento de inferioridade? Não, sentimento

de inexistência. O pecado é preto como a virtude é branca. Todos estes brancos reunidos, revólver nas mãos, não podem estar errados. Eu sou culpado. Não sei de quê, mas sinto que sou um miserável” (FANON, 2008 p. 125). Essa necessidade de clareamento social faz parte da estrutura social racista que mostra algumas raças superiores a outras, nas quais o colonialismo exerce seu poder de manter uma raça sobre a outra. As palavras de Fanon podem ser usadas para analisar a estrutura racista da sociedade boliviana, portanto, apesar de seu objeto de análise ser o negro colonizado pela França e a relação de amor e ódio que o leva a ter uma identidade contrária, também pode ser útil para o cenário conflituoso de um país plurinacional. Em suas palavras, o conflito do ser colonizado é expresso da seguinte maneira:

A ontologia, quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco. Alguns meterão na cabeça que devem nos lembrar que a situação tem um duplo sentido. Respondemos que não é verdade. Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretenciosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta. (FANON, 2008, p.104)

Há uma inferiorização do trabalho indígena a partir da colonialidade do poder, onde uma imposição cultural afeta a relação do corpo e do ser. Portanto, o trabalho forçado é uma das formas de dominação do corpo e, ao mesmo tempo, é utilizado pela estrutura colonial em vigor na Bolívia e, principalmente, quando nos referimos ao trabalho em servidão ou em *Empatronamiento*. O empregador é o proprietário e o dono do trabalhador, logo, seu corpo e sua extensão afetiva do corpo, que seriam seus parentes, pertencem ao domínio do patrão. Em vista disso, o trabalhador deve se adaptar às necessidades do empregador e nunca vice-versa. Os indígenas de La Bélgica são relegados ao espaço mais precário do campo, onde os limites do acampamento são marcados. Eles moram o mais distante possível dos proprietários de terras de Colpa. A estrutura racial atinge outros níveis quando os galpões são conhecidos. Os espaços coletivos abrigavam 30 pessoas e não receberam melhorias desde a sua criação; é assim que o teto de Motacú continua sendo o lar da grande maioria dos Guarani que moram naquele município. Por que é “normal” que os indígenas durmam nessas condições por mais de 40 anos? Porque na estrutura colonial os indígenas e os negros são inferiores e não merecem o mesmo tratamento que os brancos.

Diante desse sentimento de inferioridade, o branco desenvolve uma relação paternalista com os indígenas mantendo essa distância entre ele e os outros. Mantendo

distância, os nativos recebem tratamento infantil. Eles sempre recebem “solidariedade” do empregador. Na época da administração dos primeiros proprietários do Engenho, os Gasser entregavam material escolar, álcool para as férias da colheita e outras “bondades” que mantinham a ilusão de que eles eram bem tratados pelo proprietário, que suas oportunidades não podiam ser melhores e estar lá era “ganhar na loteria”. Os nativos que tiveram que viver a bonança de Gasser lembram-se com saudade daqueles momentos “antes que fossem melhores”, “com os Gassers a vida era boa”. O que acontece é que, depois de ser perseguida pelo Estado no final do século XX, de viver a seca e a fome, a vida em La Bélgica não parecia tão ruim. Então, quando os antigos proprietários morreram, essas “solidariedades” desapareceram e a comunidade caiu nessa realidade tão desconfortável que foi adornada. A diferença é o abuso de poder e a falta de humanidade no trabalho manual da safra.

Assim como para os negros na França é usado le *petitnègre* (negrinho), em La Bélgica o guarani é chamado de hijo/hija (filho/filha), como uma criança. “Mas podemos dizer desde já: o branco, ao falar *petitnègre*, exprime esta idéia: ‘Você aí, fique no seu lugar!’” (FANON, 2008, p.46). Da mesma forma, os não-indígenas são superestimados e induzidos a pensar que são superiores, mais civilizados e mais educados. Portanto, o lugar dos indígenas em La Bélgica é sempre o último, depois dos brancos. O exemplo dessa superioridade é a premiação dos personagens mais importantes de La Bélgica, onde só dois guarani foram premiados e, obviamente, depois de todos. Por exemplo, a esposa do primeiro dono Oscar Gasser muitas vezes tinha contato direto com o pessoal que trabalhava na casa que fica dentro do Engenho, então ela se dirigia aos guarani do jeito paternal como “Filho, não tenha vergonha” como quando olhavam pra ela.

O trabalho excessivo em servidão, fome e pobreza, e a constante asfixia que os guarani viviam no século XX teve impacto em uma estratégia de mobilidade social que muitos deles adotaram: deixar a comunidade para conseguir dinheiro e se inserirem no mundo branco; para alguns, essa era a única maneira de sobreviver nesse mundo colonial capitalista. Um dos personagens que teve que personificar a busca de mobilidade social por “branqueamento” foi o Contratante (Contratista). Esse homem é um produto do sistema mercantil em que os nativos tiveram que entrar; seu trabalho exigia o domínio dos dois mundos: os indígenas e os não indígenas. Algumas crianças em idade escolar aprenderam a língua dos colonos. Para Fanon, “Na linguagem está a promessa do reconhecimento; dominar a linguagem, um certo idioma, é assumir a identidade da cultura” (FANON, 2008, p. 15). Então, esses homens, ao serem reconhecidos como mais

civilizados, ficaram com a tarefa de organizar os acampamentos e serem os mediadores entre as comunidades, os guarani safreiros e o patrão. A responsabilidade e o reconhecimento desses personagens, tanto no mundo indígena quanto no não-indígena, os levaram a fazer parte de uma classe guarani em melhor situação, com maior renda financeira e benefícios dos tratados entre os dois mundos. Assim, o trabalho é uma forma de moldar e institucionalizar os indígenas, os que dominam a língua do patrão ou do colonizador podem ser “recompensados”. Em seu mundo, em seu subconsciente, há uma contradição que o colonialismo gerou, uma relação de subalternidade e anulação que os pais da pátria boliviana implantaram, o que cria uma crise entre estar no mundo indígena e no mundo não indígena que aumenta de geração em geração; os jovens estão mais distantes das formas tradicionais de imersão no mundo ocidental e a escola segue o caminho estabelecido para eles, ou seja, o caminho branco. No trabalho de campo, não pude encontrar em La Bélgica jovens participando abertamente das assembleias ou que estejam interessados na organização do *arete guasu*. Muitas crianças e sobrinhos dos povos indígenas participam de grupos de carnaval que não são indígenas.

O trabalho extremo e o controle do tempo livre dos guarani nas fazendas também fazem parte da estratégia de dominação do ser guarani. Deixando pouco tempo para reorganizar, realizar assembleias, e participar de ritos, esses elementos acabam mergulhando profundamente na subjetividade, deixando-os absorver pelo sistema capitalista e superando essas condições materiais sobre a existência diferencial dos guarani. Por isso, a análise de Fanon sobre as Antilhas é útil para entender esse cenário conflituoso no processo de envio do ser guarani:

Nas Antilhas, o jovem negro que, na escola, não para de repetir “nossos pais, os gauleses”, identifica-se com o explorador, com o civilizador, com o branco que traz a verdade aos selvagens, uma verdade toda branca. Há identificação, isto é, o jovem negro adota subjetivamente uma atitude de branco. Ele recarrega o herói, que é branco, com toda a sua agressividade – a qual, nessa idade, assemelha-se estreitamente a uma dádiva: uma dádiva carregada de sadismo. Uma criança de oito anos que oferece alguma coisa, mesmo a um adulto, não saberia tolerar uma recusa. Pouco a pouco se forma e se cristaliza no jovem antilhano uma atitude, um hábito de pensar e perceber, que são essencialmente brancos. Quando, na escola, acontecelhe ler histórias de selvagens nas obras dos brancos, ele logo pensa nos senegaleses. (FANON, 2008, p.132)

Esse problema do guarani empatronado se deve à reforma agrária dos anos 1950, que não trouxe benefícios para a comunidade guarani do Chaco, em oposição às comunidades da região andina da Bolívia. Essa reforma reforçou o poder econômico e o controle territorial dos proprietários de terras vinculados aos partidos do governo, uma lógica que se seguiu até as ditaduras de 1970, apoiando o crescimento de grandes

propriedades no Leste. Essas grandes propriedades sobreviveram com o trabalho forçado do povo guarani. Essas condições impostas às comunidades que não tinham mais acesso ao desenvolvimento em seu próprio território facilitaram o controle dos proprietários de terras, gerando uma relação de dependência do trabalho baseada em tratamento discriminatório e racista<sup>88</sup>.

Os elementos de colonização do ser são expressos também na relação de propriedade do patrão. Na república, por exemplo, era comum que os peões guarani fossem obrigados adotar um nome cristão e o sobrenome do patrão, seja com seu consentimento ou não. Era uma obrigação. Por tanto, em La Bélgica os homens e mulheres têm nomes cristãos. Pode-se relacionar isso com a ideia de *le petit nègre*, onde são tratados como crianças. A extensão do sistema de desumanização do sistema guarani e, portanto, o efeito que exercem está relacionado ao que Leon Cadogan diz sobre a importância dos nomes: “[...] para o guarani pré-hispânico, o nome era , e continua sendo [...] parte integrante do ser humano; ou como Nimuendajú coloca, escrevendo 1914; ‘O nome é um pedaço da alma de seu possuidor, melhor: é identificado, formando um todo inseparável ...’”(1960, p. 8-9). A partir dos elementos planteados se pode experimentar esse sentimento de inferioridade produto do racismo na em La Bélgica.

### 3.2.1 A violência cotidiana da ferida colonial

Em uma de minhas reuniões para beber mate com a liderança, ela me disse uma vez que o prefeito de La Bélgica não queria que os desfiles e algumas festividades passassem por uma determinada rua, a rua da sua casa. Ela suspirou e disse: *Non sei por que eles não me deixam viver como eu sou, é esse meu direito. Fiquei envergonhada por um longo tempo e pensei que estava errada em viver assim, mas depois que me separei do pai do meu último filho, percebi que posso viver assim, sem muitas coisas, humilde e ser feliz. É como somos e como meu pai nos criou* (tradução nossa)<sup>89</sup>.

<sup>88</sup> ORGANIZACIÓN DE LOS ESTADOS AMERICANOS. Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Comunidades cautivas: situación del pueblo indígena guaraní y formas contemporáneas de esclavitud en el chaco de Bolivia. [S. l.: s. n., 2008?]. Disponível em: [http://www.cidh.org/countryrep/ComunidadesCautivas/cautivasiv.sp.htm#\\_ftnref121](http://www.cidh.org/countryrep/ComunidadesCautivas/cautivasiv.sp.htm#_ftnref121). Acesso em: 20 maio 2019.

<sup>89</sup> No sé por qué no me dejan vivir como yo soy, ese es mi derecho. Mucho tiempo me avergoncé y pensé que yo estaba mal en vivir así, pero después que me separé del padre de mi último hijo me di cuenta que yo puedo vivir así, sin muchas cosas, humilde y ser feliz. Es como somos y como mi padre nos ha criado.

Em outra ocasião, acompanhei-a para tomar chá da tarde com uma senhora em Colpa. Enquanto discutiam política e algumas fofocas sobre o local, a liderança contou como era difícil para ela ouvir seu filho insultado: “Guarayo Merda”, “quebre-lhe essas pernas”. Esse incidente ocorreu na quadra uma semana antes do carnaval, em uma das minhas primeiras noites de trabalho de campo. Naquela noite, duas das escolas de carnaval mais importantes da cidade tinham uma partida de futebol, em um desses times de futebol estava, como convidado, o filho da liderança. Chegamos e já estávamos no meio do jogo, seu filho, fez uma boa jogada, e marcou alguns gols que o tornaram alvo de insultos por parte do público. Esses insultos eram baseados na distinção racial entre jogadores, e eram direcionados ao filho da liderança. O jovem, de apenas 20 anos, no final do jogo, um pouco triste por ter perdido, ficou mais embaraçado e irritado com os fatos levantados na quadra. Aparentemente, não foi a primeira vez, porque ele sentiu um ar de resignação. Naquela tarde de chá, a liderança enfatizou seu aborrecimento pelos insultos daquele dia na quadra, mas também disse que não é a primeira vez na cidade que eles rejeitam seu filho: *Agora que meu filho está com aquela nova namorada, a mãe dela não queria ver meu filho, aquela mulher e vários disseram como aquela garota se apaixonou pelo esse guarayo, se ela pudesse encontrar um homem melhor, não um guarayo ... Eles sempre tratam assim e às vezes ele fica violento, mas eu já disse a ele que ele não pode ficar bravo com a namorada e que ele deve tratá-la com respeito, porque ela é uma mulher* (tradução nossa)<sup>90</sup>.

Em outro dia em La Bélgica, cheguei à casa da liderança, para conversar e jantar antes do fim do dia, e fui descansar. Enquanto lavávamos a louça, um carro preto estacionou na porta. Um jovem não-indígena desceu do carro e se cumprimentou muito calorosamente a liderança, que o convidou para entrar em casa. Naquele momento começaram a conversar sobre a situação em La Bélgica e como estavam preocupados com os descontos do Engenho. O jovem disse que seria candidato a prefeito, então falou para a liderança: *Agradeço a confiança, Dona, sou humilde e me preocupo com as pessoas, você é uma mulher forte e bonita, quase não parece guarani* (tradução nossa). A liderança sorriu e tomou isso como um elogio. Em outra ocasião, no dia da minha despedida, tivemos uma última conversa com os líderes dos galpões, quando o carro do mesmo

---

<sup>90</sup> Ahora que mi hijo está con esa nueva enamorada, la madre de ella no lo quería ni ver a mi hijo, esa mujer y varios decían como es que esa chica se fijó en ese Guarayo, si podría conseguir un mejor hombre, no ese Guarayo... siempre me lo tratan así y él a veces se pone violento pues, pero ya le dije yo que no puede enojarse con la enamorada y que tiene que tratarla con respeto porque es una mujer.

político estava estacionado nas proximidades. Cumprimentamos seus companheiros de equipe e tivemos uma conversa sutil sobre a minha despedida. Lá, o político comentou novamente a beleza da liderança. Ela estava usando maquiagem, uma camisa jeans e calça branca. Logo estávamos prontos para nos despedir da família e dos amigos mais próximos. Durante toda a noite ela ficou rindo sobre os elogios de sua beleza não indígena.

Em 27 de abril de 2019 foi a festa de gala do município de Colpa Bélgica. Naquele dia recompensariam o tio da liderança por ser um dos precursores da cultura guarani. O evento seria organizado por uma fraternidade de pessoas não indígenas que, juntamente com o gabinete do prefeito, quiseram premiar as famílias mais importantes, entre elas vários filhos dos ex-empresários Gasser, Butler e Bowles, além de outras personalidades, como fotógrafos, entre outros. O fato de ter sido uma festa de gala significou que o custo da festa foi alto. Fui convidada por um dos organizadores, que também era um dos meus principais informantes, a entender a história do Engenho na época dos Gasser. Minhas duas famílias guarani pagariam a taxa de entrada de 80 bs (R\$ 50,00). A noite estava cheia de pessoas não indígenas, muitas delas nem moravam em La Bélgica. Eles recompensaram mais de dez personagens importantes da história de Colpa Bélgica e, no final, recompensaram o tio da liderança. Ela foi à frente e fez um discurso muito emocionado em guarani, mas poucos dos que estavam presentes apreciaram e aplaudiram; assim, a noite passou sem tristeza ou glória, indígena de um lado e não indígena do outro. Em uma reunião pós-festa com um dos organizadores, eles me disseram que não haviam recompensado mais guarani porque realmente não fizeram nada pelo desenvolvimento do povo de Colpa Bélgica.

Portanto, um dos aspectos mais importantes da colonização do ser é a desumanização do negro e indígena que, para se tornar digno ou com valor na sociedade, precisam agir como o colonizador. Adotar a religião cristã ou se sentir pouco atraente por estar com um não-indígena fazem parte desse sentimento de inferioridade que Fanon fala. É claro que é uma ferida que dói, e dói porque é violenta em todas as suas formas. Quando os líderes falam comigo sobre racismo, seus olhos se enchem de lágrimas, pois a sensação de que eles não têm o mesmo valor que os outros é um estigma que marca a vida de qualquer ser humano; então se o sistema em que você vive o força a acreditar que você não importa e, além disso, faz com que você esteja à mercê de um patrono, você entende que sua própria vida não tem o mesmo valor que a vida de um branco. Essa é a maior vitória da colonialidade. Infelizmente, esse é o ar que se respira em La Bélgica. Uma

cidade que tem tanta história para entregar, mas vive em submissão absoluta e não existe uma autoridade que possa ajudá-los.

Em resumo, a perda da guerra teria como consequência o sentimento de tristeza, falta de proteção, resignação de uma vida de pobreza. Uma sombra que seguiria sua vida até hoje, porque o sentimento de cativo é permanente. Essa decepção cresce por não ter um pajé para estimular o espírito de guerra e a resistência guarani. Hoje, de joelhos sob o Deus cristão, eles não lutam mais com a violência, suas forças são extintas ano após ano, geração após geração, enquanto a história oral não é mais contada e a dor de um povo não encontra saída. Marcia Mandepora, socióloga guarani ex-reitora da Universidade Indígena Apiguaki Tumpa, tem uma análise da história guarani menos trágica e com maior possibilidade de mudança do sistema<sup>91</sup>:

[...] los pueblos indígenas han resistido más de 500 años donde se les ha negado las instituciones de organización propias, filosofías, cosmovisiones formas diferenciadas de construir conocimiento. Se ha tratado de imponer formas ajenas a nuestras culturas con lo que se nos ha desvirtuado nuestras identidades y formas de relacionarnos entre nosotros y la naturaleza. (...)Nuestros antepasados inspirados en esa forma de vida lucharon y defendieron sin tregua nuestra condición de ser Iyambae, entendida, comprendida y asumida como cuestión irrenunciable para mantener nuestro modo de ser guarani. Cuando de otras partes del mundo llegaron personas extrañas a nuestros territorios fueron recibidos amigablemente por nuestros antepasados pero estas personas confundieron la hospitalidad para aprovecharse de la confianza intentando imponer a la fuerza su sistema de vida, su forma de comprender la vida y su relación con el entorno. Con el tiempo fueron quedando con nuestras mejores tierras, además crearon límites ajenos a nuestra distribución y manejo territorial causándonos divisiones con el tiempo. Nos hicieron creer que los guarani para ser reconocidos ciudadanos de un país debíamos cumplir requisitos también ajenos a nuestros procedimientos propios. Nuestra fortaleza se debilitó porque otros supieron disfrazarse y aliarse con muchos de nosotros para someternos hasta el punto de casi lograr arrebatar por completo nuestra condición de ser Iyambae (...)Uno de los puntos importantes también [...] es que a los pueblos indígenas no solamente mirarlos o considerarlos como grupos culturales que ocupan un territorio o que practican una cultura o que tienen un idioma sino que principalmente visibilizar a los pueblos indígenas como actores políticos activos, es decir, se debe hablar de sus prácticas políticas, de lo contrario se estaría practicando una política de silenciamiento o de acallamiento. No se trata de folklorizar a los pueblos indígenas, porque son pueblos que se han constituido en actores políticos que han transformado su relación con el Estado. No nos olvidemos que son los propios pueblos indígenas semilleros para que el Estado actual tenga el carácter de plurinacional y de plurilingüe.<sup>92</sup>

<sup>91</sup> Em 26 de abril de 2019 a autora comentou um livro sobre povos indígenas em Santa Cruz, Bolívia.

<sup>92</sup>Os povos indígenas resistiram por mais de 500 anos, nos quais foram negadas suas próprias instituições organizacionais, filosofias, visões de mundo, formas diferenciadas de construir conhecimento. Se tentou impor formas alheias de nossas culturas, com as quais distorcemos nossas identidades e maneiras de nos relacionarmos entre nós e a natureza. [...] Nossos ancestrais, inspirados por esse modo de vida, lutaram e defenderam nossa condição de tregua como sendo iyambae, entendidos, entendidos e assumidos como uma questão irrevogável para manter nosso modo de ser guarani. Quando estrangeiros chegaram em nossos territórios de outras partes do mundo, eles foram recebidos de forma amigável por nossos ancestrais, mas essas pessoas confundiram hospitalidade para aproveitar a confiança, tentando impor com força seu sistema

A reflexão de Márcia Mandepora nos leva ao centro do diálogo epistêmico colocado pela descolonialidade, uma vez que justifica a diversidade de práticas e conhecimentos políticos que ainda resistem ao processo de colonização interna, resumindo de maneira mais eloquente os conflitos históricos e contemporâneos dos povos da planície e da Amazônia boliviana, sem descurar a possibilidade de continuar construindo e contribuindo para o conhecimento dos povos. Por esse motivo, os Guarani em La Bélgica veem esse encontro com a dança do *arete*, uma dança que antes refletia a abundância da colheita hoje em dia, representa uma lembrança, pois, depois de tanta tristeza, a falta de comida e água, eles só têm a dança.

a) Ritmo da resistência

Algumas pessoas afirmam que, na época do *arete*, também os antepassados mortos vêm para dançar com os vivos. Para alguns *ipaye*, outros seres e não apenas os *aña* também se aproximam em ocasião da festa e podem ser vistos, ouvidos ou cheirados entre as pessoas dançando. Seja como for, uma coisa é certa: no *arete* tudo mundo se reúne para partilhar bebidas e dançar, e só se dança se houver música. (DOMÍNGUEZ, 2018, p.48)

Xavier Albó, em *Comunidade Hoy* (1990), reconhece que, para a comunidade guarani, o tratamento é um elemento importante, por isso as celebrações são parte integrante da expressão do ser (p.250-251). Seja na cidade ou na comunidade, esse elemento mantém-se como aglutinante social e também se pode dizer que serve como elemento de catarse, considerando todos os elementos analisados anteriormente como: submissão, *empatronamiento*, econômica, cultural, social, genocídio e racismo. É por isso que o *arete guasu* ou o Fiesta Grande são tão importantes hoje.

O *arete*, conhecido como festa ou carnaval, consequência da colonização e “espanholização” do calendário da cultura guarani, é um tratamento comunal ou intercomunitário, tradicionalmente comemorado quando há abundância de milho para fazer chicha, complementada com abóbora e mandioca; se não há abundância, ela é

---

de vida, seu modo de entender a vida e seu relacionamento com os outros ambientes. Com o tempo, eles foram deixados com nossas melhores terras, eles também criaram limites além de nossa distribuição e gerenciamento territorial, causando divisões ao longo do tempo. Fomos levados a acreditar que, para sermos reconhecidos cidadãos de um país, os guarani também devem atender a requisitos que estão fora de nossos próprios procedimentos. Nossa força foi enfraquecida porque outros sabiam disfarçar-se e aliar-se a muitos de nós para nos submetermos, ao ponto de tirar quase completamente nossa condição de ser *iyambae* (...) Um dos pontos importantes também [...] é que os povos indígenas não apenas olhe para eles ou considere-os como grupos culturais que ocupam um território ou praticam uma cultura ou têm uma língua, mas tornam principalmente os povos indígenas visíveis como atores políticos ativos, ou seja, devem falar sobre suas práticas políticas, caso contrário estariam praticando uma política de silenciar ou silenciar. Não se trata de popularizar povos indígenas, porque são povos que se tornaram atores políticos que transformaram seu relacionamento com o Estado. Não esqueçamos que são os próprios indígenas as sementes do Estado atual para que tenha o caráter plurinacional e multilíngue (tradução nossa).

cancelada. É a autoridade comunitária a encarregada de decidir se se realiza ou não o *arete*, além de designar os organizadores da festa, ou *arete ija* (1990, p.253). O *arete* sofre variação nas diferentes comunidades, mas, em essência, todas as casas da comunidade são visitadas de uma extremidade à outra até que a chicha do proprietário termine e, assim, ocorra a festa, que pode se estender por um mês inteiro.

A festa simboliza um encontro com os antepassados (Ipy) e outras almas, ou espíritos do monte (Aña), que foram demonizados pelas missões católicas, já que também simbolizam o espírito dos mortos. Em suma, seria uma festa que envolve toda a comunidade, viva e morta, e é por isso que simboliza a união do povo e a alegria entre eles. Nas palavras de Pifarré (1986):

En el arete no se esconde nada y las representaciones sociales encuentran una ventana de desahogo. En el arete se puede decir y cantar de todo, se vuelve a ser libre. La comunidad recupera su importancia original y se encuentra consigo misma. La chicha cobra en este contexto su propiedad genuina de don o favor divino permitiendo reforzar las dimensiones guaraníes de cooperación, solidaridad y unidad en un clima de baile, música y gozo relajado. (PIFARRÉ, 1986, p. 50-51 apud ALBÓ, 1990, p.252)

Cada comunidade ou região tem sua coreografia, algumas dançam em círculos; as mais antigas formam um círculo que representa a união com os ancestrais. As *Añas* são representadas por jovens com máscaras que são devolvidas à montanha ao final da festa.. Os jovens disfarçados lideram a dança e a rodada. São eles que orientam a coreografia. Albó refere-se à influência das missões nos jogos e coreografias do *arete*, como o touro que simboliza o homem branco; e os *kuchis* ou porcos e onças / jaguar, que simbolizam a força do povo guarani. Por esse motivo, em Kaipependi - uma comunidade à qual pertencem os Ava que vivem em La Bélgica - há o jogo do touro e do jaguar, que implica uma briga entre os dois, onde o jaguar vence demonstrando a garra e a força dos guerreiros guarani (Albó, 1990, p.256).

Nesse sentido, a celebração simboliza a expressão máxima do ser guarani em comunidade, do modo de vida e da esperança de mudança do futuro. Além disso, a memória é carregada e deixa de lado o sistema mercantil em que estão imersas; portanto, a reciprocidade os lembra de quem são e de onde vêm. A corporalidade ocupa o centro do palco e é através desse canal que o ser flui e se comunica entre os vivos e os mortos.

### 3.2.2 *Arete Guasu* em La Bélgica.

O papel das mulheres é fundamental em toda a comunidade, pois é seu trabalho transmitir o conhecimento tradicional e manter a cultura viva, ou seja, elas são responsáveis por transmitir os ritos, práticas e a linguagem para as novas gerações. Em La Bélgica não é exceção, pois foi um grupo de mulheres que, em 2003, teve a ideia de fazer a festa na cidade. Algumas mulheres estavam interessadas em organizar porque, quando meninas, participavam da festa em outras comunidades com seus pais e outros parentes, então os laços emocionais criados ao redor dessa prática os enchiam de saudade, “era uma necessidade nossa”<sup>93</sup>.

Essas mulheres faziam parte de um projeto de alfaiataria tradicional, financiado pela cooperação suíça, que reunia a arte têxtil das diferentes comunidades urbanas guarani da capitania de Zona Cruz. Os recursos e materiais daquela alfaiataria serviam para fazer as fantasias e comprar a comida para compartilhar no *arete*. Assim, os fundadores organizados começaram a busca de instrumentos nas comunidades do entorno e até na casa da cultura de Santa Cruz. Eles buscaram orientação dos guarani mais antigos e mais respeitados da Bélgica. Naquela época, existiam nos galpões músicos que tentavam montar tambores com baldes de plástico. Obviamente, eles não tinham o mesmo som que o couro original, mas serviam para praticar a solidariedade entre os guarani. Para organizar a festa, é essencial procurar os instrumentos necessários: a caixa (bateria), o bumbo e a flauta. Então, um dos fundadores é premiado pelo município. Em 2019, o senhor Julio Monasterios viajou de bicicleta por diversos dias para procurar caixas de couro que pudessem ser usadas.

*Allá en nuestro pago se hace de cuero. Se pone el cuero, pero aquí se busca plástico grueso. Le llevaron pitas y todo, le llevaron de todo para tocar caja. Mandaron a hacer tres de esos. Ese finado, mi hermano, fue el único, que me acuerdo que de su tanda de él, que se trajeron unas cuatro cajas y ellos eran los que hacían. Él es el que sabe, yo era pichón no sabía muy bien. Yo podía tocar, en eso vuelta me llaman (Una vez finalizados los instrumentos de plástico Don Julio es llamado a los galpones para probar los instrumentos). Suena me dijo, suena pero no sonaba fuerte y al torcerlo se quebró el plástico.*

---

<sup>93</sup> Nota de diário de campo em 30/05/2019.

*Yo le conté que cuando llegue aquí a trabajar (a Bélgica) había una parcela, de aquí a unos kilómetros. Ahí había harta caja, (la comunidad) se llama San Sinpuede. Allá vivían puro cordillera, allá yo me iba a hacer carnaval también (cuando era joven y acababa de llegar a Bélgica para trabajar), entonces allá sabía que había esos instrumentos. Entonces yo voy a ir allá a buscarlo a ese señor que se llama Padilla, a ese señor le voy a buscar. (...) hace tiempo que hacen carnaval (en San Sinpuede), me fui en una bicicleta. A penas una sola casa había ya (en el año 2002), todo se deshizo, se fueron a vivir a Barreras y a Guajojo que le llaman, ahí se vinieron y yo también he ido a carnavalear allá (conocía el camino). Entonces, ahí me dicen lo hemos vendido a un tal Vaca de Guajojo. “vaya y dígame que le mando el que le vendió los instrumentos de San Sinpuede” Todos esos días he andado. Y nada che. Luego me fui hasta barreras en bicicleta. Pero no se pudo porque ellos también lo usan para el carnaval, ellos lo ocupan. En esa época todos querían bailar, hasta los de los galpones querían bailar.*

Entrevistado 02<sup>94</sup>

As primeiras reuniões foram realizadas na casa de um dos guarani mais antigos, mais alegre e respeitado, perto da praça principal de La Bélgica. A alegria se espalhou entre todos, muitos ficaram encantados com a oportunidade de participar da festa. María Eugenia Dominguez (2018) faz uma análise da importância musical da festividade. A autora descreve o conjunto musical do *Arete*, composto por uma flauta (seja temĩmbi [quena] e/ou pinguyo); sempre tem um solista, que é o foco principal da música, caixas e

---

<sup>94</sup> Lá no nosso povo é feito de couro. O couro é colocado, mas o plástico grosso é procurado aqui. Levaram-lhe pitas e tudo, lhe levaram de tudo para tocar na caixa. Mandaram fazer três desses. Esse falecido, meu irmão, foi o único - que eu lembro - que do lote dele foram trazidas cerca de quatro caixas, e foram elas que eles fizeram. Ele é quem sabe, eu era um “novo”, não conhecia muito bem. Eu podia tocar, naquela volta eles me chamam (assim que os instrumentos de plástico foram feitos, chamaram Don Julio aos galpões para testá-los). “Soa” - ele me disse -, “soa”, mas não soava alto e, quando torcido, quebrou o plástico. Eu disse a ele que quando cheguei aqui para trabalhar (em La Bélgica) havia muitas caixas, daqui a alguns quilômetros de distância (a comunidade) é chamada San Sinpuede. Lá eles viviam puros guarani de cordilheira, lá eu ia fazer carnaval também (quando eu era jovem e acabara de chegar em La Bélgica para trabalhar), então lá eu sabia que havia esses instrumentos. Então irei lá procurar aquele homem chamado Padilla, aquele homem que procurarei. (...) Eles fazem carnaval há muito tempo (em San Sinpuede), eu andei de bicicleta. Dificilmente uma única casa já havia (em 2002), tudo desmoronou, eles foram morar em Barreras e Guajojo que o chamavam, lá eles vieram e eu também fui ao carnaval lá (eu sabia o caminho). Então, lá eles me dizem que a venderam para um senhor chamado Vaca do Guajojo. “Vá e diga a ele que quem vendeu os instrumentos de San sinpuede pode mandá-lo” Todos esses dias que andei. E nada, che. Então eu fui para barreiras de bicicleta. Mas não foi possível porque eles também o usam no carnaval, eles o ocupam. Naquela época, todos queriam dançar, mesmo aqueles nos galpões queriam dançar (Entrevista individual 02 a homem guarani em 25/05/2019).

tambores que são executados por homens. Os caixeiros são no mínimo três na frente dos músicos ou em volta deles; se fazem rodas de mulheres, homens e mascarados, ou “mascaritas”, todos eles fazem uma roda e dançam. “Embora seja por meio de várias linguagens que o *arete* torna-se a experiência multisensorial que é – em que sons, cheiros, movimentos e os aspectos visuais de máscaras e roupas compõem conjuntamente a textura do ritual” (DOMINGUEZ, 2018, p.49)

Naquela época, em princípios dos 2000, para que o *arete* pudesse ser desenvolvido em La Bélgica, os guarani se registraram como um grupo / companhia na prefeitura de Portachuelo, porque o município de Colpa Bélgica ainda não existia. Nesse ano, mais de 40 pessoas participaram e levaram o prêmio de 400 bolivianos. Com esse incentivo econômico ao carnaval, foram feitos churrascos e compradas bebidas para continuar a festa nos dias seguintes.

*En esa época todos querían bailar, hasta los de los galpones querían bailar. Ahora hay que ir a buscar a la gente, (...) Dice que tienen vergüenza porque sus amigos le miran no sé qué. No es que nosotros estamos ofendiendo a alguien ¿no?, lo que estamos mostrando es lo que sabemos y lo que somos nosotros (...) Porque ellos (los no indígenas) no tienen lo que tenemos nosotros. Ellos brincan nomás, en cambio nosotros no y la música es diferente a la de ellos. Eso es lo que uno muestra.*

Entrevistado 02<sup>95</sup>

O fechamento da alfaiataria em 2006 tornou a participação no *arete* mais complicada, envolvendo maior investimento econômico, substituição de instrumentos e confecção de trajes. Desde 2011, o *arete*, como um grupo do carnaval, teve que começar a pagar uma taxa de 100 bolivianos para se registrar na prefeitura. Além disso, têm que pagar 360 bolivianos à *Asociación de Comparsas de Colpa Bélgica* (ACC), que serve para aumentar o prêmio do carnaval, geralmente conquistado por grupos não indígenas ou com vínculo político. Para coletar os 360 bolivianos, eles geralmente vendem comida para as

---

<sup>95</sup>Naquela época, todos queriam dançar, até os que estavam nos galpões queriam dançar. Agora a gente tem que procurar as pessoas, [...] ele diz que tem vergonha porque seus amigos olham para ele, eu não sei o quê. Não é que estamos ofendendo alguém, certo? O que estamos mostrando é o que sabemos e o que somos [...] Porque eles [pessoas não indígenas] não têm o que temos. Eles simplesmente pulam, ao contrário, nós não, e a música é diferente da deles. Isso é o que se mostra (Entrevista individual 02 a homem guarani 25/05/2019).

outras agrupações ou companhias que participam do carnaval, prática realizada por todos os participantes não indígenas. Essa dinâmica de “solidariedade” obrigatória como pacto (indígena e não indígena) causa muitas tensões por dinheiro e compromissos que enfraquecem o grupo, o que é uma das causas para a perda de membros no *arete*.

*[...] Hasta ahorita debo una plata para comprar la carne de chanco, igual estamos ahí se quedó la comida. No hay plata, no hay plata para que nos vamos a comprometer de hacer esas cosas. Las otras comparsas no nos van a aceptar si no ponemos nuestra cuota. Allá ande las otras comparsas son de 500 a 300 (bolivianos) la pareja. De nosotros 100 el par [50 por pessoa]. Es un afán eso. Voy a tener que dejarlo porque es mucho afán, me dejan solo haciendo los trajines. Nosotros somos los fundadores y tenemos que sentirnos alegres, pal año no estaremos, los más alegres se han muerto ya, hombres alegres se han muerto, señoras alegres han muerto ya.*

Entrevistado 02<sup>96</sup>

Em La Bélgica, o *arete* não significa apenas o que é tradicionalmente entendido como sistema de reciprocidade, mas se torna uma reafirmação de sua identidade indígena em um espaço adverso cheio de “inimigos”. Se nas comunidades é uma festa para celebrar a abundância, em La Bélgica é para esquecer a tristeza. É um retorno às suas raízes, é uma expressão do seu ser que muitas vezes é oculta ou deixada de lado. Ao ritmo da flauta, eles deslizam pelo território que hoje os mantém presos. É nesse espaço, La Bélgica, onde os oprimidos, neste caso, os guarani, disputam sua representatividade e demonstram seu poder. Eles definem em suas ruas construídas pelo patrono seu caminho, desenham quais são seus espaços ou campos de força e com essa demonstração de poder eles se movem levemente com o som da flauta e da caixa (instrumento de percussão). O que nos leva ao conceito de território como campo de força de Marcelo Lopes de Souza (2009), onde ações coletivas que se traduzem em ativismos sociais são verdadeiros atos emancipatórios dotados de um horizonte crítico. Se examinadas, essas práticas podem ser

---

<sup>96</sup> [...] Até agora devo uma prata para comprar a carne de porco, o mesmo que estamos lá a comida ficou. Não há dinheiro, não há dinheiro, então vamos nos comprometer a fazer essas coisas. Os outros grupos não nos aceitarão se não colocarmos nossa cota. Lá os outros grupos são de 500 a 300 (bolivianos) o casal. De nós 100 o par (em outras palavras, é [50 bolivianos por pessoa]). É uma ânsia por isso. Vou ter que sair porque é muita avidez, eles me deixam em paz fazendo as trajetórias. Somos os fundadores e temos que nos sentir felizes, não seremos felizes este ano, os mais felizes já morreram, homens felizes morreram, senhoras felizes já morreram (Entrevista individual 02 a homem guarani em 25/05/2019).

verdadeiros atos de resistência, ou seja, são ações de territorialização. “Essas ações de territorialização, se concretizam em uma escala temporal de curta ou curtíssima duração e sempre são marcadas, como é obvio, pela instabilidade...” (LOPES DE SOUZA, 2009, p.63). Por isso, é tão importante nomear o *arete* em La Bélgica como uma maneira de territorializar a resistência, atrair um fluxo de retorno para o ser Guarani, no qual os vivos e os mortos desempenham um papel fundamental no futuro dessa capitania. É um círculo que não deixa nenhum participante para trás; as mulheres que dançam se movem para um determinado trecho da estrada, mas não se afastam da música, depois são atraídas e vão ao encontro dos músicos para se unirem em um único bloco. Nesse contexto descreveremos as observações no *arete guasu* de 2019, um bloco de povos indígenas empatronados que decidiram mostrar sua arte na terra apropriada pelo dono do Engenho. Essa expressão artística tem um valor ontológico decolonial porque, em contraposição às manifestações folclóricas no carnaval, onde os mestiços e os brancos representam as populações indígenas, disfarçam e imitam suas fantasias e músicas em uma busca de prestígio, o bloco do *arete guasu* em La Bélgica é re-personificação, uma re-existência da memória e cultura vivas. É um verdadeiro ato descolonizador a busca pelo reconhecimento de sua identidade indígena negada, que foi analisada nos capítulos anteriores e que Maldonado-Torres explica da seguinte maneira:

La reclamación del arte como territorio de re-existencia toma un significado particular frente a la violencia corporal, el asesinato, y los desplazamientos territoriales. No puede ignorarse que el territorio, al igual que el cuerpo, es un punto de partida material y concreto para la existencia humana y por tanto es crucial en cualquier intento por reclamar la re-existencia. Afirmar el arte como territorio de re-existencia sería en este sentido una forma, no de reemplazar, sino de expandir el reclamo por el territorio y por una corporalidad descolonizada (...) Pero todo esto significa que la afirmación del arte como territorio de re-existencia envuelve necesariamente tanto la descolonización del arte como la vinculación con otras formas de descolonización. (2017, p.26-27)<sup>97</sup>

Adolfo Albán Achinte (2013) fala sobre a equação de tempo e re-apresentação que forma uma união indissolúvel de um tempo passado com a característica epidérmica do indígena e do negro, de modo que o pré-moderno é tudo o que não é branco e o topo da hierarquia racial-temporal está reservado para a pureza do branco. “A luz do branco

---

<sup>97</sup> A reivindicação da arte como um território de reexistência assume um significado particular diante da violência corporal, assassinato e deslocamentos territoriais. Não se pode ignorar que o território, como o corpo, é um ponto de partida material e concreto para a existência humana e, portanto, é crucial em qualquer tentativa de reivindicar a reexistência. Afirmar a arte como um território de reexistência seria, nesse sentido, uma maneira, não de substituir, mas de expandir a reivindicação do território e de uma corporalidade descolonizada [...] Mas tudo isso significa que a afirmação da arte como um território de reexistência envolve necessariamente a descolonização da arte e o vínculo com outras formas de descolonização (tradução nossa).

iluminava a escuridão dessas outras cores bastardas, sujas, misturadas com aquelas que eram desprezíveis a esses seres desprezíveis, mas úteis para o sistema produtivo de exploração imposto” (ALBÁN, 2013, p. 444). Portanto, Albán problematiza a contemporaneidade como um tempo de convivência, onde esses indivíduos exotizados, deixados para trás no passado do museu etnográfico, fazem parte da construção econômica, política e social da mesma temporalidade que pertencia aos brancos por sua característica evolutiva, sendo um posicionamento ontológico. De sua reflexão, o autor questiona todos os que vivem na colonialidade e propõe a categoria de colonização do ser como negação, imposição de uma imagem de nós mesmos, de nossas emoções, divindades, crenças e práticas, essa negação de todos os elementos que nos diferenciam da comunidade para cumprir o propósito da civilização (2013, p.450). Mas uma ferramenta para resistência ou re-existência é arte. Nesse sentido, *arete guasu* é uma prática política que, em dois dias, mostra sua história em duas etapas: uma abordagem à sua infância e à vida de seus pais na comunidade; mas também é um ato contemporâneo porque são eles, em suas condições de trabalhadores empatronados imersos na proletarização cruel do sistema capitalista, que hoje dançam, tornando sua identidade visível e denunciando, em 2019, quais são suas condições de vida na colonialidade.

### 3.2.2.1 *O arete de carnaval institucionalizado*

Na semana prévia do *arete*, eu, a liderança da OMG e junto com outras mulheres da comunidade, como minha mãe guarani e a liderança da capitania zona cruz, estávamos confeccionando os trajes para as mulheres: cortar tela, colar fita, costurar bainhas, medir pedaços de tela e fazer os ajustes necessários foram nossas atividades principais. Passávamos todo o dia juntas, até altas horas da noite. Em um desses dias percebi que ainda não havia conhecido a liderança principal da capitania La Bélgica. Me falaram que ela mora nos galpões e que estava grávida, seu marido havia se separado dela e que tinha episódios de depressão que impossibilitavam sua participação nas atividades da capitania, além disso, não gostava de ser liderança. Esse conflito causou muito caos na organização, as lideranças debatiam sobre o papel da liderança, o dever para a comunidade, pois nelas é muito importante o papel coeso e a organização de comitês responsáveis; é a liderança a encarregada de mostrar, com seu exemplo, o jeito correto de agir, e quando não tem

essas características o povo fica sem norte. Também ouvi falar que os “Hermanos”, ou seja, os guarani convertidos ao cristianismo e que também são parte da organização política da capitania não têm vontade de participar da atividade do *arete*, porque isso é coisa do “diabolô.”

Em 25 de fevereiro 2019 houve uma reunião da comissão do *arete*, composta por 7 mulheres e 5 homens. O cenário da reunião foi o pátio da Liderança da capitania Zona Cruz, onde formaram um círculo com cadeiras e se sentaram em duplas (homem, mulher). Como eu ainda era uma desconhecida, não gostaram de minha presença. De fato, falavam em guarani para que eu não compreendesse o que estavam debatendo. Uma das lideranças começou a fazer brincadeiras com lembranças de anos passados em espanhol, para “quebrar o gelo” comigo. A liderança da OMG prestou contas do dinheiro que foi doado e investido nas telas e fitas para fazer os vestidos das mulheres e ressaltou que as cores escolhidas eram fortes e vibrantes, e que iriam se sobressair na noite. Algumas dirigentes acharam que as cores das fitas seriam mais bonitas em roxo ou vermelho, e não verde e branco. Mas, ao final, o conflito da vestimenta ficou resolvido e a problemática da música foi tratada. Em La Bélgica não quase há músicos velhos para tocar no *arete*, e os que lá estão, agora que são protestantes, não gostam da festa pelo excessivo álcool que faz parte do rito do início ao fim. Os músicos de outras comunidades agora cobram a partir de 500 bolivianos por dia, logo, os moradores de La Bélgica têm que procurar entre amigas e familiares pessoas de outras comunidades dispostas a fazerem a festa no município e participarem com sua família. Para finalizar, o guarani mais antigo e mais respeitado do diretório tomou a palavra e começou agradecendo a presença dos presentes, fez um chamado à consciência dos dirigentes para que não separassem e que apoiassem esta iniciativa que tem 16 anos; que eles procurem promover a cultura e os valores de seu povo, para manter viva a cultura em La Bélgica e que para eles, como comunidade, é importante a visibilidade. Além disso, pelo custo econômico que implica participar, tem que se fazer um esforço, para que a alegria dos fundadores que estão mortos seja igualada e que seja apoiada esta iniciativa em seu nome.

No sábado de Carnaval acordei cedo para ir à casa da liderança da OMG para tomar café da manhã e participar dos preparativos das rosas, adereços de cabeça para as mulheres. Depois de tomar um mingau de aveia junto com sua família, o tio dela apareceu e começou a me contar algumas experiências e conflitos entre os guarani convertidos ao cristianismo e eles, os organizadores da festa. Primeiro, o senhor muito cansado, comentou que fazer a festa é muito difícil, pois exige deles um esforço econômico para

assegurar seu lugar no *corso*<sup>98</sup>. Além disso, as brigas com a prefeitura para manter um dos primeiros números foram muito difíceis, porque a instituição estatal não compreende que, como agrupação autóctone, precisam ser os primeiros, antes das caixas de música dos grupos mais jovens, e me disse: *Um ano eles nos jogaram lá atrás e nossas caixas e flautas se perderam no barulho produzido pelo grande equipamento de som que os outros grupos trazem*. O senhor foi para sua casa para almoçar e se preparar para a noite. Então, a sobrinha e a irmã da liderança começaram a preparar “churiquis”, vísceras de frango, calabresa e asas de frango para colocar na churrasqueira a fim de vender à noite; eu ajudei a fazer pipoca e a coloca-las em sacolas para que também fossem vendidas.

À tarde os últimos arranjos foram feitos nos vestidos, com a liderança da capitania Zona Cruz ainda trabalhando em seus detalhes. Os familiares das lideranças e dos outros guarani começaram a chegar de todos lugares, desde Camiri – a capital do povo guarani –, como também da cidade de Santa Cruz. Na família da liderança se lembrava sua vida na comunidade quando eram crianças, entre sorrisos e anedotas.

---

<sup>98</sup> Desfile organizado durante a celebração do carnaval.

Figura 12: Fotografia do momento prévio ao *arete guasu* no carnaval



Fonte: Elaboração própria

Os vestidos eram de cor laranja com fitas verdes, azuis e brancas. Por último, se amarra na cabeça uma rosa feita dos retalhos de pano da tela, e colares de sementes vão ao redor do pescoço. As bochechas e a boca de cor vermelha adornavam as faces das mulheres, que tinham uma bolsa tradicional guarani e que combinava com o vestido. As mulheres falavam que parte da beleza do *arete* são os colares no pescoço, “mais colares é mais bonito”, “bota mais, bota mais” eram as coisas que me diziam. Homens e mulheres utilizam uma bolsa tradicional tecida nas comunidades, como se pode observar nas fotografias ao longo do capítulo.

Às 18h, a liderança da OMG, eu e outras guarani subimos até a concentração em Colpa. A prefeitura organizou um caminho pelo qual as companhias tinham que passar e cujo o trajeto era desde uma escola em Colpa até o “mercado 2 y 2”. Os músicos chegaram

e começaram a tocar a música, enquanto isso, o vinho e outras bebidas começaram a serem distribuídas.

Figura 13: Encontro dos guarani no ponto de partida



Fonte: Elaboração própria

Por mais que, durante a festa, todo mundo beba, os músicos são servidos com atenção redobrada. Geralmente tem um recipiente com bebida aos pés dos músicos para que eles possam beber à vontade. Seja um pote de cerâmica ou plástico com *chicha*, uma jarra grande com vinho, ou um balde cheio de latas de cerveja, os músicos condicionalmente terão bebida. Os músicos precisam beber para tocar, e, quando um *flautero* não consegue tirar um bom som da flauta, sem demora os presentes advertirão jocosamente “está seco” ou “falta trago”. (DOMINGUEZ, 2018 p.49-50)

A observação sobre a relação entre música e bebida para a autora de *Sons, Ritual e História Indígena no Oeste do Chaco* (2018), María Eugenia Dominguez, é semelhante ao que foi possível verificar no trabalho de campo em duas ocasiões. Na primeira noite, parte da minha colaboração para a festa foi com dinheiro para a compra das telas, mas também foi de uma caixa de cerveja para os músicos. Naquele sábado de carnaval levei um licor de ervas artesanais de Tarija, a cidade dos meus pais. Quando terminei de me arrumar para subir até o ponto de encontro, tive consideração pela expectativa de minha garrafa pelas lideranças, então as primeiras coisas que coloquei na bolsa guarani foram

esse licor e meu celular, para gravar alguns vídeos e tirar fotos. Como a casa da liderança da OMG fica perto da praça principal e a concentração seria longe, quase ao final de Colpa<sup>99</sup>, pegamos um moto táxi até lá. Passando estradas de cimento e de terra, chegamos ao destino. Lá começou a concentração de pessoas com a vestimenta guarani: o traje laranja e as rosas de tela no cabelo.

Quando os músicos formaram uma roda, uma das lideranças me falou que deveria começar a lhes oferecer as bebidas. Então, como meu pai adotivo estava lá tocando a caixa, juntamente com o tio da liderança que me conheceu dias antes, entreguei uma dose do licor a cada um dos músicos, que me respondiam com um “saúde!”, e isso queria dizer que eu teria que tomar a mesma quantidade de licor que havia oferecido. Assim, a garrafa passou por cada um dos participantes, exceto as crianças. Foi nesse momento que meus pais me apresentaram para a comunidade e deixei de ser a “gringa” ou a “licenciada italiana”, como me diziam. Nessa noite eu tive que comprar a água e o álcool, para convidar e ser aceita com menos receio. Isso não se repetiria mais, porque logo após esse dia não esperariam que eu passasse a bebida como parte de um rito de iniciação. De fato, no segundo dia de *arete*, que será desenvolvido na seção seguinte, as senhoras donas das casas nas quais dançamos passavam para mim uma lata de cerveja e vinho da bolsa comunal, demonstrando que a minha presença era aceita como filha *chaqueña* dos senhores que me adotaram. É importante destacar que é essa a razão pela qual os guarani protestantes não gostam de participar das festividades tradicionais, porque envolve uma ritualidade de reciprocidade através de bebidas alcoólicas e de outros elementos, como as folhas de coca e o cigarro.

Dançamos e começamos a descer pela rota. O público não reagia muito, alguns meninos jogavam água<sup>100</sup>. Como o espetáculo não era parte do que eles esperavam, e como era uma das primeiras agrupações a dançar e descer pela estrada, o clima de festa ainda estava no início. A cada intervalo, uma garrafa de água e outra de licor davam uma volta. Quando a música voltava, dançávamos novamente.

A coreografia era a seguinte: os músicos tocavam e as mulheres e crianças formavam grupos de 3 ou 4 pessoas. De mãos dadas, saltavam duas vezes para a direita e outras duas vezes para a esquerda, e quando os músicos ficavam muito atrás, as mulheres

---

<sup>99</sup> Lembremos que o Município é chamado Colpa Bélgica, mas que a divisão racial pelo trabalho desenvolvido e a história de cada setor (Colpa – fazendeiro e Bélgica – proletário) tem uma divisão imaginária entre ambos espaços geográficos, por tanto, quando se fala de Colpa, dentro do imaginário dos guarani, é como se fosse distante

<sup>100</sup> Uma tradição de carnaval na Bolívia

que estavam na frente davam uma volta e encontravam os músicos, saltando do mesmo jeito. Assim descemos as ruas de Colpa, dançando, até o mercado de La Bélgica.

Durante os dias do *arete*, as pessoas dançam em rodas que giram em círculos durante horas a fio, realizando sempre um mesmo passo que é interrompido apenas para mudar a direção em que a roda gira. O passo da dança também se estrutura em um paralelismo simétrico, onde pé direito e esquerdo se alternam de forma regular. No som que os passos produzem, ao friccionar a terra seca do chão, reverbera a estrutura simétrica dos movimentos. Todos esses elementos ajudam a compor tanto a paisagem sonora da época do *arete* quanto a experiência sinestésica do ritual. (DOMINGUEZ, 2018, p. 57)

Figura 14: Fotografia no palco após o *arete guasu*



Fonte: Elaboração própria

Ao final, fizemos uma roda e dançamos para aqueles que estavam no palco, convidando as autoridades do município. Saímos dançando até as restaurantes do mercado.

A festa terminou logo e voltamos à casa onde eu morava. Lá, minha mãe guarani e sua irmã fizeram para o jantar um *majadito*<sup>101</sup> de galinha, e a bebida (vinho misturado com refrigerante) começou a passar entre as pessoas e nós dançamos de dois em dois.

<sup>101</sup> Prato típico de Arroz com legumes e urucú

Algumas vezes os músicos paravam para descansar e voltar a tomar bebidas alcóolicas. Uma das mulheres mais velhas convidou para dançar em grupo de três a quatro mulheres, fazendo uma roda. Dançamos até às 03h da madrugada, quando muitas senhoras pegaram cadeiras para descansar, pois havíamos caminhado muito.

Figura 15: Finalização do *arete guasu* na casa de uma família guarani



Fonte: Elaboração própria

### 3.2.2.2 *Re-existência no osonombae do arete*

Passou a semana de carnaval e voltei para “*botar el carnaval*” o que poderia se entender como “passar” o carnaval, e lá eu tive a oportunidade de experimentar o verdadeiro *arete guasu*.

No oeste do Chaco tem desde o século XVIII uma presença missionária cristã bastante marcante, ao ponto de que muitas das comunidades atuais são ex-missões. A presença católica na região trouxe com ela, entre outras coisas, um calendário cristão, alterando, em consequência, a temporalidade do *arete* que atualmente associa-se ao carnaval. (DOMINGUEZ, 2018, p. 52)

O calendário cristão fundido com o festival de *arete guasu* nas comunidades incorporou o uso de cruzeiras ornamentadas com flores como parte dos elementos tradicionais, mas ao mesmo tempo foram desenvolvidos jogos que representam a luta entre o povo guarani e o colonizador.

*Allá el tigre sale a comerse el toro, pero no lo puede matar, los mascaritas son hartos con lazos y con mazos lo corren al tigre. Y ahí juegan con los mascaritas el toro. El tigre lo mata al toro y lo degolla. El tigre es el pueblo guaraní, que la gente tiene que defenderlo, los mascaritas son los que defienden a su pueblo y por eso lo matan. También hay chanchitos que se les embarra con barro, a unos peladitos así y a los bailadores los chanchos los embarra, ahí a toda la gente que baila y se lo estruja. Una tropa de esos chanchitos en guarani se les llama de kuchikuchi. Hay varios los que se encargan de esos juegos, son varios grupos: los juegos, los músicos, las mujeres que bailan, también están los del toro y tigre. Siempre una persona mayor tiene que ser el que guía ellos, y nadie tiene que estorbar a los que están bailando, [porque] rebolean su chicote. La cruz es lo que se bota en el carnaval, bueno fuera, todo que se lleva todo lo malo, y vuelta todo se bota, por eso hay que hacer de nuevo, no hay que quedarse las cosas.*

Entrevistado 02<sup>102</sup>

A festa de “passagem” do *arete* começou na tarde do domingo posterior ao carnaval. Às 16h todos os bairros estavam em silêncio e tínhamos toda a rua para nós. A música começou a soar na casa de minha mãe guarani, onde terminou o *arete* no dia do carnaval. Como é a tradição, os mais velhos guiam a dança e os jovens, com máscaras, seguram uma cruz e uma roda de flores.

---

<sup>102</sup> Lá o tigre sai para comer o touro, mas ele não pode matá-lo, os *mascaritas* estão cheias de laços, e levam o tigre com marretas. E lá os touros brincam com as mascaritas. O tigre mata o touro e bate nele. O tigre é o povo guarani, que o povo tem que defendê-lo; *mascaritas* são os que defendem o seu povo, e é por isso que o matam. Também existem porcos, que ficam cobertos com lama, alguns pelados como esse e os dançarinos que os porcos ficam enlameados, lá para todas as pessoas que dançam e apertam. Uma tropa desses porcos, em guarani, é chamada *kuchikuchi*. Existem vários responsáveis por esses jogos, existem vários grupos: os jogos, os músicos, as mulheres que dançam, também existem os do touro e do tigre. Uma pessoa mais velha sempre tem que ser quem os guia, e ninguém tem que impedir aqueles que estão dançando, [porque] eles repreendem o chicote. A cruz é o que é jogado fora no carnaval, o que é bom lá fora, tudo o que tira tudo de ruim, e tudo o que volta é jogado fora, então você precisa fazer de novo, não precisa guardar as coisas (Entrevista individual 02 a homem guarani em 25/05/2019).

Uma garrafa de coca-cola com álcool *caiman* do Engenho, bem forte foi o sinal de que a festa estava começando. Diferentemente do dia do carnaval, desta vez seguimos seu caminho tradicional, casa por casa, percorrendo as ruas, por cada um dos bairros onde moram os Guarani. O *arete* na comunidade não é só um dia, podendo chegar a durar até um mês, porque o objetivo é visitar todas as casas, um dia por casa, então depende da quantidade de famílias a duração do *arete guasu*. Em La Bélgica, como se utiliza um calendário distinto ao calendário de coleta das comunidades, não podem fazer uma festa de muitos dias. Aproveitam os dias de carnaval para emular a festa, mas para passar o carnaval há somente um dia, e a eleição das casas visitadas é de forma mais voluntária.

*[...] nosotros con Zoila ya vemos a donde vamos a ir bailar, fulana dice que en su casa, y ya de ahí vamos a ir viendo. La dueña de la casa invita, los de la casa invitan y para lo que falta con la tesorera van a comprar lo que falte.*

Entrevistado 02<sup>103</sup>

A primeira parada foi no sindicato do Engenho, onde ficava a escola de trabalhadores Lola T. Gasser, local onde a maioria dos guarani que dançava aprenderam a ler e escrever quando crianças. Ao subir as escadas, ao ritmo da caixa, a família que mora naquelas salas abandonadas nos ofereceu bebidas e convidou todos a virem dançar. As mulheres estavam dançando uma a uma. A importância simbólica de começar o *arete* não institucionalizado, ou seja, sem participação da prefeitura, pelo espaço que foi criado para os trabalhadores do Engenho, onde muitos deles tiveram assembleias e brigas com os patronos, foi um posicionamento político claro frente aos não indígenas, lembrando suas lutas perdidas em greves, mas sem recuar nas suas lutas e sua passagem pela resistência não violenta, e sim artística. Percebe-se neste momento a força da memória coletiva, em contraponto com as relações de empatronamento. Foi definitivamente um momento emocionante percorrer esse espaço como donos e senhores, sem medos nem necessidade de pedir permissão ao patrão.

---

<sup>103</sup> [...] Nós, com Zoila, já vemos onde vamos dançar, fulana diz que será na casa dela, e a partir daí vamos assistir. A dona da casa convida, os da casa convidam e pelo que falta com o tesoureiro compram o que está faltando. (Entrevista individual 02 a um homem guarani em 25/05/2019)

Figura 16: Dançando pela escola



Fonte: Elaboração própria

As mulheres guiam o caminho e, de dois em dois, passam pelo portão e se deslocam por cada canto da casa, como se fosse um cumprimento à família que lá vive. Todos se dispersam logo que passa uma roda de dança, escolhem uma bebida e dançam improvisadamente entre casal ou amigas.

Figura 17: Começando a dança entre mulheres



Fonte: Elaboração própria

Figura 18: Mulher guarani com o arranjo de flores



Fonte: Elaboração própria

Figura 19: Casal dançando



Fonte: Elaboração própria

No final da segunda rodada de músicas, seguimos para a casa seguinte, enquanto as mulheres gritavam no mesmo ritmo, apropriando-se do espaço e chamando a atenção das vizinhas. Era uma maneira de mostrar que eles estavam lá, presentes e que não iriam embora, que esse é o jeito deles de ser e é algo para se orgulhar: “Aqui o som é a relação que faz possível esse coexistir, esse uso partilhado do tempo-espaço ritual.” (DOMINGUEZ, 2018 p. 53). O *arete guasu* de La Bélgica, se comparado ao *arete* das comunidades, se desenvolve com diferentes jogos que simbolizam a luta colonial, como o trigre / onça-pintada e ou touro, devido à falta de recursos financeiros, o que levou ao

sofrimento dos participantes pela ausência de investimento. A relação simbólica das *añas*, ou espíritos da mata personificados pelos homens disfarçados, foi representada por um garoto de 10 anos com uma máscara plástica de caveira de *Halloween*. Quando deixamos o sindicato, o jovem assumiu a liderança e carregou o arranjo de flores nos ombros; seguindo seu passo, as meninas e as mulheres se estabeleceram em pares. O ritmo repetitivo da flauta e da percussão, com o seu potencial sonoro, faz da festa uma conexão espiritual; a cada repetição a força para pular é redobrada e, com o licor correndo pelas veias, é como um transe coletivo, todos falamos a mesma língua: aqueles gritos chaquenos são um chamado para se unir a essa coexistência de resistência. As progressões ascendentes e descendentes fazem parte da estrutura central da paisagem sonora da região do Chaco na Bolívia (DOMINGUEZ, 2018, p.55-56).

Figura 20: Músicos saindo da escola



Fonte: Elaboração própria

Figura 21: Dançando pela estrada com o *mascarita* como guia



Fonte: Elaboração própria

A festa acontece em três estágios em cada casa: 1) Chegada: você entra na casa, dança numa roda e depois os músicos se instalam em um só lugar e tocam uma rodada inteira. As mulheres dançam no pátio até os músicos pararem de tocar; 2) Respiração: é o momento em que o álcool se torna o aglutinante; se não é música, é a bebida. Em todos esses momentos, uma única pessoa responsável por fazer todo mundo beber passa por um dos convidados. Isso faz parte do convite, e faz parte (*ñandevae*) das boas-vindas ao *arete guasu*; 3) Retorno à festa: os músicos tocam novamente e a dança começa em duplas, a fim de formar uma última roda para que todo mundo volte para a rua. A alegria e os gritos dos mascarados atraem a atenção, todos os curiosos saem de casa para assistir à manifestação guarani. Essa lógica de três estágios foi repetida em várias casas até o pôr do sol.

Figura 22: Entrando a uma casa guarani para dançar



Fonte: Elaboração própria

Ao sair da segunda casa, os vizinhos não-indígenas foram para a rua e, curiosos, assistiram à dança, o que alimentou a força da dança. Quando estávamos chegando à terceira casa, o marido de uma participante do *arete* juntou-se a nós com uma máscara feita de saco de algodão cru, uma camisa feita de saco plástico preto e uma corda como um cinto. Com a presença dele, o *arete* ficou mais enérgico e frenético. Ele não podia participar na primeira casa porque estava trabalhando em uma fábrica de leite na estrada entre Santa Cruz e Montero. Os horários desse sistema de trabalho (2 dias na fábrica e outros 2 fora) consomem o ritmo guarani, dificultando a participação em ritos e festas como o *arete* guasu.

O *arete* agrega às comunidades que o celebram em uma rede que serve de esqueleto para o que se pode imaginar como uma espécie de área cultural na região chaquenha da Bolívia, Argentina e Paraguai (Villar; Combès, 2012). As linhas que unem os diferentes *parajes* são caminhos pelos quais, individual ou

coletivamente, as pessoas chané e guarani já transitaram. Na época do *arete* ativa-se toda uma série de deslocamentos em diferentes níveis: de gente que viaja desde outras localidades para participar da festa na sua comunidade com seus parentes, de *cajeros* e *flauteros* que circulam pelas festas de diferentes *parajes*, e de grupos de pessoas que circulam para dançar por diferentes casas da mesma comunidade enquanto dura a festa (DOMINGUEZ, 2018, p.54 ).

Figura 23: Amostra da variedade de vestimentas



Fonte: Elaboração própria

Visitamos mais duas casas, uma delas da liderança de Zona Cruz e do irmão do meu pai guarani. Em cada casa a alegria e a euforia aumentavam, e os observadores guarani que não estavam com a vestimenta começaram a dançar também, foi como um chamado para participar da obra de arte que estava se desenvolvendo. Em um momento, quase na última casa, algumas das mulheres que não me conheciam me perguntaram o que queria deles, e eu falei que gostaria de ajudar-lhes e elas, sem nenhum temor, me indicaram que a única ajuda que precisam é sair da situação de empatronamento que os mantém atados a esse Engenho; e outras mostraram preocupação pela saúde de seus

maridos, que trabalham sem condições mínimas, arriscando a própria vida e, em alguns casos, perdendo membros devido à falta de segurança industrial.

Para terminar o *arete*, atravessamos a estrada principal de La Bélgica até chegarmos aos galpões, onde os Guarani cristãos protestantes estavam nos esperando do lado de fora de sua casa. Eles não participaram da festa, mas continuaram assistindo. Esse apelo de seus outros irmãos, esse confronto, é uma tentativa de recuperar seus laços culturais; a importância de estarmos juntos para a reavaliação da cultura serve para as gerações futuras. É necessário enfatizar o esforço e a criatividade envolvidos na realização de uma festa em um povo submisso, apropriando os recursos disponíveis para os personagens e o ritual, usando produtos que não são da comunidade e com suas variações estéticas em comparação com máscaras, maquiagem, colares e vestidos na comunidade da Bélgica; mas o mais impressionante é que buscam o reconhecimento de uma cultura indígena usando os poucos materiais que podem obter.

Figura 24: Fotografia dos galpões a partir da perspectiva dos que dançam



Fonte: Elaboração própria

Ao chegar à ponte do rio, um dos mais antigos e reconhecidos guarani deu algumas palavras de agradecimento e enfatizou a importância de mostrar a cultura de seu povo. O

valor simbólico de partir do sindicato dos trabalhadores e terminar nos galpões não passa de uma história vivida naquele município. Todos os pontos de La Bélgica foram desenvolvidos graças ao suor do povo guarani na colheita. Esse passeio representa o suor e a dor desse povo e é, ao mesmo tempo, uma denúncia de sua situação de alteridade de que, pelo menos em um dia, eles puderam ser donos do território que os oprime.

As pessoas dos galpões que não participaram do *arete guasu*, olhavam a festa a partir do seu próprio espaço, sentiam uma atração pelo modo de ser do guarani e, seguramente, lhes trazia a suas mais inesquecíveis lembranças de quando crianças. Como relata Sanabria, os guarani protestantes contemplam as festas, conhecem o significado dessa celebração, ouvem o tambor e o grito dos guarani, que os chama, os atrai, é um chamado à resistência e rebelião (SANABRIA, 1972, p.73). São os guarani *Osondombae*, que significa que eles continuam sendo guarani, que fluem e que, apesar de todas as condições adversas em que vivem, se movem, continuam resistindo.

Se quisermos responder corretamente, somos obrigados a lançar mão da noção de *catharsis coletiva*. Em toda sociedade, em toda coletividade, existe, deve existir um canal, uma porta de saída, através do qual as energias acumuladas, sob forma de agressividade, possam ser liberadas. É a isso que tendem os jogos nas instituições para crianças, os psicodramas nas terapias coletivas e, de modo mais geral, as revistas ilustradas para os jovens, – cada tipo de sociedade exigindo, naturalmente, uma forma de catarse determinada. (FANON, 2008, p.130)

Para evitar movimentos violentos, as instituições estatais geralmente promovem uma catarse de “superação” pessoal através da educação, de modo que o homem deixa sua selvageria e raiva para fazer parte da sociedade civilizada, para evitar a agressividade coletiva reprimida do povo colonizado pelo sistema ocidental e eurocêntrico. Mas essa é apenas mais uma maneira eurocêntrica de como lidar com possíveis subversões. No caso de La Bélgica, a catarse encontra outra perspectiva: em um conjunto de forças vivas, elas flutuam e se reúnem no mesmo entusiasmo, e a presença dos ancestrais, que se escondem atrás das máscaras em fronteiras transbordadas de tempo e vida, é revivida no espaço (JORDÁ, 2011, p.110). Uma geração que se afastou de suas terras e da comunidade e encontra na dança esse canal de catarse. O encontro com seu ser negado, com o eu abandonado, aquele eu cativo que, sob as regras do capitalismo e da mercadoria, não pode se desenvolver. É nesse momento que seu ser flui em seu território, encontra na luta pelo espaço o reconhecimento e a admiração que merecem, tão efêmera é sua vitória, ainda assim não tem fim, é algo que continuará fazendo parte da resistência daquele povo.

A potencialidade conceitual do *osondombae* neste contexto implica a continuidade e a fluidez no tempo, e no caso do *arete* Dominguez analisa da seguinte

forma: que pode ser utilizada para dar corpo teórico a um conceito guarani como *osondombae* compreendida como a circulação e o fluir de bens simbólicos, negando uma temporalidade finita – “Para além das transformações de todo tipo, o *arete* e a tradição do convite, com a circulação espacial de pessoas e de coisas que estabelecem, continuam tanto quanto antigamente a definir o oeste do Chaco como lugar, pautando-lhe, nesse mesmo movimento, uma temporalidade.” (DOMINGUEZ, 2018, p.53) Circulação e movimento, são parte do mesmo processo de continuidade e de falta de finalidade. Nesse sentido, o arete em La Bélgica, como uma re-existência, parte da continuidade da cultura numa contemporaneidade, tornando-se numa batalha territorial atreves através da arte e de uma *aiesthesis* decolonial.

No caso de La Bélgica não há homogeneidade entre o grupo artístico, os guarani e o público, mas há um jogo entre eles, uma demanda e um posicionamento político; além disso, os guarani estão mostrando sua alteridade, denunciando sua situação de subjugação ao sistema. Portanto, essa expressão artística que toma o corpo de *arete guasu* é uma maneira de canalizar essa frustração e denunciar ao mundo quem eles são e onde estão; seu potencial como arte reside na capacidade de transformar um ritual em uma luta que desafia aos guarani e todos os não indígenas que compartilharam essa festa e sentem a vibração dos tambores como uma canção de luta, que os faz reconciliar sua posição preferencial ao ver, cheirar e sentir aqueles homens e mulheres que geralmente estão na marginalidade de seus galpões ou na negação do imaginário de um município de tradição latifundiária, e que nesse dia reclamam seu lugar. A realização de um feriado ritual indígena sem as condições tradicionais implica um triplo esforço: deixar o horário de trabalho para ensaiar, costurar os vestidos, procurar músicos, fazer um esforço econômico para cobrir o preço dos materiais e os requisitos estaduais municipais para a participação deles é, obviamente, um ato de rebelião de consciência.

O *arete guasu* é uma expressão da própria vida dos indígenas subjugados na vida capitalista, escravizada por um sistema que o nega como ator principal em sua história. Do seu lugar, em um dia ele escolhe mostrar-se como é, impõe-se diante da plateia com música; o som da flauta e o bumbo orientam os batimentos cardíacos dos dançarinos e espectadores. A chicha corre pelas veias, nutrindo força e coragem para continuar a jornada até as últimas consequências.

Definimos que o *arete*, por sua característica artística, pode ser catalogado como uma *aiesthesis* decolonial, mas qual é a *aiesthesis*? Mingnolo (2010) define como sensação “processo de percepção”, “sensação visual”, “sensação gustativa” ou “

sensação auditiva ”que o ocidentalismo se apropria e associa à beleza, ou beleza no século XVIII (MIGNOLO, 2010, p .13).

A estética europeia moderna, portanto colonial, apropria-se e coloniza a *aiesthesis*, ou seja, a capacidade de perceber através dos sentidos, como uma de suas estratégias para colonizar o ser e o conhecimento, definindo os limites do belo, do sublime, o feio e o grotesco, criando estruturas canônicas fechadas que cultivam a apreciação por esse tipo de beleza colonizadora moderna (TLOSTANOVA, 2011, p.15). É por essa razão que o que é exibido nos museus etnográficos são as produções indígenas daquelas sociedades que são negadas como agentes contemporâneos e, portanto, seu espaço é sempre determinado por esses elementos temporais epidérmicos. Portanto, o *arete guasu*, como expressão que enfrenta o mundo ocidental criado sob a forte opressão do sistema colonial que é vivido naquele município, e é uma expressão de *aiesthesis* decolonial porque mostra outras formas de existir no mesmo espaço geográfico, territorializando sua luta através de música e dança; é uma maneira de ser e/ou pertencer ao ocidental colonial moderno. Esse é o sentimento de beleza de uma manifestação artística como o *arete guasu* desenvolvido por povos indígenas oprimidos para um tipo de escravidão. “A arte decolonial se concentra em uma mudança mais profunda dos fundamentos da própria arte ocidental, fazendo uma mudança paradigmática na resistência à reexistência.” (TLOSTANOVA, 2011, p.14)

“O homem deixa de se modelar, de se transformar, a fim de assumir - ele foi construído exogenamente. Entre as consequências desse enfraquecimento, o desbotamento da memória ocorre para sustentar a permanência em um presente contínuo: anestesiado ”(FRISCHKNECHT; BORSANI, 2018 p.2), que foi vivido em La Bélgica por anos, até que em 2002 começaria um movimento feminino que, através da arte, buscava se posicionar e lembrar os ensinamentos de seus pais. A tradição do *arete guasu* é uma demonstração de resistência do povo guarani de La Bélgica, porque, ao contrário de qualquer manifestação artística onde a representação é colocada no lugar do outro, em La Bélgica é o oposto: são os guarani silenciados que se recusaram por muitas décadas a permanecer calados, e é do ritmo do *arete guasu* um chamado à memória viva do povo guarani, são eles que deixam sua fantasia de trabalhador para estar em conexão com seus ancestrais.

Lo comunal da lugar a un modo de confrontación que implica diferentes formas de concebir, de ver, de organizar y diseñar la vida. Su surgimiento no se relaciona con el poder, con el capital, pues surge de movimientos emergentes, cercanos a la vida en sus urgencias más inmediatas. Y así, irrumpen y erupcionan revitalizando el sentido de la existencia, es decir, re-

existiendo (cfr. Albán Achinte 2018). A diferencia de la concepción individualista y *yóica* de la modernidad eurocentrada, es el *nosotros* el principio organizador que re-vitaliza el horizonte de sentido, no ya del orden de lo singular, sino orientado hacia el entramado comunal, indispensable para este corrimiento. (FRISCHKNECHT; BORSANI, 2018, p.4)<sup>104</sup>

Para entender o alcance decolonial, é necessário trabalhar a categoria de ferida como uma produção da negação do outro, que gerou violência em todas as cidades que estão do lado subjugado. Essa ferida, como produto colonial, tentou negar a passagem indígena e sua memória, limitando sua gama de ações, posicionando o sistema colonial como o único e legítimo. Aquela ferida expressa em cada ato diário relatado nas seções anteriores prejudicou a corporalidade subjetiva das gerações mais jovens de La Bélgica, pode-se até dizer que formou uma geração de neocolonizadores<sup>105</sup>, mas, apesar de apoiarem políticas que vão contra a comunidade, no dia do *arete*, quando sentem o som dos tambores, encontram uma catarse, começam a chorar, mostrando a dor causada pela colonialidade. “A opção decolonial sugere de diferentes maneiras a projeção para outros futuros. Lá discutimos o que temos considerado como agenesia e abrimos a possibilidade de recuperar o potencial do auto-criativo” (FRISCHKNECHT; BORSANI, 2018, p. 6).

La marginalización ontológica de los pueblos no-occidentales se ha expresado en un trabajo de edición específico de la subjetividad y el conocimiento, mientras que la esfera crucial de intersección entre el ser y el conocimiento — el arte— junto con otras formas de conocimiento no-racional o no exclusivamente racional han sido arrojadas fuera de la modernidad. Es allí donde los modelos más promisorios de la decolonización del ser y el conocimiento se forman.” (TLOSTANOVA, 2011, p.14)<sup>106</sup>

Continuando com a análise de Tlostanova, o autor pergunta: “Qual é, então, o futuro da arte como uma forma de conhecimento decolonial, como uma maneira de unir razão e emoções através da gnoseologia?” E sua resposta explica as limitações da razão de decolonizar a esfera epistêmica existencial, as emoções sozinhas ou a experiência sensual não alcançam o objetivo por si mesmas; portanto, a arte é o canal perfeito para unir a emoção e a razão, para construir outros espaços de existência, em outras palavras,

<sup>104</sup> A comunidade gera um modo de confronto que implica diferentes formas de conceber, ver, organizar e projetar a vida. Sua emergência não está relacionada ao poder, ao capital, pois emerge de movimentos emergentes, próximos à vida em suas urgências imediatas. E assim, eles explodem e entram em erupção revitalizando o significado da existência, ou seja, reexistindo (cf. Albán Achinte 2018). Diferentemente da concepção individualista e *yóica* da modernidade eurocentrista, somos o princípio organizador que revitaliza o horizonte de significado, não apenas da ordem do singular, mas orientado para a estrutura comunitária, indispensável para essa mudança (tradução nossa. Grifo nosso).

<sup>105</sup> Chamo de neocolonizadores aos Guarani que trabalham em favor de instituições governamentais e não-governamentais que disputam poder entre as comunidades e, nas últimas décadas, conseguiram acelerar o processo de colonização por meio dessas disputas de poder.

<sup>106</sup> A marginalização ontológica de povos não ocidentais foi expressa em uma obra de edição específica de subjetividade e conhecimento, enquanto a esfera crucial de interseção entre ser e conhecimento - arte - juntamente com outras formas de não conhecimento Racionais ou não exclusivamente racionais foram expulsos da modernidade. É aí que os modelos mais promissores da decolonização do ser e do conhecimento são formados (tradução nossa).

para um futuro decolonial (TLOSTANOVA. 2011, p.15). O que é arte, senão a própria vida, e todos os nossos esforços para encontrar outras alternativas de luta e rebelião contra esse sistema dominante patriarcal e colonial moderno?

Así, el lenguaje —los lenguajes del arte— se vuelve un personaje vivo, toma carácter reflexivo, nos habla y no sirve solo a efectos de la descarnada descripción. Volvemos a Barba: “la modernidad fundó una frontera que halló en el texto un régimen para la lógica moderno-colonial. Es preciso devolver el lugar de lo vivencial, por ello la *aisthesis* (por oposición a la Estética como disciplina moderna) diseña un retorno remedial que nos permite revertir la amnesia y recuperar el vínculo con la tierra”. Y no es poco entonces encontrarnos en estas palabras con la noción de remediación, que no nos remite a una cura sino a algo, tal vez no en su totalidad, que procura mermar la dimensión del sufrir. (FRISCHKNECHT; BORSANI, 2018, p.8)<sup>107</sup>

Mas como o caminho decolonial é um processo que continua no tempo, em *osondombae* a arte é uma tradição que faz circular um conjunto de pessoas e coisas que estabelecem, nesse instante, um mesmo movimento contemporâneo de resistência e re-existência. Portanto, o *arete* é uma expressão da fluidez do ser guarani, tanto espacial quanto temporal, que pode ser entendida como uma arte de resistência (*Ñandereko osondombae*) que não tem fim.

---

<sup>107</sup> Assim, a linguagem - as linguagens da arte - se torna um personagem vivo, assume um caráter reflexivo, fala conosco e não serve apenas para os propósitos da descrição gritante. Voltamos a Barba: “A modernidade fundou uma fronteira que encontrou no texto um regime para a lógica colonial moderna. É necessário retornar o lugar da experiência, por isso a *aisthesis* (em oposição à estética como uma disciplina moderna) projeta um retorno corretivo que nos permite reverter a amnésia e recuperar o vínculo com a terra”. E não é pouco então que nos encontramos nessas palavras com a noção de remedição, que não nos remete a uma cura, mas a algo, talvez não inteiramente, que busque reduzir a dimensão do sofrimento.

Figura 25: Apresentação da música do *arete guasu* na Escola Pública Sergio Vaca, em 2 de abril de 2019, para uma peça de teatro.



Fonte: Elaboração própria

Figura 26: Festa de gala em 27 de abril de 2019. Reconhecimento a Don Julio Monasterios, por ser o impulsor da comunidade guarani no Município de Colpa Bélgica.



Fonte: Elaboração própria

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É importante contextualizar os resultados desta pesquisa e demonstrar para outros pesquisadores que é possível desenvolver pesquisas com uma metodologia participativa com as comunidades indígenas. Para começar, gostaria de deixar claro que o produto final apresentado nos capítulos anteriores foi construído de maneira participativa, isto é, fazia parte de uma demanda explícita da população a ser estudada. Como pudemos perceber no capítulo 2, a sensibilidade da investigação foi totalmente compreendida nas sessões do Tribunal Agroambiental, nas quais várias autoridades judiciais do departamento e do município estavam presentes. Nessas duas ocasiões eu pude ouvir as histórias comoventes que iluminaram o motivo desta investigação. Também considero que muitas vezes, como pesquisadora, o que se planeja nos projetos pode ser bem apoiado, mas, ao chegar ao trabalho de campo, se encontra uma realidade muito mais complexa do que o que planejava investigar. Além disso, quando uma investigação é proposta desde o início como participativa e colaborativa com o objeto de estudo, isso implica que se está considerando uma relação mais democrática para resolver o problema.

Foi assim que, em minha estada em La Bélgica, fui moralmente obrigada a mudar o foco da pesquisa e me dediquei a mostrar uma realidade que estava sendo silenciada e que, é claro, era considerado o problema que mais interpela a população. Tornou-se claro que uma abordagem vertical planejada com antecedência não seria possível devido à carga emocional que recai sobre os atores indígenas e não indígenas do município. Por esse motivo, essa pesquisa se tornou uma ferramenta que pode ajudar a população a se tornar visível; portanto, meu papel no processo de obtenção de dados foi gerar um canal de catarse de todas as suas preocupações, demandas e medos. Além disso, com a vida cotidiana, eu me sentia cada vez mais emocionalmente comprometida com essa população e era impossível parar de ouvir o pedido de ajuda. Por esse motivo, decidi mudar a perspectiva da investigação e atender ao pedido da comunidade, colaborando com a única arma que pude oferecer naquele momento, minha própria pesquisa.

Trabalhar com a teoria decolonial implica um esforço racional e emocional para dialogar com o objetivo do estudo, uma vez que mais do que uma posição teórica, é obviamente uma posição epistêmica e, portanto, política que a pesquisadora ou pesquisador deve adotar. Pessoalmente, foi um momento de ruptura com tudo o que eu havia considerado teoricamente e envolvido ao abrir minhas próprias feridas para refletir

tanto a abordagem da pesquisa quanto a prática cotidiana, que deve ser tirada daquele momento crucial em que a pesquisa muda sua percepção da realidade. Do mesmo modo, questiona toda a bagagem teórica que eu possuía antes de entrar no domínio interdisciplinar e, conseqüentemente, radicalizou minha posição ideológica e política. Encontrar na população indígena tanta opressão sistêmica e, até certo ponto da investigação, considerar um futuro sombrio para todos na América Latina foi o momento mais difícil, mas ao ouvir as entrevistas, transcrevê-las e sistematizá-las, foi um processo de catarse em que pude encontrar a luz do caminho que, nesse caso, era a compreensão de um caminho que os mesmos atores da investigação traçavam como forma de resistência.

A experiência em La Bélgica nos faz questionar os essencialismos raciais que nos levaram a acreditar no governo do MAS, quero dizer, o desejo de vingança que Fanon, em *Os condenados da terra* (2015) expõe muito bem quando descreve o desejo dos oprimidos de tomar o poder e se sentem no trono do colonizador. O problema é que, quando colonizados, aprendemos a jogar com as regras do colonizador; como podemos nos libertar, se continuarmos jogando no tabuleiro deles? O acesso de alguns camponeses ou povos indígenas a funções historicamente designadas para a população branca ou mestiça não mudou a realidade colonial do país. Como isso pode ser possível? Como a resposta nos dá a mesma gestão fracassada do Estado Plurinacional, a verdadeira batalha não é apenas o acesso aos espaços de decisão por grupos marginalizados; portanto, o problema não é apenas mudar a cor ou o gênero dos governantes, é mais profundo do que isso. No dia em que pensarmos em outras opções de governo, nos afastaremos do binarismo ocidental e será o dia em que grupos marginalizados construirão outras maneiras de edificar o mundo a partir da fronteira, como diria Gloria Anzaldúa, e realmente pensarão em outras opções de organização social além deste Estado Nação colonial/patriarcal/moderno, que mantém nossas vidas sujeitas a uma relação de poder desigual. Assim, cortaríamos pela raiz o ciclo doentio que está destruindo a América Latina.

Hoje, mais do que nunca, devemos tomar o exemplo de La Bélgica para entender a magnitude da batalha epistêmica, política, econômica e social que estamos enfrentando. Vamos usar a dor para construir, resistir e reexistir fora dos cânones estabelecidos pela colonialidade. É nosso dever buscar outras armas para lutar contra esse inimigo onipresente que nos dividiu e nos condicionou a uma binaridade violenta.

No Chaco boliviano, observou-se como historicamente os nativos foram mortos, perseguidos a ponto de lhes dar apenas duas opções: servir ou morrer. Assim, os homens que tiveram que deixar suas famílias e sua comunidade para aceitar trabalhos exploradores e desumanos, foram tratados de maneira pior que o gado, e tiveram que ser submetidos dia após dia para serem dominados. Em 2019, mais de um século após os eventos do massacre de Kuruyuki, embora enfraquecidos, os guarani ainda permanecem. Eles estão procurando outras maneiras de viver e existir neste mundo que lhes foi ensinado e, é claro, esperam construir outro futuro para seus filhos.

Assim, o *arete guasu* é apenas uma amostra do que pode ser criado a partir da ferida colonial: um pé no passado e outro na luta por uma existência criativa. Mesmo que envolva um esforço econômico, político e social, atualmente é sua única arma para se fazer ouvir e mostrar aos seus filhos como eles podem criar um mundo diferente.

Também gostaria de enfatizar que esta pesquisa serve para essa finalidade de considerar a história de resistência do povo guarani desde a colônia tardia, através da batalha de Kuruyuki, descrevendo os processos de submissão do corpo e da comunidade através do trabalho forçado, condições de semiescravidão ou empatronamento que ainda existem no século XXI. Entender, então, a extensão da colonização de ser um agente ativo, que permite a submissão da existência a uma inferioridade ontológica. E, claro, que respire um pouco de rebelião e re-existência através da celebração de uma festa como o *arete guasu*, que, como uma potencial *aiethesis* decolonial, é uma oportunidade de abordar o conhecimento dos antepassados guarani que ainda permanecem na memória de um povo apaixonado e na beleza de sentir, viver e pensar fora dos cânones estéticos do mundo ocidental moderno patriarcal.

Por fim, uso as palavras que Felipe Roman Kuchipunga, sábio guarani de Camiri, me disse em 6 de maio de 2019 e que era a forma com que costumava concluir uma conversa: *Ñanemiari osondombae* (que essa conversa continue fluindo até nos encontrarmos novamente). Esse é o objetivo desta pesquisa, que buscou contribuir para o diálogo com a cultura guarani contemporânea de resistência, compreendendo os aspectos objetivos da colonização como os aspectos subjetivos de ser colonizado.

## REFERÊNCIAS

ALBÁN ACHINTE, Adolfo. Pedagogías de la re-existencia artistas indígenas y afrocolombianos In.: WALSH, Catherine (org.). **Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir.** v. 1. Quito: Abya Yala, 2013. p. 443 – 468.

ALBÓ, Xavier. **La comunidad Hoy.** La Paz: Cipca, 1990

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: The New Mestiza.** San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

Apoyo para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano, APCOB. **Nunca Nos fuimos: Um diagnóstico sobre la situación socioeconómica de la población ayorea, chiquitana, guaraní, guaraya, yuracaré y mojeña en la ciudad de Santa Cruz.** Santa Cruz: [s.n]. 2014

AYREYU, Herlan. **Ñeemoesäkaa Guaraní Osonombae: Diccionario Guaraní-Castellano, Casterllano-guaraní.** Santa Cruz: Editorial Universitaria, 2015

BAREIRO, Rubén. **Literatura Guaraní del Paraguay.** Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980

BLANES et al. **Tras Nuevas Raices: migraciones internas y colonización en Bolivia.** La Paz: UNFPA, 1984

BORSANI, Maria Eugenia; FRISCHKNECHT, Alicia. Agenesia y anestesia de la herida colonial: movimientos poéticos, políticos y poéticos para la (re)existencia. In.: Congreso “Cuerpos, despojos, territorios: vida amenazada”, 2018, Quito. **Anais eletrônicos...** Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2018. Disponível em: <https://www.uasb.edu.ec/documents/2005605/2879782/BORSANI+y+FRISCHKNECHT.+Agenesia+y+anestesia+de+la+herida+colonial.pdf/cbc679ab-080a-4bc5-9f9b-183fd6e0b2ef>. Acesso em: 21 de outubro de 2019

CLASTRES, Hélène. **La tierra sin mal: el profetismo tupí guaraní.** Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2007

CLASTRES, Pierre. **La palabra luminosa: Mitos y cantos sagrados de los guaraníes.** Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1993

\_\_\_\_\_. **A sociedade contra o Estado.** São Paulo: UBU Editora, 2017

COLPA – BÉLGICA. In.: GOOGLE MAPS. **Municipio Colpa Bélgica, Santa Cruz, Bolívia**. Mountain View: Google, 2019. Disponível em: <https://www.google.com/maps/place/La+B%C3%A9lgica,+Bol%C3%ADvia/@-17.565096,-63.2348734,2843m/data=!3m2!1e3!4b1!4m1!1m7!3m6!1s0x93ee26a6955a4187:0x43163b58b396eceb!2sColpa+Belgica,+Bol%C3%ADvia!3b1!8m2!3d-17.5490225!4d-63.2739287!3m4!1s0x93ee20357671bc17:0x2c2d64f0baef1b8a!8m2!3d-17.5666983!4d-63.2279223>. Acesso em: 13 ago. 2019.

DIAZ ASTETE, Álvaro. **Compendio de etnias indígenas y ecoregiones de Bolivia: Amazonia, Oriente y Chaco**. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, 2018

ENGEL, Tatiana; TOLFO, Denise. **Métodos de Pesquisa**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

FANON, Frantz. **Peles negras máscaras brancas** EDUFBA: Salvador, 2008.

\_\_\_\_\_. **Los condenados de la tierra**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.

GEERTZ, Clifford. **La interpretación de las culturas**. Barcelona: Gedisa, 2003.

GIANOTTEN, Vera. **CIPCA y poder campesino indígena: 35 años de historia**. La Paz: CIPCA / Cuadernos de Investigación 66, 2006

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GOODY, Jack. **A domesticação da mente selvagem**. Petrópolis: Vozes, 2012.

GROSGOUEL, Ramón. The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality. In.: ROBINSON, William Robinson; APPLEBAUM, Richard (orgs.). **Critical Globalization Studies**. London: Routledge, 2005. P. 283–292.

GUBER, Rosana. **El salvaje metropolitano**. Buenos Aires: Paidós, 2004.

JORDÁ, Enrique. **Ivipöra Vítarësira (vida en maduración): Cosmovisión y Espiritualidad de los pueblos de la amazonia y tierras bajas**. La Paz: ISEAT, 2011.

JUSTINIANO, Hagler. **Menoria 5to Foro de Pueblos Indígenas en la Ciudad. Rumbo una agenda de incidencia social y políticas en el departamento de Santa Cruz**. Santa Cruz: INIFH. 2017

KLEIN, Herbert. **Historia de Bolivia de los orígenes al 2010**. La Paz: Librería Editorial “G.U.M.”, 2010

MALDONADO-TORRES, Nelson. (2017). El arte como territorio de re-existencia: una aproximación decolonial. **Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VIII**, p. 26 – 28. Disponível em: <http://iberoamericasocial.com/arte-territorio-re-existencia-una-aproximacion-decolonial>. Acesso em: 23 de outubro de 2019

MARIATEGUI, José Carlos. **7 Ensayos de interpretación de la Realidad Peruana**. Lima: Almen Editores, [20--?].

MARTARELLI, Angélico; DE NINO, Bernardino. **El colegio Franciscano de Potosí y sus misiones en el Chaco**. Noticias históricas recogidas por dos misioneros del mismo colegio. Cochabamba: KIPUS, 2006

MELIA, Bartolomeu. **Ñande reko, nuestro modo de ser y bibliografía general comentada**. La Paz: CIPCA, 1988

MENENDEZ, Larissa Lacerda. Da pajelança à evangelização: reflexões sobre o xamanismo paumari. **Cadernos CERU**, [São Paulo?], v. 29, n. 2, p. 144-180, dez. 2018. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/155311>. Acesso em: 27 de junho de 2019

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. In.: CASTRO GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. **El giro decolonial; Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007.

\_\_\_\_\_. **La idea de América Latina**. Barcelona: Gedisa Editorial, 2005.

\_\_\_\_\_. Aiesthesis decolonial. **Calle 14**, v:4, n:4, jan. – jun. 2010. p:11-25. Disponível em: <https://revistas.udistrital.edu.co/index.php/c14/article/view/1224/1634>. Acesso em: 24 de outubro de 2019

ORTIZ, Elio; CAUREY, Elías. **Diccionario etimológico y etnográfico de la lengua guaraní hablada en Bolivia (Guaraní-Español)**. La Paz: Plural, 2011.

PEÑA, Claudia; BOSCHETTI Alejandra. **Desafiar el mito camba-colla: Interculturalidad, poder y resistencia en el Oriente boliviano**. La Paz: Fundación Unir, 2008.

PERALTA, Víctor. **El poder burocrático en la formación del Estado Moderno: Bolivia, 1825-1880**. Dissertação (Mestrado em Historia Andina) – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales sede Ecuador, Quito, 1992. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10469/359>. Acesso em: 15 de agosto de 2019

PIFARRÉ, Francisco. **Historia de un pueblo**. La Paz: CIPCA, 1989.  
 QUIJANO, Anibal. Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina. In.:  
 LANDER, Edgardo (comp.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias  
 sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

QUIJANO, Anibal. El trabajo. **Argumentos**, XOCHIMILCO, MÉXICO, ano 26, n. 72,  
 maio – ago. 2013. p. 145-163. Disponível em:  
<http://www.scielo.org.mx/pdf/argu/v26n72/v26n72a8.pdf>. Acesso em: 27 de agosto de  
 2019

REINAGA, Fausto. **La Revolución india**. La Paz: Ediciones Fundación Amaútica  
 “Fausto Reinaga”, 2001

RIVERA, Silvia. **Ch’ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos  
 descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

\_\_\_\_\_. Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy.  
**Telar**, Tucumán, n. 15, 2015. Disponível em:  
<http://revistatar.ct.unt.edu.ar/index.php/revistatar/article/view/18/15>. Acesso em: 19  
 de setembro de 2018

ROCKWELL, Elsie. **La etnografía en la investigación cualitativa: posibilidades y  
 limitaciones**. Bogotá: [S. n], 1980.

\_\_\_\_\_. La relevancia de la etnografía para la transformación de la escuela. In.:  
 Seminario Nacional de Investigaciones en Educación, 3., 1986, Bogotá. **Anais  
 eletrônicos...** Bogotá: Centro de Investigación de la Universidad Pedagógica e Instituto  
 Colombiano para el Fomento de la Educación Superior, 1986. p. 15 – 29. Serie  
 Memorias de Encuentros Científicos Colombianos. Disponível em:  
[http://www.fediap.com.ar/administracion/pdfs/La%20relevancia%20de%20la%20Etnog  
 raf%C3%ADa%20para%20la%20transformaci%C3%B3n%20de%20la%20Escuela%20  
 -%20Rockwell.pdf](http://www.fediap.com.ar/administracion/pdfs/La%20relevancia%20de%20la%20Etnog%20raf%C3%ADa%20para%20la%20transformaci%C3%B3n%20de%20la%20Escuela%20-%20Rockwell.pdf). Acesso em: 8 de maio de 2018

ROS, José [et al]. **Los indígenas olvidados**. Los Guaraní-Chiriguano urbanos y peri-  
 urbanos (Santa Cruz de la Sierra, Bolivia). La Paz:PIEB, 1992.

SANABRIA, Hernando. **Apiaguaiqui-Tumpa: Biografía del pueblo Chiriguano y de su  
 último caudillo**. La Paz: Editorial los amigos del libro, 1972.

SARTRE, Jean Paul. **Colonialismos y neocolonialismos**. Buenos Aires: Editorial  
 Losada, 1968

SPEDDING, Alison. **Descolonización:** crítica y problematización a partir del contexto boliviano. La Paz: Iseat, 2011

SANTOS, Thiago Arruda Ribeiros dos. **Antes que era bom, quando a água era boa e não precisava cultivar:** uma etnografia sobre os Avá-guarani da reserva indígena Tekoha Anhetete e o programa cultivando água boa da Itaipu binacional. 2016, 267 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2016. Disponível em:  
<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/167743/340493.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 12 de setembro 2019

SOUZA, Marcelo Lopes de. “Território” da divergência (e da confusão): em torno das imprecisas fronteiras de um conceito fundamental. In.: SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério (orgs.). **Territórios e territorialidades:** teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular. 2008. p. 57 – 72.

TLOSTANOVA, Madina. La aiesthesis trans-moderna en la zona fronteriza eurasiática y el anti-sublime decolonial. CALLE14. v. 5, n. 6, jan – jun. 2011 p. 10 – 31. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=279021744002>. Acesso em: 25 de outubro 2019

TOLEDO, Enrique de la Garza; LEYVA, Gustavo (coords.). **Tratado de metodologías de las ciencias sociales:** perspectiva actual. Barcelona: Fondo de Cultura Económica, 2012

TRUJILLO, Alfonso. **Metodologia da Pesquisa Científica.** São Paulo: Mcgraw Hill, 1982.



**Anexo 2:** Nota oficial no site do Ministério do Trabalho e Emprego sobre a greve dos trabalhadores.



## MINISTERIO DE TRABAJO, EMPLEO Y PREVISIÓN SOCIAL

---

INICIO
INSTITUCION
VICEMINISTERIOS
OFICINAS
TRANSPARENCIA
AUDITORIA
COMUNICACION
DENUNCIAS

### Sindicato y empresa del ingenio azucarero La Bélgica firman acuerdo tras 6 días de huelga

Unidad de Comunicación



El Sindicato de Trabajadores Fabriles y la empresa azucarera Poplar Capital S. A., de La Bélgica, Provincia Sara de Warnes, firmaron un acuerdo, el 4 de julio, tras seis días de huelga en reclamo de atención a un pliego petitorio. Este acuerdo es histórico, pues se da tras 50 años de desencuentros entre ambas partes. El Ministerio de Trabajo, mediante la Jefatura Regional de Trabajo de Warnes intermedió en el diálogo.

En el acuerdo, de seis puntos, establece la reincorporación a sus fuentes de empleo de siete miembros del sindicato, que la empresa despidió en diciembre de 2015 y que no reconocía como dirigentes, pese a que tenían el correspondiente reconocimiento de la Federación de Trabajadores Fabriles de Santa Cruz y del Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social.

Además, la empresa cancelará a dichos dirigentes los salarios devengados desde diciembre de 2015, es decir, por los últimos siete meses.

La empresa se compromete a respetar la estabilidad laboral y a no ejercer ninguna represalia contra los dirigentes y trabajadores que se declararon en paro.

Se acordó que —a manera de reposición— la empresa dará por 90 días un bono de transporte de 70 bolivianos para los 662 trabajadores del ingenio. Y pasados esos tres meses, ambas partes volverán a negociar el pago de dicho bono.

Hasta 2014, la empresa pagaba un bono de 90 bolivianos para quienes vivían cerca del ingenio y de 275 bolivianos para quienes vivían lejos. Pero suspendió el pago de este bono, que es un derecho adquirido.

También restituirá el 85% de finquitos de la zafra 2015, que corresponden a todos los trabajadores de La Bélgica y el Sindicato Mixto de Trabajadores Fabriles de esta industria, descuentos que la empresa hacía a cuenta de 430 casas y mil terrenos.

Para proseguir con la resolución de esta parte del conflicto, la empresa entregará en los siguientes 30 días minutos de transferencias a los trabajadores que completaron el pago de la totalidad de los bienes, mientras que todo el problema de tierra se deberá resolver en un plazo máximo de 90 días.

El sindicato también consiguió que la empresa devuelva el 50% de la categoría laboral, que quitó en 2014. De modo que esta categoría se reconocerá en un 50% entre 2014 y 2016. Y después se restituirá en un cien por ciento.

Respecto a los seis días de paro, se acordó entre ambas partes que la empresa reconocerá tres días con el pago del salario habitual y descontará por los otros tres días.

**DOCUMENTOS RESERVADOS DE LAS DICTADURAS**

[Ver documentos](#)

**BIBLIOTECA LABORAL**

[De los libros al Internet](#)

**Libro N° 31: Boliviatalks - La injerencia política de Estados Unidos**

[Ver más libros](#)

[Oficina Virtual de Trámites \(OVT\)](#)

[Registro Obligatorio de Empleadores \(ROE\)](#)

[Trámites](#)

[Leyes, decretos, resoluciones e instructivos laborales](#)

[Formularios para descargar](#)

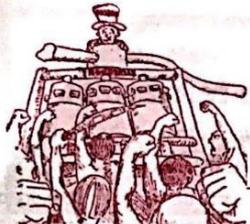
[Enlaces de interés](#)

[Correo institucional](#)

[INTRANET MTEPS](#)

**ESCUELA DE FORMACIÓN POLÍTICA SINDICAL**

### Anexo 3: Jornal dos trabalhadores de base que denuncia o descumprimento das negociações com o Engenho



# El Trapichero

**Nº 72**

Precio: Aporte voluntario

Para acabar con la explotación y los abusos de la patronal

Santa Cruz, 2 de Marzo de 2017. Boletín del P.O.R. dirigido a trabajadores azucareros.

Ante el entreguismo de Borda y Ávila al Gobierno:

## Sumarnos a la lucha nacional

Seguir el ejemplo de otros sindicatos a nivel nacional estructurando intersindicales de dirigentes y trabajadores de base independientes de la patronal y el gobierno para luchar consecuentemente por:

- Anulación de los preavisos de despidos
- Defensa de la caja nacional de salud bajo control obrero colectivo de los asegurados
- Rechazo al intento del gobierno de dar 150 millones de dólares de los fondos de pensiones de los trabajadores a los empresarios explotadores agroindustriales
- Aumento salarial de acuerdo a la canasta familiar
- Fabrica que quiebre o cierre debe ser tomada bajo control obrero colectivo para garantizar la estabilidad laboral

Ante el descalabro político del gobierno corrupto de evo es hora de que los trabajadores pongamos en pie un gobierno de obreros, campesinos y mayoría empobrecida.



### Poplar Capital (La Bélgica)

#### Presentan nuevo pliego petitorio

Los trabajadores presentan nuevo pliego petitorio ante el incumplimiento del convenio realizado luego del paro del 2016. Los trabajadores deben prepararse para realizar otro paro con mayor contundencia y unidad al empezar la zafra. Buscar el apoyo de la población de la Bélgica para realizar cabildos donde se apoye las medidas del sindicato ya que lo que suceda en el ingenio afecta a toda la población.

Si la patronal no quiere aceptar las peticiones ni respeta acuerdos, con tal de asegurarse ganancias para ellos y sus socios extranjeros, corresponde luchar por la nacionalización sin indemnización del ingenio azucarero Poplar bajo el control obrero colectivo de los trabajadores.

#### Piden informe de caja mortuoria

Trabajadores de base exigen se informe de los recursos económicos de la caja mortuoria.

El control de las bases a todo dirigente debe ser una tarea permanente, con más razón cuando manejan dineros de todos. Y el dirigente no debe ofenderse y más al contrario debe responder a cualquier duda.

Tener una ayuda económica en caso de grave enfermedad o muerte es una necesidad del trabajador. Esta asistencia social es una obligación que la patronal y el Estado debería cubrir, como parte de la seguridad social ya que el trabajador genera riquezas para el empresario y el Estado. Es una lucha que también se debe emprender

### San Aurelio

#### Sacan de la Boleta de Pago el Bono de Transporte y Refrigerio

Los trabajadores denuncian que por segundo mes consecutivo, en la boleta de pago no viene registrado el bono de transporte y refrigerio. Con justa razón los obreros se encuentran preocupados, pues esta jugada de la patronal, al no estar incluidos este beneficio en las boletas, puede estar dirigida a disminuir el cálculo de los finiquitos. El dinero que no entra formalmente al total ganado afectaría el cálculo de este beneficio. Por otra parte, podría ser el primer paso, para buscar la anulación de estos beneficios que son derechos adquiridos. Sin esperar que vuelva a suceder, hay que presionar a la

dirigencia para que exija que se corrija esta irregularidad, y que se corrijan las boletas registrando todos los ingresos de los obreros, como debe ser. Si barba y compañía no mueven un dedo, como en otras ocasiones hay que plantarse en administración hasta que se corrija la situación.

En momentos en que a nivel general hay una arremetida de los capitalistas contra los obreros fabriles, es necesario reestructurar el sindicato, para organizar la defensa de los trabajadores, forjar la unidad y retomar la experiencia de lucha en San Aurelio, para poner freno al abuso patronal.

## Anexo 4: Nota no jornal dos traballadores que denuncia os descontos salariais

### Patronal de POPLAR reactiva demanda penal contra directorio sindical y continua con los descuentos abusivos a las bases

La patronal ya contrato temporalmente a unos 270 trabajadores para la pre-zafra en la Bélgica, pero no realizo contrato a ninguno de los integrantes del directorio del sindicato. Es una venganza de la patronal ante el paro del 2016 que le arranco algún dinero a la patronal. Y para callar al directorio la patronal reactiva la demanda penal contra todos los integrantes del sindicato, esto ante el juzgado 3ro en lo penal en Portachuelo, donde los acusa de llevar adelante un supuesto paro del mes de diciembre de 2015 y de un supuesto daño económico por 31 Millones de Bs. una suma irracional. La Fiscalía, en manos del MAS, se presta para este juego.

Otra vez la patronal y el gobierno que controla a jueces y fiscales pretenden convertir un problema laboral en una demanda penal. Las leyes son usadas por los poderosos a su antojo. Por ello la clase obrera no tiene otro camino que el paro, la movilización, la protesta en las calles. Con la vuelta al

trabajo se actualizan las demandas pendientes del año pasado, no están pagando el bono de transporte, no han devuelto las categorías que tenían los trabajadores, el descuento a finiquitos y aguinaldo por ventas de lotes y viviendas ha sido duro, para algunos fue del 50%, algo ilegal, si no existe documentos legales de compra-venta.

El directorio del sindicato ha elaborado un pliego de peticiones para el 2017 e hizo conocer que presentara a la patronal. Dicho pliego tiene 16 puntos, entre ellos respeto al derecho a la sindicalización, aumento salarial, devolución de categorías laborales, contratos colectivos de trabajo, devolución del bono de transporte y otros. Ellos también señalan que la patronal incumple con el convenio firmado – notariado el 2016 y que sus abogados se vendieron a la patronal, y que los terrenos con que la patronal hace jugosos negocios los obtuvo en un remate trucho en 6,5 Millones.

**Si la patronal de Poplar insiste en no respetar acuerdos: El próximo paro laboral deberá ser por la nacionalización del ingenio**  
Si el abuso continúa pese a acuerdos los trabajadores y la población de la Bélgica de manera radical. Es necesario prepararse para un paro de mayor alcance y radicalidad exigiendo la nacionalización sin indemnización del Ingenio azucarero bajo el control obrero colectivo del mismo. Sólo así los recursos generados por el ingenio servirán a los trabajadores y la población.

-SAN AURELIO-:

### Firmas para pago de primas puede ser mal usadas por la patronal

Trabajadores de base están preocupados porque ya son dos años sin prima, a fin de 2016, el dirigente sindicato recolectó las firmas en una planilla dizque para las primas, muchos firmaron pero hasta ahora no hay nada. Por lo que algunos obreros señalan que las firmas pueden ser usadas para cualquier cosa, incluso para engañar a empresas internacionales que visitan el ingenio con la intención de hacer negocios, queriendo mostrar que se cumple con los derechos laborales siendo que no es así.

El 2016 en San Aurelio, no solo no hubo prima, sino que con pretexto de zafra corta estuvieron más meses desempleados, sin poder llevar el sustento a sus familias.

El 2017, el principal reto de los obreros de este ingenio es reestructurar el directorio sindical, vencer el miedo, forjar la unidad y poner en pie una dirección sindical que se ponga a la cabeza de la defensa de los derechos de los trabajadores.

### Extirpar la burocracia de las organizaciones obreras

Los sindicatos fueron creados por la clase obrera para luchar contra la explotación capitalista; esta lucha no tardó en plantearse como una lucha política: en el entendido de que la fuente de la riqueza de los capitalistas (empresarios) es la explotación de la fuerza de trabajo obrera, el movimiento obrero mundial comprendió que para acabar con su explotación hay que cambiar las formas de producción de la sociedad y luchar por la estructuración de un gobierno obrero que ponga las fábricas en manos de los trabajadores, para que produzcan en beneficio de toda la sociedad, sin patronos que se embolsillen la riqueza ¡Revolución y dictadura proletaria (obrero), esa es la síntesis de la política de la clase obrera a nivel mundial!

En la actualidad la burocracia (dirigentes, conciliadores, propatronales, oficialitas, que se aferran al cargo para beneficio propio y no organizan, ni defienden a los trabajadores) encarnada en las direcciones obreras, al romper con la política revolucionaria de la clase obrera, pone las

organizaciones sindicales al servicio de los enemigos de clase: los empresarios y su gobierno convirtiéndose en un freno para la lucha de los trabajadores, en cómplices de la explotación y abuso patronal.

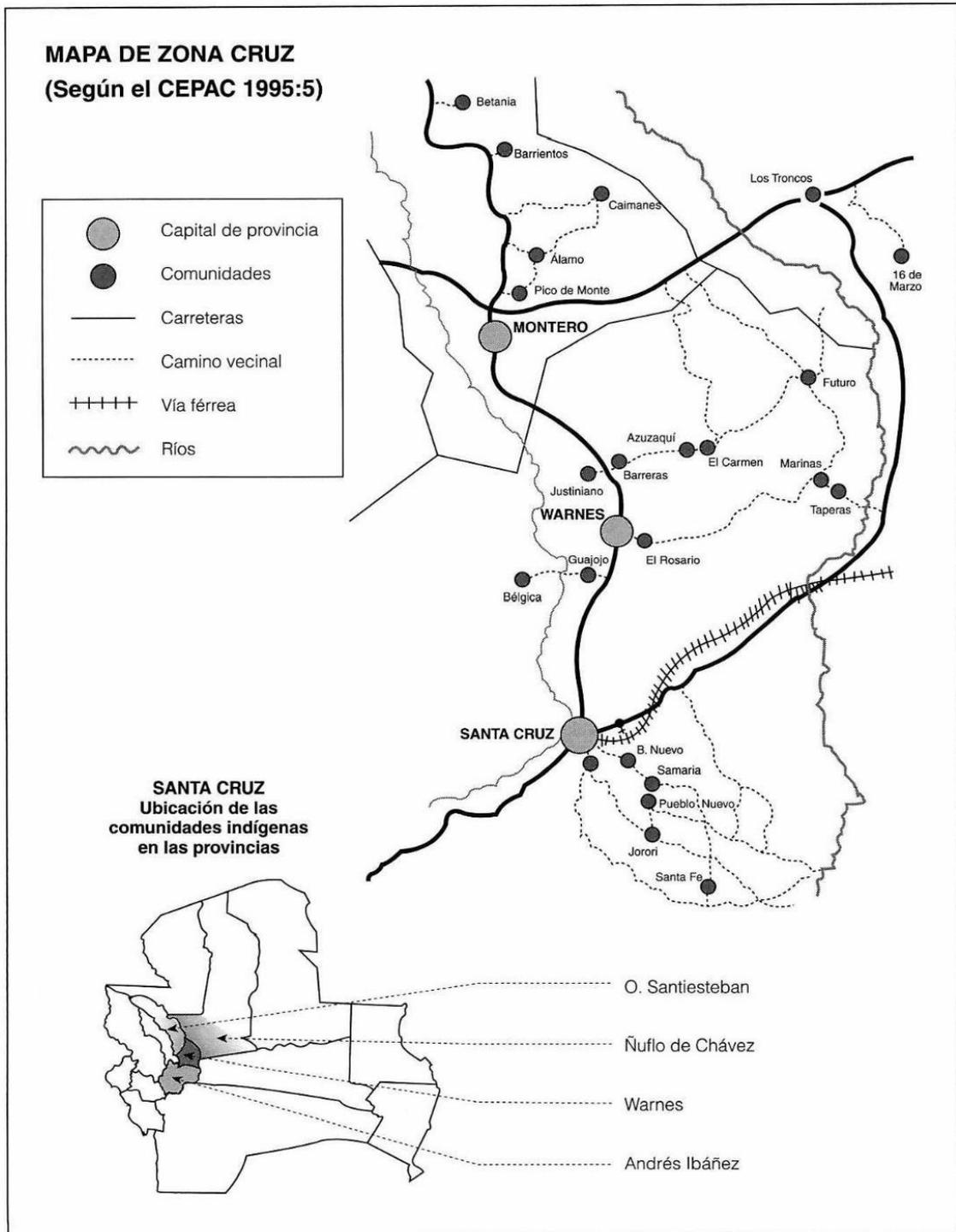
Además buscan frenar el surgimiento de dirigentes independientes, honestos y luchadores, ofreciéndoles cargos, beneficios y si no se someten buscan tumbarlos. Esta es la realidad de la federación de fabriles de Santa Cruz, que el próximo año debe renovar dirección y ya se están realizando “acuerdos” cupulares, a espaldas de las bases. La vieja burocracia propatronal y prooficialista busca incorporar dirigentes nuevos a la Federación para luego educarlos en la escuela de la traición a las bases ofreciéndole algunas ventajas económicas.

Para terminar con esta situación hay que forjar direcciones desde las bases, que expresen la política revolucionaria de la clase obrera y convicción de lucha que permita hacer frente a la degeneración que se mueve en las filas diligenciales a nivel departamental y nacional.

**Periodistas de la red uno logran reincorporación:** Los periodistas despedidos de la Red Uno, ganaron un Amparo Constitucional que obliga a Kuljis ejecutar la reincorporación. Si bien no todos los afectados llegaron a esta instancia es una victoria sindical. La lucha continúa contra la patronal que les que los ha cambiado de funciones, para cansarlos y alejarlos de el resto de los trabajadores.

Anexo 5 Mapa da Capitania Zona Cruz

Zona Cruz según CEPAC



Fonte: ROS [et al], 2003, p.51

**Anexo 6:** Tabela 01 - Lista de Comunidades e bairros em Zona Cruz

### Comunidades y barrios de Zona Cruz

Provincia	Comunidad	Barrio Guaraní	Barrio Integral
Andrés Ibáñez	Jorori Santa Fe	Barrio Nuevo (2) Pueblo Nuevo (2) Samaria (2)	Villa Paraíso San Jorge Luján San Martín
Warnes	Villa Belén (1) El Carmen Marina Tapera	Chané Justiniano	Las Barreras Azuzaquí Guajojó Futuro Proyecto Villa- Rosario (3) Nuevo Horizonte
Sara			La Bélgica
Obispo Santiesteban	Betania	P. Caimanes (2) Alamo/Bibosi (2)	
Ñuflo de Chávez	16 de Marzo		
<b>TOTAL</b>	<b>8</b>	<b>7</b>	<b>10</b>

Fuente: Elaboración propia según datos del taller de abril de 2001 con Zona Cruz.

- (1) Villa Belén: existe una discusión para definir Villa Belén sea como “comunidad” o “comunidad integral”.
- (2) Barrio Nuevo, Pueblo Nuevo, Samaria: no hay unanimidad entre los miembros de la directiva de Zona Cruz, para definirles como “barrio guaraní” o “barrio integral”. Lo mismo pasa con P. Caimanes y Alamo/Bibosí.
- (3) Villa Rosario es calificada como “Proyecto” porque se piensa reunir en un solo barrio a los Guaraní-chiriguano dispersos en esta localidad.  
Se anuncia la probable incorporación del barrio Los Lotes en la provincia A. Ibáñez, y la de Santa Fe de Yapacani en la provincia Ichilo.

Fonte: ROS [et al], 2003, p.49

**Anexo 7:** Tabela 02 - Datas de constituição das comunidades de Zona Cruz

**Fechas de constitución de las comunidades de Zona Cruz (a)**

<b>Comunidades por provincias</b>	<b>Según FORMASOL</b>	<b>Según CEPAC</b>	<b>Según Davison</b>
<b>Andrés Ibañez</b>			
Barrio Nuevo	1963	1963	1963
Samaria (1)	1968	1964	1973
Pueblo Nuevo	s.d.	1964	1964
San Jorge	s.d.	s.d.	s.d.
Villa Paraíso (1)	s.d.	s.d.	s.d.
Jorori	1967	1967	s.d.
Santa Fe	1988	1986	s.d.
Luján	s.d.	s.d.	s.d.
San Martín	s.d.	s.d.	s.d.
<b>Warnes</b>			
Chané Justiniano		1989	s.d.
Las Barreras	1920	1920	s.d.
Azuzazqui	s.d.	1951	s.d.
Villa Belén	1989	1989	s.d.
Guajojó	s.d.	s.d.	s.d.
El Carmen	s.d.	1962	s.d.
Futuro	s.d.	s.d.	s.d.
Nuevo Horizonte	s.d.	s.d.	s.d.
Tapera	1983	1983	s.d.
Las Marinas	1965	1965	s.d.
Rosario	1994	1994	s.d.
<b>Sara</b>			
La Bélgica	s.d.	s.d.	1964 (2)
<b>Obispo Santiesteban</b>			
Los Caimanes	s.d.	1956	s.d.
Alamos / Bibosi	s.d.	1993	s.d.
Betania	1978	1982	s.d.
<b>Ñuño de Chávez</b>			
16 de Marzo	1979	1982	s.d.

Fuente: Elaboración propia en base a datos de Davison, 1987; CEPAC, 1995 y nuestro taller de abril 2001.

- (1) Tanto Samaria como Villa Paraíso son extensiones de la comunidad de Pueblo Nuevo.
- (2) La fecha de 1964 para La Bélgica es la época en la cual se empezaron a quedar en forma permanente algunos trabajadores guaraní-chiriguano del ingenio azucarero.

Fonte: ROS [et al], 2003, p.50

**Anexo 8:** Carta de aceite do traballo de campo pela capitania guarani de Colpa Bélgica

Santa Cruz, agosto 22 de 2018  
Cite Of.: CGCB 001/2018

Señores:  
**COMITÉ DE ÉTICA EM PESQUISA CEP/UFMA**  
**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO**  
Presente.-

**Ref.- AUTORIZACIÓN PARA TRABAJO DE CAMPO**

De nuestra consideración:

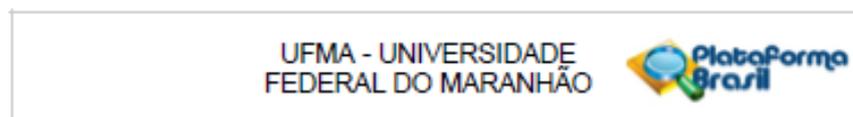
Con el fin de asegurar el cumplimiento de los procedimientos solicitados por el Comité de Ética em Pesquisa (CEP/UFMA), mediante la presente nota autorizamos a la estudiante del Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Graciela Violeta Majluf Rossel, quien cursa actualmente el Mestrado Interdisciplinar em Cultura e Sociedade en la Universidade Federal do Maranhão (UFMA), a realizar el trabajo de campo del proyecto titulado: **"DECOLONIALIDADE E RESISTÊNCIA: OS GUARANI NO BARRIO INTEGRAL LA BÉLGICA, SANTA CRUZ-BOLIVIA."** En la comunidad guaraní Têta Pïu ubicada en el La Bélgica durante el primer semestre del 2019.

Atentamente,

Zoila Monasterio Paredes  
MBURUVICHA OMG  
PRESIDENTA DE MUJERES GUARANI  
COLPA - BELGICA PROV SARA



## ANEXO 9: Parecer do comitê de ética da Universidade Federal do Maranhão - UFMA



**PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP**

**DADOS DO PROJETO DE PESQUISA**

**Título da Pesquisa:** Decolonialidade e Resistência: os Guarani no Bairro Integral La Bélgica, Santa Cruz-Bolívia

**Pesquisador:** Graciela Violeta Majuf Rossel

**Área Temática:** Estudos com populações indígenas;

**Versão:** 1

**CAAE:** 03026718.3.0000.5067

**Instituição Proponente:** FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO

**Patrocinador Principal:** Financiamento Próprio

**DADOS DO PARECER**

**Número do Parecer:** 3.107.971

**Apresentação do Projeto:**

Os Guarani junto com os Chiquitano são os grupos indígenas mais representativos das terras baixas, não só em termos quantitativos, mas também porque são líderes na busca pelos direitos indígenas nessa região da Bolívia. O resultado dessa luta foi a Confederação de Povos Indígenas da Bolívia (CIDOB), que apesar de sua atual fragmentação, continua a ser a organização social que é a matriz nas terras baixas. A pesquisa terá como unidade de análise os migrantes indígenas Ava-guarani, que atualmente residem no Departamento de Santa Cruz da Serra, na Província de Sara, Município da Copa da Bélgica, no Bairro Integral de La Bélgica. Este bairro faz parte da Capitania Zona Cruz que é organizada sob o comando da Assembleia Central Indígena do Povo Guarani (APG). A Capitania Zona Cruz é uma forma de organização social tradicional que tem como referência a comunidade ou tenta e tem seu próprio líder comunal ou Mburuvisa (capitão). O conjunto de estas tentas compõem o tenta guasu, o que é conhecido hoje como Capitania Grande cuja figura principal de liderança é o Mburuvisa Guasu (Capitão Grande) que tem um grupo de conselheiros e assessores (PEÑA; BOSCHETTI, 2008). A Capitania Zona Cruz representa as comunidades, bairros comunitários e bairros Integrais em zonas urbanas periféricas do Departamento de Santa Cruz e está distribuída em cinco províncias: Andrés Bafñez, Wames, Sara, Obispo Santiestevan e Ñuño de Chávez. Esta Capitania é considerada Multi-guarani porque abriga diferentes grupos de origem. A Capitania diferença: comunidades tradicionais, bairro Guarani e bairro Integral, segundo Ros et al (2003) a diferença é dada a partir do território. As comunidades

**Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:**

A pesquisa está bem elaborada e com todos os elementos necessários ao seu pleno desenvolvimento.

**Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:**

Todos os termos de apresentação obrigatórios foram entregues e estão de acordo com a resolução 466/12 do CNS.

**Recomendações:**

Não existem recomendações.

**Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:**

Não existem pendências.

**Considerações Finais a critério do CEP:**

O presente projeto, seguiu nesta data para análise da CONEP e só tem o seu início autorizado após a aprovação pela mesma.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação

Continuação do Parecer: 3.107.071

Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1220219.pdf	12/11/2018 16:20:25		Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_WORD.docx	12/11/2018 16:17:36	Graciela Violeta Majluf Rossel	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETO_COMITE_DE_ETICA_word.docx	16/10/2018 07:54:30	Graciela Violeta Majluf Rossel	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETO_COMITE_DE_ETICA_pdf.pdf	16/10/2018 07:51:27	Graciela Violeta Majluf Rossel	Aceito
Folha de Rosto	folhaDeRosto_assinada.pdf	16/10/2018 07:47:38	Graciela Violeta Majluf Rossel	Aceito
Outros	Autorizacao_word.docx	13/09/2018 17:58:59	Graciela Violeta Majluf Rossel	Aceito
Outros	Autorizacao_pdf.pdf	13/09/2018 17:58:05	Graciela Violeta Majluf Rossel	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Sim

SAO LUIS, 07 de Janeiro de 2019

---

Assinado por:  
FRANCISCO NAVARRO  
(Coordenador(a))