

CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA  
SOCIAL

Paulo da Costa Pereira Neto

**GRINGOS, HIPPIES E CONQUISTADORES EM SAMAIPATA,  
BOLÍVIA: A FAMA E A INFÂMIA DOS FORASTEIROS.**

Dissertação de Mestrado apresentada à  
Universidade Federal de Santa  
Catarina como exigência parcial para a  
obtenção do título de Mestre em  
Antropologia Social.

Orientadora: Alicia Norma González  
de Castells

Florianópolis  
2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Pereira Neto, Paulo

Gringos Hippies e Conquistadores em Samaipata/Bolívia :  
A fama e a infâmia dos Forasteiros / Paulo Pereira Neto ;  
orientadora, Alicia Norma González de Castells -  
Florianópolis, SC, 2015.

183 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa  
de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Relação  
Estabelecidos/Outsiders. 3. Migração Internacional. 4.  
Turismo. 5. Bolívia. I. Norma González de Castells, Alicia  
. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de  
Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA  
SOCIAL**

Gringos Hobbies e Conquistadores em Samaipata/Bolívia: A Fama e a  
Infâmia dos Forasteiros

**Paulo da Costa Pereira Neto**

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Alicia N. G. Castells

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos(as) seguintes professores(as):

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Alicia N. G. Castells (Orientadora – PPGAS/UFSC)

Prof. Dr. Ramiro Segura (IDAES/UNSAM)

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Evelyn M. S. Zea (PPGAS/UFSC)

Prof. Dr. Oscar Calavia Saez (PPGAS/UFSC)

Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Edviges Marta Ioris (Coordenadora PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 24 de fevereiro de 2015



À Mariana (Cabeça a)Berta  
Companheira de viagens horizontais e  
verticais

\*

## AGRADECIMENTOS

Antes dos agradecimentos mais pontuais às pessoas que me ajudaram em campo, gostaria de agradecer a minha orientadora, Alicia Castells, pelos incentivos e pela paciência – é preciso ser muito paciente para lidar com um orientando tão relapso quanto eu. Sem ela, talvez eu tivesse desistido desse nem sempre muito gratificante percurso que é a carreira acadêmica.

A modesta dissertação que você tem em mãos foi fruto de uma estadia muito agradável de 4 meses na Bolívia. Nas páginas que seguem, tentei passar o mesmo tom tranquilo que imperou com o transcorrer desse tempo por lá – ainda que a pressão dos prazos que se apertavam mais e mais a cada segundo tenham servido como um contra-ponto potencialmente anulador de minha original paz de espírito. De todos os modos, tenho uma lista imensa de pessoas para agradecer. São todos meus amigos, e como costuma acontecer, apesar da intimidade e dos anos de convivência, não temos a menor ideia do sobrenome dessas pessoas. Por isso optei em chamá-los todos apenas pelo primeiro nome.

José Luiz, o comunista que nos hospedou por três meses em sua casa, é um sujeito que sempre vou lembrar com carinho. Com suas ideias mirabolantes e suas teorias da conspiração, é também detentor de um capital social fantástico. Me ajudou muito nesse trabalho;

Ao pessoal do CIAAS: Saúl, nome recorrente nos capítulos a seguir, sempre bem humorado, franco e aberto para um papo sem compromisso. Aprendi muito sobre política e história boliviana com ele. Prometi que lhe enviaria uma cópia de minha dissertação (e o farei, sem dúvida); Richard, esse que me ajudou muito, me confiou material de valor inestimável; Carola, colega antropóloga, paciente com minhas visitas quase diárias na época em que esperava uma permissão para estudar as ruínas; Enzo, um sujeito tranquilo que sempre tinha um pensamento interessante para trazer na roda.

Fora do CIAAS, também tenho muito o que agradecer ao clássico vivo da arqueologia boliviana, Omar Claire, que me concedeu duas longas entrevistas, e ao recém chegado Danilo, com quem troquei algumas figurinhas entre uma cerveja e outra – e alguns documentos valiosíssimos.

Raúl, um informante privilegiado, um verdadeiro Leonardo da Vinci dos vales cruceños: capaz de pelar um tronco de araucária como ninguém para, logo em seguida, falar sobre a bíblia e sobre Maomé.

Muito respeitosamente, aproveito para agradecer também a sua mulher, Tatyana, pessoa firme e decidida.

Don Danelio, um senhor falador que me contou histórias incríveis sobre o Fuerte.

Don Cecilio e Don Nicolás, dois guias admiráveis que além de me apresentarem o Fuerte, foram muito gentis em se prontificarem a me conceder uma entrevista.

Dona Lení, outra guia que me ajudou muito com material e com histórias do Fuerte.

Cíntia, pessoa muito querida, ela que conheci ainda em minha primeira viagem.

Yan, que me deu a ideia de estudar o Fuerte.

E a outros, vários outros, que direta ou indiretamente, me ajudaram a captar um pouco da atmosfera samaipateña.



## RESUMO

A crescente presença de forasteiros em Samaipata, uma pequena cidade boliviana próxima a Santa Cruz de la Sierra, faz com que, com grande frequência, o substantivo "gringo" seja usado para se referir a pessoas, bem como a locução adjetiva "de gringos" venha colada com certas coisas (festas de gringos, lugares de gringos, manias de gringos...). No entanto, as duas formas de uso se revelavam muito mais plásticas do que poderiam parecer à primeira vista: mesmo quando gringo era visto como "alguém de fora", identificar esse alguém e estabelecer o que se está se considerando como o local (Samaipata, as terras baixas, a Bolívia, a América Latina) dependiam muito mais das circunstâncias em jogo do que de qualquer forma de definição enciclopédica. Mas isso não implicava que a noção de gringo fosse, tão simplesmente, uma concepção subjetiva, que não dependesse da circulação de ideias e do compartilhamento de certas experiências dentro da cidade. Mais do que isso, havia uma certa "má-fama" bem disseminada - embora não absolutamente disseminada - que se refletia em algumas práticas instituídas pelo poder local para tentar minar os "abusos" cometidos pelos forasteiros na cidade - fossem eles turistas ou moradores estabelecidos. O objetivo de minha dissertação foi tentar entender o que fazia com que esse rótulo se tornasse tão disseminado e a razão que levava a categoria "gringo" a ser tão frequentemente associada a formas de subversão dos hábitos locais.

Palavras-Chave: Relação Estabelecidos/Outsiders, Migração Internacional, Turismo, Bolívia, Samaipata, Fuerte.



## ABSTRACT

The growing presence of outsiders in Samaipata, a tiny town near Santa Cruz de la Sierra, makes that, very often, the noun “gringo” be used to refer to people, in the same way that the adjective “gringo” is linked to certain things (gringo parties, gringo places, gringo manias...). Nevertheless, both uses showed to be much more plastic than would be expected at first glance: even when gringo was treated as someone from abroad, identifying this person and establishing what is being considered to be the local (Samaipata, the lowlands, Bolivia, Latin America) depended much more on the circumstances at stake than on any sort of encyclopedic definition. This assumption, however, didn't imply that the idea of gringo should be treated as a strictly subjective conception, independent from the circulation of other ideas and from the share of some experiences that were going around the town. Moreover: there was a certain “bad reputation” very widespread – though not absolutely widespread – that was reflected in some instituted practices that were being performed by the local authorities in order to undermine eventual “abuses” practiced by outsiders in town – tourists and established. The main aim of this dissertation was to understand the reasons that made this label so widespread and why this category, gringo, was so frequently related to some forms of subversion of the local ways of being.

Key words: Established/Outsiders Relationship, International Migration, Tourism, Bolivia, Samaipata, Fuerte.



## SUMÁRIO

Introdução: Descobrindo Samaipata .....	17
Viagem à Bolívia	17
Santa Cruz de la Sierra	19
Chegada em Samaipata	22
De volta à Samaipata	23
Descrição de Samaipata	25
Em Samaipata	26
O problema	28
Capítulo 1 - Um problema .....	33
A Variação Universal	39
Um obsoleto deslumbramento?	44
Repetição	47
Imitação como problema	53
Simbolismo	58
Guerra de Bexigas	62
Fofoca e Poder	63
A História de D	65
Afinidades Eletivas	69
Sobre Pátios e Cozinhas Coletivas (I)	73
Coesão Social nas hospedagens	74
Sobre Pátios e Cozinhas Coletivas (II)	75
Sobre Pátios e Cozinhas Coletivas (III)	78
Sobre Pátios e Cozinhas Coletivas (IV)	80
Conclusões	84

Capítulo 2 – Híppies e Gríngos.....	89
Reflexões nos umbrais	89
Mudanças na Cidade	92
Embate Ideológico	94
Drama e Tragédia	96
<i>Carreteras</i>	98
Superfícies, Intermediários e Dramas	101
Confusão conceitual	105
Uma dedução enganadora	106
Documentos	109
Ex-híppies?	111
<i>Híppies</i>	115
Duas formas de abordagem	116
Híppiegenia	120
Folha de coca	123
Distanciamentos	126
Nota sobre o olhar distanciado	131
A gênese dos conceitos na circulação das diferenças	135
Piadas	138
Capítulo 3 – Os gríngos de hoje: Os conquistadores de ontem? .....	141
A Oposição	143
As marcas da exploração na Bolívia e em Samaipata	145
História como Narrativa	149
O esforço de purificação	153
Ciência versus Ciência – uma conciliação impossível	154

História versus História	158
Recapitulação	161
História e Política	162
Viés Nacionalista	164
Os Cambas	166
De atos culturais ao vandalismo	169
Financiamento	172
Conclusão: A história única do <i>Fuerte</i>	175
Referências.....	181





## INTRODUÇÃO: DESCOBRINDO SAMAIPATA

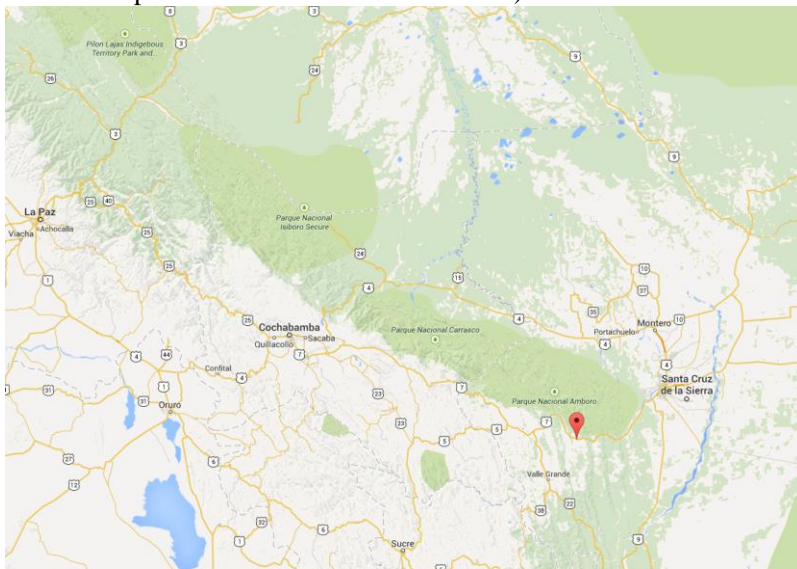
### Viagem à Bolívia

Em fevereiro de 2012, quando parti para uma curta viagem de 3 semanas pela Bolívia, eu ainda ignorava completamente a existência de Samaipata. Meu projeto inicial incluía as cidades maiores que compõe a rota turística principal do país: La Paz, Potosí, Sucre, Cochabamba, bem como seus desdobramentos igualmente famosos: Copacabana, A Ilha do Sol, o Salar do Uyuni. A cidadezinha só viria a entrar em meus planos mais tarde, fruto completo do acaso. Explico melhor.

Desde aquele momento ambíguo entre a infância e a adolescência, ouço da boca de meu pai as (incansavelmente repetidas) narrativas da viagem que fez pelo mundo quando então contava 19 anos de idade. A Bolívia fora seu primeiro destino internacional, coisa que talvez explique o fato desse ter sido um dos países que lhe causou maior impressão entre os tantos que conheceu – uma impressão que acabei herdando ouvindo suas histórias. E minha curiosidade era reforçada pelo fato de meu pai não ter chegado lá em um célere avião ou em um entediante ônibus, mas sim em uma locomotiva. Para quem está mais habituado a viajar nesse tipo de veículo, talvez não haja nada de muito interessante em sua maneira lenta de se deslocar sobre os trilhos. Não sendo este o meu caso, – viajei pouquíssimas vezes de trem – sempre cultivei algum fascínio por este nostálgico meio de transporte.

A isso ainda se assomava o fato de que não tomaria qualquer trem. Reza a lenda que daquela fronteira parte uma locomotiva que viaja arrastando vagões sobrecarregados com pessoas e mercadorias clandestinas. Se tal fama faz jus aos fatos ou não, eu não saberia dizer. O que sei é que ela foi suficientemente forte para lhe conferir a macabra alcunha pela qual acabou ficando mais conhecida: “Trem da Morte”. Meu pai não chegara a tomar dito trem. Minha única fonte – ele mesmo – conta sempre com alguma frustração na voz que um incidente qualquer o impedira de fazê-lo, obrigando-o a viajar numa confortável litorina. O vão deixado na viagem de meu pai deveria ser selado por mim, uma missão que posterguei por mais de uma década até juntar as energias e os recursos para cumprí-la.

Figura 1: Localização de Samaipata no mapa boliviano (vale notar sua proximidade com Santa Cruz).



Fonte: <https://www.google.com.br/maps>

Acontece que já havia tempos que perdera minha Carteira de Identidade. No Brasil, isso nunca fora um problema, porque para todas as situações em que me era requisitado um documento de identificação, havia sempre minha carteira de motorista para servir como uma substituta. Não me havia jamais passado pela cabeça que para cruzar a fronteira entre Corumbá e Puerto Suárez fosse imperativa a apresentação de minha Identidade ou de meu Passaporte - este que também já estava vencido havia mais de um ano. Verdaderamente frustrado por descobrir já na Receita Federal corumbaense, enquanto declarava meus bens, que o acordo selado entre os países do MERCOSUL não contemplava qualquer outro tipo de documento, permaneço alguns minutos a observar o lugar: o centro da cidade de Corumbá estava a vários quilômetros distante das cancelas oficiais. Entretanto, do lado boliviano, era possível ver um intenso comércio acontecendo a poucos metros da aduana. Como quem não quer nada, cruzo a passos lentos os limites oficiais sem ser interceptado por ninguém. Compro alguns pesos no primeiro quiosque e logo retomo minha caminhada. Quando dou por

mim, estou fazendo check-in na recepção de um hotel boliviano.

O que fazer agora? Seria muito arriscado prosseguir viagem? Aqui e ali, vou recolhendo informações. Parece que fazer o que fiz é coisa relativamente normal naquela fronteira, já que o escritório de migração nem sempre está aberto. Muitos estrangeiros entram ilegais no país e regularizam sua situação em Santa Cruz, pagando uma multa cujo valor eu ignorava. Um boliviano diz que não há motivos para me preocupar, pois o máximo que a INTERPOL poderia fazer seria me enviar de volta ao Brasil. Convencido, deixo minhas malas no hotel e caminho até a estação de trem, examinando o trajeto. Puerto Quijarro é daquelas cidades de fronteira que se beneficiam das acentuadas diferenças de preço existentes entre um país e outro. Muitos brasileiros iam para lá abastecer seus carros e trazer roupas, eletrônicos, perfumes... Mas uma coisa que me chamou a atenção em particular foi a quantidade de lojas de móveis naquela cidade. Talvez tenha sido apenas uma coincidência, mas sei que passei pela frente de vários desses estabelecimentos em meu percurso até a ferroviária. Lá chegando, compro o ticket mais barato que me é oferecido pelo atendente do guichê – afinal, o trem da morte deveria ser o mais econômico...

No dia seguinte, recolho minha bagagem acreditando que estaria embarcando num vagão super-lotado, compartilhando o oxigênio escasso com bodes e galinhas. Qual não foi minha surpresa ao constatar que viajaria num compartimento espaçoso e até ligeiramente suntuoso, sentado numa confortável poltrona de madeira e na companhia de pouquíssimos outros passageiros – os quais, além de tudo, eram quase todos estrangeiros. E não era porque eu estivesse na primeira classe, pois todos os outros vagões do trem eram iguais. Aquilo me fez acreditar que as informações que tinha em mãos estavam completamente desatualizadas. Só um ano mais tarde descobriria que, na realidade, aquele não era o “trem da morte”. O vendedor de passagens, talvez me julgando um esnobe, simplesmente não me havia possibilitado viajar mais barato e com menos conforto.

Santa Cruz de la Sierra

Passadas 17 horas, chegamos à quente e tumultuada Santa Cruz de la Sierra. Com minha carteira de motorista, eu não tinha como regulamentar minha situação. Por isso, durante os três dias que lá permaneci, me informava regularmente sobre os riscos de se viajar pelo

país na iminência de ser deportado. O relato dos outros viajantes não era muito entusiasmante: devido ao fato da fiscalização nas fronteiras não ser tão rigorosa, a averiguação de documentos pelas estradas parecia ser mais recorrente do que eu imaginava.

Por motivo de ética antropológica (e diplomática), convém que me adiante no tempo e abra um parêntese muito importante. Ainda que nessa minha primeira viagem eu estivesse completamente desligado de vínculos acadêmicos e institucionais, é mister informar aos leitores que paguei todas as multas devidas antes de sair do país – foi, de fato, um alívio saber que o valor não era tão alto quanto o que alguns alegavam que teria que pagar. Duas semanas antes, porém, isso não me era possível, a não ser que desistisse da Bolívia por completo.

Assim, o mais conveniente era evitar grandes viagens. Eu não fazia questão de me deslocar muito pelo país. Queria mesmo era passar aquelas semanas sossegado, tão cansado estava dos estudos para a prova de mestrado e do trabalho praticamente ininterrupto que vinha desempenhando no ano que passara. Mas Santa Cruz tampouco era a melhor das opções. Além de eu ter a impressão de que ela já havia esgotado tudo aquilo que podia me interessar, eu estava convencido que, se meu objetivo era relaxar, convinha encontrar um lugar mais tranquilo. Instalado num hostel bastante caro para os padrões bolivianos – eu ainda não tinha a menor ideia do parâmetro de preço daquele país – estudava em meu guia turístico os arredores do Departamento<sup>1</sup>. O guia não apresentava muitas opções além da própria capital – e o departamento é territorialmente enorme, o maior do país. Descobri que Che Guevara fora fuzilado naquelas mediações e que havia uma certa “Ruta del Che”, que passava por Valle Grande e culminava em La Higuera, local de sua execução. Talvez valesse a pena fazê-lo em um par de dias, mas não para passar todo o restante do tempo que me sobrava.

Foi então que descobri Samaipata. À época da guerrilha fracassada, Che e seus homens entraram no *pueblo* em um ônibus que haviam interceptado na estrada (Vásquez Días, 1978). Ao que consta, um caminhão que não respeitara o bloqueio teve os pneus metralhados. Os guerrilheiros, porém, não hesitaram em pagar o conserto da roda ao

---

1 Bolívia é composta de 9 departamentos, unidades subnacionais com autonomia legislativa e executiva, sendo o departamento de Santa Cruz o maior em termos territoriais.

motorista enfurecido – somado a uma simbólica pepsi para compensar os danos morais sofridos (*ibidem*). O episódio resultou no que ficaria conhecido como “Batalha de Samaipata” que, segundo o mesmo Vasquez Dias, teria provado a fraqueza das tropas nacionais que menosprezaram a força e a estratégia dos revolucionários.

Mas não foi nada disso que me atraiu no lugar – mesmo porque, eu só viria a saber dos desdobramentos da história de Che Guevara na Bolívia bem depois. Foi sim a descrição do guia, que caracterizava a cidadezinha como um lugar aonde os turistas se dirigem com a intenção de permanecer duas ou três noites, mas que, não raro, acabavam por estender sua estada por um par de semanas, seduzidos pelo pronvicianismo, pela calma e pelo clima ameno.

Me pareceu perfeito! Ainda consultei uma meia dúzia de hóspedes que haviam passado por Samaipata afim de saber se realmente valia a pena viajar até lá. Tendo ouvido apenas elogios – embora nenhum muito entusiasmado – tomei um dos taxi-lotação que faz o trajeto regularmente entre a capital e o povoado.

A viagem começa quando todos os lugares do carro estão ocupados – a não ser, é claro, que algum dos passageiros esteja disposto a bancar a diferença. O taxi parte do centro da segunda maior cidade boliviana, vai cruzando os anéis de Santa Cruz, atravessando seus entornos... Pouco a pouco, as edificações vão se tornando mais esparsas, com um povoado aqui, outro mais adiante, separados uns dos outros por longas extensões de terra sem nenhuma construção. Logo começa a subida e a mata, antes rasteira, adensa. Quem trabalha como guia turístico adorava enfatizar os contrastes ambientais que convergiam em Samaipata: Terras baixas e altiplanos, Chaco e Amazônia. Por sua altitude média e por estar localizada em latitude que não deixa margem para grandes variações sazonais, o clima local se mantém praticamente igual o ano inteiro, nunca tão quente quanto o de Santa Cruz, nem tão frio quanto o de La Paz ou Potosí, o que lhe garante a poética fama de “Eterna Primavera”.

Embora mais árida do que a floresta tropical – sem aquele ar úmido e quente que caracteriza essa última – os entornos de Samaipata, com suas matas densas, árvores altas e verdes, estão longe da secura altiplanica. E o relevo, tão diferente da planície contínua que caracteriza o restante do departamento – e que facilita a exploração do agronegócio –, é muito mais acidentado, mesmo porque estamos a meio caminho das terras altas: seguindo adiante, chegamos a Sucre. Um pouco além está

Potosí, depois Oruro e, finalmente, La Paz.

Esse cenário, composto de paredões montanhosos que se elevavam abruptamente do solo e que se mesclam com aquela floresta tão peculiar, somado à diferença climática que em pouco mais de uma hora de viagem se sentia, criava uma atmosfera completamente diferente quando comparado ao que experimentamos em Santa Cruz. Não é à toa que a bipartição geográfica do país em altiplanos e terras baixas se transforma em uma tríade para os habitantes dessa província<sup>2</sup>, que somam às duas categorias geológicas uma terceira: a dos vales que estão no limiar.

### Chegada em Samaipata

Eu passei o restante de minha três semanas cumprindo à risca a tarefa que me auto-incumbi de aproveitar Samaipata sossegadamente. Dispndia boa parte do tempo no hostel, um sítio estratégico tanto para conhecer outros viajantes, como também moradores da cidade que passavam por lá, alguns para oferecer seus serviços, – guias, principalmente – outros apenas para fazer novas amizades. Havia um círculo de sociabilidade bem amarrado entre alguns estabelecimentos: hóspedes de um albergue que se deslocavam em massa para uma festa em uma hospedagem concorrente; um bar onde quase todas as noites se reuniam viajantes para beber algumas cervejas; alguém que precisava recrutar trabalhadoras e trabalhadores voluntários para sua comunidade alternativa que estava fundando; centros de cultura; lojas de turismo... Entrar nesse círculo dependia do investimento constante em capital social, por isso algumas pessoas eram mais bem sucedidos do que outras em se fazerem conectados nessa trama, cujo pertencimento também poderia ser comprometedor – como abordarei melhor no Capítulo 1.

Era dessa forma que eu ia descobrindo a cidade: um dia era convidado para conhecer a cachoeira em *Las Cuevas*, uma noite para ir a alguma festa, outra tarde para comer em algum lugar, tomar umas cervejas... Foi assim também que conheci o “*Fuerte*”, um patrimônio mundial da humanidade reconhecido pela UNESCO. Ao longo de sua história milenar, o *Fuerte* já foi, por longuíssimo período, centro cerimonial de culturas Chanés e Mojocoyas. Depois foi ocupado pelos

---

2 Os “Departamentos” são ainda subdivididos em “Províncias”. Samaipata é a Capital da “Província Florida”.

Incas, estes que primeiro foram expulsos por guaraníes recrutados pelos espanhóis, para depois o retomarem antes de serem finalmente vencidos pelos colonizadores com o declínio de seu Império. Paralela à história que vai sendo escrita por arqueólogos, historiadores e antropólogos, há também uma série de outras tantas versões e hipóteses: montanhas de ouro, discos voadores, *cholas* mágicas, maldições...

Num primeiro momento, quando já estava de volta à Samaipata – agora como mestrando – me propus explorar estas histórias que ficam à margem do que é contado pela chamada “história oficial”. Contudo, fui descobrindo uma série de conflitos políticos que circundavam o processo de escrita da história do *Fuerte*: disputas acadêmicas entre historiadores que davam importância maior para os Incas e outros que tratavam sua ocupação no patrimônio como coisa secundária, somadas à vontade de alguns representantes de eliminar o que não fosse “rigorosamente científico”. Tudo tendia a ganhar uma proporção bem maior do que prometia um debate dessa natureza, aparentemente distante no tempo. Embora esses conflitos fossem de grande interesse antropológico, eu não sabia como lidar com eles de uma maneira eticamente correta, isso é, sem ofender alguns dos que me haviam cedido entrevistas, mesmo porque muito do material mais valioso que tinha em mãos eram ataques diretos a terceiros. Eu entraria em meio a um fogo cruzado e não creio que sairia ileso, algo interessante, talvez, para um jornalista investigativo.

Esta dissertação começou assim: primeiro como uma análise desses conflitos intelectuais e políticos. Enquanto escrevia seu primeiro capítulo, em que divagava sobre o significado de um lugar turístico em Samaipata, foi que descobri que tinha muito mais a discorrer sobre o tema do que imaginava. Aos poucos, este que deveria ser mais do que uma breve introdução foi tomando proporções maiores e maiores, até que se apossou da dissertação inteira. Ainda assim, o *Fuerte* tem o seu espaço garantido aqui dentro. No capítulo 3 explico melhor as razões que faziam com que a narrativa de sua história se tornasse tão controversa, coisa que acaba respingando na temática conceitual que me interessa mais propriamente.

De volta à Samaipata

Dessa vez, eu não viajaria só: estariam comigo minha companheira, Mariana, e um colega das ciências sociais que acabava de

se livrar da função de professor de sociologia substituto na UFSC, André. Havíamos planejado meio capengamente um trajeto alternativo para chegar à Bolívia, um que fosse menos custoso e que apresentasse mais novidades em seu percurso. Decidimos, então, fazer nossa primeira parada em Foz do Iguaçu, cruzar o Paraguai até Asunción e de lá rumar em direção a Santa Cruz de la Sierra em um ônibus cuja existência só nos era vagamente confirmada. Alguns blogues de mochileiros traziam informações sempre remotas sobre o preço e a saída desses veículos, o que dava a entender que o percurso da capital paraguaia até Santa Cruz não era muito rodado ou mesmo muito conhecido. Além disso, os mapas não indicavam a presença de nenhuma cidade maior pelo caminho e a estrada vinha sempre representada por uma linha muito delgada.

Minha preocupação se resumia em conseguir chegar em Samaipata a tempo para presenciar o carnaval, pois estava seguro de que, de uma maneira ou de outra alcançaríamos nosso destino. Se não fosse possível cruzar o Chaco, talvez desviássemos pela Argentina, mas isto representaria um atraso considerável. Por isso, foi um alívio quando, já em Asunción, confirmamos a existência do ônibus que saia diariamente rumo à Santa Cruz. A duração da viagem poderia variar consideravelmente, levando em conta as condições da estrada, mas tenho a impressão que não seria possível fazê-lo em tempo muito mais curto do que aquele que fizemos, visto que não trombamos com nenhum obstáculo em nosso caminho e os motoristas dirigiam o mais rápido que era possível em uma estrada de terra.

Todas as três refeições eram providas pela companhia de ônibus, e quem não estivesse satisfeito com a comida servida seria obrigado a jejuar já que, com efeito, havia um longuíssimo trecho da viagem em que não se avistava nenhuma casa, nenhum posto de gasolina: apenas pó, algumas plantas espinhentas e algumas árvores de tronco gordo para armazenar água. A circulação de outros veículos que não nosso ônibus era mínima, deixando em suspenso a pergunta: não haveria maiores investimentos na estrada por falta de circulação ou o contrário?

Apesar de estar tão distante de Samaipata, essa abençoada estrada que nos permitiu pular o carnaval samaipateño será novamente abordada no capítulo 2 dessa dissertação. Por ora, vale a pena pular maiores detalhes dessa segunda viagem e passar direto para a descrição da cidade.



## Descrição de Samaipata

Além de uma paisagem e de um clima consideravelmente diversos daqueles que caracterizam a imagem mais vendida da Bolívia, é importante lembrar aos leitores desavisados que em Samaipata eles não encontrarão lhamas, nem muitas flautas de pã, nem muitos ponchos de alpaca. Não que essas coisas não existam na Bolívia e nem que sua presença sirva apenas para matar a curiosidade de turistas ávidos por exotismos, mas é que a história e o processo de colonização das terras baixas como um todo (e aqui estou incluindo Samaipata) não teve nada a ver com a história dos altiplanos. As condições físicas da região explicam parte dessa diferença, visto que não guarda as mesmas reservas minerais que se encontram nas terras altas – e que foram o principal chamariz dos conquistadores. O crescimento econômico e político de Santa Cruz, hoje o departamento mais rico da Bolívia, se deu muito recentemente (Barragán, 2009) com a ascensão do agronegócio e com os abalos na mineração (Klein, 2011).

Não quero me adiantar num tema que pretendo abordar melhor no capítulo 3 – ainda que não de maneira exaustiva. Apenas como modo de possibilitar que os leitores construam um pano de fundo para situar as ações descritas nesta dissertação, vale ressaltar o fato de que todas essas diferenças culminam numa identidade que é, em grande parte – mas que também é mais do que isso – a contrapartida dos altiplanos: a identidade “Camba” ou “Oriental”.

Em se tratando de um contraponto dos “Collas”,<sup>3</sup> é de se esperar que a identidade Camba seja extremamente multifacetada. É claro que muitos cruceños não se vêem como Cambas – muitos até repudiam a designação – mas o interessante do termo nesse momento é que ele marca uma diferença notável em termos linguísticos, – aqui, o castelhano predomina muito mais soberano do que nos altiplanos, onde o bilinguismo é bastante marcado – nas vestimentas, na história e identidade indígena – os Cambas não se veem como descendentes dos Incas ou Aymaras – na política, na economia... De um lado, uma nação que pretende fazer frente ao ocidentalismo e construir sua própria maneira de viver. De outro, os Cambas que estão muito mais abraçados

---

3 Termo pejorativo usado para se referir aos nativos das terras altas que não leva em conta as especificidades linguísticas, culturais, políticas, econômicas, etc. dos vários grupos que se encontram nos altiplanos (por exemplo, diferença entre quechuas e aymaras).

na ideologia do progresso e da globalização. Se tivesse que definir a dicotomia em poucas palavras, e de maneira bastante insuficiente, esse seria o modo com que o faria.

E essas questões ideológicas se manifestavam aqui e ali de formas bastante variadas. Em Santa Cruz, instalada permanentemente na praça, estava uma comissão de direitos humanos que protestava contra o que chamavam de “perseguição política”, supostamente promovida pelo governo Evo Moráles. Também em Santa Cruz, um homem fora preso por pixar em vários pontos da cidade a frase “*Soy un Camba y voy a derrotar a Evo*”. A oposição ao presidente e ao seu partido, o MAS (*Movimiento al Socialismo*) é muito forte nas terras baixas, tanto que a *governación* desses departamentos e a *alcaldia* das cidades circundadas por suas fronteiras são, via de regra, ocupadas por governantes de partidos de oposição (Klein, 2011) – e Samaipata não era exceção nesse aspecto.

Para elencar apenas alguns pontos de atrito: era frequente escutar lamentos dos que se queixavam por ser Santa Cruz o departamento que mais gerava tributos, mas o que, proporcionalmente, menos se beneficiava destes; a recém aprovada lei nacional da “Mãe Terra” (*Pachamama*), que visa assegurar um convívio harmonioso entre meio ambiente e os que o habitam, garantindo a terra àqueles que a cultivam, era também comumente criticada nas terras baixas por, segundo alguns, representar uma ameaça para a produção agrícola de Santa Cruz, Bení e Tarija; a obrigatoriedade do bilinguismo entre os funcionários públicos faria sentido em lugares onde as línguas indígenas são mais faladas, e não onde quase só se fala o castelhano; elevar o status da chamada “medicina tradicional” seria privilegiar uma prática terapêutica “sem bases científicas”; a folha de coca, cuja produção recebera um novo impulso depois de Moráles dar cabo com as políticas de extirpação total da produção no país (Gamboa Rocabado, 2008), era pejorativamente tratada como um hábito de “*Collas*”, isso é, nativos dos altiplanos.

### Em Samaipata

Quem passasse rapidamente por Samaipata poderia não ver nela muito mais do que a corporificação de uma típica cidade do interior. A fachada das casas do centro da cidade conserva um certo provincianismo: umas coladas às outras, quase todas térreas e sem muros ou grades à frente. A porta dianteira dá direto na calçada, de

modo a permitir que o transeunte cumprimente quem quer que esteja lá dentro, - ou aproveite para dar uma espiadinha. As ruas permitem a passagem de um carro em cada sentido, e por não ser o tráfego muito intenso, raras são as sinalizações. Na praça central, temos uma igreja católica e a *Alcaldia*; há poucos metros está o mercado público, uma construção que se estende pelas barracas montadas pelos feirantes. Não há supermercados, nem edifícios, quanto menos congestionamento.

Mas apesar de pequena, Samaipata vem recebendo uma quantidade não desprezível de imigrantes, principalmente dos que descem dos altiplanos e dos que vem de fora do país. Muitos ficariam surpresos em encontrar, morando ali, tantos belgas, franceses, argentinos, chilenos, espanhóis, alguns alemães, brasileiros, colombianos, japoneses, australianos, estado-unidenses, marroquinos, isso apenas para listar as nacionalidades que me vêm à cabeça neste instante. A imigração vem alargando o perímetro urbano: onde há poucos anos as casas eram esparsas, novas construções foram se assomando e formando uma comunidade à parte. Onde as construções eram completamente inexistentes, agora já é possível encontrar um “gringo” ou outro que decidiram abandonar a vida na terra natal para viverem imersos na natureza, construindo suas casas de adobe e plantando naquela terra tão fértil.

Em minha primeira viagem, quando cheguei em Samaipata sem ter a menor ideia de onde me hospedar ou como preencher meu tempo enquanto estivesse por lá, fui percebendo os sinais dessa imigração à medida que ia conhecendo a cidade. Todo estabelecimento em que me sentava para comer ou tomar uma cerveja era administrado por estrangeiros, a grande maioria provenientes de países ricos. Pelo que me foi relatado, montar um negócio em Samaipata era, além de extremamente barato, pouquíssimo complicado em termos burocráticos, o que possibilitava aos estrangeiros não apenas investir na cidade, mas também abrir seus estabelecimentos nos lugares com maior movimentação.

Essa realidade estava mudando: o preço dos imóveis subia e pouco a pouco os próprios samaipateños se aventuravam em negócios antes quase exclusivamente tocados por forasteiros. Samaipata, que em quechua quer dizer “descanso nas alturas”, já era, há um bom tempo, destino privilegiado de cruceños que vinham passar as férias ou

feriados<sup>4</sup>. Com o tempo, foi surgindo e crescendo o turismo internacional. A presença do *Fuerte*, e de uma reserva natural, o *Parque Amboró*, devem ter contribuído para a dispersão da fama de Samaipata – é notável o contraste com as outras cidades próximas, bem menos visitadas.

Além dos gringos que se estabeleciam e dos turistas mais adinheirados, começaram a aparecer viajantes com orçamentos bem mais modestos que precisavam encontrar os meios para garantir a continuidade de sua jornada. Muitos desses e dessas são artesãos, outros são músicos que tocam em lugares públicos, outros arranjavam um “trabalho voluntário”, que consistia em trabalhar em troca de hospedagem e comida em algo que poderia ir desde a cuidar da recepção de uma hospedagem até ajudar na construção de uma casa.

Toda essa movimentação trazia consigo novas oportunidades para se fazer dinheiro. O número de guias turísticos aumentava, assim como o de taxistas – alguém chegou a me dizer que metade da cidade trabalhava com taxis, mas esse número me pareceu bastante exagerado. Havia também as lojas que vendiam artesanatos, lembranças de viagem, passeios turísticos, os campings, os hotéis e hospedagens de outros tipos.

O turismo em Samaipata criava um nicho de mercado que era explorado das mais diferentes formas. Mas, afinal, por que eram os “gringos” que predominavam nestes negócios? Esse é um problema que os próprios samaipateños se colocavam e buscavam solucionar: alguns diziam que a necessidade era o que os obrigava a se movimentar, já que os nativos de Samaipata podiam sempre contar com o apoio de sua família, de seus amigos e vizinhos. Outros colocavam a culpa numa suposta “preguiça” de seus conterrâneos. Não quero opinar sobre o assunto, mas vejo na própria constatação da diferença algo de muito relevante para meu trabalho.

## O problema

Nada me impediria chamar esta dissertação de “A construção (social?) do gringo, do hippie e do conquistador em Samaipata, Bolívia”. Ou melhor, nada me impediria, não fosse o fato de que, ao se

---

4 Mas a origem do nome da cidade é muito anterior e remonta a ocupação Inca – talvez até antes.

falar em “construção social”, - como mostrou Ian Hacking (1999) e depois Bruno Latour (2003) (um parece ter se inspirado no outro) – corre-se o risco de se insinuar algo como a “superficialidade” - quando não “falsidade” e até “nocividade” - disso que é examinado. É como se algo, por ser “construído” e, portanto, por não ser “necessário”, fosse enganoso e devesse ser desmascarado – a lembrar aquele anão corcunda a puxar subrepticiamente as cordas do boneco campeão de xadrez a que se referiu Walter Benjamin (2011).

Minha intenção foi justamente a contrária: foi mostrar o quanto faz sentido pensar em termo destas três categorias naquela cidade em específico. Estou convencido pelo argumento de Latour (2004) de que a constatação de que algo seja socialmente construído não deveria constituir a conclusão de um trabalho, mas sim sua introdução, junto das perguntas: “afinal, como isso se constrói?” “Afinal, estará isto bem ou mal construído” pois aquilo que realmente importa é o trabalho que vem em seguida: o de descrever os alicerces que seguram, ou não, este edifício.

*Gringos e Hippies.* Os dois termos eram altamente recorrentes no dia a dia samaipateño. Contudo, eles não são nenhuma exclusividade de lá: em vários outros lugares, esses termos são usados. Eu inclusive não duvidaria que os leitores já os tenham esboçado dentro do quadro dessa minha primeira descrição de Samaipata. Ora, parece óbvio que o gringo é alguém de fora e que o hippie deve ser alguém que se instala na praça pública e vende seu artesanato. Embora não possa dizer que essas definições sejam falsas, elas tampouco dão conta de explicar todas as nuances de suas respectivas colocações em prática. Um gringo não era simplesmente alguém de fora, muitas vezes, inclusive, essa variável se mostrava praticamente irrelevante. Era sua presença, ora como alguém que constrói casas, ora como alguém que traz dinheiro, ora como alguém que se junta na praça, ora como um personagem histórico, ora como alguém que fazia barulho de madrugada, entre tantos outros exemplos, que, a meu ver, davam sentido à circulação do termo. Não se trata, portanto, de uma questão abstrata, de uma dicotomia sem pés no chão: creio que não fosse o fato de todas essas “sutilezas” que vêm agarradas aos termos entrarem tão viceralmente na vida samaipateña, esses conceitos seriam pouquíssimo usados. A realidade de cada um desses conceitos é o produto de uma série de reflexões e vivências. O que fiz não foi mais do que listar algumas dessas reflexões e vivências que, ao convergirem em algum ponto, tornam estes termos efetivos. Foi

a constatação de que muitos moradores e boa parte das autoridades estavam se mobilizando mais e mais para tentar garantir que a presença exógena não trouxesse consigo inconvenientes na rotina de seus concidadãos que primeiro me chamou a atenção ao cotidiano.

Por se tratar de uma cidade pequena, talvez seja de se esperar que as reações aos de fora fossem mais evidentes do que em cidades onde estrangeiros podem circular no anonimato. Alguns casos que testemunhei parecem confirmar a hipótese: a vistoria feita pela polícia antes do carnaval e da semana santa em lugares famosos por agregarem *gringos* e *hippies*, que resultou na prisão de alguns tantos que portavam drogas ilícitas e na inspeção de todos os passaportes; a mobilização para impedir que nas feiras regionais os produtos dos gringos predominassem, chegando, em alguns casos, à proibição de que estrangeiros colocassem seus produtos à venda nestes eventos; o estigma que alguns recém-chegados diziam sentir, o fato de não serem, supostamente, bem vindos na cidade; as reuniões onde os moradores buscavam encontrar uma maneira de garantir que o dinheiro trazido pelo turismo não fosse parar em sua quase totalidade em bolsos forâneos. Todas essas eram manifestações fortes de resposta à presença estrangeira na cidade, exemplos de uma certa hostilidade ao *outsider*. Mas o desafio que me prôpus nesse trabalho foi tentar entender a construção desses termos sem me fundamentar na existência apriorística de entidades como “comunidade”, “cidade”, “país”... Será que para o gringo existir, em todas as suas formas, será necessário sempre se fazer referencia ao país Bolívia? Novamente, muitas vezes sim, mas nem sempre. E mesmo quando tal relação é estabelecida, qual aspecto dessa coisa tão multi-facetada quanto o é uma nação será levada em conta: poderia ser a língua, o território, mas também uma predisposição biológica a se intoxicar com a água local, ou um gosto musical, um hábito... (temas que explorarei melhor no capítulo 2).

Elias e Scotson (2000) fundamentam sua teoria numa variável qualitativa: a oposição entre estabelecidos e *outsiders*. O que define quem é o que neste jogo de opostos é um silencioso intermediário, a sociedade ou, no caso que tinham diante de se mais especificamente, a comunidade. Ser estabelecido significa ser da comunidade, enquanto ser *outsider* significa não ser da comunidade. Dessa variável qualitativa é que derivam as variáveis quantitativas: em todas as partes do mundo, nós teríamos o mesmo jogo dialético entre nativos e de fora. Contudo, em algumas partes, a segregação, em suas diferentes formas, se revela

maior ou menor. De assassinatos a inocentes chacotas, o caráter quantitativo – e “superficial” – da segregação deriva de algo mais profundo e verdadeiro: o pertencimento ou não pertencimento à sociedade em questão.

No capítulo que segue, trato de minhas primeiras tentativas de tentar determinar o ponto de mutação em que um estabelecido e um *outsider* se diferenciam em Samaipata. O mais importante dessa narrativa é a percepção de que falhei em meus ensaios. O que seguiu, então – e o que tornou esse trabalho possível – foi uma inversão de minhas pretensões: não se tratava mais de embasar variáveis quantitativas em dicotomias qualitativas, mas perceber o quanto a própria definição de quem é *hippie*, quem é gringo, quem é turista naquela cidade, encontra infinitas formas que não se adequariam a uma polarização tão simples quanto esse jogo de “ser ou não ser”. Mesmo a pedra filosofal de Elias e Scotson – a dicotomia estabelecidos e *outsiders* – entra em meu trabalho como uma variável quantitativa, porque a importância que se dá para essa variável, em todos os contextos que pode aparecer, pode ser maior ou menor. Quer dizer, não se trata de uma variável a ser ignorada, mas de uma que, de acordo com a perspectiva teórica que adotei, deve se assomar a tantas e tantas outras que ora são levadas em conta, ora não – como é o caso das “dívidas históricas” (capítulo 3), “conjunturas econômicas” (idem), festas que perturbavam o sono da vizinhança (capítulo 2), etc. A construção do *hippie*, do gringo e do conquistador é uma coisa que se faz e desfaz o tempo todo na cidade: quando se discutia o papel dos invasores espanhóis na história do Fuerte e quando se falava de “outros invasores”, dos que faziam festa e perturbavam a paz dos moradores locais, ainda que uma discussão possa vir a interferir substancialmente sobre a outra, são diferentes variáveis que dão realidade em cada situação aos termos em questão. E, mais do que isso, tanto o gringo colonizador do século XVI quanto o gringo contemporâneo não são objeto de consenso, mas de imensa disputa: Afinal, devemos simplesmente deixá-los de lado em nossos livros de história? Afinal, será assim tão ruim que venham para nossa cidade? Afinal, serão eles os verdadeiros vilões de nosso passado? Afinal, são só eles que bebem e que fazem barulho de madrugada?

Mas o que temo poder causar alguma confusão é o fato de eu não me propor falar a partir da perspectiva de uma coletividade em específico, quer dizer, não tenho a intenção de dizer como o “nativo

samaipateño” representa estas três categorias nem como o “turista” ou o “gringo” as representem. Tanto entre aqueles que nasceram na cidade como entre os recém-chegados, há uma gama tremenda de diferenças de opiniões e pontos de vista. No decorrer de toda a dissertação, eu trabalhei com a falta de consenso, com pontos de discórdia na história, no cotidiano e nos estilos de vida.

Meu trabalho lida, sobretudo, com a circulação de ideias, com seu caráter “imitativo”, coisa que devo explicar melhor no primeiro capítulo. Estas ideias não estão simplesmente pairando no ar, mas são resultado de observações - por que não dizer? - empíricas, da convivência e da experiência destes outros, e também da experiência *como um outro*.

E é justamente a constatação de que uma grande diversidade impera entre as pessoas que um problema se coloca: se são tão diferentes, tanto os gringos e os hippies entre si como aqueles que têm uma opinião sobre eles, então como é possível que se dissemine e ganhe tanta força, não apenas esses termos, tão corriqueiramente utilizados na cidade, mas também a má-fama a eles relacionados que compelia as autoridades a tomarem as medidas necessárias para conter os excessos dos que vinham de fora? Tentei mostrar que essa “má fama” não era o resultado automático e inevitável dessa dicotomia entre estabelecidos e outsiders, mas o produto de um sem número de reflexões e vivências que davam corpo e sentido a essas crenças, possibilitando que se movimentassem. Descrever esse processo foi meu objetivo nessa dissertação.



## CAPÍTULO 1 - UM PROBLEMA

Tuco, o “Feio” do faroeste clássico de Sergio Leone, gostava de soltar, aqui e ali, uma dicotomia que explicitava sua original maneira de entender o mundo. “*There are two kinds of people in the world, my friend*”, era como introduzia suas emblemáticas classificações “aqueles com a corda no pescoço e aqueles que tem a tarefa de cortar”, “aqueles que entram pela porta e aqueles que entram pela janela”, “aqueles que têm amigos e aqueles solitários, como o pobre Tuco”.

Nos “faroeste espagete”, o mocinho e o bandido não são sempre tão moralmente dicotomizáveis. Não é apenas o vilão que demonstra pouca compaixão pelo sofrimento alheio, nem só ele que pratica seus atos movido puramente por uma insaciável sede de ouro, nem só ele quem mata um tanto quanto indiscriminadamente. Mas apesar da ambivalência moral, não é difícil identificar o forasteiro recém-chegado na cidadezinha, sempre hostilizado, sempre perseguido por olhares de quem vigia por trás de portas e janelas entreabertas, temerosos e curiosos ao mesmo tempo.

Samaipata não daria um bom cenário para bang-bangs do gênero. Já havia algum tempo que os forasteiros de lá deixaram de ser uma atração muito digna de atenção, tão corriqueiro havia se tornado encontrar um turista meio perdido caminhando por suas ruas, ou um gringo que recém havia se mudado para lá, ou um hippie vendendo seus artesanatos na praça. Ninguém mais esticava o pescoço para saber aonde iam ou o que estariam fazendo por ali. Seria, porém, bastante equivocado inferir que tal indiferença nos modos de agir diante dos recém-chegados fosse o reflexo de uma indiferença cognitiva, quer dizer, que as pessoas simplesmente não percebessem a chegada e passagem desses indivíduos. Pelo contrário: eles haviam se tornado objeto de diversas formas de compreensão. Por exemplo: a análise pragmática de alguém que quisesse lucrar com o turismo, como a feita pelos donos e donas de hospedagens e restaurantes. Era preciso observar seu comportamento para entender o que procuram. Feito isso, as empreendedoras e os empreendedores nativos poderão elaborar estratégias para atender as demandas dos diversos “gringos” que têm em mente e explorar esse nicho de mercado.

Claro que essa sociologia não era monopólio daqueles que visavam o lucro. Para lembrar de Lévi-Strauss (2010), a primeira demanda do pensamento não é pragmática: a ordem é um fim em si

mesma.

[A] verdadeira questão não é saber se o contato de um bico de picapau cura a dor de dente, mas se é possível, de um certo ponto de vista, fazer “andar junto” o bico de picapau e o dente do homem (congruência cuja fórmula terapêutica não consitui mais do que uma aplicação hipotética dentre outras) (ibid. Pág. 21)

Compreender aquele fenômeno humano era uma maneira de colocar ordem no cotidiano e no universo samaipateño, algo talvez inevitável num contexto onde gringos se faziam tão presentes em todas as suas formas. Era assim, em meio a essas análises nativas, que alguns momentos do ano começaram a ser percebidos como períodos “mais turísticos” do que outros – o carnaval, a semana santa, o inverno europeu – alguns lugares passaram a ser classificados como turísticos – o *Fuerte, las Cuevas, o Parque Amboró* -, alguns eventos – feiras, festas regionais.

Mas, afinal, o que fazia com que algo fosse digno de receber o adjetivo “turístico”? Como Tuco, eu vinha tentando colocar alguma ordem no assunto. Tentava encontrar em todas suas diversas manifestações algo de recorrente, de singular, que fizesse jus a distinção. Em todos os lugares que ia, observava a maneira como as pessoas se comportavam, detalhes na decoração e na organização de trabalho, sempre na esperança de desvelar um mínimo múltiplo comum turístico em Samaipata. Ainda que minhas generalizações sempre se revelassem falaciosas mais cedo ou mais tarde, eu prosseguia firme em minhas tentativas e com algumas ideias esboçadas na cabeça me dirigi ao *Centro de Investigaciones Arqueológicas y Antropológicas de Samaipata* (CIAAS), que reúne junto a um museu os escritórios responsáveis por dirigir os processos investigativos do *Fuerte* e por fazer as devidas manutenções no lugar.

Não coincidentemente, naquela mesma construção está localizada a Oficina de Turismo de Samaipata. Já decidido a dedicar um capítulo ao turismo na cidade e com uma meia dúzia de suposições na cabeça, fui consultar Saúl, o responsável da oficina, seguro de que ele teria algo a dizer com sua longa experiência lidando diretamente e praticamente com o tema.

Nesse momento, a interrogação que guiava minha análise se

embasava num dado quantitativo, na presença mais pronunciada de turistas em alguns pontos da cidade e em sua menor presença em outros. Os bares e restaurantes sempre me pareceram um bom exemplo, porque faz parte do cotidiano de praticamente todos, samaipateños ou não, comer, e de muitos, samaipateños ou não, comer fora. Mas a escolha de *onde comer* deveria estar relacionado com questões “simbólicas” e “sócio-culturais” que inevitavelmente levariam à pergunta: quais seriam os critérios adotados por cada um para fazer tais escolhas? O que deveria ser levado em conta nessa escolha, tendo em mente que, apesar do tamanho diminuto da cidade, havia um leque relativamente amplo de opções?

A separação mais ou menos evidente (no sentido de visível) entre restaurantes frequentados *quase que exclusivamente* por turistas e outros frequentados *quase que exclusivamente* por locais dava margem à formulação das perguntas tais como enunciadas acima. Partindo deste pressuposto – que, escusado dizer, nunca comprovei estatisticamente – eu acreditava que seria interessante entender o porquê desta reprodução. Para isso, planejava começar analisando as diferenças que caracterizavam cada tipo de lugar.

Porém, a medida que ia pensando a cidade com base nas duas categorias, ia me deparando com uma série de dificuldades nesse modo de pensar duplamente binário – que opõe pessoas, de um lado, e estabelecimentos, de outro. Fui passando por cima de tais dificuldades e tentando ignorá-las o mais que pude. Foi na conversa com Saúl, porém, que percebi que a maneira com que vinha concebendo as coisas não estava dando conta da situação. Vamos aos fatos.

Já acomodado em seu escritório num final de tarde e de expediente, e compartilhando a presença de outros dois funcionários da instituição (um funcionário e uma funcionária), conversávamos descontraidamente, tanto que eu não trazia comigo nem meu gravador nem meu bloco de anotações. Quando indagado sobre o andamento de minhas pesquisas, mencionei meu projeto de abordar o tema do turismo em Samaipata para logo em seguida apresentar o problema tal como exposto mais acima: por que os “nativos” (samaipateños? Bolivianos?) tendiam a frequentar alguns lugares em detrimento de outros e por que os turistas tendiam a frequentar alguns lugares em detrimento de outros?

Saúl logo se adiantou dizendo que já tinha uma resposta simples para o que estava em jogo e perguntou se queria escutá-la. Eu, obviamente, consenti. Sua tese era de que os turistas frequentavam mais

alguns restaurantes do que outros por questões de higiene. Para ele, era imprescindível que este tipo de precaução fosse tomada, visto que pessoas não acostumadas com as bactérias ou mesmo com os minerais presentes na água de Samaipata e suas redondezas, tais como estavam os nativos da região, podiam adoecer gravemente e, adoecendo, menor seria a probabilidade de que retornassem ou que prolongassem sua estadia. Lidar com questões de saúde pública era também uma preocupação econômica.

Eu não estava contente com a resposta e repliquei que os turistas não andavam por aí carregando microscópios ou qualquer outro tipo de ferramenta que possibilitaria diagnosticar a presença ou ausência de microorganismos na comida e na água. Por este motivo, os de fora teriam que usar algum outro critério para distinguir um ambiente “sujo” de um ambiente “limpo”. Para este problema, Saúl também já tinha uma resposta: a oficina de turismo e os funcionários dos hotéis eram os que recomendavam alguns lugares em detrimento de outros. Ele me mostrou um folheto que era distribuído aos turistas que passavam pela oficina com a relação de restaurantes da cidade. Aqueles que, segundo eles, mais convinham ao turista eram justamente os mesmos que eu vinha notando serem os mais frequentados por forasteiros.

Mas eu ainda não estava satisfeito: disse que relativamente poucos eram os turistas que pediam informações nestes lugares e que, não obstante, a diferença era notável. Neste ponto, uma segunda funcionária entrevistou. Afinal, não era verdade que no mercado público e em restaurantes mais modestos também se encontravam turistas? Se poucos samaipateños eram vistos nos lugares turísticos, prosseguia em seu argumento, isso não seria por divergências semânticas, tal como eu vinha propondo, mas simplesmente devido ao fato de que estes lugares são consideravelmente caros para alguém que recebe um salário boliviano médio.

A objeção era precisa. Eu, em minha obstinação por tentar dar coerência às coisas que aconteciam na cidade (afinal, era para isso que eu estava sendo pago), insistia em algo que deveria ter ficado claro desde o começo. Entretanto, nem tudo estava perdido. O que me parecia mais urgente era uma re-formulação de minhas premissas teóricas que desse um corpo mais consistente ao que eu sabia, um tanto quanto intuitivamente, que queria estudar.

É claro que alguns turistas se preocupam com a qualidade da

água ou da comida que consomem e este pode ser um critério importante para definir onde irão comer. Os guias turísticos estão cheios de recomendações para que turistas não bebam água da torneira, que tenham sempre medicamentos para diarreia à disposição. Por outro lado, muitos outros turistas não dão muita bola para isso e alguns até repudiam o roteiro turístico mais tradicional. Como dizia o narrador de *Sheltering Sky* ao diferenciar o viajante do turista “Enquanto o turista geralmente se apressa em voltar para casa ao final de algumas semanas ou meses, o viajante, que não pertence mais a um lugar do que ao próximo, desloca-se vagarosamente, em período de anos, de uma parte da terra para a outra” (Bowles, 2005. pág. 6. Tradução minha). Ainda que se tratem de duas definições exógenas (isto é, não propriamente “nativas”) a distinção entre “turista” e “viajante” tal como formulada por Bowles (ou por seu personagem) se adequa bem ao discurso que frequentemente se escuta de muitos que querem fazer com que as experiências vividas na viagem resultem numa verdadeira transformação espiritual – enquanto outros, aos olhos destes, parecem apenas interessados em colecionar fotos e curiosidades, como quem coleciona selos ou latinhas de cerveja.

Alguns mochileiros viajam por tempo curto e determinado, com dinheiro suficiente para se manterem com aconchego em um país relativamente barato quando comparado com sua terra natal. Outros não têm nada que os prenda a seu país de origem, mas também trabalham e contam cada centavo para poder estender sua viagem ao máximo. Alguns pagam para dormir, comer, se deslocar, desembolsam uma boa quantidade de dinheiro num passeio mais caro ou com uma lembrancinha típica que podem levar para casa como *souvenir*. Outros trabalham em troca de comida e de um lugar para dormir, viajam pedindo carona, vendem artesanato nas praças e tocam na rua por algumas moedas. Não podem se dar ao luxo de gastar mais do que o estritamente necessário. Alguns viajam sem falar uma palavra de castelhano, usando a linguagem de sinais e a mui objetiva linguagem do dinheiro para expressar seus desejos, outros sabem que não poder se comunicar na língua nativa dificulta todo o processo de negociação e limita consideravelmente as chances de se conseguir um trabalho voluntário, além de restringir o alcance do círculo de sociabilidade para aqueles poucos que conseguem se comunicar em inglês – outros mais corajosos nem inglês falavam.

Como lidar com esta pluralidade? Seria necessário definir o que é

o “local” e o que é o “estrangeiro” como se fossem entidades suficientemente claras em sua apresentação objetiva ou definir estabelecimentos turísticos e colocá-los em oposição aos estabelecimentos locais por tais e tais características? Quanto mais eu tentava fazê-lo, mais ia me dando conta que uma definição invadia a outra, que algo que deveria estar deste lado se encontrava também naquele lado de lá. Tão pronto uma hipótese nascia, logo era refutada em velocidade tal que a tarefa logo foi se revelando bastante frustrante.

Claro que eu poderia lançar mão de técnicas como a estatística ou do tipo ideal weberiano para lidar com tal inadequação entre teoria e realidade, mas o que isso diria? Que o turista enxerga coisas na cidade que o local não enxerga e vice-versa? Em alguns casos, talvez. Algo banal para um samaipateño, como escutar duas senhoras conversando em quechua, chama a atenção de quem escuta o idioma pela primeira vez. O problema, porém, persiste: isso pode chamar a atenção de um turista e pode não chamar de outro. A cabeça decepada de um boi no meio do pátio do mercado público ou o fato de uma galinha ser manuseada no açougue sem o uso de luvas chama a atenção de muitos turistas, mas alguns logo se acostumam e outros nem chegam a se impressionar porque já viajaram suficientemente ou porque em seu país as coisas são mais ou menos assim, afinal, é importante lembrar que ao lado daqueles viajantes provenientes de realidades “dramáticas”, para usar o termo de Maffesoli (2000), ou seja, aquelas onde o bem e o mal estão bem separados e onde o segundo está suficientemente bem controlado (caso, segundo o autor, dos países da Europa do Norte), existem muitos viajantes provenientes de realidades tão “trágicas” quanto a Bolívia, onde as fronteiras do público e do privado, do legal e do ilegal são fluidas: chilenos, argentinos, brasileiros, quantos que acham perfeitamente normal um atraso no ônibus, um caixa-automático que não funciona, um taxista que cobra segundo as regras de seu coração<sup>5</sup>?

Mas a contra-partida local seria muito diferente? Seriam os samaipateños ou os bolivianos mais homogêneos do que os de fora por virem todos do mesmo país ou pelo menos da mesma região? Outro dia um senhor que vinha do campo em sua moto arrastava um cachorro vivo pelo pescoço, este que lutava para acompanhar a velocidade da máquina.

---

5 A distinção entre drama e tragédia será melhor explicada e explorada no capítulo 2.

Um rastro de sangue marcava o trajeto por onde passavam os dois. Uma senhora samaipateña que presenciou a cena horrorizada obrigou-o a parar. Daí seguiu-se uma longa mas não violenta discussão. Me vendo passar casualmente, a senhora pediu minha ajuda, mas eu, que peguei o caso pela metade, não sabia nem de quem era o cão, nem por que estava sendo arrastado. O senhor só dizia que era um cachorro muito mal que devia ser sacrificado. Uma outra senhora se assomou à primeira e as duas ameaçavam denunciar o senhor caso ele decidisse levar a cabo seu plano se afogar o animal. Jurando que não maltrataria mais o cão, ele deixou o local sem convencer muito as duas senhoras que lamentavam a “ignorância local”, a falta da ação da *alcaldia* que não tomava nenhuma medida drástica contra este tipo de “absurdo” e o povo que o seguia fazendo. “*Mucha ignorancia*”, repetia uma, incansável. Isso para dizer que, novamente, a ruptura pode ser muito mais enganosa: o que representa um “samaipateño” ou um “boliviano” “típico” aqui, o senhor que queria sacrificar seu cão danado ou as senhoras contagiadas por uma compaixão global pelos animais?

#### A Variação Universal

“Há dois tipos de pessoa em Samaipata: os nativos e os forasteiros”. Adotando um raciocínio *a la* Tuco, insisti na busca de um mínimo múltiplo comum que determinasse o que diferencia os modos de ser dessas duas categorias. Como aquelas pessoas e coisas que ficavam no meio do caminho eram tão variados, vi formar uma ponte ligando as duas pilastras, de modo que não seria necessário saltar para se chegar de um ponto a outro. O caminho é contínuo, sem interrupções, tamanho é o número de variabilidades. Poucos devem ser os viajantes que se sentem obrigados a seguir a cartilha de regras que os diferencia dos turistas tão rigorosamente. E, afinal, vale a pena perguntar, quem escreve tais cartilhas e onde estarão elas para operar a distinção?

Eu poderia desse modo adotar como ponto de partida o princípio da “Variabilidade Universal<sup>6</sup>”, pensar que duas coisas, por mais que se assemelhem, sempre serão diferentes e que será a partir de tal diferença que a continuidade entre os seres será estabelecida. Dois carros saídos de fábrica, dois grãos de areia, duas frutas no pé, dois flocos de neve. Por mais que todas as caixas empilhadas do depósito de uma loja se

---

6 O princípio foi retirado do artigo homônimo de Tarde (2005).

assemelhem, não haveria sentido em existir a garantia de um produto se seu conteúdo fosse, realmente, idêntico: não havendo defeito em um, tampouco haveria de existir em qualquer outro de seus semelhantes. Meu desafio nesse capítulo foi pensar como uma tal variabilidade poderia ser tomada como dada sem por isso mesmo minar toda a possibilidade de conhecimento – para, isso feito, poder prosseguir para o caso de Samaipata.

Pode ser que o universo seja infinito e que sua apreensão cognitiva *in totum* não seja mais o sonho e a meta senão de pouquíssimos remanescentes. Aceitar tal pressuposto e buscar uma solução que justifique a prática científica em geral já foi ensaiado por muitos, porque visto dessa forma, tal pressuposto mostra-se apenas como um empecilho para o conhecimento e para a generalização. O “tipo ideal” weberiano, por exemplo, assume que aquilo que está sendo idealizado - o membro de uma coletividade (brasileiro como “Homem Cordial”) ou mesmo um personagem histórico (César estudado por um historiador) – não poderia existir na prática tal como conceituado: nenhum brasileiro é tão cordial tal como esboçado por Sérgio Buarque nem foi o César real idêntico a qualquer um dos tantos Césares descritos pela historiografia. A “variabilidade universal” se torna um princípio negativo frente a assunção da separação do sujeito e do objeto. Nosso aparelho cognitivo é insignificante frente ao espetáculo infinito que nos deparamos e que tentamos compreender.

Entretanto, eis que surge uma tensão. Se de fato há continuidade não apenas entre os estabelecimentos que eram capengamente definidos como turísticos e aqueles outros que vinham sendo chamados de locais, disso não decorre que tanto o substantivo “turista” quanto o adjetivo correspondente, “turístico”, não fossem usados correntemente na cidade. Afinal, partindo do fato de que não faria nenhum sentido tentar orientar seres, no fundo inexistentes, nem tentar administrar suas práticas, seria o folheto que me foi apresentado contendo recomendações para turistas dos restaurantes que mais lhes conviria frequentar uma ficção tal como o seria a própria secretaria de turismo da cidade? Não estaria mais do que meramente iludido o viajante ou a viajante que almoçasse num restaurante turístico na expectativa de se sentir mais à vontade entre seus iguais ou outro ainda que preferisse experimentar a comida num lugar onde as pessoas “realmente” vão, ou seja, onde não estivesse apenas rodeado de outros forasteiros? Os administradores de bares, restaurantes,



cafés, hospedagens e lojas que fazem escolhas de preço, decoração, menú visando atrair mais turistas, não seriam eles capazes de enxergar uma verdade que salta aos olhos com tamanho ímpeto? A polícia, ao demarcar uma rota de ação por toda a cidade para averiguar a situação legal em que os viajantes se encontravam no país e atuar nos lugares onde estes mais se concentravam, estariam eles embasados numa prerrogativa falsa? Eu só poderia dizer que sim se tivesse a pretensão de apreender algum tipo de “mundo lá fora”, uma realidade absoluta e indiscutível onde as pessoas e as coisas se revelassem tão constantes quanto as palavras que as tentam designar. Não sendo esta minha pretensão – coisa sobre a qual falarei com mais delonga em seguida – eu diria que a existência dos dois termos não é ilusória nem de uma perspectiva estritamente pragmática, porque tomando como certa a existência da categoria “turista”, muitas pessoas conseguem atingir seus objetivos com maior sucesso – ao esboçar as maneiras de pensar e agir dos turistas, o administrador consegue muitas vezes aumentar suas vendas; a polícia tem mais passaportes para verificar quando traça uma rota turística do que se agisse ao léu; os conselhos dados na oficina de turismo são muitas vezes úteis para o turista inexperiente com a cidade – nem da perspectiva de quem concebe a realidade como coisa existente, porém escorregadia e que, do ponto de vista intelectual, é constantemente disputada e re-formulada. A “variabilidade universal” que me referi diz respeito não ao fato da realidade ter tantos lados a ponto de nenhum observador ser capaz de agarrá-los todos, coisa que a colocaria ainda numa posição muito passiva, mas porque ela se mostra constantemente diferente justamente porque se transforma – que se note o sujeito da frase: a realidade.

Ao pensar a relação do sujeito com o objeto - por exemplo, como alguém percebe o mundo exterior - podemos citar duas soluções clássicas que são tradicionalmente colocadas em oposição, muitas vezes como dois lados de uma mesma moeda (Popper, 2008): a racionalista continental e a empiricista insular. Na primeira, segundo Descartes, seu representante mais célebre, a “árvore da filosofia” possui suas raízes fundamentadas na metafísica. Antes de estarmos em condição de entender o mundo exterior, é preciso estarmos absolutamente seguros de que nem aquilo que me aparece em frente nem aquilo que eu sou (e nem Deus) são coisas ilusórias – se sonho uma vez, o que me garante que não sonhe sempre? Se meus sentidos falham de vez em quando, será que não estão sempre falhando?. Duvidar da existência de tudo, mesmo de si

mesmo, é uma possibilidade porque as coisas estão postas desta forma: um “Eu” separado do mundo externo, a descontinuidade fundamental posta nestes termos. Do duvidar ao pensar que conduz ao ser do sujeito que pensa, nada implica que isto que seria o objeto de seu pensamento exista, de fato. Tudo poderia ser produto do célebre “Deus Enganador” ou, como é proposto em “Matrix”, o real seria uma espécie de virtual de um futuro destópico.

A segunda perspectiva começa com a mesma descontinuidade, a separação do sujeito pensante da coisa pensada. Não obstante, enquanto os racionalistas procuravam princípios inatos a partir dos quais construir-se-ia todo o castelo de conhecimentos científicos e matemáticos – a física, a matemática e as outras ciências representariam, na metáfora cartesiana, o tronco e os galhos da mesma árvore respectivamente – os empiricistas defendiam a primasia dos sentidos. Todo conhecimento viria da experiência que se grava na mente humana que, ao nascer, é vazia – *tabula rasa*. Não existiriam conhecimentos inatos<sup>7</sup>.

A ruptura do sujeito e do objeto não passaria despercebida e sem críticas, de onde se originaria uma outra dicotomia célebre na tradição europeia, aquela entre materialistas e idealistas. Os primeiros, tentando unir aquilo que estava separado, matéria e ideia, juntam as duas na primeira: a matéria seria a única coisa de que se poderia falar sem

---

7 O que importa desse sumário apressado é o duplo corte que conduz a duas direções opostas (uma de dentro para fora, a outra de fora para dentro). Minha justificativa para me aventurar em uma discussão que se prolongou por séculos - gerando calhamaços e mais calhamaços de divagações filosóficas - usando um espaço tão curto é: Primeiro, esta não é uma dissertação de filosofia, o que aumenta as chances de uma leitora ou um leitor ainda mais desfamiliarizados no assunto do que eu venham a se deparar com essas páginas. Tentando poupar o esforço e o inconveniente de interromper o fluxo da leitura para se fazer uma busca virtual sobre os termos abordados é que entro na discussão sem qualquer pretensão de esgotar o assunto; Segundo, entender como entendo a discussão pode servir para apontar eventuais equívocos em minha leitura, coisa que poderá ter consequências em tudo o que segue; Por último e mais importante, a discussão me parece presente porém tomada por dada em autores contemporâneos como Latour, de modo que, assim o espero, trazendo-as à tona, algumas abordagens que soem demasiadamente místicas, como a discussão sobre a agência dos objetos, poderiam ficar mais claras.

dúvidas. Ou ainda mais radical, seria a única realidade<sup>8</sup>. O idealismo, por sua vez, que é a corrente que realmente me interessa discutir, é entendido de duas maneiras principais (Tarde, 2002): primeiro, semelhante a Descartes, como se o mundo externo nos fosse alheio e aquilo que percebessemos não fosse mais do que uma representação limitada daquilo que de fato é – nesse sentido, para Marx, entender essa coisa que percebe e de que podemos ter certeza seria a tarefa e o vício que se colocaram os românticos alemães pós Kant (Marx, 1993). A outra perspectiva idealista formulada, por Gottfried Wilhelm Leibniz, como a materialista, atesta o monismo das substâncias, a não separação em uma esfera espiritual e outra material. Ao contrario desse último, porém, não é a matéria a substância que compõe todas as coisas, mas sim o espírito: tudo é espírito, inclusive aquilo que se nos afigura matéria bruta, estática e passiva. Ao invés de dividir o universo entre aqueles entes que podem fazer acontecer de acordo com seu ímpeto e vontade, e outros tantos que apenas sofrem uma ação sobre a qual não possuem qualquer controle, Leibniz defende que tudo aquilo que se nos apresenta aos olhos é composto por uma infinidade de partículas espirituais, cada uma necessariamente distinta da outra: “É preciso mesmo que cada mônada seja diferente de cada outra. Pois não há nunca na natureza dois seres que sejam perfeitamente um como o outro, e onde não seja possível se encontrar uma diferença interna, ou fundada sobre uma denominação intrínseca” (Leibniz, 1900. pág. 708. Tradução minha).

Por isso mesmo, não se trata de um olhar de dentro para fora, seja como espírito que carrega princípios inatos, seja como *tabula rasa*, não somente porque o mundo espiritualizado é rodeado de desejos, mas ainda porque da coisa que pensa à coisa pensada, mais uma vez, não há um corte. Posso estar agora focando minha atenção no texto que redijo quase sem me aperceber do som de uma cigarra que canta incessante e de tantos outros ruídos que compõe o ambiente sonoro, ou aos outros objetos que percebo periféricamente, ou ao resto do meu corpo. Mas, ainda de acordo com Leibniz, basta que algo se passe nesse universo de “consciência parcial” suficientemente marcante para chamar minha atenção para que eu me dê conta que não estava assim tão

---

8 Essa leitura demasiadamente determinista do materialismo histórico foi criticada pelo professor Fernando Ponte em sala de aula. Segundo o professor, trata-se de uma banalização feita pelo próprio Engels que não faria jus às formulações filosóficas do jovem Marx.

exclusivamente centrado em meu *métier* quanto imaginava.

30 - É, também, pelo conhecimento das verdades necessárias e por suas abstrações que nós somos levados aos atos reflexivos que nos fazem pensar nisso que se chama “eu”, e em considerar que isto ou aquilo está em nós, e é assim que, ao pensarmos em nós, nós pensamos no Ser, na Substância, no simples ou no composto, no imaterial e em Deus mesmo, ao conceber que isto que é limitado em nós é nele [sic] sem limites. E estes atos reflexivos fornecem os objetos principais de nossos raciocínios (ibid. Pág. 711. Tradução minha).

A “variabilidade universal” passa de empecilho para a apreensão da realidade para aquilo que nos possibilita conhecer: é precisamente porque não somos tão fundamentalmente distintos daquilo que vemos que podemos refletir sobre o mundo, porque nossa experiência não é radicalmente distinta da de outros seres do cosmos, e também porque nossa própria consciência é, ela também, o produto de um sem-número de relações entre isto que se revela à percepção, passando gradativamente por aquilo que está em um segundo plano perceptivo, até alcançar o que nos escapa. É só nesse contínuo jogo de forças, que precisam estar sempre em movimento, que a consciência emerge.

Um obsoleto deslumbramento?

Mas isso até agora não pareceu mais do que o vislumbre meio exotérico de um filósofo do século XVII, uma relíquia de museu, antiquada para os avanços empíricos que se sucederam até hoje ou talvez conveniente apenas como matéria prima para exegeses produzidas por estudantes de filosofia. Mesmo que estejamos dispostos a aceitar a hipótese do conhecimento das coisas externas – ou até do “Ser Supremo” - ser possível através desse “pensar em nós mesmos”, ainda assim, na prática das ciências humanas, a continuidade ontológica pregada por Leibniz parece se mostrar muito mais como um obstáculo a ser superado do que como uma prerrogativa. Por sua resistência às classificações mais rigorosas, uma tal continuidade é, na maior parte das vezes, vista como indício de impossibilidade analítica e,

consequentemente, como um argumento negativo ou como um contra-argumento frente a uma generalização qualquer. Para dar um exemplo clássico: Durkheim, analisando as taxas de suicídio em diferentes comunidades religiosas (da Europa Ocidental) nota uma constante surpreendente. As estatísticas demonstravam que, de maneira geral, os membros das comunidades protestantes tendiam a se suicidar mais do que os das comunidades católicas, estes que, por sua vez, se suicidavam mais do que os membros das comunidades judias.

Durkheim já havia provado que o suicídio não poderia ser adequadamente analisado como um fenômeno puramente psicológico ou subjetivo. As constantes dos dados estatísticos mostravam que não se tratava de uma decisão tomada por alguém livre de vínculos sociais, por mais que se tratasse de um ato de si para si. Algo de mais abrangente do que o mero impulso individual deveria estar em jogo. Tratava-se de um fato social. No entanto, qual seria a relação possível entre filiação religiosa e suicídio?

Se notarmos bem, as estatísticas se mostraram mais baixas nas comunidades onde as regras e as proibições são mais estritas, e mais altas naquelas que deixam seus membros mais soltos para fazerem o que bem entendessem. Ou seja, judeus e católicos, mais rigorosos na vigilância de seus vizinhos, por serem detentores de um conjunto de princípios morais mais rígidos, aumentam, nessa vigilância, a coesão social entre seus membros. Integrado num círculo humano mais forte, o sujeito tende a se matar menos do que aquele que se vê livre num contexto mais individualista.

Até aqui, é importante notar a distinção entre uma categoria e outra. Ela é a prerrogativa que torna o estudo possível. No caso de ser provado que não existe uma tal distinção entre uma religião e outra, que católicos, protestantes e judeus se suicidam na mesma intensidade, toda a argumentação iria por água abaixo. Bastaria reunir algumas estatísticas demonstrando essa “continuidade” inter-religiosa para que a teoria de Durkheim fosse refutada. E, precisamente, quem olhasse com um mínimo de atenção os gráficos perceberia diversos casos que não se encaixavam na hipótese durkheimiana. Para citar apenas um: A Suécia e a Noruega, países protestantes, não apresentavam, àquela época, uma taxa de suicídio acima da média. Seriam esses dois casos importantes o suficiente para falsificar a conjectura de Durkheim? O autor se adianta:

[C]omo assinalamos no começo do capítulo, estas comparações internacionais não são

demonstrativas a menos que tratem de um enorme número de países, e mesmo neste caso, elas não são conclusivas. Há demasiadas diferenças entre a população da quase ilha escandinava e aquelas da Europa central para que se possa compreender que o protestantismo não produza exatamente o mesmo efeito sobre uma e sobre as outras (Durkheim, 2002. Volume 2. pág. 22)

Ou ainda, ao tratar do crescimento nas taxas de suicídio entre judeus, o que os vinha aproximando aos índices católicos.

É preciso não perder de vista que os judeus vivem, mais exclusivamente do que os outros grupos confessionais, nas cidades e de profissões intelectuais. Nesse sentido, eles são mais fortemente inclinados ao suicídio que os membros de outros cultos, e isso por razões alheias à religião que praticam (ibid. Pág. 23).

Durkheim precisa batalhar contra essa forma de continuidade para manter de pé sua teoria. Como o “social” não é matéria-prima exclusiva da religião, outras causas podem ser buscadas sem colocar em cheque sua hipótese – por exemplo, o individualismo das cidades ou da vida intelectual, como citados acima – pois não se trata de uma tese sobre filiação religiosa, mas do suicídio como “fato social”.

Desse modo, a meu ver, a briga de Durkheim contra as explicações subjetivas ou psicologizantes é, também, uma briga contra a continuidade. Sua insistência em demonstrar que os fenômenos humanos não podem ser entendidos tão simplesmente como o resultado do cálculo meio ganancioso de seres humanos completamente desligados uns dos outros vai no sentido a demonstrar a realidade de uma instância quase oculta, a instância do social. E quando nos limitamos a pensar “nas pessoas”, aí sim é que essa instância desaparece de vez: os limites entre um grupo e outro caem e o que surge é a imensa variabilidade de indivíduos. Quando não há interrupção, quando o que diferencia uma pessoa de outra é apenas sua personalidade ou sua constituição física, a sociologia – pelo menos tal como proposta por Durkheim – é ameaçada e faz imperar a biologia e a psicologia. Isso explica a insistência, não apenas de Durkheim, em demonstrar como

mesmo naquilo que nos parece mais subjetivo – por exemplo, rezar sozinho num quarto – o social pode estar presente sob a forma de uma categoria coletiva ou de uma instituição (Douglas, ). Ou ainda, como mostrou um discípulo seu, Maurice Halbwachs (2006), o ato de lembrar, que não parece ser mais do que uma prática mais ou menos mecânica do corpo, uma confluência entre o sistema sensorial e nervoso, é extremamente sociológico, visto que a memória só é possível através do pertencimento do sujeito ao grupo. O caso da menina loba citado pelo autor é ilustrativo: ao ser encontrada, tendo vivido toda sua vida longe de outros seres humanos, pouquíssimas lembranças tinha.

Mais uma vez: o social é, aqui, a prerrogativa ou até mesmo aquilo que explica o problema, um conector de pontos dispersos. A variabilidade individual, por sua vez, é o que dá continuidade aos fenômenos humanos e não permite a categorização em grupos sociais. É, portanto, um problema a ser superado.

### Repetição

O que acontece, porém, quando se reverte o postulado, quando a sociedade, o grupo humano ou a categoria não são mais pressupostos, mas interrogações a demandar uma resposta? Quer dizer, para voltar a discussão anterior, se ao invés de partirmos da existência de uma coletividade “exterior” e “anterior” ao sujeito – porém passível de influenciar coercitivamente suas ações e suas maneiras de pensar (Durkheim, 2004) – nós pensássemos em tal coletividade como um apanhado de pessoas tão diversas entre si quanto são as coisas do mundo, novas formas de problema devem aparecer. Afinal, se são todos os integrantes dessa comunidade, em princípio, diferentes, como se reúnem e reivindicam uma unidade? Se, de fato, há uma certa harmonia em seus modos de agir e pensar, como é possível que suas diferenças subjetivas se anulem, ao menos em alguns momentos?

Para usar um exemplo acadêmico: se formos comparar as aulas das primeiras fases da graduação em ciências sociais com as do mestrado e as do doutorado, será logo perceptível uma diferença nos tipos de pergunta que surgem, nas maneiras de argumentar, nos autores citados, etc. Quanto mais familiarizados com as discussões e com as leituras mais ou menos obrigatórias em um dado momento da história intelectual, mais uniformizados serão os alunos e alunas – ainda que não deixem de ser incrivelmente variados entre si. Deve ser por esse motivo

que se comenta pelos corredores, à boca pequena, a predileção dos professores em ministrar disciplinas na pós-graduação, isso porque as noções que cada aluno e aluna recém ingressados fazem do que são ou deveriam ser as ciências sociais, são muito mais diversas do que as daqueles já mais domesticados pelo *modus operandi* da disciplina. Quando colocados juntos dentro de uma sala de aula, impera a desarmonia, uma explosão de forças com múltiplos focos, ainda mais em se tratando de um curso que se propõe a colocar em cheque vários daqueles princípios naturalizados que circulam pelo mundo real. O que os une, num primeiro momento, não parece ser mais do que o compartilhamento diário de um espaço físico – a sala de aula. Passados alguns semestres, alguns tendem para uma subárea, outros para outras. É certo: não houve homogeneização. Porém, os clichês discursivos, as referências teóricas, a maneira de conduzir a argumentação parecem se repetir, por mais que estejam separados os alunos e por mais que ainda se diferenciem. Em cursos melhor estabelecidos no mercado de trabalho – engenharias, medicina, direito – o processo de uniformização se mostra ainda mais rigoroso. Em ambos os casos, porém, não seria vão tentar compreender este processo repetitivo: como se constrói uma comunidade de estudantes que estão aptos a falar sobre os mesmos assuntos usando recursos teóricos análogos?

Gabriel Tarde foi um grande leitor de Leibniz e embasou seus princípios teóricos no princípio da varialidade universal . A repetição, aqui, não é um fundamento: a repetição é o próprio problema. Mas de que repetição estamos falando?

Como foi dito acima, a consciência, segundo Leibniz, se diferencia da não consciência por etapas, e não numa interrupção brusca tal como aparece àqueles que separam muito rigorosamente o sujeito que pensa do mundo real. Além disso, a consciência é ela também o fruto da ação de uma infinidade de mônadas. Pensar não é o resultado de um ente que se diferencia dos demais por ter essa capacidade – o espírito em oposição à matéria - pensar é o resultado dessa convergência de forças espirituais que na realidade é a convergencia de todas as forças do universo: toda mônada é uma porta para essa totalidade. Do mesmo modo, Tarde, ainda que entenda a repetição numa tríade vibratória (físico-química), reprodutiva (biológica) e imitativa (sociológica), não separa as três como se cada uma atuasse em campos alheios do universo, pelo contrário, assume que uma é passível de exercer e sofrer influência da outra.



Como a consciência em Leibniz não é uma mônada que se distingue num salto das demais (a crítica de Leibniz ao cartesianismo), assim também a reprodução depende da ondulação para acontecer (a semente é composta de matéria). Mais do que isso, a imitação não poderia ocorrer num universo composto apenas de imitação, seria o mesmo que imaginar uma realidade paralela composta de “puros espíritos”. É preciso que a imitação circule junto da reprodução e da vibração, que as atravessem, e perpassem, elas que permitem sua continuidade. É certo que as três formas de repetição são de natureza distinta: a propagação ondulatória é muitíssimo mais numerosa no universo do que a reprodutiva e ainda mais do que a imitativa. A primeira, porém, só pode acontecer enquanto existir uma ligação física que permita a transmissão de uma parte a outra: um cabo que permita a circulação de energia elétrica, uma onda que deslize pela superfície da água, esta que não poderia aparecer aqui e de repente surgir lá adiante senão em um passe de mágica. A segunda aceita alguma distância e até algum intervalo para prosseguir acontecendo: um vírus congelado por décadas e isolado de seus semelhantes pode se tornar uma nova epidemia, uma semente trazida de regiões muito frias pode ser plantada num país tropical, vingar e se proliferar. A terceira, por sua vez, pode se disseminar com grande velocidade depois de ter permanecido em hibernação por milênios

Decorridos dois mil anos, o manuscrito da República de Cícero é re-encontrado. Se o imprimem, dele alguns se inspiram: imitação póstuma que não aconteceria se as moléculas do pergaminho não tivessem durado e certamente vibrado (o que não é outra coisa senão o efeito da temperatura ambiente) e se, além disso, a geração humana não tivesse funcionado sem interrupção depois de Cícero até nós (Tarde, 2001. pág. 40. tradução minha)

porque o que se repete, segundo o autor, são somente e tão somente dois elementos psicológicos, a crença e a vontade, estes que permitem a distância para serem reproduzidos de um cérebro a outro sem se deixarem ser perturbados por outros tantos elementos incomunicáveis que dão ares de especificidade.

E o que afinal é isto que pode ser transmitido dessa forma de uma alma a uma alma por sua colocação em relação psicológica? Serão suas sensações, seus estados afetivos? Não, estes são essencialmente incomunicáveis. Tudo o que dois sujeitos podem se comunicar tendo consciência de se comunicar de maneira a se sentirem por isso mais unidos e mais iguais, são suas noções e suas volições, seus julgamentos e suas intenções, formas que podem permanecer as mesmas embora a diferença de seu conteúdo, produto da elaboração espiritual que se exerce sobre não importa qual signo sensitivo quase indiferentemente. (...) [U]m plano de campanha sugerido por um general de humor bilioso e melancólico a generais de temperamento vigoroso e sangrento ou fleumático e resignado, não deixam de ser em todo caso os mesmos. (Tarde, pág. 17. tradução minha)

Mas isso implicaria numa nova forma de determinismo? Seriam então nossas ideias o resultado de uma combinação finita (embora muitíssimo variada) de possibilidades? Como na leitura mais difundida do “Eterno Retorno” de Nietzsche (tal como lido pelo romancista tcheco, Milan Kundera, 1988) seria possível conceber a re-combinação da matéria tal como encontrada outrora (possível levando em conta a infinitude do tempo) resultar numa repetição exata dos fatos que já aconteceram e que continuarão acontecendo para sempre? Por dois motivos, acredito que não.

Em primeiro lugar, ainda que a imitação dependa da ondulação e da reprodução, esse movimento, de acordo com Tarde não vai numa única direção. As duas formas reprodutivas são também, em medida muito mais restrita, é verdade, submetidas à imitação, o que parece ficar cada dia mais evidente quando vemos o controle de natalidade se tornar coisa crescentemente acessível e difundida. Ter ou não ter filhos é menos uma questão de sorte ou acaso e mais uma questão de escolhas estritamente relacionadas com estilos de vida, modas e costumes. Com os estudos genéticos, que são possíveis através da transmissão imitativa de ideias que circulam pela universidade, pelos livros, pela internet, há um controle e previsibilidade cada vez maior daquilo que se planta. As companhias de energia buscam sempre o maior aproveitamento possível

das forças motoras e térmicas que em seguida serão transformadas em energia elétrica.

Em segundo lugar, convém lembrar aqui que o monismo proposto por Leibniz não era um monismo materialista, onde tudo apareceria como coisa mecânica e, desse modo, previsível e até controlável. O que me parece mais surpreendente e provocativo em sua filosofia é a ideia de que tudo é espírito. Mas isso é coisa que não me interesse discutir muito a fundo, apenas como forma de marcar uma grande diferença que foi reforçada tanto por Tarde quanto por Latour: enquanto aquilo que se nos revela aos olhos for tomado como matéria passiva, como coisas que atuam seguindo a lógica natural das coisas, movidos por forças misteriosas mas suficientes para explicar seu funcionamento mecânico - o instinto de um animal que o compele a buscar comida e a reproduzir, a energia mecânica que faz girar uma roda - o “mundo lá fora” e até mesmo o “mundo aqui dentro” poderão ser explicados univocamente e talvez até previstos como “questões de fato”. Enquanto tais, alguns poderão se julgar mais próximos ou menos próximos da verdade destes fatos, da verdade única da natureza.

Quando, porém, o universo se revela muito mais anárquico e menos cognitivamente controlável, quando aquelas entidades antes tomadas como passivas ou mecânicas deixam de ser simplesmente vistas e analisadas por outrem (necessariamente humano) e tomam o papel ativo de coisas que se mostram com comportamento menos previsível e controlável - nesse sentido, com vontade - então este “mundo lá fora” se revelará completamente distinto. Novamente entra a questão: tratar-se-ia do deslumbramento de um remoto pensador do século XVII depois reavivado por um já obsoleto sociólogo do século XIX? Se sim, isso não impediu que outros tantos deslumbrados continuassem aceitando a hipótese de um mundo onde o “material” seria também visto como possuidor de uma agência que iria além do meramente mecânico. O “ser humano” pode ser considerado o sócio majoritário do fogo de Prometeu ou mesmo seu único possessor. Mas um olhar mais demorado sobre todas aquelas coisas que supostamente seriam apenas reativas a estímulos externos é suficiente para demonstrar que estas são muito mais rebeldes às leis que tentavam enquadrá-las rigidamente aos princípios do instinto, da preservação da espécie, às leis da gravitação, etc.

Por exemplo, espermatozóides costumavam ser

obstinados machinhos nadando forçadamente em direção ao impotente óvulo; eles são agora atraídos, envolvidos e seduzidos por um ovo cuja agência vem se tornando tão sutil que pode eleger o bom esperma do mal – ou pelo menos isso é o que é agora posto em discussão em fisiologia do desenvolvimento. Esperava-se que os genes transportassem informações codificadoras às proteínas, mas agora eles são também vistos competindo uns com os outros por comida, arruinando assim a metáfora da informação - ou pelo menos isso é o que é agora posto em discussão entre alguns geneticistas. Chimpanzés eram tidos como dóceis parceiros sociáveis oferecendo a imagem de um bom paraíso selvagem mas agora parecem ser agressivamente competitivos, inclinados a assassinatos e a diabólicos enredos maquiavélicos - ou pelo menos isso é o que é agora posto em discussão em primatologia. A superfície do solo era tida como sendo um conjunto compacto de matéria inerte disposto em camadas de diferentes colorações que cientistas do solo aprenderam a mapear; nela agora abunda um número tão grande de micro organismos que apenas microzoologistas podem explicar esta selva em miniatura - ou pelo menos isso é o que é agora posto em discussão entre alguns pedologistas. Computadores eram tidos como estúpidas máquinas digitais mas agora parecem estar alcançando digitalidade através de um conjunto confuso de sinais materiais analógicos sem nenhuma relação com cálculos formais - ou pelo menos isso é o que é agora posto em discussão entre alguns teóricos da computação (Latour, 2005. Pág. 115-116. Tradução minha).

Depois de algumas voltas, acho que finalmente cheguei aonde gostaria de chegar: se existe disputa mesmo com relação a entes tão minúsculos, tão diferentes de nós, tão aparentemente despossuídos de paixão (como computadores e espermatozóides), tão aparentemente previsíveis. Se basta um olhar um pouco mais prolongado para que se perceba que a ação destes entes é muito mais incontrolável do que

imaginávamos, abrindo portas para uma infinidade de disputas acadêmicas – as questões de fato (*matters of fact*) se transformam em questões de interesse (*matters of concern*) – o que dizer então de gringos, estes e estas tão claramente dotados de intencionalidade, de gostos e de vontades mas, ainda assim, tão imprevisíveis, tão fugazes às generalizações?

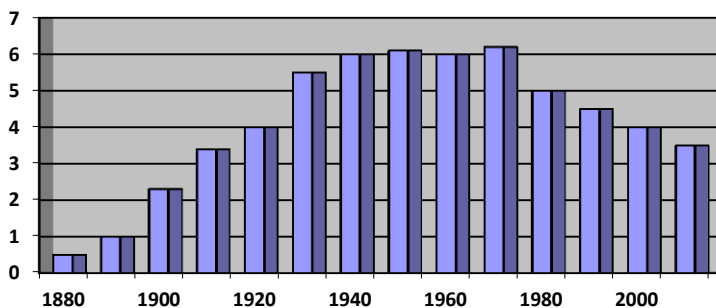
### Imitação como problema

Em todas as esferas sociais – vibratória, reprodutiva ou imitativa – a harmonia não é senão aparência que só pode ser mantida caso a heterogeneidade que lhe funda siga trabalhando subrepticiamente.

É certo que a diferença produz a harmonia e que, por sua vez, a harmonia engendra a diferença: e assim por diante. A harmonia do corpo humano tem por causa a diversidade de seus órgãos, e por efeito sua diferenciação maior e maior e a distinção mais e mais abrupta da espécie humana e as outras espécies vizinhas, e dos indivíduos humanos entre si. (TARDE, 2005. pág. 301. Tradução minha)

A harmonia humana (como a de qualquer animal) é, para Tarde, o resultado da diferença entre os órgãos ou entre aquilo que os nutre e torna a vida possível na diferença. E, nesse jogo de harmonias e diferenças, aparece a pergunta: se o que predomina no universo é a diferença, como é possível que aconteça a repetição? Por que não há uma dispersão das mônadas, se são todas distintas? Por que algumas formas vivas predominam e se reproduzem (pergunta biológica)? Como é possível que algumas formas de ondulação se repitam (pergunta físico-química)? Ou que pessoas imitem umas às outras ou façam aquilo que já foi feito antes outra vez (um hábito cotidiano, por exemplo)? É precisamente aí que jaz o problema, naquilo que é normalmente tomado como um pressuposto, uma coletividade de iguais de qualquer natureza, emerge uma interrogação: que elementos estão atuando por baixo dos panos que fazem surgir e se manter a repetição?

Figura 2: A hipotética taxa decenal de consumo de presunto registrada no (também hipotético) município de Guaricarica.



Fonte: Autor.

Tomando como exemplo a hipotética existência de um município chamado “Guaricarica”, este que teria muito bem registrado a média anual do consumo de presunto de seus habitantes, representado tal como no gráfico acima, é de notar que, desde a década de 1880 até a década de 1940, houve um aumento substancial no consumo do embutido, enquanto este se manteve praticamente estável da década de 40 até a década de 70, quando finalmente começa a experimentar um declínio. Enquanto Durkheim, ao se deparar com um gráfico dessa natureza, poderia se interessar pelo período em que o consumo de presunto não experimentou grandes variações – consumo de presunto como “fato social” – Tarde consideraria digno de interesse sociológico os dois outros momentos: o primeiro, acima de tudo, por ser a indicação direta de um processo imitativo, o segundo por ser o resultado tangencial de um outro processo imitativo – um aumento no vegetarianismo ou preocupações crescentes com um estilo saudável de vida, por exemplo.

De acordo com Quételet e sua escola, as planícies seriam a morada eminente do estatístico, sua descoberta seria o triunfo mais belo onde deveria estar sua aspiração constante. Nada de mais próprio, de acordo com ele, para fundar a física social do que a reprodução uniforme dos mesmos números, não somente de nascimentos e

casamentos, mas mesmo de crimes e processos, durante um período de tempo considerável. Daí a ilusão (dissipada, é verdade, depois, notadamente pela última estatística oficial sobre a criminalidade progressiva do último meio século) de pensar que os últimos números se reproduzem efetivamente com uniformidade. – Mas se o leitor (sic) teve o trabalho de nos acompanhar, ele reconhecerá que, sem diminuir em nada a importância das linhas horizontais, devemos atribuir às linhas crescentes, sinais da propagação regular de um gênero de imitação, um valor teórico bem superior (Tarde, 2001. Pág. 90, tradução minha).

O problema se transforma, assim, num proplema de “repetição”. Quando o universo é visto como a soma de infinitas variáveis, aquilo que se repete não é um pressuposto, mas sim um problema. Durkheim, no exemplo citado, não estava interessado em demonstrar como uma comunidade judia, católica ou protestante se homogeneizavam. Esse processo parece implícito: deve acontecer numa educação religiosa e num compartilhamento de ritos e hábitos análogos. Ao mesmo tempo em que os membros de uma cultura compartilham de algo que lhes dá unidade e permite o efeito sinedoquico de que fala Clifford (1998), generalizar o todo a partir das partes (falar sobre uma cultura a partir de um punhado de informantes), é sempre questionável tanto devido à descontinuidade ontológica entre o antropólogo e seus objetos, que equivale ao rompimento entre o “ego” e o mundo externo, quanto pela harmonia questionável, segundo o mesmo Clifford, dos membros de uma sociedade entre si – harmonia aos olhos da antropóloga ou do antropólogo. A impossibilidade de uma tradução decorre da mesma perspectiva, porque o antropólogo não poderia ser capaz de transcender as barreiras de sua cultura e entrar em outra. Mas se partimos daquilo o que propõe Leibniz, devemos pensar a natureza não em saltos, mas num deslizamento contínuo e da mesma forma interessa a Tarde pensar sociologicamente não em saltos. Nenhum indivíduo é igual ao outro, por mais que compartilhem da “mesma língua”, do “mesmo país”, da “mesma cultura”, mas esta diferença não é uma diferença negativa no sentido que se opõe a generalização, como normalmente pensamos.

Essa relação de um sujeito com um objeto, que é ele mesmo um sujeito, não é uma percepção que não se parece em nada com a coisa percebida e que por isso autoriza o ceticismo idealista de revogar em dúvida a realidade deste, mas antes a sensação de uma coisa que sente, a volição de um coisa que quer, a crença em uma coisa que crê, em uma pessoa, em uma palavra, onde a pessoa que percebe se reflete e a qual ela não poderia negar sem negar a si própria. (Tarde, pág. 17, tradução minha)

“Diferenças Culturais” soam como barreiras intransponíveis para o entendimento de uma outra forma de pensar o mundo. Quando o que está em jogo não são generalizações que colocam dois ou mais elementos em oposição, mas sim um contínuo, a diferença será crucial para sair de um ponto e chegar a outro. Para sair de um semitom e chegar a outro (de um dó natural a um dó sustenido, por exemplo) é preciso recorrer infinitos microtons, diferentes deste e daquele, sem os quais não haveria possibilidade de afinação. Para que haja repetição, é necessária diferença. O “violonista erudito” para conseguir extrair um “som limpo” de seu instrumento – não produzir ruídos com a unha ao puxar as cordas com a mão direita, não trastejar com a esquerda - deve estudar cada parte de seu corpo, não apenas as mãos – arquear a direita em ângulo tal que faça a unha bater tangencialmente na corda, mas com força suficiente para fazer soar o violão o mais possível, esconder o dedão da mão esquerda atrás do braço e expô-lo ao máximo os dedos para conferir uma agilidade mais sutil aos dedos desta – mas de todo o corpo – violão sobre a perna esquerda, esta ligeiramente erguida do solo, corpo reto, cotovelo esquerdo afastado do corpo para permitir a mobilidade da mão sobre o braço, braço direito posicionado de modo a deixar a mão ligeiramente caída sobre as cordas mas sem produzir esforços, entre outras tantas sutilezas. Tantos violonistas que iniciam segurando o violão de maneiras tão diferentes, cada um da maneira que se sente mais confortável porque cada um com um corpo distinto e também com uma vontade distinta. Para uniformizá-los é preciso que entre em funcionamento uma cadeia de elementos muito diversos, e quanto mais precisa for a repetição exigida, mais diversificada será esta cadeia, mais



sutilezas serão demandadas. Quando comparado ao “violonista popular”, ficamos com a impressão de que este goza de uma liberdade muito maior. Esta “liberdade” que é ora desdenhada, ora invejada pelo violonista clássico, poderia ser entendida assim como a falta de um jogo de agentes uniformizantes tão ativos aqui quanto estariam lá<sup>9</sup>.

O problema tal como exposto no início do capítulo poderia ser grosseiramente resumido na seguinte pergunta: como os lugares de gringo conseguem atrair os gringos para junto de si e manter os locais afastados? Com o decorrer da argumentação tentei mostrar como os três substantivos que estavam servindo de tripé para meu objetivo – gringo, local e lugar de gringo - seriam melhor vistos como problemas do que como pressupostos de modo que, afinal, cheguei a uma nova formulação da pergunta: Como é possível um gringo e um lugar de gringos (em Samaipata) levando em conta a multiplicidade de formas com que podem aparecer? Como naquela cidade em específico alguns lugares ganham a fama de “lugares de gringos”, apesar de serem tão distintos uns dos outros? Como algumas pessoas são reconhecidas como gringas, apesar de tão diferentes umas das outras? O que está silenciosamente em jogo que faz com que estas ideias circulem e, mais do que isso, com que sejam compreendidas, que sirvam para guiar os projetos pessoais, de forma positiva ou negativa – a fama ambígua de um lugar de gringos que será analisada mais adiante - ?

O que era um ponto de partida de tornou um ponto de chegada: me interessa saber como se forma esta comunidade dentro da cidade, uma comunidade bastante “fluída”, é certo, cujas fronteiras, como terei ocasião de mostrar, são bastante ambivalentes. Nem “gringo” nem os outros atores que entrarão em cena poderiam ser tão unívocamente definidos quanto poderiam parecer à primeira vista. Não se trata de uma definição de dicionário, e isto já é bastante revelador porque reflete a própria multiplicidade desta maneira de estar na cidade. E se são tão diferentes uns dos outros, não tenho que dizer antes o que faz com que

---

9 Apesar de que levar as comparações dos dois estilos muito adiante poderia nos conduzir ao erro de pensar que o “violonista erudito” e o “popular” visam os mesmos fins musicais quando, na realidade, cada qual vive num universo musical de gostos e ambições completamente diferentes, de modo que muito daquilo que é evitado pelo primeiro é desejado pelo segundo. Mesmo aquilo que é pejorativamente conhecido como “sujeira” entre os clássicos deixa de ser ruído para se tornar, em vários casos, música entre os populares.

alguém *seja* gringo ou gringa. Seguindo mais uma vez Gabriel Tarde, não seria mais fecundo pensar naquilo que as coisas têm ou invés daquilo que são?

Não há espaço entre ser e não-ser, enquanto se pode ter mais ou menos. O ser e o não ser, o eu e o não-eu: oposições infertéis que fazem esquecer os correlativos de fato. O verdadeiro oposto do eu não é o não-eu, e sim o meu; o verdadeiro oposto do ser, quer dizer do tenente [l'ayant, "o que tem"] não é o não-ser, mas o tido [l'eu] (Tarde, 2005. Pág. 283, tradução minha)

O “ser” seria, portanto, “aquilo que tem”. O conjunto das coisas tidas pelo ser é o que fazem com que o ser seja. Não preciso definir um ente por suas características fechadas, mas sim por aquelas coisas que possui e como elas entram em contato umas com as outras e em suas diferenças produzem algo que se repete. Para que não pareça estar acontecendo uma grande contradição nisso que digo: a repetição não implica uma repetição até o limite, uma repetição de identidade. Tudo aquilo que parece idêntico se revela mais tarde diferente em uma escala antes imperceptível.

Entre os vários restaurantes da cidade, não preciso categorizá-los, definir quais são turísticos e quais são locais, traçar uma barreira muito rígida e colocar um ponto final. Foi ficando cada vez mais claro que na distinção entre locais e gringos várias coisas que apareciam do lado de cá em outros momentos estavam do lado de lá, porque as próprias perspectivas com que se encara um lugar e outro ou uma pessoa e outra mudam. Portanto como as características que cada coisa *tem* entram em jogo nestas diferentes maneiras de olhar os “mesmos objetos”, como operam para, quantitativamente, criar um lugar de gringos.

## Simbolismo

Assim, gostaria de pensar nesses lugares não como entidades independentes e bem separadas, mas tampouco é de meu interesse entendê-los como puros “símbolos semânticos”, coisas desconectadas do “mundo real”. A existência dos turistas, assim me parece, é efetiva, apesar de não parecer tão necessária quanto poderia parecer a existência de um objeto qualquer no “mundo lá fora”. Poucos achariam muito

coerente duvidar da existência material dessas pessoas de carne e osso que são vistas caminhando com olhar meio perdido pela cidade. Contudo, se poderia argumentar que entre levar em conta tal existência e classificar estas pessoas como “gringos” haveria uma espécie de “arbitrariedade cultural ou social” imposta de fora para dentro. A “cultura” e a “sociedade” são vistas nestes termos como um material muito leve que une uma realidade mais “sólida” e “resistente” como a casa de pedra do porquinho trabalhador que resistiu ao sopro do lobo mau (para usar a metáfora de Latour, 2003), mas também mais “neutra”.

Não importa muito como especificamos ou descrevemos o que o agente experimenta contando que possamos, de algum modo, capturar a experiência de um modo suficientemente neutro para nossos propósitos. Frequentemente cientistas fazem isso sozinhos quando não têm clareza a respeito da identidade ou do papel causal do objeto sob estudo. Por exemplo em 1850 o biólogo Davaine registrou a observação de ‘pequenos corpos filiformes cerca de duas vezes a extensão de um corpúsculo sanguíneo’ no sangue de ovelhas com antrax. Ele não disse, nesse momento, que estava olhando para a causa do antrax: do mesmo modo poderia se tratar apenas um sintoma ou o produto secundário de uma causa. (Bloor, 1999. Pág. 92-93. Tradução minha).

Eu poderia, desta forma, tentar ser “mais neutro” numa descrição do mundo real registrando em palavras aquilo que supostamente uma máquina fotográfica ou um gravador registrariam caso fossem dotados de mãos e dedos – um devir “máquina” – supondo que estes aparatos sejam suficientemente destituídos de julgamento de valor. Isso me parece coerente com os princípios do autor que declara que “do ponto de vista do *Strong Program*, a própria sociedade é parte da natureza” (ibid, pág. 87). Mas o que fazer com isso que escapa à “descrição neutra”, com todas aquelas falas onde um “ser humano neutro” deixasse de ser tão “neutro” e passasse a ser considerado “um gringo”, “um turista”, “um boliviano”? Eu deveria tratar tais denominações como tipos de “ideologia”, como “falsas verdades”, no sentido marxista, que velam a verdadeira natureza das coisas reais? Ao invés de considerar falsas ou

desnecessárias todas aquelas coisas que fossem “socialmente” ou “culturalmente” construídas, valeria mais a pena considerar o próprio processo de construção (seguindo Latour, 2003). “O que é tão crucial no relato próprio ao construtivismo<sup>10</sup> é ser capaz de diferenciar a boa construção da má – e não ficar para sempre preso na absurda escolha: isto é ou não é construído?” (*ibid.* Pág. 15). Caso os turistas fossem compostos da matéria volátil e leviana que compõe as “coisas simbólicas”, caso não estivessem assentados num chão mais firme de coisas palpáveis e observáveis, provavelmente teriam o mesmo destino de todas aquelas coisas que perdem a efetividade quando já não são muito mais do que uma palavra perdida num dicionário. Pensar a consciência como uma coisa guardada – seja na glândula pineal cartesiana ou como tabula rasa –, mais uma vez, nos fornece uma imagem do pensamento onde tudo parece muito solto e desnecessário. Partindo da imagem que vê a possibilidade da consciência somente em suas intersecções com outros elementos do mundo (que são, em última instância, todo o universo) nada seria simplesmente simbólico ou interno.

O administrador ou a administradora de um restaurante que quisesse atrair um público turístico para seu espaço faria uma série de escolhas estéticas, de preço, de composição de menú, de disposição das mesas, tendo em mente uma imagem de seu público alvo, de como elegeriam um lugar para comer, da maneira mais eficaz de chamar sua atenção, coisas que não são necessárias: em outro restaurante as escolhas feitas para atingir tais fins poderiam ser absolutamente diversas, ainda que ambas estivessem pautadas em observações da realidade concreta. Os cálculos são distintos na mesma medida que suas conseqüências são infinitas. Ele ou ela poderiam oferecer em seu menú uma vasta gama de “pratos internacionais” e cobrar os olhos da cara por cada um. Pode ser que fracasse com sua escolha, que poucos turistas se interessem por comer algo que poderiam comer alhures, que lhes parecesse muito caro... O restaurante, porém, segue efetivo em todas estas escolhas que são fruto da observação, direta e indireta, da interpretação e da experiência com gringos.

Assim, por mais voláteis que sejam as compreensões que giram

---

10 Aqui “construtivismo” tem um sentido positivo - em oposição ao “fundamentalismo” dos epistemólogos que defendem a possibilidade de um acesso puro à natureza via Ciência e ao “desconstrutivismo” dos que tentam destruir tudo aquilo que não for “absolutamente necessário”.

em torno da ideia de “gringo”, meu objetivo é entender como se efetiva tal existência, como os gringos passam a existir tanto na cabeça das pessoas quanto nas ruas, passeando pela praça, tentando se guiar por um mapa, ou seja, um gringo que se cria concomitantemente nos dois lados, que não é nem muito abstrato para ser um puro signo semântico nem tão real a ponto de ser uma realidade que invada a cabeça de todos igualmente. Sua “realidade” deverá sempre ser a realidade que parte de um ponto de vista, mas a constituição desse ponto de vista não é como o arquivo instalado em um computador – pelo menos não da forma rigorosamente mecânica que normalmente esta instalação é vista – ela é fruto da observação e da própria experiência com os gringos, por isso também estes conceitos estão se transformando o tempo todo e é isso que faz com que a observação seja tão importante quanto a fala, nesse caso, uma observação que não tenha a pretensão de ser uma “descrição neutra”, tal como a já mencionada proposta de Bloor, mas cujo sentido seja justamente o de captar o sentido das falas destes que são os verdadeiros intérpretes de uma realidade composta de um social que circula.

Durkheim não precisava se preocupar em tentar entender como protestantes, judeus e católicos se agregavam – uma empreitada que desviaria muito de seu foco principal – porque a auto-identificação desses grupos e a própria definição do sentido de ser um devoto de cada um dos três cultos não parecia uma coisa muito problemática. Bastante diferente era o caso dos gringos em Samaipata. Como veremos, as características que poderiam levar alguém a tratar um outro como alguém de fora variavam muito de acordo com cada contexto. Além disso, a “mesma pessoa” que ora era tratada como “gringa”, em outras situações poderia ser tratada como uma “nativa”. Há uma repetição no sentido de que esses significados, por mais maleáveis que sejam, são compartilhados e transmitidos. Se alguém conta a outrem uma história envolvendo gringos, ele ou ela não precisarão definir de ante-mão o sentido de “ser gringo”, pois há uma série de “crenças” e “vontades” (para falar em termos tardeanos) compartilhados: a crença de que gringos pensam ou agem assim ou assado, a vontade de atraí-los para seus estabelecimentos, a vontade de não sentir sua presença de maneira tão marcada...

O que faz com que a fama de gringo – atribuída a pessoas e coisas – esteja tão frequentemente associada a uma “má-fama” que se manifesta em várias ações orquestradas pelas instituições políticas

locais por outro lado, não é o resultado do cálculo feito por burocratas e políticos alheios à rotina samaipateña. Em minha estadia, ficou evidente que as fofocas e as anedotas das ruas chegavam aos ouvidos das autoridades com muito mais facilidade do que aconteceria numa cidade média ou grande, onde a vida política parece tão distante da vida cotidiana. Isso explica a preocupação dobrada de muitos em manter sua reputação e de seus lugares. É sobre essa manutenção da fama que tratarei agora.

## Guerra de Bexigas

Carnaval. Por toda Samaipata se alastra uma intensa guerra de bexigas d'água que encontra seu ponto culminante na praça central. Mariana e eu tínhamos em mãos um estoque suficiente de balões para nos proteger quando conveniente – ou para não deixarmos escapar a oportunidade de surpreender algum desprevenido.

Tão logo se esgotavam nossas bexigas, não tardávamos para comprar uma nova dúzia das que eram vendidas já cheias por alguma *cholitita* que aproveitavam o carnaval para fazer um dinheirinho extra. Elas podiam ficar sossegadas em seus lugares pois, por mais que a brincadeira fosse desprovida de regras e objetivos muito claros, – além de encharcar o adversário ao máximo – os lançadores de bexiga não saíam por aí atirando a esmo. Descontando alguns casos excepcionais, todos pareciam minimamente preocupados em só acertar aqueles e aquelas que se mostrassem dispostos a compactuar com a brincadeira, o que garantia imunidade, não apenas às vendedoras, como também aos mais velhos, aos bem vestidos, aos mais sérios e a outros tantos que estivessem sentados nos cafés e restaurantes ao redor da praça.

É claro que isso não impedia que, de vez em quando, um balão perdido viesse acertar alguém sem muito senso de humor – eu mesmo tive ocasião de atingir por engano uma pobre senhora que passava muito bem vestida com seu marido. E mesmo nos casos em que o disparo é feito contra alguém que supostamente está disposto a entrar na brincadeira, é preciso lançar mão de um cálculo interpretativo que, não raro, falha. Foi o caso de um desavisado turista francês. Ele caminhava à beira da estrada quando foi surpreendido por uma bexiga lançada de dentro de um carro em movimento. Convencido de ter sido vítima de um gesto de hostilidade contra *gringos*, ele grita todos os palavões de seu extenso repertório gálico ao veículo já distante. De si para si, o francês

pensa “Aquilo não provocara nenhum dano além de me deixar ensopado. No entanto, outros passageiros poderiam ser mais perversos e atirar qualquer coisa de verdadeiramente nociva, que viesse realmente a me machucar”. No que restou da caminhada, o pobre viajante se colocava apreensivo cada vez que percebia um carro vindo em sua direção. Seu medo perdurou ainda algum tempo até que, algumas semanas mais tarde, ele viesse a tomar conhecimento da brincadeira carnavalesca e se livrar do pequeno trauma adquirido.

Não deve ser grande surpresa aos leitores o fato da guerra de balões samaipateña ser um evento relativamente pacífico. Em se tratando de uma cidadezinha do interior, talvez seja mesmo de se esperar que o carnaval como um todo fosse uma festa tranquila – mesmo que, vista de uma outra perspectiva, tranquilidade se afigurasse o termo menos apropriado para descrever aquele carnaval cujas noites eram varadas pela música incessante e que contava com tantos bebedores dispostos a não se deixarem render até o último dia de festa. Poderíamos sugerir tranquilamente uma relação entre o tamanho diminuto do lugar e a maior preocupação dos participantes com o destino das bexigas que lançavam. Afinal, um desafeto poderia facilmente extrapolar – e muito! - o acontecimento mais pontual e se desdobrar para várias outras esferas de suas vidas – doméstica, familiar, de vizinhança... Em se tratando de uma paisagem composta sobretudo por rostos conhecidos, a consideração pelo outro ou o receio de criar uma inimizade para o resto da vida podem jogar um papel maior do que jogam em contextos onde os outros são, em sua maioria, anônimos. Essa hipótese ia ao encontro dos depoimento dos que afirmavam que, nos grandes centros urbanos bolivianos, – em particular, Santa Cruz de la Sierra – a brincadeira das bexigas era muito mais caótica e agressiva do que aquela que eu tinha diante de meus olhos. Creio, contudo, que essa conjectura não deva ser exagerada, especialmente tendo em conta o fato de Samaipata, durante o carnaval, atrair um contingente enorme de turistas, aumentando – e muito! - o número de pessoas desconhecidas a pular carnaval em suas ruas. Desta forma, não seria possível caracterizar o evento simplesmente como uma festa celebrada entre concidadãos mediados entre si por “relações de ânimo” (Simmel, 2005). Ou melhor: Era isso. Mas também era mais do que isso.

Fofoca e Poder

Santa Cruz de la Sierra era frequentemente tratada como a antítese urbana de Samaipata: congestionada, violenta e apinhada de pessoas. O carnaval, como já dito, não era diferente, o que não quer dizer que Samaipata não contasse com seu próprio repertório de histórias de brigas e bebedeiras carnavalescas. Não eram poucos os que estabeleciam uma relação causal entre o surgimento repentino de um número muito grande de pessoas vindas de fora e o fato de novas histórias de libertinagem e violação de regras se tornarem tão recorrentes. As autoridades locais, que buscavam tomar as medidas devidas para que os ânimos festivos não se exautassem sobremedida, acionavam regularmente a polícia para que, em ações surpresas e bem articuladas dias antes do carnaval e da Semana Santa, fizessem revistas em pontos estratégicos da cidade em busca de drogas e de estrangeiros que estivessem com o visto vencido. É de se notar que a maioria dos forasteiros que vinham pular o carnaval em Samaipata não eram estrangeiros, mas gente de Santa Cruz que vinha buscar um ponto intermediário entre a tranquilidade e a bagunça. O fato de alguns lugares serem vistoriados e outros não está diretamente relacionados com a fama de cada estabelecimento e das pessoas que o frequentam. Assim sendo, é interessante notar que as mesmas histórias e reflexões que circulavam pela cidade entravam na pauta das decisões governamentais, coisa que deve ficar mais evidente numa cidade pequena do que em um grande centro urbano onde os centros de poder estão literalmente distantes da maior parte da população: enquanto nestes tudo pode parecer muito bem calculado, planejado com base em informações supostamente impessoais providas pelos meios de comunicação – embora eu esteja bem convencido de que, por maior que seja a cidade, as conversas cotidianas devam inevitavelmente se assomar àquilo que o jornal e as revistas dizem no momento em que uma decisão é tomada – naquelas, a continuidade entre a rua e os centros de poder é mais evidente, porque as pessoas públicas são mais vistas, sabe-se mais sobre suas vidas, seus hábitos e, ainda mais, na falta de um jornal que intermedie as informações da rua e que as transformem em “notícias públicas”, o acesso às fontes de informação são aquelas mutantes histórias que recebem o indecoroso (e injusto) título de fofocas e boatos.

Eu demorei algum tempo para perceber isso. Várias vezes, conversando com donos e donas de estabelecimentos supostamente mal vistos pelas autoridades samaipateñas – algo que eles mesmos reconheciam – eu os ouvia falar sobre certos assuntos aos sussurros,



olhando para os lados afim de estarem seguros de que ninguém nos estava escutando. Sempre poderia haver alguém influente ou com algum contato político, ainda que remoto, morando perto ou sorrateiramente frequentando e observando o lugar. Aqueles gestos de cautela me pareciam o fruto mais puro da paranóia e do exagero, mas com o passar do tempo fui me dando conta de que o peso das conversas cotidianas nas decisões políticas era muito maior do que eu estava acostumado.

O caso a seguir deve servir para ilustrar isso que estou tentando dizer – mais a frente veremos a relação entre a discussão e o tema deste trabalho.

## A História de D

De volta ao carnaval de Samaipata. Mariana e eu descansávamos sentados sobre o parapeito de uma calçada ao abrigo do sol, sempre alertas a qualquer investida surpresa que viesse do centro da praça onde a guerra prosseguia a todo vapor. Num breve segundo de distração, somos alvejados em cheio por alguém que logo some na multidão. Da direção em que fora arremessada a bexiga, buscamos um rosto infantil, um olhar malicioso para retribuir a investida, mas não encontramos ninguém que se enquadrasse em nossas expectativas.

Voltamos a nos sentar, apreensivos.

Alguns minutos decorrem sem maiores transtornos. Convencidos de que a autora ou autor do disparo já deveria estar ocupado com novos alvos – e que não teria intenção de prosseguir enxarcando a nós em especial – desviamos nossa atenção para outros assuntos quando, súbito, um novo ataque irrompe. Dessa vez, porém, somos capazes de desviar a tempo e de identificar o atirador: não se tratava de uma criança, como esperávamos, mas de um adulto que se destacava dos demais por seus cabelos loiros e seu corpo robusto. A bexiga estourou com força no chão, próximo de onde estávamos sentados. Lancei uma outra em represália contra o estranho que escapou às gargalhadas.

Aguardamos seu retorno com sede de vingança, cada um segurando um par de balões. Vendo-o reaparecer com as mãos vazias e os braços levantados em pedido de trégua, porém, não somos capazes de retaliar. Ao invés disso, deixamos que se aproximasse, atentos a qualquer surpresa. Embora seu castelhano fosse suficientemente fluente, ele se comunica em inglês conosco, sua língua nativa. Se apresenta. Diz que é estado-unidense e que está se divertindo muito no carnaval,

especialmente com a guerra de bexigas.

Uma empatia imediata surge entre nós. Não se tratava apenas da guerra de bexigas, mas de um descompromisso quase completo com nossos superegos, com as amarras da vida adulta – e o fato de não sermos de Samaipata devia facilitar nosso descomprometimento, mesmo porque eramos dos poucos adultos a brincar tão freneticamente.

No que restava da tarde, passamos em sua companhia. Ou melhor, eu passei, porque Mariana logo se cansou e voltou para nossa pousada. Minhas memórias dessas horas são um tanto nebulosas. Em dado momento, me vi cercado por um grupo de senhores *cruceños* que muito gentilmente nos serviam latas e mais latas de cerveja (brasileira) de um estoque que parecia infundável. Embalados pela música executada pelo poderoso equipamento de som de sua caminhonete, bebemos e conversamos por largo tempo.

Mas eu não podia deixar de me surpreender com o fato de que as muitas bandas de metal que tocavam dispersas pela praça não se perdessem em meio àquela anárquica massa sonora visto que, além de outros grupos tocarem simultaneamente, ainda tinham que competir com todos os equipamentos eletrônicos presentes tão próximos uns dos outros. Acontecia mesmo de uma banda tocar exatamente ao lado da outra. Nessas circunstâncias, chegava o momento em que uma se via obrigada a parar – já não era possível saber o que era tocado por quem. Curioso, pergunto a um músico se havia algum tipo de embate agonístico entre os músicos dos diferentes grupos, ao que ele me respondeu que não: havia sim um rodízio onde uns tocavam enquanto os outros descansavam – me parece que as músicas nunca chegavam ao último acorde. Ele me mostrou algumas das partituras dos temas que tocavam – de *cumbias* da moda (*Lejos de Ti* era o *top hit*) até clássicos internacionais como “*The Sound of Silence*”, de *Simon & Garfunkel*<sup>11/</sup>.

---

11 Pelo que me foi dito, estas bandas – compostas de mais de meia dúzia de trompetistas, trombonistas, percussionistas, etc. – eram contratadas pelas famílias mais abonadas para que animassem seu carnaval, por isso estavam sempre próximas de seus contratantes.

Figura 3: Músicos descansam entre uma música e outra durante o carnaval samaipateño.



Fonte: Mariana Berta

Aquela enxurrada musical conferia ao carnaval uma atmosfera desregrada – no bom sentido. A isso, veio a se assomar os ataques advindos do coreto da praça, balões arremessados por uma meia dúzia de adolescentes que se colocaram em pontos estratégicos, dificultando ou até impossibilitando qualquer contra-ataque. Depois de sermos atingidos algumas vezes, D e eu nos lançamos correndo em direção ao coreto, atirando para todos os lados o que restava de nossas bexigas. Sou alvejado em cheio no rosto, com tamanha força que meu óculos são lançados longe. Durante o interm em que me abaixo para recolhê-los, uma chuva de bexigas atinge todas as partes vulneráveis de meu corpo. Impossível retribuir, não apenas por serem muitos, mas também porque estes garotos enchiam suas bexigas menos do que normalmente se costumava fazer, o que deixava o balão no peso exato para não ficar nem muito leve de modo a ser carregado por qualquer brisa, nem muito volátil a ponto da própria água contida no *globito* fosse capaz de desviar a trajetória do projétil. Isso conferia uma precisão muito maior a suas bexigas, mas também os obrigava a arremessar os balões com força maior do que o normal para assegurar que, de fato, viessem a estourar no corpo de suas vítimas, coisa que não se podia fazer com uma bexiga normal.

Voltamos a nos juntar aos cruceños. Os do coreto descem para

represaliar uma bexiga que eu supostamente havia acertado no rosto de um de seus companheiros. Os cruceños, porém, são incisivos em não permitir ataques nas mediações de seu carro. Ali estávamos protegidos, confirmando minha hipótese de que, por mais caótica que fosse a guerra de balões, aqueles que não quisessem participar costumavam ser respeitados.

Da praça sugeri que fossemos a um hostel cuja dona era minha conhecida tomar outras cervejas. Eu falo sobre a dificuldade em encontrar uma casa para alugar a um preço econômico ao que D sugere uma solução, a seu ver, eficiente. Tentar negociar verbalmente seria, na maior parte dos casos, uma perda de tempo. Muito mais eficaz seria mostrar uma quantia de dinheiro suficientemente grande para impressionar o dono da casa, o montante total de algumas semanas ou meses, que lhe tentasse a ponto de lhe impossibilitar recusar a oferta - obviamente uma quantidade não tão grande que me fosse fazer sentir no bolso. Essa fora a maneira com que conseguira o quarto onde estava hospedado a um preço melhor do que a média, e esse era o método que vinha adotando durante toda a viagem. Na Bolívia, dizia, as pessoas se impressionam fácil com a visão do dinheiro, especialmente dólares.

A cerveja acaba e ele se prontifica a pegar uma segunda. Está sem dinheiro no momento, mas promete que mais tarde volta para pagar o que ficasse devendo. Ainda ficamos ali mais algum tempo e decidimos voltar à praça. No caminho porém, cruzamos com Mariana que solicita minha presença de volta na hospedagem. D e eu nos despedimos na promessa de nos encontrarmos outras vezes antes que partisse da cidade.

No outro dia, ao voltar ao hostel onde tomamos as cervejas, encontro a dona em alvoroço, não somente porque D não voltara para pagá-la, mas porque uma série de histórias relacionadas a um gringo que se enquadrava perfeitamente com sua descrição se propagavam por Samaipata. Muitos já haviam passado por ali contando histórias desse tal sujeito que devia cervejas e estadias por todos os lugares de Samaipata, em outras histórias. Em outros relatos, falava-se em brigas e confusões em que havia se metido. Enquanto estou por lá, chega nova notícia: um rapaz muito querido na cidade havia sido espancado violentamente e estava desfigurado. Não demorou para a culpa ser atribuída a D.

Não se sabia onde pernoitava. Supostamente, havia sido sistematicamente expulso de uma série de hospedagens. Alguns afirmavam que lutara no Afeganistão ou no Iraque e que os traumas de guerra seriam a explicação para seus transtornos psíquicos. Sentindo-

me responsável por tê-lo trazido ali, prometo que cobrarei a cerveja caso cruze com D na rua, coisa que de fato aconteceu no outro dia, quando o encontrei em frente a uma hospedagem conversando com seu dono. Ele seguia sendo muito simpático comigo e eu não estava disposto a comprar briga pelos outros, de modo que não mencionei nada a respeito das histórias terríveis que havia ouvido a seu respeito. A dona do hostel, porém, ao saber que D está na tal hospedagem pede para que eu volte lá e cobre em seu nome a cerveja que está devendo. Eu aceito, um tanto quanto contrariado, mas sentindo-me ainda na obrigação de fazê-lo. Não encontrá-lo foi um alívio. Deixo um recado na recepção e vou embora.

Dias depois, a notícia de que D havia deixado a cidade se prolifera pela cidade. Minha amiga, a dona do hostel, está aliviada por um lado, mas incomodada com seu pequeno prejuízo. Por acaso, passo pela hospedagem em frente à qual encontrara D pela última vez. Troco algumas palavras com o dono e ele logo menciona o americano. Disse que pedira gentilmente que se retirasse. Com todas as histórias que havia escutado, imediatamente imagino que ele estava devendo dinheiro para a hospedagem ou que causara demasiados transtornos com outros hóspedes, mas o dono nega: havia pago todas as suas contas e permanecera a maior parte do tempo em seu quarto ou na rua sem causar qualquer incômodo dentro do hotel. Contudo, consciente de todas as histórias que corriam pela cidade tendo D como protagonista (ou como vilão) e com tantas inimizades que ele cultivara em Samaipata tão rapidamente, o administrador julgara mais conveniente fazer o que havia feito. Aquilo não podia ficar assim.

### Afinidades Eletivas

A preocupação em manter a reputação de seu estabelecimento estava longe de ser uma exclusividade do dono da hospedagem. Ao mesmo tempo, era interessante notar que a fama daquele lugar era das menos maculadas por histórias relacionadas com exageros turísticos: não era famoso como lugar de bebedeiras, nem de festas, nem de música até altas horas da madrugada. Nem por isso, o dono da pousada poderia se dar por satisfeito, pois a possibilidade de uma virada no jogo era sempre iminente e, por isso mesmo, era preciso manter sua reputação constantemente, evitar problemas com a vizinhança e com a *Alcaldia* e não permitir que as vontades dos hóspedes – sempre passageiros – predominassem sobre a ordem imposta através de placas pregadas nas

paredes que informavam as proibições a que estavam sujeitos os frequentadores daquelas dependências (não beber, não fumar, não fazer barulho depois de determinada hora). E como essas inscrições nem sempre bastavam para se fazerem cumpridas, era imperativo que, uma vez ou outra, o dono e seus funcionários advertissem os hóspedes ou os convidassem a se retirar, como foi o caso de D.

Havia, por outro lado, algo na própria constituição física do prédio que trabalhava silenciosamente no sentido de manter a calma e a tranquilidade no ambiente, a saber, a ausência de um pátio e de uma cozinha coletiva, dois pontos cruciais de aglomeração dos hóspedes.

Turistas, de um modo geral, viajam ora sozinhos ou sozinhas, ora em companhia de um ou dois amigos, um namorado ou namorada – O turismo em Samaipata, neste aspecto, não é nada excepcional... A solidão completa ou parcial da viajante ou do viajante, em grande parte dos casos, os torna muito mais abertos para novas amizades. Mas não basta estar num lugar cheio de pessoas para se encontrar potenciais amigos, paixões de uma única noite ou companheiros de passeio: é muito mais fácil iniciar um relacionamento de qualquer tipo com pessoas que estão na “mesma situação”. Ponho a expressão entre aspas porque creio que, na realidade, as situações estão longe de serem “as mesmas”: as “situações” são extremamente variadas no sentido que as motivações de cada qual para viajar são diversas – a fuga de uma rotina entediante, um sonho de infância, férias – como também o são as coisas que cada um buscava na rota de viagem que estabelecia para si – uns que buscavam diversões a baixo custo, outros que buscavam uma experiência espiritual ou antropológica. Ainda mais: a própria concepção de viagem, que está intimamente relacionada com as escolhas mencionadas, eram muito variadas – enriquecer o espírito ou simplesmente relaxar, se divertir e colecionar algumas fotos.

Cada viajante possui sua própria história de vida. Sua posição social, suas ideias, suas concepções de mundo, o país de onde vem... tudo isso se reflete na viagem que fazem e na maneira com que viajam. Mas o fato de serem tão diferentes uns dos outros não é impedimento para que aproximações um tanto quanto “inusitadas” apareçam aqui e ali. Novas aspas – Não quero abusar muito delas – agora para indagar: inusitadas para quem? Ou melhor, desde que ponto de vista? As aproximações entre viajantes verificadas em Samaipata, por si mesmas, não mostravam nada de muito inusitado, ainda que acontecessem entre pessoas provenientes de países muito distantes, que se vestissem de

maneira muito diferente, ou que surgissem entre uns que tinham muito dinheiro e outros que precisassem estar o tempo todo estudando novos meios para se manter e continuar viajando. A inusitabilidade se fazia evidente quando a “mesma relação” (isto é, entre as “mesmas pessoas”) era pensada da perspectiva da vida estabelecida, baseada na rotina, na terra-natal e nos papéis desempenhados quando se está estático. Sendo mais claro, mesmo que duas pessoas que se conheceram durante a viagem viessem a se dar muito bem, sua amizade poderia parecer algo surpreendente quando uma delas tentasse transplantá-la – ainda que mentalmente – para o local de onde partiram. Os indivíduos em questão poderiam se dar conta de que provavelmente nunca conheceriam um ao outro caso permanecessem em seu país de origem ou em sua cidade, não porque seus caminhos não viessem nunca a se cruzar, mas porque a ocasião para fazer desabrochar o relacionamento ficaria estanque graças aos abismos sociais que, por um motivo ou por outro, viessem a se abrir entre os dois, um abismo cujas margens viessem a se unir durante a viagem – quem sabe não se desdenhariam mutuamente em sua terra natal quando viessem a passar um pelo outro na calçada? Se referindo a um conterrâneo seu que encontrara no estrangeiro, um amigo dizia que, em seu país de origem, era provável que os dois se hostilizassem em decorrência de uma antipatia entre os moradores dos bairros habitados por cada um deles – de acordo com o próprio, um bairro de classe média e um bairro pobre – coisa que não impediu que se tornassem bons amigos e até que compactuassem de uma certa nostalgia à terra natal quando se conheceram no estrangeiro.

Claro que, em outros casos, não havia milagre que fizesse duas pessoas superarem suas desavenças, essas que poderiam se revelar sob a forma de um conflito político internacional envolvendo o país de pelo menos uma das partes (uma antipatia por israelenses ou estado-unidenses) ou mesmo de um aparentemente inocente sotaque – um conhecido alemão, depois de conversar por um bom tempo com dois nativos de Munique, me confessou que, apesar dos dois serem muito simpáticos, não conseguia suportar sua maneira de falar. Sem tentar negar a existência de casos onde qualquer forma de aproximação entre duas ou mais pessoas se revelasse impossível de se concretizar devido a inimizades de qualquer ordem, elas se mostraram muito raras em Samaipata – na realidade, eu não saberia contar um único caso, o que, certamente, não é mais do que uma coincidência. Essas antipatias se desenvolviam com o decorrer de uma conversa em que alguém fosse, de

modo gradual ou abrupto, revelando sua ideologia, sua perspectiva política – uma conservadora, um machista, um comunista, uma vegetariana, um pró-Palestina - casos em que o abismo diferencial se revelava muito mais profundo e largo do que aparentava à primeira vista.

Via de regra, porém, conflitos entre viajantes tendiam a ficar latentes, coisa que, somada ao pressuposto da diversidade dos viajantes, se revelaria um problema tardeano. Afinal, com pessoas tão diferentes, não seria de se esperar que discórdias de todo tipo impedissem qualquer forma de agregação humana? De minha parte, acredito que, no fundo, tal diversidade não seja tão diversa quanto pareceria: a própria escolha por viajar pela Bolívia e pela América do Sul – “terceiro-mundista”, “subdesenvolvida” (ou “em desenvolvimento”); de sair do circuito das grandes cidades que propiciam quase tudo aquilo que poderia agradar a um viajante “globalizado” (alta gastronomia internacional, exposições de arte, hotéis de luxo); e ainda por estarem buscando as opções mais econômicas – campings e hosteis – deva servir para eliminar boa parte das diferenças mais gritantes entre os tipos de turista que poderíamos encontrar hospedados num mesmo lugar ou, pelo menos, para garantir que fosse muito mais fácil de surgir uma empatia nos viajantes uns em relação aos outros. Podemos lembrar do difamado diário de Malinowski para termos uma ideia daquilo que acontece quando alguém com um objetivo muito específico decide viajar para um lugar onde ninguém compartilha de sua visão de mundo. Claro que, no caso do antropólogo polonês, a mesma diferença que o fazia se sentir só – e proferir seus comentários ressentidos sobre os nativos – era a ferramenta que permitia um certo distanciamento intelectual. Mas esse distanciamento não era procurado pela maioria dos viajantes em Samaipata. Se os nativos das ilhas Trobiand estavam geograficamente impossibilitados de terem acesso à formação antropológica que dava sentido à viagem de Malinowski, por outro lado, fotos, informações, filmes e opiniões sobre a Bolívia são amplamente difundidos, de modo a ser muito mais fácil encontrar pessoas movidas por motivações muito parecidas a viajar por aquele país. E essas motivações tendem a ir se afunilando até chegar aos tipos de hospedagem mais específicos a que me refiro. Explico melhor: Digamos que entre os que se dirigem à Bolívia, uma grande parte vá para lá com o intuito de fechar negócios. Boa parte desses poderá ir até Santa Cruz de la Sierra, mas dificilmente um deles se dirigiria a Samaipata – primeira peneirada; dos que vão para tirar férias, muitos



não se interessariam por conhecer coisas além das paisagens e das construções milenares que aparecem no Discovery Channel – segunda peneirada; dos que têm tempo e dos que não se preocupam tanto assim com a fama dos lugares para onde se dirigem, muitos podem ainda desejar uma viagem mais introspectiva e preferem ficar em um hotel do que dividir um quarto coletivo ou acampar – terceira peneirada.

Claro que nada disso garantiria, ainda, que estes que optam por um camping ou por um hostel tivessem qualquer coisa em comum – e, importante voltar a destacar, nem sempre isso acontecia. Contudo, por baixo das motivações que levavam cada qual a escolher viajar por aquele país e por aquela cidade e por ficar em um tipo de hospedagem em detrimento de outro, poderia estar, também, uma convicção política – despeito pelo primeiro mundo, pelo eurocentrismo –, moral – respeito pelas tradições e pela cultura indígena –, estética – desprezo pelo turismo e vontade de viver uma autêntica aventura que poderia dar ensejo a uma transformação espiritual.

### Sobre Pátios e Cozinhas Coletivas (I)

Mas voltando ao caso da hospedagem onde por último se hospedou o difamado estado-unidense. Como dizia, ali não havia nem cozinha coletiva nem um jardim ou pátio aberto. Isso fazia toda a diferença, porque esses dois lugares são absolutamente fundamentais para o estabelecimento e manutenção de novos vínculos humanos nas hospedagens – fato que deve explicar em grande medida a tranquilidade que reinava naquela pousada específica.

Tendo em conta aquilo que acabei de dizer a respeito dos turistas que viajam sozinhos ou em pequenos grupos, em Samaipata, as hospedagens são os lugares onde mais se trocam experiências, histórias, opiniões a respeito da viagem, do que vale a pena ou não conhecer, dos cuidados a se tomar, das coisas a se fazer e a não fazer. Em meio a essa troca também surgem amizades, amores e parcerias de viagem. Não obstante, é importante ressaltar que isso não acontece simplesmente por estarem dormindo em quartos vizinhos ou por compartilharem da mesma hospedagem. A reunião dos viajantes num só lugar não é suficiente para que o intercâmbio aconteça com grande vigor. Certo: é possível que uma erva daninha brote num muro de pedra ou num piso de brita. Mas é pouco provável que alguém que tente fazer um canteiro de flores em algum destes dois lugares seja muito bem sucedido. Do

mesmo modo, é claro que, mesmo num hotel onde o hóspede não circula por praticamente nenhum outro ambiente além de seu próprio quarto, poderão aparecer conversas de corredor ou de recepção que subsequentemente hão de se desenvolver em amizades mais prolongadas. Mas ainda me parece claro que, além da socialização entre turistas acontecer numa intensidade muito maior em hospedagens cuja estrutura física – isso é, a presença do pátio e da cozinha coletiva – incentiva dita socialização. E a consolidação de um círculo de amizades dentro dos limites das hospedagens faz com que essas, não raro, se tornem “fins em si mesmos” para os viajantes no decorrer de sua estadia na cidade. Explico melhor.

### Coesão Social nas hospedagens

Na introdução, eu disse que quando decidi desviar minha rota de viagem e incluir a até então desconhecida Samaipata entre meus destinos, o fiz atraído pela descrição contida num guia turístico: “este micromundo é o tipo de lugar onde muitos viajantes chegam planejando ficar um par de dias e acabam por permanecer uma semana ou mais” (Adès et al, 2004. pág. 281. Tradução minha). Donas e donos de hospedagens confirmavam a afirmação baseando-se em sua experiência direta com turistas, muitos dos quais viam estender sua estada na cidade por períodos realmente longos – chegando a passar de um mês – isso sem contar, é claro, aqueles que decidiam ficar permanentemente.

O guia explicava o fenômeno como o resultado de uma combinação entre clima ameno, tranquilidade e atrativos turísticos, fatores que, sem dúvida, jogam um papel importante. Porém, é preciso não exagerar: quem estava ali para fazer alguns *tours* pelos lugares “mais importantes” (de acordo com o guia que carregavam consigo) tendiam a passar muito rápido pela cidade. Era como se, tendo feito todos os passeios, a cidade tivesse se esgotado para eles. Por outro lado, os que prolongavam sua estadia não raro se envergonhavam por terem passado tanto tempo na cidade e não terem conhecido nem o *Parque Amboró*, nem o *Fuerte*, nem *las Cuevas*, visto que despendiam a maior parte de seu tempo dentro dos limites de seu quartel general, o hostel ou o camping onde estavam hospedados – e dali quase não saiam.

A dona de um desses *campings* relatou algo que foi igualmente percebido por administradores de estabelecimentos análogos: o *camping* passava por ciclos, uma baixa na movimentação que era sucedida quase

abruptamente pela lotação máxima. Mas não eram em grandes grupos que chegavam, mas sozinhos ou acompanhados por um ou dois parceiros. Logo conheciam outras tantas e tantos que estavam na mesma situação. Um ou outro ia se assomando ao grupo e permanecendo. Quando menos percebiam, a hospedagem estava lotada.

Cozinham e faziam festas; compartilhavam bebidas e *porros*; saíam para vender suas empanadas integrais... Uma solidariedade intensa se estabelecia nesses meios, e era essa coesão que, a meu ver, os fazia ficar mais do que o esperado, pois mesmo quando todos abandonavam a hospedagem em debandada – nos mencionados períodos de baixa –, não era porque compartilhassem do mesmo destino – A tendência, na realidade, era que cada qual fosse para um canto e prosseguisse viajando só. Partir de lá resultava da mescla entre um cálculo subjetivo com um fenômeno coletivo, como se o sentido de estar em Samaipata fosse fazer parte daquele grupo do qual, quase sempre, não carregariam mais do que uma vaga lembrança, alguns novos amigos de facebook, emails e fotos.

## Sobre Pátios e Cozinhas Coletivas (II)

O fato de um hostel ou camping disponibilizar uma cozinha pode influir decisivamente no momento de se escolher um lugar para pernoitar. No entanto, a decisão de cozinhar no hostel não resulta de um mesmo cálculo feito por todos que utilizam a dependência, mas de um vasto leque de possíveis interesses: a necessidade de economizar, a falta de confiança na comida dos restaurantes locais, a falta de opções vegetarianas ou a simples vontade de fazê-lo. Dessa diversidade de interesses, vamos entendemos a razão que leva a cozinha a ser um ambiente de circulação tão intensa, tornando-a local-chave para o estabelecimento e manutenção da solidariedade entre os viajantes e outros frequentadores das hospedagens.

Na medida em que todos têm que compartilhar das mesmas panelas, dos mesmos talheres, dos mesmos utensílios e, muito importante, do mesmo fogão e geladeira, a cozinha se torna um ambiente de forte convivência dentro da hospedagem – para bem ou para mal. Percebendo que outros precisam usar o fogão, aquela ou aquele que está ocupando todas as suas bocas pode sacrificar de bom grado algumas dessas para permitir que todos possam compartilhar do ambiente em paz e harmonia – como pode cultivar inimizades e

antipatias por não ser assim tão gentil. O mesmo acontece com panelas, especialmente com as frigideiras que não aderem no fundo, tão raras e, por isso, tão disputadas. A própria constatação de que há uma escassez de utensílios e de espaço na cozinha serve para encorajar os hóspedes a convidar um completo desconhecido que esteja eventualmente aguardando sua vez para cozinhar, a se juntar em uma refeição, coisa que, muitas vezes, evolui para uma troca que se estende no tempo: um que retribui com uma bebida, outro que se compromete a cozinhar da próxima ocasião, outro que traz a sobremesa...

Há ainda toda um intercâmbio de conhecimentos que gira em torno da arte de cozinhar. De um interesse banal por aquilo que alguém está cozinhando, passando pela troca de histórias e experiências gastronômicas, podemos chegar a pontos remotos do passado de alguém – histórias tristes de avós falecidas que ensinaram a cozinhar aquele macarrão, ou de ex-amores com quem se costumava partilhar aquele risoto – É possível ir realmente fundo na psicologia de alguém apenas seguindo o rastro que uma pergunta trivial como “onde você aprendeu a cozinhar esta abobrinha?” traça atrás de si.

A cozinha reveste uma profunda intimidade por trás de uma prática que parece, ao mesmo tempo, corriqueira e banal. A própria pátria, tão imensa e fugaz, pode se manifestar inteira, como num passe de mágica, assada com o cuidado e o carinho dos verdadeiros devotos – um de seus filhos ou filhas – para, afinal, surgir sangrando, metamorfoseada em uma *parrilla* que já não é mais uma mera *parrilla*, pois já se tornou o objeto de uma missão diplomática das mais delicadas: fazer com que os nativos de outras nações salivem com a simples inalação de seu aroma enquanto ainda está na brasa, ou com o mais ligeiro passar dos olhos quando já pronta. Que provem de seu país e o façam correr por suas víceras estrangeiras – e que o devam até não poderem mais, que se empanturem de tanta pátria! Quantos anarquistas não se revelam os nacionalistas mais fervorosos quando se trata de defender a cozinha nacional? Quantos inimigos mortais a cozinha não produz em disputas sobre a qualidade da cozinha de um país – estas que logo fazem surgir outras desavenças políticas e metafísicas? Quem não se ofendeu com as palavras de Jean Paul Sarte ao (supostamente) desacatar a feijoada, equiparando-a a algo de muito asqueroso? – “*Mais... c’est la merde!*” (Castro, 2013).

Para além de seu aspecto patriótico-político, muitos enxergam

uma vocação na prática de cozinhar, algo de muito mais respeitável do que quando é tratada como um simples meio para suprir nutrientes para o corpo biológico. Outras paixões emergem aqui, quando cozinhar se liga diretamente aos sentidos da existência de alguém que dedicou tanto de sua vida ao aperfeiçoamento da prática e que, muitas vezes, não está disposta ou disposto a relativizar o “bom e o ruim” do paladar. São intolerantes com “sofismos gastronômicos”: deve existir um mundo perene dos gostos, uma verdade unívoca que demarque as fronteiras da boa comida e a separe, definitivamente, da comida ruim.

Finalmente, vale lembrar o aspecto “moral” da cozinha, em todas as discussões relacionadas à ética transcendental e ao futuro do planeta, das disputas entre vegetarianos e onívoros que podem ir fundo até tocar no significado da palavra “vida”. Apenas por se aventurar a quebrar um inocente ovo numa frigideira, alguém já está correndo o risco de ouvir um largo sermão da boca de uma vegana ou vegano mais convicto, ou de ser equiparado ao pior dos genocidas por não se importar em usar produtos derivados da mesma soja transgênica que está aniquilando a Amazônia, “pulmão do planeta”, e minando a pequena propriedade em prol dos grandes latifúndios.

Estas três facetas da cozinha, a política, a estética e a ética, não vem separadas em gavetas: lembrando da *parrilla* nacional argentina – tantas vezes assada nos *campings* samaipateños por algum *hermano* aventureiro – não tente defender qualquer tipo de relativismo gastronômico alegando que ela, no fundo, seja tão boa quanto o churrasco gaúcho ou uruguaio; nem tente falar em direito dos animais, dos pobres bois que levam uma vida miserável em seu confinamento para, no fim, terminarem cozidos na grelha (os argentinos não usam muito o espeto). Tudo isso deverá ser vão. Mas por mais vão que o seja, por menos que cada um esteja disposto a se deixar convencer pelo argumento alheio, como evitar tais discussões em ambientes onde predomina tamanha diversidade, onde os hóspedes se vêem obrigados a compartilhar o espaço com desconhecidos e desconhecidas tão diversos em nacionalidade, perspectivas morais, políticas e estéticas?

As cozinhas coletivas separam e agregam pessoas em grande medida por dar ensejo à manifestação de convicções e paixões pessoais. Indo nessa direção, considero importante destacar o fato de estarmos lidando com hospedagens localizadas em uma pequena cidade boliviana e latino-americana, coisa que, a meu ver, reforça consideravelmente dito fenômeno. Por que isso? Porque a fama desse continente – como desse

país – interfere, como argumentei mais acima, no tipo de viajante que mais comumente vemos se deslocar por estas bandas. Não se trata apenas de viajar por um país estrangeiro, mas também de lidar com as coisas que se fala a respeito desse país: com seu “terceiro-mundismo”, com sua “pobreza”, com sua “violência” (apesar de que, comparado com a Colômbia ou com o Brasil, a Bolívia é bastante tranquila)... Não raro, o interesse em conhecer a Bolívia é resultado do questionamento destas opiniões, de querer confrontá-las. E como quem questiona o senso-comum em um ponto costuma criticá-lo em vários outros, é normal nos depararmos com sujeitos eticamente e politicamente apaixonados – paixão que a cozinha traz à tona.

Somado a isso, devemos levar em conta também o já mencionado caráter “finalístico” das hospedagens samaipateñas, quer dizer, o fato de muitos dos *campings* e albergues de lá se tornarem mais do que edificações para passar a noite e guardar as bagagens, mas os lugares onde muitos dos viajantes despendem a maior parte do seu tempo.

### Sobre Pátios e Cozinhas Coletivas (III)

A cozinha pode também ser um portal para a cidade e para o mundo: “Onde você comprou esse queijo?” “Quanto pagou por essa berinjela?” Em Samaipata, encontrar certos ingredientes exige alguma pesquisa e dedicação, principalmente para quem está acostumado a comprar em supermercados onde, à entrada de cada corredor, letreiros nos indicam a localização dos produtos nas prateleiras. Mesmo nos casos em que o que procuramos não esteja listado, é sempre possível deduzir o lugar onde seria mais provável encontrar qualquer coisa – um produto de limpeza não costuma ficar junto aos artigos comestíveis, nem a cerveja muito próxima aos produtos de higiene pessoal.

Uma dedução dessa natureza é muito mais difícil de ser feita em Samaipata, onde as lojas e os mercadinhos não costumam vender uma variedade tão grande de produtos e nem organizá-los tão cartesianamente quanto o fazem os supermercados. Perguntar ao vendedor se torna, via de regra, uma necessidade, até porque, na maior parte das vezes, os preços não ficam estampados nas embalagens, sendo sujeitos a uma oscilação maior, como seria de se esperar. Assim sendo, não apenas encontrar as mercadorias, mas comprá-las a um preço mais baixo, depende do nível de intimidade de cada um com a cidade – com as várias nuances das tantas lojinhas existentes em Samaipata – e com as

pessoas – as trocas de informação *tête a tête*.

Além disso, vale destacar o fato de vários intermediários que permitem ao consumidor das grandes cidades atender seus desejos a qualquer momento do dia – contando que possa pagar pelo bem ou pelo serviço em questão – estão ausentes em Samaipata. Por exemplo: o que garante que possamos entrar num supermercado agora e comprar um pedaço de carne é o sistema de refrigeração, de embalagem a vácuo e todo o restante da parafernália que impede que a carne se estrague muito rápido. A sincronia desses elementos torna desnecessário que consulte qualquer um que recém voltou do supermercado para me informar se havia carne ou não sendo vendida naquele estabelecimento, coisa bastante recomendável de se fazer em Samaipata, visto que não eram todos os dias que se matava um boi no açougue local – mesmo quando isso acontecia, não tardava muito para que os melhores cortes desaparecessem.

Para os que estão apenas de passagem pela cidade, a busca por algum ingrediente ou pelo melhor preço começa na cozinha coletiva. Ali, descobre onde ir e como barganhar numa busca que poderá se desenvolver nos primeiros passos para um olhar completamente novo sobre a cidade.

E uma outra perspectiva ainda deveria se revelar aos olhos daquelas e daqueles que estavam apenas de passagem pelo *pueblo* e que se propunham a tornar a viagem auto-financiável. Aparentemente menos abastados, mas ainda com vontade de prosseguir viajando, saíam pela cidade vendendo quitutes caseiros: docinhos de chocolate, empanadas, sanduíches, pães... Tudo isso era preparado na cozinha de alguns poucos hosteis e *campings* cujos donos, precavidos, costumavam cobrar uma taxa extra para quem quer que viesse a usar o fogão com estes fins. Era frequente que alguns ficassem mais tempo na cidade possibilitados pelos lucros desse comércio informal.

Mas nem tudo são flores na vida. Quantas vezes alguém não corre para a recepção revoltado com a dúzia de ovos, o queijo ou a garrafa de vinho que desapareceram misteriosamente da geladeira coletiva da noite para o dia? A administração quase sempre se adianta e pede para que os hóspedes marquem seu nome naquilo que é de cada um, atitude que nem sempre faz muita diferença.

E quantas vezes a cozinha não é deixada de pernas para o ar, com praticamente todas suas louças sujas, quantas vezes alguém não esquece

uma panela com conteúdo apodrecido por semanas, quantas vezes alguém ocupa todas as bocas do fogão por longuíssimo tempo sem permitir que mais ninguém cozinhe? A convivência na cozinha é uma faca de dois gumes. Poderão objetar que em todo lugar a convivência guarda alguma ambiguidade, mas eu contra-argumentaria que lá a faca é mais afiada do que costuma ser alhures. É verdade que, tirando os casos em que a hospedagem está vazia, sempre se sente a presença e a intervenção de um outro, mas isso não resulta necessariamente em alguma forma de solidariedade. Ainda assim, a cozinha é certamente um ambiente muito mais propício para fazer aparecer uma conversa, uma amizade ou uma desavença do que um corredor de hotel por onde os hóspedes na maioria das vezes passam apenas para chegar em seus quartos e lá se fecharem.

#### Sobre Pátios e Cozinhas Coletivas (IV)

Outro espaço que mencionei como sendo um lugar de intensa sociabilidade, e que notei ser inexistente na pousada onde D se hospedou por último antes de deixar a cidade, é o pátio. Normalmente estabelecido no centro da hospedagem, em um ponto de convergência de todas as habitações, era normal ver hóspedes passarem a tarde inteira ali, sentados em uma cadeira, conversando, compartilhando bebidas ou alguma coisa para fumar, ou tão somente a usufruir do sol e do ameno clima vespertino. Não tardava para chegar alguém com um violão. Quem conseguia acompanhar cantando, tocando ou batucando em qualquer coisa que estivesse a mãos, o fazia. Logo, chegavam outros tantos que não estavam hospedados no lugar. Quando se viu, uma festa informal já havia se montado, festa que poderia se estender até altas horas da noite ou começar ali para em seguida deslocar para outros pontos de Samaipata.

Não estou sugerindo que bastasse a existência de uma cozinha e de um pátio para que uma forte interação entre os hóspedes acontecesse. Algumas cozinhas e alguns pátios se revelavam mais férteis para fazer brotar novas amizades do que outros: uma cozinha pequena demais inibia o compartilhamento do espaço; um pátio coberto de cimento e lajotas costumava ser muito menos estimulante para se passar a tarde do que um outro bem arborizado; uma cozinha muito mal equipada desencorajava qualquer um a cozinhar. Ainda mais do que isso, a maneira de administrar o lugar mudava toda essa relação das pessoas



com estes ambientes. Bem diferente do estilo mais rigoroso da hospedagem de D, algumas donas e alguns donos de hospedagem “deixavam estar”: permitiam que os hóspedes trouxessem bebidas para o recinto, um mediador sem dúvida fundamental para grande parte das amizades nascentes, se ausentavam e deixavam o estabelecimento à mercê de quem ali estivesse, eram flexíveis na negociação dos preços, frequentemente trocando o valor de uma hospedagem por algum serviço prestado (pintar uma parede, arrumar o jardim, trabalhar na recepção), outras vezes participavam, eles próprios, das confraternizações e das festas que aconteciam em seus estabelecimentos. As fronteiras entre a personalidade e o profissionalismo constantemente ficavam borradas, mesmo porque as hospedagens costumavam ser também suas casas. Tão à vontade se sentiam os hóspedes que acabavam por ir mais longe em sua liberdade do que poderiam prever os donos do lugar, novamente, para bem ou para mal: um sentimento de gratidão que poderia resultar em alguns favores completamente voluntários: a manutenção do espaço físico, a ajuda na organização da recepção, do bar e das festas. Mas também poderiam fazer mais barulho do que seria desejável até muito tarde, beber demasiadamente ou agir de maneira que pudesse vir a prejudicar a reputação da hospedagem. Em vários campings e hostéis vi seus proprietários fazerem o possível e o impossível para tentar acalmar os ânimos e as vontades de seus hóspedes selvagens, muitas vezes tarde demais, quando as liberdades que cada qual se sentia em posse já não podiam ser contidas. A preocupação por manter a boa fama do lugar, que se tornou ainda mais vívida depois da inspeção policial que ocorreu antes da Semana Santa, era coisa que devia ser constantemente reforçada e atualizada.

Administrar um espaço frequentado por *gringos*, turistas e *hippies* – e aqui convém somar os bares às hospedagens – era caminhar sobre uma corda bamba: de um lado, agradar os clientes conferindo-lhes liberdade, coisa que faziam ficar por mais tempo ou voltar outras vezes, por outro, correr o risco de entrar para a “lista negra” dos lugares com fama maculada pelas reclamações da vizinhança e pela percepção de que aquele era um antro de perdição. “Lista Negra” não foi um termo criado por mim e nem era, supostamente, uma abstração: alguns afirmavam ter conversado com alguém – que conhecia outrem – que havia passado os olhos sobre uma lista efetiva que não apenas elencava, mas também hierarquizava aqueles estabelecimentos que estariam causando mais transtornos para a comunidade. Havia quem já se adiantasse à ação da

Alcaldia: quem planejasse fechar o negócio em breve por saber dos riscos que estava correndo. Outros ainda diziam estar sendo constantemente monitorados, com visitas à paisana de agentes oficiais que observavam a movimentação dos lugares. Todo cuidado era pouco.

Não pretendo com isso soar funcionalista sacrificando os interesses individuais ao bem estar da coletividade. A decisão de permanecer mais do que o esperado me parece sobretudo relacionada com um fenômeno psicológico: com a diversão e o bem estar que estes viajantes encontravam no seio daquela coletividade. Não creio que partir fosse consequência de um impulso mecânico que resultaria do fim do grupo ainda que, é claro, muitos decidissem voltar a viajar por perceberem que a tranquilidade e a diversão que encontravam ali estivessem a ponto de acabar, ou talvez porque ver os outros partirem lhes impulsionasse a voltar a colocar suas vidas em movimento. Sem qualquer pretensão de ir muito fundo no tema, me pergunto até que ponto poderíamos tratar este aglomerado de pessoas como mais do que um aglomerado, como uma coletividade social em seu sentido mais durkheimniano. Onde estariam os “fatos sociais” aí dentro? É verdade que poderíamos identificar uma cumplicidade, uma certa generalidade e exterioridade frente às “normas do grupo” e até uma certa coercitividade. Se havia um contrato invisível entre as pessoas, ele deveria estar muito próximo do Estado de Natureza, da percepção do “paradoxo da liberdade”: “Façamos o que queremos, mas não deixemos que a nossa liberdade interfira na liberdade do outro. Nas rodas de música, toquemos quando tenhamos vontade, mas não deixemos que a nossa vontade se sobreponha à vontade daqueles outros que também querem tocar – cantemos em coro; independente de fumarmos ou não, deixemos que os outros fumem – não delatemos nossos companheiros; independente de bebermos ou não, deixemos que outros bebam; quando usarmos a cozinha, que a deixemos em bom estado para que outros a usem”.

Não nego que seja possível fazer uma análise destes grupos com base nos preceitos do “Fato Social” durkheimniano, esta, inclusive, parece ter sido a missão que se colocou Maffesoli (2000) ao tentar apresentar as tribos pós-modernas não como um conjunto de indivíduos de alguma maneira desconectados uns dos outros, mas como coletividades onde estes indivíduos devem abrir mão de sua liberdade em nome do grupo em que adentram. Não creio que se trate de uma

questão de “certo” e “errado”, que uma perspectiva teórica consiga chegar mais próxima da verdade do que outra, que uma lide com sombras projetadas na parede e a outra com as coisas em si. Ainda assim, creio eu, se trata de escolher entre dois caminhos que dizem coisas bastante distintas, não de um ponto de vista estritamente teórico, mas também moral e estético. Ver um “grupo social” nestas tantas formas de aglomeração humana que aparecem nos campings, dispersos no tempo e sem apresentar nenhuma continuidade de um para outro, deverá, necessariamente, implicar num cabo de guerra com a psicologia, numa disputa sobre o ponto em que determinadas atitudes deixam de ser meramente “subjetivas” e passam a ser o resultado do pertencimento institucional a um grupo, entendido como o fornecedor de um conjunto de normas exteriores, gerais e coercitivas (fatos sociais), ou será que podemos justamente aceitar o grupo como o produto, ora harmonioso, ora conflitante, da convivência destas pseudo-unidades que são os indivíduos?

Muitos são os exemplos da primeira perspectiva: Norbert Elias (2001) criticava a leitura histórica corrente da situação política francesa pré-decapitação de Luís XVI, de acordo com a qual o pertencimento à Sociedade de Corte – do Rei Sol até a Revolução – e todos os hábitos e rituais que vinham junto com isto, não seriam mais do que banalidades e frivolidades individuais. Tal leitura seria o resultado da soma de uma visão retrospectiva com as críticas contemporâneas daqueles que saíram vencedores com a revolução francesa (e que olhavam tão desdenhosamente para tudo o que acontecia no interior do Palácio de Versalhes), a burguesia. Para Elias, o fato de ser aceito na Sociedade de Corte dava as coordenadas do sentido da própria existência biológica do cortesão. Ser expulso daquela coletividade implicava na morte social do indivíduo que, agora só, perdia sua razão de ser (como um galho cortado de uma árvore que em breve deverá secar e morrer). Lévi-Strauss (2008) citava o caso ainda mais radical dos aborígenes australianos que, depois de expulsos de sua tribo, estiveram a ponto de morrer: os órgãos deixaram de funcionar devidamente e só sobreviveram porque foram socorridos a tempo; Sahlins (1987) apresenta sua tese de que o sentido do ser individual no Havai pré-capitão Cook se confundia de tal maneira com o sentido coletivo que a genealogia acabava por ser a genealogia do rei; e por que não lembrar do próprio Sócrates que preferiu morrer a deixar Atenas?

Ainda não ouvi falar de ninguém que tivesse ficado tão abalado

ou abalada com a dispersão de um grupo em um camping ou em um hostel a ponto de sentir que sua vida perdesse o sentido, que viesse mesmo a optar pela morte ou sentir que suas funções biológicas começavam a falhar. “Anomia” tampouco me parece um termo muito adequado para descrever o fenômeno. Talvez fosse mais conveniente falar em “Plurinomia”, levando em conta a falta de um centro de poder que ditasse as regras do grupo ou de um órgão de poder independente. O célebre termo adotado por Durkheim para descrever um estado de baixa coesão social é formado pela junção do prefixo negativo ‘a’ somado ao étimo grego ‘*nomos*’, que é definido pelo dicionário Houaiss (2002) como: “uso, costume, força de lei, lei, de lei e de direito, de regra”. Anomia seria uma falta de lei, de regra ou de costume. Essa falta resultaria num estado de liberdade exacerbada onde a solidariedade social cederia lugar ao individualismo soberano. Não era isso que eu encontrava nas hospedagens, embora não existisse um centro legítimo de poder de onde saíssem as decisões e as regras. Se a falta de tal centro resultasse necessariamente num estado de anarquia generalizada, seria de se esperar que os *campings* e *hostéis* fossem como aqueles *saloons* dos filmes do velho oeste: lugares onde impera a lei de quem é mais rápido no gatilho, quando, pelo contrário, costumavam ser lugares bastante pacíficos.

## Conclusões

O que estes dois espaços, pátio e cozinha coletiva, tinham em comum não era exatamente uma característica intrínseca que compartilhavam e que viesse a agradar a um tipo particular de pessoa, mas a possibilidade de ensejar inúmeras formas de sociabilidade, umas muito diferentes das outras. É verdade que algumas pessoas se sentiriam mais tentadas a cozinhar caso o fogão e as panelas estivessem em boas condições, mas outras só precisavam de uma geladeira para estocar suas bebidas. Desse modo, a mesma cozinha encorajava as pessoas mais diferentes a frequentarem aquele espaço e propiciava o início de uma interação entre elas. Quer dizer, o que se esperava não era que tivessem a mesma forma ou os mesmos objetos. As cozinhas e os pátios diferiam muito entre si. Mesmo assim, a aglomeração nesses lugares – e que, depois, se espalhava pela cidade – era uma constante. Uma constante importante frizar, muito vaga, porque algumas dessas aglomerações não tinham nada que ver com as outras. Os turistas, os forasteiros, os

gringos, os viajantes – ou como quer que se queira chamar, eram extremamente variados, esse foi um pressuposto teórico. Seus “sinais de vida”, as festas, as barulheiras de madrugada, as bebedeiras, todas essas coisas que lhes conferiam uma má fama, eram também bastante variados. Por exemplo: a música que escutavam. Em algumas festas, predominava o eletrônico; em outras, o jazz; em outras, o rock clássico britânico e estado-unidense; em outras, músicas latino-americanas... Esses gostos musicais já refletiam personalidades muito diversas, mas também resultavam em tipos de festa bastante diferentes e que, não obstante, acabavam por entrar todas, indiscriminadamente, na categoria de “festas de gringos”. Tendo em conta que muitos e muitas viajavam sozinhos ou em pequenos grupos, esses espaços eram chave para entender como se formavam esses grupos, e como, dali, partiam para outros pontos da cidade – alguém descobria uma festa num bar e compartilhava a informação com pessoas que encontrava no pátio ou na cozinha, ou que conhecera nesses lugares.

É claro que, por mais variados que fossem, esses viajantes compartilhavam de uma condição comum dentro da cidade: eles estavam de passagem, alguns não possuíam praticamente nenhum vínculo mais duradouro com qualquer nativo. Uma das formas de dialogar com essa “condição” era propiciar um espaço que fosse compartilhado por vários dos hóspedes e que fosse mais do que um lugar de passagem. Quanto mais à vontade para permanecer nesses lugares e compartilhar de presença de outros e outras, maior era a tendência para que esses lugares fizessem brotar interações dos mais variados tipos entre esses desconhecidos – da mera convivência eventual até relações amorosas. E, entre si, os viajantes e as viajantes, por estarem de passagem, já teriam muito o que conversar. Mas acredito que seja melhor não exagerar: novamente, há viajantes e viajantes, turistas e turistas.

Mas, então, seria superficial associar essas festas e aglomerações, tão diversas entre si, com a presença dos “gringos” na cidade? Leibniz (1900a), divagando sobre a cognição humana, usou do exemplo do barulho do mar. Os inúmeros ruídos das várias ondas que compõe a grande sinfonia marítima não podem ser distinguidos entre si. O que sobra, então, é essa massa sonora, percebida à distância. Leibniz usou desse exemplo para mostrar como uma coisa que é percebida pelos sentidos é, na realidade, composta por outras tantas “pequenas percepções” que, de tão ínfimas, passam desapercibidas dentro do

quadro mais amplo. Sem querer me aprofundar em sua discussão metafísica, mas já aproveitando a carona de seu raciocínio, sigo adiante para tentar ilustrar o caso samaipateño. Quando nos aproximamos do mar, o barulho de cada onda vai se tornando cada vez mais distinguível. Contudo, o estrungir de cada vaga é, ainda, o resultado de outros tantos inumeráveis golpes de água sobre a superfície. No fim, por mais que alguém consiga chegar ao som mais elementar dessas ondas – digamos, uma gota de água se chocando contra outra – algo acaba se perdendo: a percepção inicial da imagem mais ampla do mar.

Creio que algo semelhante se passe com a percepção das múltiplas formas com que a presença dos gringos se manifesta em Samaipata. Para quem está em seu leito, tentando dormir, mas tem seu sono perturbado pela música alta que vem de um bar ou de uma hospedagem, a festa dos gringos será percebida como um inconveniente que não se diferencia muito de outras festas igualmente barulhentas. No outro dia, quando vier a se queixar a um amigo que também sofreu com a música alta, os dois estarão compartilhando de uma mesma perspectiva sobre a festa dos gringos ou, pelo menos, de uma perspectiva semelhante. É verdade que outros tantos pontos de vista são possíveis e, a meu ver, igualmente verdadeiros. Como quem se aproxima do mar e vai pouco a pouco conseguindo separar o barulho de uma onda do barulho de outra, para quem está dentro da festa, a perspectiva sonora será muito mais fragmentada: aqui um grupo conversa sobre um tema político mais sério, lá um outro ri de qualquer bobagem enquanto uma banda toca e algumas pessoas dançam. E mais: percebemos que, embora a festa acabe rotulada como uma festa de gringos, nem todos são de fora do país ou mesmo da cidade. Mesmo nesse caso, eu diria que o rótulo não é tão simplesmente “equivocado”: a festa de gringos não é a soma das pessoas, mas se revela como uma totalidade. Da mesma forma que eu não consigo deduzir o som de uma onda tentando multiplicar por um milhão o som produzido pelo gotejar de um pingo de água num balde, eu também não consigo deduzir uma festa percebida ao longe a partir da interação de duas pessoas.

Então, agora, um novo problema se coloca: a festa pode ser percebida de várias perspectivas. Mas, afinal, por que o afastamento, que torna legítimo falar em festa de gringo, é tão difundido? Por que não há mais pessoas experimentando um olhar mais aproximado? Da mesma forma que existe um afastamento em relação aos fenômenos que são atribuídos aos gringos, a “condição” de gringos, que pode se revelar das

mais variadas formas, é resultado, também de um distanciamento, ou melhor, de múltiplas maneiras de “olhar a cidade” de certa distância. Não se trata de uma oposição simétrica, mas de dois olhares de natureza bem distinta. É essa tensão que quero explorar no próximo capítulo.





## CAPÍTULO 2 – HIPPIES E GRINGOS

### Reflexões nos umbrais

A suíte era espaçosa, provida de uma cama de casal e de uma sacada de onde era possível ter uma visão privilegiada do final de tarde em Samaipata. Ela não era propriamente “luxuosa”, o dono cuidara para conferir uma atmosfera sutilmente rústica ao ambiente: a estrutura do prédio era sustentada por grossas toras de madeira bruta, da mesma qualidade, aparentemente, da que servira como matéria-prima para a confecção dos móveis, estes que recebiam uma demão de verniz e nada mais. O quarto fora pintado de verde crú, e quem quer que aplicara a tinta o fizera de modo a não encobrir os desníveis propositais da superfície, evidenciando o adobe que compunha as paredes – ou que pretendia imitar.

Naqueles dias, a suíte vinha sendo alugada por um guia turístico peruano que dizia valer a pena gastar um pouco mais pelo conforto e pela limpeza – e o preço era de fato bastante razoável. Ele, que eventualmente se tornara meu amigo, guiava em algumas ruínas próximas a Cusco (sei apenas que não se tratava de *Machu Pichu*) e tirara um mês de férias para viajar pela Bolívia. Enquanto apreciávamos o pôr-do-sol do alto de sua varanda, duas vizinhas conversavam, cada uma de um lado da rua. Não era preciso erguer muito a voz para serem ouvidas, pois apesar de ser fim de expediente para alguns, pouquíssimos veículos passavam por ali, tanto que alguns cachorros podiam ficar estarrados no meio da rua sem se preocupar com atropelamentos.

O guia, que contava com seus quarenta e tantos anos, falava com nostalgia do *modus vivendi* samaipateño. Segundo ele, se tratava de uma espécie em extinção na América do Sul e que, não obstante, não havia muito tempo, podia ser encontrada em abundância, espalhadas pelo interior do Perú e da Bolívia. Apontando para uma casa, me fez notar como, em muitas delas, as portas que davam para a rua eram divididas em quatro portinholas do mesmo tamanho, duas que se abrem na parte de baixo e duas que se abrem na parte de cima. Pela falta de janelas no corpo principal das casas, fazia-se necessário deixar a parte superior constantemente aberta para que houvesse uma circulação razoável de vento, enquanto a parte inferior evitava a entrada de cachorros no recinto sem, contudo, impedir que, com um simples movimento de pescoço, qualquer um que porventura passasse pela calçada rente à porta

dianteira pudesse conferir o que quer que se passasse no interior da casa. Segundo o peruano, uma observação dessa natureza não seria vista como uma invasão de privacidade – me pareceu mesmo que, em muitos casos, passar sem cumprimentar os donos da casa poderia, isso sim, se afigurar uma falta de educação. Isso, explicava agora em tom sociológico, criava as condições para um tipo de socialização que depois notei ser realmente muito comum em Samaipata: aquela que não se desenrolava nem dentro nem fora da casa, mas no limiar entre as duas condições. Quem está dentro se escora nas portinholas e mantém o tronco suficientemente para fora para sondar o que se passa na rua. Quem está fora permanece ali, de pé, a conversar não raro por longas horas. Nesse sentido, a porta não marcava propriamente uma divisão entre o público e o privado, mas uma conexão entre as duas partes.

Figura 4: Exemplo de uma porta que se divide em 4 partes.



Fonte: Foto do Autor

Com o crescimento urbano que traz consigo uma proliferação de rostos desconhecidos – ele aqui poderia ter citado Simmel – e o aumento do temor à violência, a possibilidade de estranhos estarem a observar o que se passa no interior de uma residência se torna ora uma invasão de privacidade, ora algo potencialmente perigoso. Por isso as portas quatripartidas eram cada vez mais substituídas por outras feitas de uma única prancha de madeira. Mais e mais janelas eram incluídas no desenho original da casa para evitar que seu interior se transforme num forno esaldante, mais e mais grades eram interpostas entre a calçada e a porta da frente, mais e mais campainhas se faziam necessárias...

Porém, prosseguia o guia, ainda era possível encontrar um lugar como Samaipata. Mudando seu foco para os cachorros estarrados folgadoamente sobre o calçamento, pedia para que eu notasse como mesmo eles estavam tranquilos, refletindo, em sua mansidão, uma vida sem maiores complicações, sem maiores preocupações, harmonia que se sentia na atmosfera do lugar, na maneira tranquila das motos e dos carros passarem para lá e para cá, na falta de pressa no andar das pessoas.

Da parte de alguém como eu, que cresceu tendo que lidar frequentemente com a mais ou menos justificada paranóia cotidiana, sempre bem difundida nos lugares onde vivi, proveniente de pessoas que constantemente me lembravam da importância de tomar alguns cuidados básicos em minha rotina – que trancasse a casa quando saísse, que não abrisse a porta para estranhos – até que, afinal, eu mesmo me tornasse um desses “produtores e reprodutores” do medo urbano, era realmente notável perceber como alguém poderia entrar numa loja que estivesse com as portas bem abertas para a rua e lá não encontrar nem dona, nem vendedora, nem ninguém para tomar conta dos produtos que estivessem ao alcance de qualquer um que porventura lá entrasse, o que não quer dizer que todos fossem adeptos de uma tal confiança no outro: havia quem achasse que a cidade já não era como antes, quem mantivesse as portas fechadas e só atendesse por trás das grades. Mesmo no caso dos estabelecimentos deixados à mercê da sorte, não descarto a hipótese de que seus donos, na realidade, estivessem confiando nos mil olhos dos vizinhos que vigiavam o lugar de soslaio.

Se a transformação já havia acontecido ou se ainda era um processo em curso, talvez reversível, o fato é que a chegada de novos residentes e a passagem de turistas era quase sempre relacionada com a

mutação. A “persistência<sup>12</sup>” ou “existência” de um tipo de socialização por vezes descrito como “mais humana” ou “mais calorosa”, quando comparada à socialização de uma metrópole como Santa Cruz, era ponto de disputa tanto no sentido de que nem todos estavam de acordo com respeito a quanto Samaipata já se havia “corrompido”, como em relação ao interesse de mantê-la tal como estava. Seriam as transformações completamente indesejadas? E que tipo de transformação?

Da parte dos estrangeiros que vinham para ficar, não me parece exagerado dizer que para quase todos, a tranquilidade daquele *pueblo* era o que mais lhes motivava a permanecer. Optar por morar num país latino-americano tinha suas vantagens e desvantagens, é verdade. Algo que pesava muito na balança era o fator dinheiro: na Europa, nos Estados Unidos, na Austrália, encontrar um emprego que possibilitasse poupar ou manter um nível de consumo relativamente elevado era certamente muito mais fácil do que fazê-lo na Bolívia. Mas havia muitas daquelas coisas impagáveis que, colocadas na balança, faziam a mudança valer a pena. Entre elas estava essa maneira de lidar com a vida menos regida pelas leis da máxima eficiência e pelas “relações de entendimento” (Simmel, 2005). Depois de perguntar onde poderia encontrar um relógio, ouvi de uma australiana que havia recém se mudado para Samaipata “Para que saber as horas?”. A resposta veio com um irônico tom de “*you know what I mean?*”. Alguns minutos antes conversávamos justamente sobre sua decisão de se estabelecer ali com seu marido. Era claro que em seu país de origem eles não teriam maiores dificuldades em encontrar um bom emprego. Mas qual o sentido de sacrificar a vida numa rotina monótona e previsível com o fim único de juntar algum dinheiro?

### Mudanças na Cidade

Vivendo em 2001 seus lúcidos 92 anos de idade, a senhora

---

12 Digo “persistência” porque as características que compõe isto que era recorrentemente percebido como um “modo de vida” não raro eram tratadas como coisas condenadas pelos rumos que a história vem tomando. O avanço da “modernidade” ou do “capitalismo”, da maneira já percebida com mais força alhures, não muito longe de Samaipata, colocariam em risco estas formas de se relacionar com outras pessoas e com a própria vida/ A ganância, a desconfiança, a avareza seriam efeitos colaterais deste progresso.

Martha Contreras, nativa de Samaipata – pais e avós igualmente nativos – contava em entrevista suas lembranças do passado da cidade<sup>13</sup>. “*La plaza era una pampa*”. Quando indagada sobre o número de famílias que viviam em Samaipata durante sua infância, dizia “*Ahí por las seis familias, porque se carneaba una res para un dia y no se podía carnear otra porque ya no se vendía*”.

Não creio que a quantidade de gado carneado tenha aumentado muito significativamente com o correr das décadas – ao menos eu não conseguia encontrar carne todos os dias no açougue. De todos os modos, era bem mais recorrente notar as mudanças que aconteciam na cidade se utilizando de outros critérios. Por exemplo: percebia-se que, tanto no povoado quanto em suas redondezas, um rápido processo de super valorização monetária da terra e das casas vinha acontecendo. Quem havia comprado alguma propriedade há poucos anos comemorava o crescimento da procura, que duplicava, triplicava, quadriplicava os preços originais numa progressão que seguia firme. Se para quem vende pode parecer muito bom que apareçam interessados que juntem suas economias em moedas fortes, para quem dispunha de uma poupança em dólares ou euros, um terreno samaipateño, não só por suas dimensões, mas também pela qualidade da terra e pelo clima favorável para os mais diversos tipos de cultivo, pode parecer uma pechincha, uma excelente oportunidade para um recomeço de vida. Para outros que tinham economizado em moedas mais instáveis – caso não só do peso boliviano, mas de quase todas as moedas sul-americanas – a percepção de que estariam pagando um preço muito mais elevado do que pagariam antes da chegada dos nativos de países desenvolvidos era, no mínimo, desconfortante.

Mas, mais do que isso, bastava uma mirada rápida para as montanhas que rodeiam a cidade para ver, aqui e ali, casas, ou mesmo mansões, que iam roubando o espaço que antes era ocupado pela mata. Para quem comprara um terreno isolado na esperança de levar uma vida afastada dos vícios do capitalismo, era decepcionante perceber que as construções iam, dia a dia, se aproximando de seu refúgio. Alguns dos que haviam recém comprado terrenos e construído casas no *Chorillo*, região vizinha ao *pueblo* de difícil acesso para automóveis (principalmente depois da chuva) e encoberta por mata nativa, viam a

---

13 Sou muito grato a Enzo, funcionário do CIAAS, por salvar uma cópia da entrevista que tinha em seus arquivos para mim.

necessidade de fazer entrar em ação mecanismos legais para impedir que futuras construções viessem a ameaçar a ecosustentabilidade que adotaram como ideal de vida. Para isso, fariam circular pelo *pueblo* um abaixo-assinado que tornasse a região área de preservação ambiental.

Figura 5: No telhado de uma casa que estava sendo construída no Chorrillo, área rural de Samaipata (o autor ajudava em um mutirão voluntário).



Fonte: Ricardo Zamo

Em contrapartida, ao entrevistar um residente veterano das proximidades do *Fuerte*, falei sobre as mudanças que havia percebido na cidade no curto intervalo entre minha primeira chegada à Samaipata, no começo de 2012, e a outra, no começo de 2013. Perguntei se o senhor não se preocupava com isso, ao que ele replicou: *“Al contrario, no es de preocuparse, es de alegrarse porque hay más población, ¿no? Hay más adelante, hay mas circulantes porque la gente adinerada viene y da vida a los pobres ¿no?”*

### Embate Ideológico

Gabriel Tarde, em diversos momentos de seu “As Leis da Imitação”, defende a tese de que uma maior diversificação dos

indivíduos sucederia aquele período onde as pessoas se identificariam com grupos maiores dos quais fariam parte – e pelos quais se sacrificariam. “Certamente, depois de uma inundação cosmopolita que terá deixado uma aluvião espesso de modos e de ideias sobre toda a humanidade, jamais os homens retornarão ao culto chinês dos ancestrais, ao desprezo pelos estrangeiros, e não preferirão à aceleração de sua grande mudança de conjunto, da qual todos participam, a acentuação de sua originalidade exterior fixa e consolidada (Tarde, 2004, pág. 126, tomo II)”.

Assim, o sujeito se transforma no palco onde confluem infinitas forças psicológicas e sociais. A sociedade deixa de ser algo externo: ela se internaliza. Cada um de nós seria portador de crenças contraditórias e de múltiplas maneiras de ser. Essa experiência de ser múltiplo do sujeito que se individualiza seria irreversível, e Tarde parece se entusiasmar com a ideia: o espírito crítico engendraria o espírito científico. Ao invés de aceitarmos o papel que nos foi “imposto” por forças externas ao nascermos em uma sociedade muito coesa, “livres”, poderíamos experimentar múltiplas crenças e criticar nosso status ou posição social.

Michel Maffesoli (2000), em contrapartida, critica a tese que postula ser o “individualismo” o ponto culminante e derradeiro da “modernidade”, do “capitalismo”, do “mundo industrial e urbano”, ou como quer que se queira chamar (e colocar entre aspas). Para ele, no coração do mundo ocidental, na Europa e nos Estados Unidos, poderíamos encontrar diversas formas de resistência a esta forma de atomização humana: nas “tribos urbanas”, na *new age* e em todas as formas de se tentar voltar a um contato primordial com a mãe terra. O “ocaso do individualismo”, proferido por Maffesoli, a criação de novas seitas e de outros parâmetros para diferenciar quem está dentro e quem está fora destas “comunidades pós-modernas” se desenvolveu paralelo à industrialização, à proliferação do conhecimento científico e ao surgimento das megalópoles. Muitas vezes, inclusive, estas foram formas de responder a todos estes fenômenos da história recente da humanidade<sup>14</sup>.

---

14 Mais do que isso, seria conveniente lembrar que a própria ciência é vez ou outra responsabilizada como uma nova instauradora de essencialismos de grupo, principalmente os relacionados com determinismos raciais e étnicos. Bauman (1998), por exemplo, mostra muito bem como o anti-semitismo que resultou no holocausto nazista estava fundamentado em preceitos muito distintos do anti-semitismo secular que encontrou diversas outras

Por mais que para grande parte dos habitantes de Samaipata a cidade ainda parecesse estar longe de ser dominada pelas relações de entendimento, muitos viam seu crescimento trazer consigo as condições para um modo de vida mais racionalizado. Afinal, num cenário composto por desconhecidos, o distanciamento e o cálculo prevaleceriam nas relações humanas sobre o afeto e a familiaridade. Até que ponto seria interessante resistir a tais forças histórico-sociais? A pergunta resultava num embate ideológico entre “tradição” e “modernidade” multifacetado que implicava, de uma forma ou de outra, a presença de gringos na cidade e sua passagem por lá. Mas os dois pares dicotômicos – local e forasteiro, modernidade e tradição –, como veremos, não coincidiam necessariamente, mas eram passíveis de exercer forte influência sobre a percepção e fama do gringo na cidade.

### Drama e Tragédia

Eu falei da oposição entre “modernidade” e “tradição” por crer que esses dois termos seriam mais familiares aos leitores. A verdade, porém, é que eles quase nunca vêm à tona nos debates cotidianos samaipateños sobre as mudanças que a cidade vinha experimentando. Além disso, me parece que, nas ciências humanas, “modernidade”, enquanto conceito, já foi usado e definido de maneiras tão diversas que talvez seja mais adequado deixá-lo para lá afim de não correr o risco de ser mal interpretado, principalmente no tocante a um possível evolucionismo ou determinismo histórico parecido com a perspectiva de Gabriel Tarde esboçada acima.

Por outro lado, por que não recorrer a um outro par dicotômico para tentar dialogar com essa tão proliferada discussão? Quer dizer, os termos seriam exógenos, mas a discussão sobre a dupla face do “progresso” e sobre a resistência à globalização e aos exageros do capitalismo eram bem difundidas em Samaipata.

Foi nesse sentido que decidi colocar tais discussões, que emergiam em diversos contextos samaipateños, a dialogar com uma reflexão sociológica alienígena. Ela foi desenvolvida pelo já citado

---

manifestações na Europa. O diferencial seria justamente seu embasamento científico, a crença de que uma natureza biológica distinta regia as normas psicológicas judias, o que fazia imperativo, no lugar da simples conversão religiosa, tal como aconteceu durante a Santa Inquisição, a eliminação dos judeus.



Michel Maffesoli (2000). Trata-se de sua distinção entre “drama social” e “tragédia social”: em uma, as fronteiras entre o ‘bem’ e o ‘mal’ estão bem delimitadas de sorte que o segundo, quando não pode ser definitivamente eliminado, pode ao menos permanecer sob controle do primeiro. No outro, os dois se confundem e a pretensão de conviver sem uma das faces desta moeda é inexistente.

Creio que a escolha pelos dois termos deva ter algo que ver com as duas formas possíveis de resolver um conflito literário, teatral ou cinematográfico: compare o desfecho de uma novela da Globo destas que, via de regra, terminam com a morte da vilã ou do vilão (e com uma montoeira de casamentos) – um caso flagrante de drama onde, afinal, o bem supera o mal – com a Orestéia de Ésquilo, onde o mesmo ato de vingança de Clitemnestra contra seu marido, Agamenon, que sacrificara sua filha para que os ventos voltassem a soprar e permitir que as naus gregas chegassem a Tróia – que por si só está longe de ser um ato egoísta, mas um sacrifício pela *pólis* – deverá ser depois vingado por seus filhos, Eléctra e Orestes, que tiveram o pai assassinado num conflito onde ninguém é definitivamente bom ou mau e onde nenhuma resolução moral é esperada – e, afinal, os próprios deuses se dividem entre condenar Oréstes ou absolvê-lo pelo assassinato da própria mãe. “A história, a política e a moral superam [a morte] no drama (*dramein*) que evolui em função dos problemas que se colocam, e também os resolve ou tenta resolvê-los. O destino, a estética e a ética, em oposição, a esgotam em um trágico que se apóia no instante eterno e faz segredo, através de si mesmo, de uma solidariedade que lhe é própria” (Maffesoli, 2000. pág. 65 – 66). A vida organizada dos países do norte da Europa, a eficiência, a limpeza, a pontualidade, a organização, a baixa criminalidade, nisso tudo se manifestaria o drama social de que trata o autor, enquanto o caos urbano das megalópoles latino-americanas, as balas perdidas, a poluição, o tráfego desordenado, os camelôs, comporiam nosso cenário trágico (e da maior parte do mundo).

Mas, se entendo bem a distinção, ela não é feita para dizer que uma é uma etapa ou uma evolução da outra e muito menos para inferir que uma seja mais desejável do que a outra. Como já dizia o mesmo Maffesoli logo na primeira frase de outro livro seu “Não existe nada pior do que alguém querendo fazer o bem, especialmente o bem aos outros” (2004, pág. 11). Viver num “cenário trágico” não é (necessariamente) uma questão de falta de escolha, mas pode ser o próprio produto de uma escolha – estética, moral, política...

Me parece importante destacar este ponto. O que por vezes é tratado em gráficos e estatísticas como consequência da “incompetência da América Católica” – como diria Caetano Veloso<sup>15</sup> – parte de um quadro onde o mundo todo é retratado correndo para cruzar a mesma linha de chegada, isto é, a eficiência e organização dos “países desenvolvidos”. Contrastando com este viés, a presença do “trágico” na vida cotidiana é apresentada por Maffesoli como a forma de escolha de uma maneira de estar no mundo. *Raves*, saunas masoquistas, rachas automobilísticos não seriam propriamente manifestações humanas novas, de acordo com seu esquema meio funcional-estruturalista, mas formas de recorrer a este trágico que fica acobertado por baixo da ordem dramática das coisas.

### *Carreteras*

Saber que, faça chuva ou faça sol, não faltará água na torneira; que haverá comida à venda na feira e nos supermercados; que poderei abastecer meu carro no posto de gasolina; que poderei caminhar tranquilamente pelas ruas sem estar submetido aos perigos hobbesianos da liberdade de terceiros; comer num restaurante sem o risco de me contaminar; saber que o caixa eletrônico estará funcionando; que o ônibus não atrasará; que meu celular não há de ficar sem sinal; não estar submetido aos abalos da natureza contingente; ter a própria vida sob controle: esse deve ser o lema do Drama Social a que se refere Maffesoli.

Nossa chegada em Samaipata em fevereiro de 2012 já tinha sido, nesse sentido, bem mais “trágica: ainda em Asunción, Paraguai, compramos a passagem persuadidos por um vendedor que nos mostrava a foto de um ônibus bastante moderno como sendo aquele que nos conduziria até Santa Cruz: *design* arrojado, com contornos aerodinâmicos, pintura impecável, janelas com película anti-rajos UV, ar condicionado e – algo que no fundo me preocupou um pouco – todas as refeições incluídas.

Na hora de embarcar, admito que não foi nenhuma surpresa ver um ônibus quadradão, – ao estilo daqueles fabricados nas décadas de 80 e 90 – completamente coberto de poeira, pintura e lataria desgastadas pelas longas viagens em estrada de chão, estacionar na parada onde

---

15 Trecho da canção “Podres Poderes” gravada no álbum “Velô” de 1984.

esperávamos por nosso suntuoso ônibus. Não nos restava outra opção: aquela era a única empresa que fazia o trajeto. Mas vendo Mariana inconformada com a enganação do vendedor e André a fitar o veículo com ar perplexo – e me sentindo responsável pelos dois (afinal, era meu campo) – fui ter com o motorista corpulento que descia pesadamente do ônibus, literalmente encharcado de suor. Ele para diante de mim enxugando a testa, aliviado como quem recém escapara de um forno aceso. Faço a pergunta mais imbecil que alguém poderia fazer em semelhante situação “*¿hay aire condicionado?*”. Ele, que ainda parecia meio sufocado pelo calor, olha fundo em meus olhos como quem tenta encontrar ali algum sinal de sarcasmo. Percebendo a seriedade de meu questionamento, mostra-se ligeiramente transtornado. Responde com um abrupto “*No!*” e se dirige rapidamente aos outros passageiros. Não sou um grande adepto de ares-condicionados, mas admito que senti bastante falta do aparato naquele ônibus que cruzava o Chaco paraguaio em pleno verão.

A estrada era de terra, bastante esburacada e sem qualquer sinalização. Tardariamos um bom tempo para receber socorro caso houvesse qualquer problema com o ônibus, pois, tirando as aduanas paraguaia e boliviana, não havia praticamente nada no caminho. No meio da madrugada, sou despertado por um clarão. Abro os olhos e vejo duas imensas cortinas de fogo a algumas centenas de metros na direção em que o ônibus se dirigia. Um incêndio, talvez natural, queimava a relva seca em torno da estrada. Eu imaginava que os motoristas se deciriam por não avançar, pois parecia bastante perigoso tentar cruzar o fogo. Mas foi justamente o contrário que fizeram: meteram fundo o pé no acelerador e atravessaram o incêndio. O ônibus esquentou ao passar pelo fogo.

Depois de 27 horas embarcados, chegamos a Santa Cruz de la Sierra. Com o corpo coberto da poeira que subia pelo piso do ônibus e se mesclava ao suor da pele, inevitável naquele calor, estávamos decididos a não permanecer nada além do estritamente necessário. Nossa estadia seria curta, pernoitaríamos e na manhã seguinte já tomaríamos um táxi para Samaipata. Queríamos fugir o quanto antes do calor que impregnava no asfalto e no cimento.

No outro dia, encontramos a parada de taxi cheia: todos queriam ir a Samaipata. Não havia fila, senão, nem importava muito quem estava a mais tempo esperando. Aquele que fosse mais rápido para enfiar as coisas dentro do bagageiro e pular dentro do taxi estava dentro, os que

não conseguiam tinham que esperar o próximo veículo. Nós que estávamos equipados com a bagagem de alguns tantos meses de estadia eramos sempre deixados para trás. Com o calor cruceño, aquela foi se tornando uma espera crescentemente irritante. Acostumados com a ética do “quem chega primeiro” – dizem que os brasileiros adoramos uma fila – nos aborreciamos mais e mais vendo pessoas que haviam recém chegado entrando às pressas nos taxis sem se preocupar em consultar quem estava a mais tempo. Não eramos os únicos a sermos passados para trás, mas eramos, seguramente, os que mais se importavam. Já farto de perder a vez, me coloquei em frente à porta de um carro que estacionava e impedi que qualquer um entrasse até que todos os três estivessemos acomodados nos assentos. Tal conduta, a meu ver, um tanto reprovável, não pareceu irritar ninguém mais seriamente.

Nosso taxi já ultrapassava sua lotação máxima. Um banquinho improvisado entre os dois assentos dianteiros permitia que mais um passageiro se sentasse ao lado do motorista, adaptação que depois descobri ser bastante frequente nestes veículos. Quem estava nos duas fileiras de trás ia igualmente espremido. O dono do taxi parecia satisfeito em perceber que estava retirando o lucro máximo que poderia extrair de uma viagem. Preocupações com as normas de trânsito? Bem, passamos por um posto policial e a única coisa que o guarda chamou a atenção foi para que o motorista colocasse seu cinto de segurança.

Com o veículo em movimento, ficou logo visível que o tráfico em direção à Samaipata estava mais do que intenso. Seguramente, não era apenas para lá que todos aqueles carros iam, mas também para outros vilarejos das redondezas ou cidades grandes mais afastadas (Oruro tem um carnaval particularmente conhecido na Bolívia). Com uma mão para ir e outra para voltar, o congestionamento não se prolongava em uma imensa fila indiana porque, quando havia sinalização marcando o asfalto, ela praticamente não era – na ausência de palavra melhor – “respeitada”. Nos trechos onde havia acostamento, ele era continuamente utilizado com uma segunda pista. Em dado momento, todo o fluxo em direção a Samaipata parou e nosso taxista teve a brilhante ideia de tomar um atalho pela pista da esquerda. Mas era evidente que ele não poderia retornar à sua mão com facilidade, pois os carros engarrafados estavam praticamente encostados uns aos outros. Naquele momento, senti medo. Por algumas centenas de metros, nosso taxi seguiu na contramão, obrigando os carros que vinham em direção oposta a se lançarem no acostamento. Em dado momento, quando uma

batida parecia eminente, nosso motorista se lançou na primeira entrada à esquerda. Interessante que, apesar de tudo, ninguém businava para nosso veículo.

Um estudo de caso sobre as estradas bolivianas teria o potencial de se revelar um trabalho muito interessante. Eu não tive senão tempo de notar alguns pontos que me chamaram a atenção, principalmente no trajeto que conheci melhor, que é o caminho de Santa Cruz para Samaipata (e vice-versa). Com a necessidade de ir continuamente para a capital departamental resolver assuntos que só podiam ser solucionados lá – como sacar dinheiro – percebi o quanto essa simples viagem de duas horas pode se revelar uma grande aventura – para alguns, não muito divertida. O motorista deve estar dialogando com a estrada o tempo todo. Há todos os buracos, as curvas sinuosas, os deslizamentos de terra, os animais que cruzam a estrada, a falta de sinalização... Paralela à estrada, cruces indicavam os pontos onde viajantes perderam suas vidas em acidentes automobilísticos.

### Superfícies, Intermediários e Dramas

Vinhamos falando sobre a oposição entre o trágico e o dramático: a estrada para Samaipata, como tantas outras da Bolívia e do mundo, era repleta de surpresas. Quando um deslizamento de terra impedia que o taxi avançasse, coisa comum, tendo em conta o relevo local; em todos os solavancos e desvios de buracos; ou quando um veículo perdia o controle em uma das curvas sinuosas, e desbarrancava; ou quando uma vaca surgia em meio à estrada; em todos essas circunstâncias, percebíamos o quanto nossa viagem dependia de elementos muito diversos que fugiam completamente ao nosso controle.

A contrapartida “dramática” desta “tragédia” seria manter sua superfície sob controle, ou ao menos se esforçar ao máximo para isso. Como diria Tim Ingold (2010), seria preciso eliminar sua “superficialização” (*surfacing*, no original), eliminar, portanto, o caráter dinâmico da superfície terrestre e transformá-la, o mais que seja possível, numa coisa estática. Um bom trabalho de fundação é essencial para diminuir os riscos de desabamento de um edifício. Se as estradas pudessem sonhar, talvez elas todas quisessem ser uma daquelas *Autobahnen* alemãs, onde o motorista pode correr na velocidade que desejar em uma pista larga com asfalto homogêneo em todo seu trajeto. Aí sim, o deslocamento acontece de um ponto a outro, efetivo, eficaz,

sem interrupção e sem preocupação com qualquer coisa que possa estar atrás, nos lados, a frente, abaixo ou mesmo acima.

Claro que a possibilidade das coisas não acontecerem do jeito como esperamos é sempre iminente, mesmo no caso em que lidamos com o intermediário (Latour, 2005) mais perfeito – lembremos do Titanic.

Em diversos aspectos da vida samaipateña, encontramos outras indicações dessa “maneira trágica de ser” através da quais, nós – latino americanos, “terceiro mundistas” – aprendemos a viver: ao trocarmos dinheiro na única casa de câmbio da cidade, percebemos o quão flutuante é a moeda nacional; quando vamos a Mairana, cidade vizinha, para nos utilizarmos do caixa eletrônico e descobrimos que, mais uma vez, ele não está funcionando e teremos que ir até Santa Cruz; quando somos informados dos riscos de se tomar a água da torneira; ao descobrirmos que as variações sazonais tornam impossível saber de ante-mão se, na feira, encontraremos amanhã as mesmas frutas e verduras que encontramos hoje ou se, no açougue, encontraremos carne de gado (embora o frango fosse abundante); quando percebemos que, em quase todas as lojas, o preço das mercadorias não está indicado com uma etiqueta e que varia conforme o humor das vendedoras e nossa familiaridade com elas...

Mais acima, eu já mencionei o caso daqueles que se mudam para Samaipata fugindo de uma vida marcada pelo compasso do relógio. Eliminar a contingência cotidiana vem de mãos dadas com a racionalização e o distanciamento inter-subjetivo. Nesse sentido, não eram apenas os gringos que tinham uma certa inclinação pelo “trágico”. A proximidade de Santa Cruz de la Sierra fazia com que os samaipateños estivessem constantemente se lembrando daquilo que Samaipata poderia se tornar caso continuasse crescendo. Muitos notavam a velocidade com que ocorrera a mudança na capital do departamento. Alegavam que, poucas décadas atrás, Santa Cruz ainda guardava muito de seu provincianismo, com seus habitantes se saudando em pleno centro da cidade. O crescimento urbano e o aumento da violência aumentava a desconfiança entre os cruceños. Confiar no outro era cada vez mais raro, e as relações de vizinhança e familiaridade iam cedendo lugar para relações mediadas por documentos, dinheiro, comprovantes... A vinda dos gringos, seja como turistas ou como novos moradores, que de uma forma ou de outra, causava um inchaço urbano, semeava este dilema na cabeça dos samaipateños: “afinal, queremos nos

tornar uma nova Santa Cruz ou queremos ainda poder confiar em nossos vizinhos, deixar a porta de nossas casas abertas, poder saudar quem quer que passe por nossa soleira?”

Por outro lado, para falar em termos maffesolinianos, “deixar o mal à solta” é uma opção, no mínimo, controversa. Primeiro, pela própria vontade, para uns maior, para outros menor, de terem entre as mãos as rédeas de suas vidas. Poder estar mais ou menos certo de que não serão vítimas de um acidente automobilístico nas estradas, ou que não se intoxicarão com a água da torneira, ou que não levarão um golpe do locatário da casa, com quem firmaram um acordo meramente verbal... Ora, para quem acabou de chegar na cidade, confiar em pessoas e coisas com que se tem pouca familiaridade é muito mais difícil do que para aquele que já vem travando contato com elas há anos. Isso deve explicar, em boa medida, como já disse no final do capítulo passado, as opções de alguns viajantes por comer e dormir em alguns lugares em detrimento de outros.

A construção com adobe, por exemplo, que é menos custosa, faz uso dos recursos locais e usa matéria-prima cuja decomposição é muito mais rápida do que aquela que se utiliza de cimento e tijolos fabricados alhures, vinha se tornando mais escassa entre os moradores de Samaipata – embora as casas mais antigas fossem todas de adobe. Sua grande desvantagem era que dependia muito mais de fatores como o clima, para que os blocos de argila, palha e pedra pudessem secar ao sol, ou de se saber fazer uma boa mistura dos componentes, cuja qualidade variava muito mais do que o material fabricado pela indústria de construção civil. Mas outros tantos, entre eles muitos dos gringos recém-chegados, insistiam em construir com adobe, uma opção que, para outros, era vista como um luxo que não podiam bancar: afinal, o tempo extra despendido e o risco de ter algum problema estrutural na casa poderiam tornar o projeto muito mais custoso. Assim era também com as hortas ecologicamente corretas: um grupo de recém-chegados montava uma comissão para fazer frente aos agrotóxicos e à Monsanto, estimular a pequena propriedade rural e “conscientizar” os nativos dos danos a longo prazo da monocultura e dos transgênicos. Era uma batalha contra a maior previsibilidade que era garantida pelas novas tecnologias do agronegócio, mas também de resgate aos valores “comunitaristas” da tradição boliviana, das trocas não monetárias e da ajuda ao próximo que vinham junto do fortalecimento dos laços humanos.

Optar por uma vida “apolínea”, racionalizada e previsível, ou por

uma vida “dionisiaca”, passional e contingente, têm seus pros e contras. Não sabendo a que horas precisamente o ônibus que o conduziria a Sucre passaria pela estrada, um amigo boliviano replicou “*Pero me gusta más así*”. Ele sabia que a espera poderia ser muito longa, mas estava disposto a pagar pelo preço de não viver, nem ele, nem o motorista, nem os outros passageiros, tão escravos das horas. Um outro amigo boliviano, por outro lado, criticava a falta de normatização do trânsito de Samaipata. Por exemplo, por praticamente não haverem placas de “Pare”, os motoristas se viam obrigados a se comunicar mais entre si, a businar ou fazer sinal de luz toda vez que passavam por um cruzamento para informar eventuais outros motoristas de sua existência. Caso a comunicação falhasse, se uma das partes não compreendesse o código, isso poderia causar um acidente.

Ao lançar mão da dicotomia “tragédia e drama”, como já disse mas que convém repetir, não estou insinuando que “gringos” tendessem mais a um lado e locais mais a outros. Repetindo: muitos gringos que se mudavam para Samaipata, ou viajantes ocasionais – como meu amigo peruano – ficavam fascinados com a falta de intermediários objetivos em diversos aspectos das relações humanas locais. Adoravam a falta de balança e de tabelas de preço nas feiras, que lhes permitia pechinchar, adoravam não depender de relógios, adoravam se verem livres de relógios... Outros, no entanto, lamentavam que não pudessem confiar no funcionamento do caixa eletrônico mais próximo, se sentiam roubados todas as vezes que faziam compras e detestavam não saber a que horas, precisamente, poderiam tomar um táxi para Santa Cruz – precisariam esperar que todos os assentos estivessem ocupados. É claro que os bolivianos e os samaipateños viviam o mesmo dilema, embora seja verdade que, sim, a condição de cada qual na cidade pudesse interferir significativamente na maneira de encarar esse dilema: se passei a vida inteira bebendo água da torneira, cuja coloração varia significativamente de dia para dia, deve ser muito mais fácil para mim me convencer de que “o que não mata, engorda” do que para alguém que acabou de chegar e nunca provou de uma água que não fosse translúcida.

Enfim, embora não seja possível categorizar rigorosamente um comportamento, é de se notar que o dilema se fazia mais presente em Samaipata com a chegada dos gringos, seja porque, novamente, a cidade aumentava, seja porque as pessoas lhe atribuíam maneiras de pensar e agir – como a preocupação com bactérias, que fazia com que alguns lugares parecessem mais adequados a gringos de estômago sensível do



que outros – ou, finalmente, porque traziam e expunham novas ideias – ou, pelo menos, elas tendiam a serem associadas aos gringos. É sobre algumas dessas ideias que falaremos agora. Elas interessam na medida em que, de uma maneira ou de outra, criavam alguns embates na cidade que ajudam a entender a fama do gringo em Samaipata.

### Confusão conceitual

Há alguns anos, chegou em Samaipata um casal de forasteiros. Em princípio, todos achavam que ficariam alguns dias na cidade e logo retomariam sua viagem. Não levavam muitas coisas consigo. Na realidade, carregavam todos os seus pertences nos mochilões que tinham sobre as costas. Usavam roupas folgadas, ornavam o corpo com pulseiras de macramê, brincos e colares. Ele tinha os cabelos compridos. Ela, curtos. Pelo *pueblo*, eram tratados como mais um casal de *hippies* – embora ainda não houvessem muitos desses por lá.

Tudo mudaria quando compraram um pedaço de terra e montaram a hospedagem que administram até hoje. Pouco a pouco, foram sendo mais conhecidos pela vizinhança e se integrando à comunidade. As pessoas sabiam do que viviam, conheciam suas filhas, seu passado e, principalmente, que estavam ali para ficar. Quando alguém contava uma história que envolvia os dois, já não se referiam mais a eles como dois *hippies*, mas sim como um casal de residentes da cidade. Dessa forma, se tornavam “inconfundíveis”.

Seu *camping*, contudo, não pode se livrar da fama: era um lugar de *hippies*, ou, ao menos, *hippies* eram os que se hospedavam lá. Um amigo boliviano que passou alguns dias naquele *camping* logo que chegou em Samaipata não pode fugir do estigma<sup>16</sup>, ainda mais por ser barbudo, cabeludo e estar sempre munido de suas ferramentas de artesão. Com ele, a história foi a mesma: depois de se estabelecer numa boa casa, de montar seu negócio e se integrar à comunidade como um boliviano, foi deixando de ser um *hippie* para se tornar um personagem da cidade. Mais do que isso: ele tomava as devidas precauções para que olhares sorrateiros da vizinhança não captassem uma entrada e saída

---

16 Talvez fosse bom pensar em “estigma” não como uma coisa necessariamente pejorativa, mas lembrando sua etimologia 'picada, marca feita com ferro em brasa, sinal, tatuagem' (Dicionário Houaiss, 2002), quer dizer, como algo que se detecta pelo olhar através de um sinal, mas sem ser necessariamente repulsivo.

muito frequente de pessoas que pudessem macular sua reputação – e, importante dizer, esse cuidado era deliberado.

Essa transformação semântica por que passavam as pessoas à medida em que iam se estabelecendo, parecia bastante normal. Falando sobre um outro casal de recém-chegados, um nativo boliviano relatava: “*ellos llegaron como hippies. Entonces se los conocemos como hippies. Sacaran 30 mil dolares y compraran [uma casa]... ‘Ah, estos no eran hippies’. Pero para nosotros que los conocimos cuando llegaron, son hippies*”.

É claro que as coisas não são tão rígidas quanto poderiam parecer. Ninguém simplesmente deixa de ser “hippie” para se transformar em “estabelecido”, como se passar de uma categoria a outra fosse o mesmo que requerer um passaporte estrangeiro: agora que o tenho, *sou* cidadão de um outro país – ou deixo de ser daquele onde nasci. Precisamente isso: para falar em termos latourianos (Latour, 2005), não há intermediários que definam e separem quem é o que. Isso explica porque comecei a falar de *hippies* tão de repente: afinal, de onde surgiram? Nós não estávamos falando em gringos? Sim, estávamos e logo continuaremos. O importante é termos em mente essa “confusão conceitual” que nos coloca um novo problema, a saber: gringos e hippies, dois termos que parecem consideravelmente diferentes, andavam muito próximos em Samaipata. Qual o motivo disso? Como tentarei mostrar nos próximos sub-capítulos, essa ambiguidade era fundamental para o entendimento da fama dos gringos na cidade. Mas antes de me aprofundar no tema, quero apenas fazer alguns esclarecimentos conceituais com respeito ao conceito que acabei de introduzir: o de intermediário.

### Uma dedução enganadora

No comércio vocabular samaipateño, nas anedotas do dia a dia e em todas aquelas outras circunstâncias em que se tenciona ser mais específico ao se fazer referência a alguém, é comum ouvirmos um personagem ser caracterizado como uma “gringa”, um “gringo”, uma “hippie” ou um “hippie”, “um turista” ou “uma turista”. “Aquele *gringo* dono de uma pousada em não sei onde”, poderia dizer um. “Aquele *hippie* que está sempre na praça vendendo artesanatos”, diria outro.

Não obstante o fato dos termos serem, na maioria das vezes, entendidos sem que maiores esclarecimentos se fizessem necessários,

seu uso era muito mais criativo, dependia muito mais das circunstâncias em jogo, estas que se faziam e desfaziam num universo muito menos rígido do que aquele mundo de pedreiros e mestres de obra descrito por Wittgenstein onde alguém grita “prego” ou “martelo” e logo encontra um correspondente ao redor.

Ninguém certamente se compreenderia, ou melhor, a compreensão seria completamente distinta, caso os enunciados cotidianos seguissem silogismos muito rígidos. Pior: se eu fosse tentar projetar um conjunto de premissas supostamente definidoras do “ser *hippie*”, “ser *gringo*” ou “ser *turista*” na realidade samaipateña, eu cairia diversas vezes em aporia. Por exemplo: quando associamos gringo a alguém com estômago mais sensível para determinadas bactérias e que, portanto, deve tomar precauções adicionais ao escolher um lugar para comer, seria correto disso deduzir a bolivianidade de alguém com base em sua resistência aos microorganismos locais? Em um caso que me foi relatado, um belga, residente de Samaipata havia muitos anos, era duramente reprovado por oferecer *chicha* a seus conterrâneos europeus que vinham visitá-lo. Quem lhe dirigia a crítica argumentava que *gringos* eram mais vulneráveis a uma bebida que não passava por inspeções sanitárias, cuja água era de procedência duvidosa, cujos métodos de fabricação eram obscuros. O belga se defendia dizendo que vinha tomando a bebida com certa regularidade e que nunca experimentara qualquer problema de saúde em decorrência disso. O crítico contra-argumentou: “*pero tu eres un chanco viejo!*” Era óbvio que ele deveria ter um corpo resistente justamente por já estar mais familiarizado com as bactérias e com os minerais locais, resultado de seus tantos anos de vivência na cidade.

Qual conclusão poderia ser deduzida das informações anteriores? Procedendo passo a passo: 1) Axioma: os bolivianos são dotados de um organismo resistente às bactérias da *chicha*; 2) Constatação: este homem era resistente às bactérias da *chicha*; 3) Logo... este homem é um boliviano?

Quem quer que pretendesse defender essa tese, encontraria uma série de corroborações observando outros aspectos de sua vida na cidade: caminhando pelas ruas, ele poderia ter tantos conhecidos para cumprimentar quanto teria um “samaipateño médio” – várias vezes, se veria obrigado a parar para ouvir a narração de uma fofoca ou a confidência de um amigo; nas festas típicas onde Samaipata apresenta suas danças, suas músicas e sua comida ao lado de outros pueblos do

*valle*, ele participaria sem revelar aquele olhar meio curioso, meio indagador, típico do turista que assiste às apresentações como uma espécie de colecionador – não de selos provenientes dos lugares mais remotos, mas de festas – e logo corre para agarrar sua câmera, mas ciente das dinâmicas da dança e da música, de um modo a lhe permitir saber como se portar adequadamente – ensaiando alguns passos, batendo palmas quando conveniente – ele poderá, inclusive, torcer pela *miss* de sua cidade; quando fosse apreciar um *Chancho al Palo*, prato típico de Samaipata e redondezas, não seria como um prato exótico colocado em uma longa paleta de outros pratos internacionais, mas ele teria experiência suficiente para comparar com outros *Chanchos al Palo* que já experimentara no decorrer de sua estadia na Bolívia, o que lhe permitirá distinguir um “bom *Chancho*” de um “*Chancho* ruim”; como morador estabelecido a muito tempo sua opinião a respeito de questões de interesse público poderão ser mais relevantes do que as do recém-chegado; No mercado, sua *caserita*, a senhora com quem estabelece relações de freguesia, oferece seus produtos com preço e qualidade especiais, e ele sabe as artimanhas para negociá-los...

Figura 6: Cartaz anuncia o famoso *Chancho al Palo*, uma iguaria local.



Fonte: Foto do Autor

No entanto, outro poderia arredar o pé e insistir: tudo isso pouco importa. Não importa que tenha vivido por tantos anos na cidade, que

tenha mulher e filhos bolivianos, o fato ainda é que seu sotaque o denuncia, que diferente dos moradores que conhecemos desde a infância e cujos pais e avós nos são igualmente conhecidos, muito menos sabemos de suas origens. Por mais que tenha passado muitos anos aqui, ele ainda veio de fora e para fora poderá voltar quando achar mais conveniente. Qual dos dois interlocutores teria mais razão? Seria ele mais gringo do que local? Haveria uma hierarquia das condições possíveis em que cada um pudesse se encontrar? Seria esse sujeito, apesar de tudo, mais *gringo* do que aparentaria? Seria questão de encontrar a verdadeira identidade interior de cada um, definir o que as pessoas *são* realmente?

## Documentos

Latour (2005) faz uma distinção entre “intermediários” e “mediadores”. Ambos são coisas, ou um conjunto de coisas, que estabelecem a relação entre dois pontos. A diferença é que a presença dos primeiros, na efetivação dessa relação, passa tão despercebida que por vezes chegamos a esquecer de sua existência. Os segundos, por sua vez, são sempre notados, justamente porque sua participação na relação modifica algo naquilo que é transmitido de um ponto a outro. Por exemplo: compare a reprodução de um texto feita por uma máquina fotocopadora com a reprodução feita por um daqueles copistas medievais. Em ambos os casos, temos alguma coisa se colocando entre o texto original e a cópia. Supondo que a máquina funcione bem e que o texto esteja em condições de ser fotocopiado, a reprodução deverá manter o mesmo conteúdo escrito de modo que, caso eu faça mais de uma cópia, provavelmente não haverá diferenças muito significativas entre uma e outra. No caso do copista, pode acontecer dele pular uma frase, ler mal uma palavra, cometer uma gafe, deixar escapar um ato falho, ou mesmo, modificar deliberadamente o texto, coisas absolutamente recorrentes nos manuscritos clássicos, tanto que ter como base um texto X ou Y poderia fazer uma diferença tremenda em sua interpretação.

A fotocopadora seria um “intermediário”, enquanto o copista seria um “mediador”. A bem dizer, segundo o mesmo Latour, todo intermediário seria, no fundo, um mediador, porque por mais fidedigna que seja a cópia, por mais intacta que fique a mercadoria transportada, sempre haveria uma modificação. Uma repetição perfeita seria tão

absurda quanto a tentativa daquele personagem de Borges (1974), Pierre Menard, de re-escrever o Quixote, linha por linha, palavra por palavra, sem fazer um esforço mnemônico, mas tentando recriar as condições sociais, históricas e psicológicas da Espanha do século XVI para fazer brotar, de sua mente, uma obra idêntica a que fora escrita por Cervantes séculos antes.

A diferença entre o mediador e o intermediário parece ser, assim, mais psicológica do que efetiva, afinal, somos mais ou menos “enganados” por aqueles mediadores que se ocultam tão logo terminam de agir. De todos os modos, tendo em vista a “confusão categórica” entre gringos e hippies em Samaipata, um intermediário poderia ser de grande serventia na medida em que nos fornecesse uma saída para definir quem é o que. Por exemplo: No caso de saber quem é gringo e quem é local, seria razoável pensar que, independente de algumas pessoas serem consideradas gringas por alguém ou nativas por outrem, ele ou ela deverão ser portadores de documentos que atestem e definam sua nacionalidade de uma vez por todas.

Documentos oficiais são intermediários muito eficazes em alguns casos. Em Samaipata, sua apresentação vinha sendo cobrada pelas autoridades com cada vez mais frequência – como no caso já mencionado da inspeção que aconteceu em algumas hospedagens pouco antes da Semana Santa. Em teoria, o passaporte ou a cédula de identidade, enquanto intermediários, não deixam margem para ambiguidades. Entre o portador do documento e o representante da ordem legal, se coloca o passaporte que define a condição do sujeito como “estrangeiro” ou “boliviano”. Ele deve, pelo menos em teoria, funcionar premeditadamente, sem maiores oscilações. É claro que seu “bom funcionamento” depende de toda uma trama institucional que assegure a validade do documento – e quanto melhor for essa trama e os mecanismos de fiscalização, menores serão os riscos de falsificação ou de corrupção. Diferente dos microorganismos da chicha que não se mostraram bons demarcadores da diferença entre gringos e bolivianos, pois reagem a organismos diferentes de maneiras muito diversas podendo ora fazer um gringo padecer, ora não lhe causar mal nenhum, os documentos funcionam a partir de um conjunto claro de pressupostos que fazem operar a distinção.

Mas a pergunta que ainda fica é: para quem importa esse tipo de distinção? Se para os policiais, os agentes da aduana ou dos escritórios de migração, os passaportes são fundamentais para o bom desempenho

de seu trabalho, nem sempre estes intermediários são tão relevantes para uma definição “extra-legal” do gringo – creio mesmo que na maioria dos casos eles não importem quase nada. Precisamente, o fato de um intermediário ou de um conjunto de critérios servirem para um caso não quer dizer que sirvam para todos os casos, porque novas relações e novos contextos vão sempre se criando e desmanchando. Por exemplo: embora parecesse claro que o gringo é alguém de fora do país, diversas vezes, depois de eu ou Mariana revelarmos nossa nacionalidade, ouvíamos a exclamação de ligeira surpresa “*pensaba que eran gringos*”. Vi o mesmo se passar com outros nativos latino americanos com os quais, vez ou outra, surgia uma espécie de irmandade: os “outros”, nestes casos, eram os europeus e os estado-unidenses. E nestes casos, muito mais do que uma questão de documentos, se tratava de uma questão de compartilhar de um mesmo universo que poderia ser musical, – quantos não foram os fãs de Zezé diCamargo e Luciano que encontrei – de vizinhança – muitos já haviam vivido no Brasil e “falavam um pouquinho de português” – ou até “de corpo” – no já mencionado caso das bactérias da *chicha*, fui advertido que outros latino-americanos, como eu, podiam ser igualmente resistentes a sua ação maléfica por estarem mais familiarizados com microorganismos semelhantes aos encontrados em Samaipata.

O gringo é também relativo pois, em outros casos, serviria muito mais para designar alguém com uma mochila enorme nas costas andando meio perdido na cidade com um inútil mapa entre as mãos do que para se referir a alguém “necessariamente” de fora. A imediatez do impacto de ver a cidade sendo crescentemente frequentada por estas estranhas figuras importa muito mais do que o origem “efetiva” de tal sujeito, aquilo que seus documentos podem atestar. No carnaval, Mariana e eu permanecemos imunes aos ataques de bexigas d’água até que fomos bombardeados por crianças frenéticas que berravam “*a los gringos*” enquanto corriam atrás de nós. Eles não pediram nosso passaporte antes de arremessar os balões porque, no fim, pouca diferença fazia de onde vinhamos se o mais divertido era fazer os gringos correrem – e creio que dentro daquela lógica performática nós eramos *verdadeiramente* gringos.

Ex-hippies?

Voltando ao caso dos “*ex-hippies*”: Esses camaradas não *eram*

propriamente *hippies* que se transformaram em samaipateños, bolivianos ou qualquer outra coisa. A diferença, a meu ver, é que, ao chegarem, eles eram vistos com distanciamento por quem já estava a mais tempo na cidade, por isso se enquadravam mais na categoria de *hippies*, uma noção vaga e polissêmica – como iremos ver.

Quando começam a fazer mais parte do cotidiano da cidade, a adquirir um passado, um presente e uma personalidade, acontece uma aproximação com os que já estavam. Tal proximidade se manifesta de muitas formas: pode ser comprando na feira, encontrando um conhecido na rua, tratando de um problema com um vizinho. Mas como não há um intermediário, como um documento, que sirva para definir quem é *hippie*, quem é *gringo* e quem é local nos aspectos mais súteis e cotidianos, isso significa que não deixem de ser *hippies* de uma vez por todas, porque em diversas outras ocasiões, pode acontecer de serem vistos como tal. Metidos numa festa de *gringos* ou numa batucada de *hippies*, eles não eram bolivianos que se destacavam dos demais. Quem não os conhecesse podia simplesmente não distinguí-los, e por isso era também fundamental estar constantemente fazendo a manutenção da reputação. Vendo agora o meu caso, eu me sentia muito menos estrangeiro ou turista quando me identificava como brasileiro, menos ainda por me identificar como um estudante de antropologia que estava fazendo uma pesquisa na cidade. Não se tratava de uma impressão puramente subjetiva, porque realmente o interesse das pessoas por mim e pelo que eu vinha fazendo na cidade se transformava, para bem ou para mal – mas quase sempre para melhor. E o correr do tempo vivendo na cidade, criando rotinas e amigos, fazia eu por vezes me sentir um local. Mas não tardava muito para perceber que muitas portas estavam fechadas para mim – e eu nunca tive a ilusão de conseguí-las abrir todas. Nada impede que uma mesma pessoa, em sua peregrinação ao redor da cidade seja tratada ora como *gringa*, ora como *hippie* porque, novamente, raras são as situações em que um intermediário mais rigoroso como documento vem ao caso.

Longe de me parecer um empecilho, dita “confusão conceitual” – que na realidade só poderia parecer verdadeiramente confusa aos olhos de uma analista estritamente categórico – revela a própria natureza do entendimento destes termos que se deve não apenas à falta de mediadores que garantam um entendimento unívoco e compartilhado, mas principalmente devido a intensidade com que são usados. Essa é a razão porque se tornam tão variados e apresentam fronteiras tão fuidas.



Tarde afirmava que as irregularidades gramaticais são consequência quase inevitável de sua colocação em prática. Novamente, digo “quase” porque não é de todo inconcebível pensar num conjunto de ações mediadoras que estabeleçam o “certo” e o “errado” de uma língua – e o dissemine. Mas este conjunto de ações encontra a resistência mais ou menos evidente dos usuários e usuárias da língua, que, precisamente por serem tão variados, a torcem e retorcem de tal maneira que, se alguma coisa não for feita, não tardaria muito para surgirem novos dialetos que, mais tarde, possam pleitear o status de língua e ameaçar a unidade política do país – como é o caso da Espanha. Será questão de perguntar a quem pertence cada conceito? Uma escola eco-pedagógica com propostas curriculares e pedagógicas alternativas (com relação ao ensino “padrão”) havia sido recém fundada. A maioria daqueles pais e professores que resolveram levar o projeto a cabo não se auto-identificariam como hippies, ainda que muitos samaipateños se referissem à instituição como uma “*escuela de hippies*”. A confusão do “hippie” com o “gringo” e com o “turista” não deveria servir para aferir que as três categorias são inúteis ou ilusórias, pois elas são, a meu ver, efetivas e verdadeiras na medida que guiam o sentido das práticas de cada um. Se estou precisando de alguma informação que poderá ser melhor respondida por um nativo – se quero entrevistar alguém que conheça muitas histórias sobre Samaipata, se estou procurando uma casa barata para alugar, se quero saber onde posso pegar um ônibus para outra cidade; ou se, pelo contrário, eu procuro alguém de fora porque estou alugando casas, ou porque quero alguém para me ensinar a falar inglês, ou porque quero convidá-lo a comer em meu restaurante - faço uso de algumas artimanhas cognitivas para identificar um e outro. O ‘nativo’ e o ‘de fora’, aqui, não são compostos de um éter semântico que se esvai tão logo eu os identifique: posso vê-los, tocá-los, posso com eles dialogar, e minha experiência com eles, tanto cara a cara quanto advinda daquilo que ouço de terceiros, está indissolúvelmente associada com o significado que guardo destas figuras. Eles não são representações que encontram diversos correspondentes circulando pela cidade através de uma meia dúzia de pré-requisitos - um pouco como o cérebro do Robocop. Não é o caso de dizer que, no fundo, eles e elas não são mais do que seres humanos, as outras designações não sendo outra coisa senão algo de absolutamente supérfluo. O fato de não ser possível definir absolutamente quem é o que não deve ser visto como um impossibilitador.

Talvez pareça que isto seja consequência da multiplicidade de indivíduos existentes em Samaipata como dizendo que, com as diferenças subjetivas de compreensão dos termos, nada mais natural do que a contradição de sentidos quando vistos em conjunto, como se cada qual possuísse a sua disposição um dicionário interiorizado que será diferente do de um segundo. É verdade, mais uma vez, que pessoas diferentes possuem gostos e inclinações diferentes. Para lembrar a discussão do capítulo anterior, não é preciso opor o aspecto psicológico ao aspecto social da cognição e defender a supremacia do segundo sobre o primeiro para se fazer antropologia ou sociologia, essa é a proposta de Tarde. As vicissitudes da aventura de Amir Klink ao atravessar o Oceano Atlântico num barco a remo sem dúvida não serão experimentadas em sua totalidade por quem quer que venha a ler seu livro. Por mais que o autor multiplicasse por mil o número de páginas e transformasse sua leitura em algo profundamente entediante, ainda estaria longe de completar a tarefa. Mas lembrando dos dois aspectos cognitivos que, de acordo com Tarde, são comunicáveis, a crença e a vontade, eu posso sempre passar adiante e compartilhar um sonho, uma ideologia, uma história, uma utopia de modo que, de alguma forma, eu posso vivenciar a experiência klinkeana. Em toda a polissêmia contida na ideia de “gringo” e “hippie” que estou tentando demonstrar, há uma enxurrada de crenças e vontades que vem grudadas com os termos. É claro que não pretendo esgotar as possibilidades de uso e muito menos mostrar *todas* as fontes de composição dos termos. Lembrando do princípio monadológico, me parece que cada qual é um ponto onde estas crenças e vontades convergem de uma forma específica e que está em constante transformação, uma transformação que pode vir em doses homeopáticas com a lenta percepção das transformações porque vai passando a cidade, ou como um baque, quando alguma experiência muito agradável ou muito desagradável transforma completamente a visão que se tinha de um *gringo*. Se me permitem uma metáfora, seria como uma praia onde as ondas, ainda que únicas umas em relação às outras, se repetem em força e intensidade de um modo a nos permitir caracterizar cada praia de uma forma: nesta as ondas são maiores, naquela arrebentam muito próximas a areia, naquela a correnteza é muito forte, naquela sempre se forma um banco de areia. Ainda que cada uma tenha um conjunto de características que as torne singulares, sem o oceano que as une todas não haveria nem onda nem praia. Do mesmo modo, é certo que palavras como “turista”, “gringo” e “hippie”

são escutadas pronunciadas em toda parte, mas a maneira como se especificam e se distinguem, como ganham uma conotação particular, depende de todas estas correntes, não de marés e ventos, mas de crenças, vontades e fatos que os singulariza.

### *Hippies*

Mais uma vez é questão de perguntar “o que faz de uma pessoa um *hippie* ou uma *hippie*?” Seguindo o rastro do termo, encontraríamos as mesmas dificuldades que encontrei ao tentar definir o significado de gringo ou de lugar turístico: pessoas e coisas que ora estão dentro de uma categoria, ora não estão, atributos que ora são levados em conta, ora são ignorados. Nada disso deve servir para tratar o termo como menos verdadeiro: a meu ver, ele também é fruto de um tipo de “sociologia nativa”, um olhar de alguma maneira empírico sobre os estados de coisa. E como os “estados de coisa” se apresentam de várias formas e estão sempre se transformando, é normal que o termo não seja muito unívoco. Uma senhora boliviana se queixava de ter deixado sua casa sob cuidado de um grupo de jovens, os quais ela mesma definiu como “um grupo de hippies”. Eles, ao final de sua estadia gratuita, teriam entregado a casa em estado deplorável. A senhorava alegava, revoltada, que essa era a maneira *hippie* de viver: entre “sujeira e bagunça”. Em outro caso, um casal de amigos acreditava que lhes fora negada uma oportunidade de emprego por serem “demasiadamente *hippies*”, isso por tocarem nas ruas e por não terem uma moradia fixa. A já mencionada escola eco-pedagógica era tratada por vários moradores como uma escola de *hippies*, isso por fazer frente ao sistema de ensino “tradicional”. Nesses exemplo, não vemos a presença de um único elemento definidor do “ser *hippie*”, mas de vários: a bagunça, os instrumentos, as roupas e o “alternativismo”.

Não se trata, mais uma vez, de buscar uma definição unívoca do significado de “*hippie*” em Samaipata, mas de aceitar a diversidade de critérios para a definição: é certo que há discórdia, que alguns utilizam o termo em circunstâncias que outros não utilizariam, mas o fato dessas ideias e dessas narrativas circularem pela cidade e entrarem em conflito uns com os outros é que cria um espaço verdadeiramente social – nos termos propostos por Latour e Tarde.

Ora, dentre estes vários pré-requisitos que se movimentavam através das anedotas cotidianas, não me parece que “ser de fora” fosse

condição *sine qua non* para que uma pessoa fosse tratada como *hippie* – a princípio nada impedia que um boliviano ou samaipateño fossem assim tachados. Por outro lado, ainda que os critérios adotados para distinguir quem vem de fora não dependessem apenas da “efetividade” dessa constatação, para se “ser gringo” era necessário, pelo menos a princípio, ser um forasteiro – mesmo que esse “fora” fosse relativo. No entanto, em diversas ocasiões, os dois conceitos apareciam muito próximos, por vezes se misturando. Dois exemplos: no primeiro, alguém havia talhado sobre a madeira de uma mesa de bar uma frase que, infelizmente, não posso citar literalmente – eu estava sem a câmera na ocasião e justamente me preparava para partir. Dizia algo como “Fora *jipis* [sic]. Aqui vocês são reis, mas em seus países são mendigos”. No segundo, corria pela cidade a crença de que os *hippies* eram “racistas” por não quererem misturar seus filhos com as crianças bolivianas.

Vale notar ainda que, de uma forma geral, os mesmos lugares que eram tratados como lugares de gringos eram também tratados como lugares de hippies, e o mesmo sucedia com as festas. Fica a pergunta: por que a “confusão”? O que aproximaria as duas categorias?

#### Duas formas de abordagem

Se o termo “*hippie*” é pejorativo em algumas instâncias, há aqueles e aquelas que assumem voluntariamente a indumentária e o *modus vivendi* “despreendido” (materialmente falando) que serve, em muitos casos – mas não em todos – para estabelecer a relação semântica do sujeito com o substantivo em questão. Muitos o fazem conscientemente, sabendo que suas roupas, seus ornamentos ou sua maneira de estar na cidade podem lhes garantir uma alcunha, por assim dizer, ambígua. Mas minha impressão ainda é que tal “desprendimento” tem muito menos que ver com uma auto-identificação *hippie* do que com algumas escolhas práticas e teóricas dos próprios atores, mesmo porque nem todas e todos são tão conscientes da caracterização que corre de boca em boca por Samaipata – o que, na realidade, exige uma certa familiaridade com a cidade e com seus moradores, coisa que nem sempre acontece por falta de tempo ou ocasião.

Embora não necessariamente, os hippies são comumente associados àquelas figuras nômades que circulam pela América Latina vendendo os artesanatos que confeccionam ou tocando nas ruas. Digo “não necessariamente” pelos motivos que êxpus mais acima: a condição

de *hippie* é muito fluida, porque sua definição também o é. Ao lado desses artesãos que viajam “sem lenço e sem documento”, temos outros *hippies* muito bem estabelecidos em Samaipata e outros que viajam com conforto. Ainda assim, gostaria de, por ora, me ater a esses personagens que, embora muito variados entre si, compartilham de um projeto comum: o de se deslocarem com recursos escassos.

Viajar com pouco ou nenhum dinheiro sem saber o que o destino espera na próxima parada significa experimentar a cidade de uma forma consideravelmente distinta do turista que guardou algum dinheiro para viajar, ou do gringo que comprou um pedaço de terra e se estabeleceu. Com o orçamento limitado, ou completamente zerado, é preciso criar outras condições para se territorializar na cidade. É preciso se relacionar muito mais com pessoas do lugar para adquirir informações preciosas que garantam o mais básico na estadia, como achar lugares baratos para dormir e comer, onde vender, onde tocar, com quem comprar substâncias ilícitas (que alguns revenderão), etc. Sem o dinheiro, esse mediador tão maleável, é preciso interagir com base no “cara a cara” e no “aqui e agora”. Enquanto um turista abonado pode se dar ao luxo de viajar pela Bolívia sem falar uma palavra em castelhano – afinal, o dinheiro acaba servindo de tradutor –, ao viajante que conta com um orçamento mais modesto – ou praticamente nulo – isso é praticamente impossível, pois não pode simplesmente chegar na recepção de um hostel, gesticular o número de pessoas, o número de dias e pagar, para ter seu pouso garantido. Ela ou ele precisam coletar informações que ninguém melhor do que os nativos podem lhes conceder. É desse modo que descobrem onde poderão passar a noite ou onde poderão encontrar um trabalho que lhes assegure comida e um teto. Para isso, era imprescindível sensibilizar seu interlocutor, passar confiança e empatia, isso sem falar naqueles que vendiam artesanato, para os quais a comunicação oral se fazia ainda mais necessária.

Esses viajantes faziam algumas escolhas pessoais que traziam sua fama de *hippies* como consequência, mesmo nos muitos casos em que não tinham a menor intenção de se auto-designarem desse modo. *Hippie* é muito mais um termo imposto de fora para dentro, por pessoas que identificam terceiros como *hippies*, do que algo que alguém decide se tornar. Sem querer restringir tais escolhas a uma estratégia para a maximização dos ganhos (em termos de capital social ou econômico), assumir-se hippie em Samaipata não implica apenas em ônus para quem adota sua maneira de ser e pensar. Por mais minimalista que possa

parecer seu estilo de vestimenta e de corte de cabelo, estes são elementos importantes para que possam se integrar a outros “*locos*”, auto-designação frequente, porém passível de trazer consequências dúbias: por um lado, pode ser uma das causas do estigma de que tão frequentemente se queixam, por outro, serve para criar uma irmandade com “seus iguais” e também para que outros, “não *hippies*”, se aproximem deles quando seus serviços de fizessem necessários – por exemplo, no caso dos “trabalhos voluntários”.

Ou seja: pelo que pude perceber, embora uma coletividade quase nunca se auto denominasse um “grupo de *hippies*”, muitos tinham consciência da qualificação que vinha de fora e jogavam com isso. Ninguém usava *dreadlocks* por se considerar uma *hippie*, nem se ornava de colares e brincos de pena com este fim em mente. Por outro lado, mais do que terem consciência de que outros poderiam estar se referindo a eles como *hippies*, essas pessoas se aproximavam de outros e geravam uma relação de irmandade com base nesses atributos estéticos, afinal, estavam todos, supostamente, no mesmo barco: com pouco dinheiro, precisando arranjar, dia após dia, os meios para se sustentarem.

O aspecto inter-subjetivo que as escolhas nos modos de ser, agir e pensar atreladas aos *hippies* trazem àqueles e àquelas que adotam tais escolhas é um primeiro ponto que nos ajuda a entender seu papel dentro da cidade. O segundo tem a ver com uma opção de vida, intimamente ligada a sua maneira de viajar. Sem querer abusar na comparação – fazendo um uso mais “alegórico” (Clifford, 1998) - vale lembrar do artigo de Pierre Clastres (2004) que serviu de introdução para a edição francesa de “*Stone Age Economics*”, de Marshall Sahlins. Os aborígenes das terras de Arhem, atual Austrália, ou dos boxímanos do deserto de Kalahari, no sul do continente africano, logo em seus primeiros contatos com exploradores europeus, eram presenteados com coisas que, supostamente, lhes poderiam ser muito “úteis”. E, no entanto, bastava que voltassem a se deslocar para outra região em busca dos meios que lhes pudessem garantir a subsistência – tratavam-se de grupos de caçadores e coletores nômades – para que deixassem todos os seus presentes para trás num gesto que deixava os europeus perplexos: Seriam esses “primitivos” incapazes do raciocínio prático mais simples para perceber que aqueles artefatos poderiam mudar sua vida para melhor? Por que negligenciá-los?

A resposta de Clastres vem de mãos dadas com sua teoria sobre as “Sociedades contra o Estado”: não se tratava de uma incapacidade

dos membros dessas sociedades de gerar mais do que o necessário para sua subsistência. O desaparego dos boxímanos e dos aborígenes lhes possibilitava viverem livres de um órgão independente de poder, ou seja, podiam viver livres do estado.

Junto dessa escolha política, vinha uma escolha econômica – acredito que não é questão de dizer o que é consequência do que: essas sociedades não produzem excedentes econômicos e não se fixam num ponto. O nomadismo não é resultado de um atraso histórico ou de uma incapacidade cognitiva, mas é o próprio produto de uma escolha político-econômica. E para que possam se deslocar, é preciso que carreguem consigo apenas o estritamente necessário.

Como acontecia em Arhem e Kalahari, esses viajantes nômades que vendiam seus artesanatos na praça de Samaipata estavam constantemente incertos a respeito de seu futuro; aonde iriam, como conseguiriam dinheiro amanhã, onde dormiriam... Ao mesmo tempo, seu desaparego material lhes permitia circular mais livres – imagine a dificuldade de caminhar quilômetros e mais quilômetros ou de conseguir uma carona quando se tem uma bagagem muito grande. Claro que, em seu “minimalismo”, o fator estético não deve ser ignorado. Mas ele parecia, na maior parte dos casos, indissociavelmente casado com suas convicções políticas mais íntimas: repúdio ao consumismo, ao capitalismo, à globalização, à ditadura da estética.

Seja por repúdio à ordem vigente, política e econômica, seja por uma questão estética, seja por solidariedade com outros viajantes que viviam nas mesmas condições, seja por quererem ser identificados como “*locos*” ou “*hippies*”, ou por uma combinação de alguns ou de todos esses elementos, o fato é que, apesar do estigma que se manifestava vez ou outra, muitos desses “*hippies*” estavam conscientes da caracterização que lhes era dada por terceiros, e muitos jogavam com isso. Mas é preciso mais uma vez ressaltar: não eram apenas esses “desapegados” que recebiam o título não tão honroso de *hippies* e nem era esse conferido apenas aqueles que se enquadrassem num certo padrão estético. Como disse, a vestimenta, o corte de cabelo e os adornos eram, quase sempre, o desdobramento de convicções políticas e filosóficas. Para entender a razão porque *gringos* e *hippies*, enquanto conceitos, estavam tão próximos, é necessário passar para este aspecto ideológico.

## Hippiegenia

Assim como existem cosmogonias, teogonias e antropogêneses de todo tipo espalhados pelo mundo, nada mais natural do que a existência de uma “*hippiegenia*” em Samaipata, afinal, eles nem sempre estiveram entre nós – alguns inclusive lembram de dias remotos em que essas figuras não eram vistas pela cidade.

Corria, por exemplo, a história de que, ao chegar a primeira leva de *hippies* em Samaipata, estes não demonstravam qualquer pudor em fumar maconha em plena praça pública. Como se não bastasse, preocupando-se pouco com o paradeiro das sementes abundantes que vinham junto da flor e das folhas de *cannabis* que fumavam, as lançavam em qualquer canto, contribuindo, voluntariamente ou não, para a diversificação da flora dos canteiros locais. A erva se alastrou pela praça e a *Alcaldia* se viu na obrigação não apenas de extirpá-la como de aumentar a circulação de policiais nas redondezas. Fumar na praça implicava riscos maiores.

\*\*\*

Era comum ouvir histórias envolvendo hippies em que estes eram caracterizados como transgressores da ordem vigente. Anos depois do misterioso aparecimento dos pés de cânhamo nos canteiros públicos, a mesma *Alcaldia* decide colocar permanentemente um grupo de seguranças a fazer rondas na praça. O aumento na vigilância não teria relação específica com o uso de substâncias ilícitas, mas com outras irregularidades que vinham sendo cometidas ali, não raro atribuídas aos *hippies*: o consumo exagerado de álcool em lugares públicos, o comércio informal de artesanatos, as festas que varavam a noite.

[os hippies] *hacen su fiesta en la plaza. Tocan sus tambores, todo eso, y se quedan hasta las 10, 11 de la noche. A frente está dormiendo el sacerdote. Al otro lado esta dormiendo un consejal de la alcaldia. Al otro lado esta el hotel Paola, la gente quiere dormir. Entonces, ¿que hacen esos tipos a la media noche tocando su tambor ahí? Y por eso se dio el conflicto. Una volta, otra volta, otra volta y llego el dia que revanzo. Y justamente fué*



*en una fiesta del pueblo. Estaba el intendente de la alcaldía. Estaban ahí [os hippies] tocando musica y havia en la esquina un evento que estava patrocinado por la alcaldía.*

Esse caso, que pareceu ter sido o estopim, me foi depois relatado:

*R: Lo mismo, se uno hippie ocupa un espacio que podría ocupar, igual va a vender sus productos. El problema es que se ponen a predominar en medio de la plaza. Porque fue muy fuerte, vino la policia.*

*Eu: Hace tiempo?*

*R: No, ha sido en febrero.*

*Eu: ¿Y alguien se fué al carcel?*

*R: No, solamente los llevaran ahí para aconsejar, porque había algunos que estaban sumamente tercos, no querian moverse apesar de todo el descontento de la gente que estaban acampados ahí. ‘que tenemos derechos...’*

*T: “Estava también mal, ¿sabe por que? Porque habia un evento donde estaban presentando numeros y ellos [os hippies] hacian un contraevento [risos gerais]”*

*R: “papapapapapapapapa [imitando o som de um tambor], así, ¿no?”*

*T: “un contraevento, algo así, entonces ‘ah, se nos están discriminando’, como ya estaban un poco chupados [bêbados]. ‘nos estan discriminando’. Y hasta ahora sigue eso. Que no hay más artesanos en las ferias o bailes porque la fectovalle (?) es solamente para productores netamente del lugar, locales. Ellos han querido también presentarse porque son también artesanos, y les han dicho ‘no’. Entonces ‘les vamos a denunciar, que eso es discriminacion...’*

Como podemos ver, os tipos de contravenção associados aos *hippies* eram muito variados: podiam ser estéticos, relacionados ao tipo de roupa que vestiam, com seu corte de cabelo, ornamento e gosto musical; podiam ter a ver com o uso de drogas ilícitas, ou com o fato de fazerem uso de substâncias lícitas em lugares inapropriados (ver o caso

da folha de coca, abaixo); com a venda de artesanatos em lugares onde não deveriam fazê-lo; com sua “bagunça”, “desorganização” – como no caso da senhora que confiou o cuidado de sua casa a um grupo de *hippies* –; podiam ter a ver com o fato de trocarem o dia pela noite e de não respeitarem a ordem vigente... De todo esse conjunto de “infrações” tão diversas entre si, algumas vinham ao caso em algumas instâncias, enquanto outras ficavam eclipsadas. Um *hippie* não precisava, é claro, ser a combinação de todas essas infrações.

Howard Becker (2009) utilizou o termo *outsider* para se referir a esses contraventores das normas estabelecidas. O conceito é amplo, visto que as infrações são extremamente variadas, podendo ser deliberadas, não intencionais, inconscientes e até físico-corpóreas (como no caso de um obeso que “infringi” a média de peso). Isso explica a razão porque tipos tão distintos quanto bruxas, maconheiros e homossexuais se encontrem misturados nesse balaio de gato. Ninguém é essencialmente *outsider*. Alguém que seja segregado por se comportar de determinada forma poderá, em outro contexto, ser aceito e aprovado pelo “mesmíssimo” ato – entrar num supermercado vestindo uma sunga, por exemplo, é passível de resultar em algumas risadas e reprovações que não acontecerão no caso deste sujeito ir à praia vestindo o mesmo traje de banho.

Tudo, portanto, é relativo ao “contexto social” que está em jogo não sendo possível estabelecer um fundo psicológico comum, uma vontade imanente de transgredir a regra, uma rebeldia conjunta que caracterizaria e uniria todas as formas de *outsiders*. Há casos mesmo em que o próprio “desviante” deseja ser aceito pelo grupo que o exclui mas não conhece as regras tão viceralmente para saber utilizá-las nos momentos oportunos com a fluidez que confere “naturalidade” ao ato, tão bem quanto fazem aqueles nascidos no seio de uma coletividade que privilegia as nuances e as sutilezas: o burguês pragmático que era excluído da sociedade de *côrte* (Elias, 2001), o novo rico que exagera na decoração de casa, que não sabe distinguir uma boa execução de uma sonata de Beethoven de uma má (Bourdieu, 2008). Há outros casos em que a raça, o credo religioso ou tão simplesmente o fato de se tratar de recém-chegados (caso clássico de *outsider* analisado por Elias e Scotson) impossibilita a inclusão de novos membros no grupo.

Mas como essas normas descem do mundo etéreo das ideias e ganham consistência no mutante e findável mundo real? A resposta latouriana seria: através de uma composição de mediadores através dos

quais o social deverá circular. Para que o conjunto de normas de uma constituição seja cumprido deve entrar em cena uma trama complexa de pessoas e coisas (juízes, delegacias, policiais, tribunais, uniformes, diplomas, cadeias, cacetetes). Não raro a norma resbala numa das curvas deste tortuoso emaranhado e vai parar no bolso de um policial, mofar no fundo de um arquivo ou simplesmente passar despercebida, frustrando a promessa de ser tão categórica e despossuída de julgamentos de valor quanto possível. A ordenação desta rede de mediadores é o que dá maior ou menor vigor a sua efetivação. Em alguns casos, a mobilização é eficiente e faz com que a norma seja rapidamente acatada pela maioria da população (a lei seca seria tão poderosa sem todas as *blitzen* que aterrorizavam os motoristas noturnos?) em outros, ela se perde no meio de suas irmãs e é raramente lembrada ou citada até ser revogada (o estojo de primeiros socorros que foi obrigatório de maio de 1998 até abril de 1999).

Ora, se formos tratar o *hippie* como um *outsider*, teremos que levar em conta toda a multiplicidade de regras que alguns violam e outros não. Mais do que isso, as motivações das infrações são muito variadas, algo que quero explorar no exemplo do consumo da folha de coca na cidade antes de voltar a essa discussão.

### Folha de coca

O presidente Evo Moráles, em um artigo publicado no *New York Times* (2009), suplicava à comunidade internacional: “deixe-me mascar minha folha de coca”, um apelo que ecoava o discurso que proferira na Assembléia Geral das Nações Unidas em 2007: “Esta é uma folha de coca verde, não é o branco da cocaína. Esta folha de coca representa a cultura andina, é uma folha de coca que representa o meio ambiente e a esperança de nossos povos” (*apud* Andersson, 2008).

Nos anos 90, o plano de erradicação total da folha no país, que visava minar o tráfico internacional da cocaína, resultou em uma série de conflitos e mortes entre cocaleiros e o governo boliviano, este apoiado pelos norte americanos. Evo Moráles, que ganhou visibilidade política nacional como líder cocaleiro nesse período, acredita ser imperativo dissociar a folha de coca de seu derivado mais famoso e mais lucrativo. Era preciso mostrar à comunidade internacional que a coca vinha sendo plantada e consumida pelos nativos dos altiplanos bem antes da chegada dos exploradores europeus e que seu uso terapêutico e

ritual vai muito além da produção da cocaína. Mais do que isso: era preciso mostrar que o governo boliviano estava disposto a bancar a guerra contra o tráfico de drogas sem comprometer o plantio e o uso da folha.

As ressonâncias da mudança de perspectiva política sobre a folha de coca repercutiram na Bolívia de maneiras diversas, variando de região para região. Em Samaipata, onde a difusão do uso da coca era recente, seu consumo guardava um caráter moralmente ambíguo. Não havia proibição, é verdade, mas tampouco era conveniente exagerar ou utilizar a coca em situações “inapropriadas” – o problema era saber que situações eram apropriadas.

Quando fui à Samaipata pela primeira vez – naquela ocasião em que cruzei a fronteira sem levar um documento válido, narrada na introdução – a folha de coca apareceu em meu caminho sobretudo como uma curiosidade turística. No bar contíguo à hospedagem onde eu pernoitava, alguns pratinhos contendo folhas de coca eram deixados sobre as mesas para quem quer que quisesse provar seus efeitos; um dos restaurantes mais chiques da cidade tinha em seu menú a surpreendente combinação de carne grelhada com molho de coca; alguns guias desempenhavam seu trabalho mascando continuamente a folha sob pretexto de aumentar sua disposição para caminhar – embora não houvesse escassez de oxigênio como acontece nos altiplanos. Tudo soava como uma espécie de *mise-en-scène* para o turista, como a lembrá-lo, continuamente, que estava na América do Sul. A coca tornava sua viagem inconfundível.

Foi em minha segunda estadia que percebi que seu uso era bem mais difundido, embora fosse bastante discreto. Durante o carnaval, em meus primeiros dias de volta à cidade, não encontrei a folha à venda no mercado nem sendo mascada por ninguém. Com a cidade muito mais movimentada do que o normal, eu acreditava que seu consumo deveria aumentar proporcionalmente. Mas qual o sentido de fazê-lo no carnaval? Em meu imaginário, a coca, enquanto um estimulante, poderia reanimar o corpo cansado, afinal, a anfetamina, os energéticos e a própria cocaína são consumidos em festas também com este fim. Eu não era o único que pensava assim. De fato, transcorridas algumas semanas, em várias “festas de *gringos*”, eu teria ocasião de testemunhar essa estranha mistura de álcool com coca, uma combinação que não me parece muito palatável – mas, como dizem os sábios, gosto não se discute. Como a maioria dos que chegavam de fora para pular o carnaval samaipateño

eram bolivianos, talvez isso explique porque a coca estava de fora da festa.

Ora, como vinha dizendo mais acima, embora ninguém fosse preso por mascar coca, não convinha usá-la em qualquer lugar. Havia, sim, um certo estigma. No carnaval, quando indaguei um cruceño sobre os usos da folha de coca nas terras baixas, ele me deu uma resposta ríspida: isso era coisa de “*Collas*”. O mesmo ouvi de um taxista a quem perguntei se usava coca para permanecer acordado em seus turnos noturnos. Para mantê-lo desperto, preferia *redbull*. A gente de Santa Cruz, dizia, não era muito chegada nesse tipo de coisa. Prosseguiu afirmando que havia fumado maconha uma vez, mas que não gostara muito da sensação. Em outra circunstância, um amigo nativo das mediações de Samaipata me contou uma história que, infelizmente, não pude gravar. Ela era quase uma piada que se passara com ele em seus tempos de seminarista. Dizia que, certa feita, viajara na companhia de um padre. No almoço, o padre lhe ofereceu cerveja, ao que ele respondeu “Não, padre, eu não bebo”. “Muito bem”, disse o sacerdote servindo o próprio copo. Terminada a refeição, o padre lhe ofereceu um cigarro. Meu amigo recusou dizendo “Não, padre, eu não fumo”. “Muito bem”, respondeu o sacerdote, agora acendendo o cigarro que tinha na boca. Por último, o padre ofereceu coca para que mascasse. “Não, padre, eu não masco coca”. “Muito bem!”, respondeu o padre enfiando um punhado de folhas na boca.

No dia a dia, tampouco era comum ver pessoas mascarando coca na rua, pelo menos nas mediações do centro da cidade. Mas seu consumo não podia ser muito pequeno, afinal, na saída de Samaipata, em mais de uma venda era possível comprar coca vendida em sacos imensos de estopa. Além disso, todos os domingos chegava ao mercado um carregamento grande da folha que se esgotava em poucas horas. Fui descobrindo seus usuários gradativamente: quando caminhava pela área rural de Samaipata, volta e meia cruzava com um camponês que tinha um “bolo” na boca. A coca era vendida em saquinhos transparentes verdes, esses que eram encontrados vazios, lançados no campo. Um amigo argentino que trabalhou alguns dias numa construção afirmou que os outros pedreiros simplesmente não trabalhavam caso não houvesse coca. Segundo meu amigo, eles mascavam constantemente e consumiam uma quantidade abundante. Em dado momento, o estoque de todos se acabou e o trabalho foi interrompido. Todos foram juntos até a estrada, mas com o bloqueio feito pelos professores que protestavam por

aumento salarial, o estoque da folha havia se esgotado. Conta meu amigo que seus companheiros de trabalho não descansaram até encontrar um lugar onde puderam adquiri-la.

Os usos medicinais da coca, na realidade, eram muito variados: podiam ir de dores de estômago até cólicas menstruais. Em geral, recomendava-se o chá. Durante todo o período em que estive em Samaipata, masqueei a folha. Gostava de seu efeito para manter a concentração – aliás, eu viria a descobrir que muitos estudantes bolivianos usavam coca para estudar. Muitos samaipateños que me viam mascando coca riam de meu hábito. Um pedreiro que fazia a reforma da casa onde primeiro morei fazia piada de meu “vício”. Perguntei por que ele não usava enquanto trabalhava, coisa que talvez lhe aumentasse a disposição, e ele alegou motivos religiosos.

Um caso que me surpreendeu foi de uma senhora samaipateña. Ela havia começado a coquear havia alguns anos, mas sempre que eu a encontrava, ela tinha coca na boca, uma prática reprovada pela dona da venda onde essa senhora adquiria sua coca. A vendedora alegava que aquilo iria lhe fazer mal aos dentes e que o bicarbonato que era misturado com a coca durante a mastigação lhe prejudicaria o estômago. A compradora, por sua vez, respondia que sempre tivera os dentes fracos e que não era a coca que lhe prejudicava. Saímos da venda e ela se mostrou contente por encontrar alguém que também *coqueava*. Perguntei se havia muitos na cidade que mascavam coca. Apontando para um “bar de *gringos*”, ela respondeu: ali se *coquea* muito.

Era verdade. Não sei se particularmente naquele bar, mas em todas as festas de *gringos* e *hippies* em que eu ia, o consumo de coca era abundante. Na realidade, os *gringos* e os *hippies* eram os que pareciam ter menos pudores na prática: coqueavam em pleno centro da cidade, na praça pública, no mercado. É bem possível que muitos não soubessem que o ato era reprovado por muitos nativos, mas outros tantos davam de ombros. “Não saber” e “não se importar” são, assim o creio, duas faces da mesma moeda, no sentido que ambos apontam para um relação distanciada com a cidade. É esse distanciamento que acredito ser a chave para a confusão conceitual entre “gringos” e “hippies” que vim abordando nesse capítulo.

## Distanciamentos

Na alegoria nietzschiana, o fato de Zaratustra partir para as

montanhas e “abandonar sua pátria e o lago de sua pátria” é mais do que um recurso literário. Será imerso em total solidão que o profeta haverá de tecer um emaranhado de reflexões que, mais tarde, quando descer para a cidade mais próxima, sua audiência não compreenderá. “Terei que principiar por destruir os ouvidos para que aprendam a ouvir com os olhos?” (Nietzsche, 2002. pág. 20) se pergunta Zaratustra, fitando a multidão que ri agressivamente daquilo que pouco antes pronunciara.

A condição solitária do filósofo é fundamental para Nietzsche. “Para viver sozinho, é preciso ser um animal ou um deus - diz Aristóteles. Falta ainda a terceira alternativa: é preciso ser os dois ao mesmo tempo - *Filósofo...*”. (Nietzsche, 2000) O olhar do filósofo é o olhar de quem observa de fora, um olhar dolorido. O filósofo é um sofredor, não por acaso os grandes nomes da história da filosofia foram homens solteiro, como notou o próprio Nietzsche (1998) – com a notável exceção de Sócrates.

“Se eu casasse com a filha de minha lavadeira, talvez fosse feliz”, dizia Fernando Pessoa. A gravidade dos filósofos, a seriedade com que pensam e escrevem, e que transparece em seus textos, é o reflexo da solidão e do ressentimento guardado contra aqueles que Nietzsche julgava ser os “verdadeiros nobres”, para quem vontade e ação são uma coisa só. Esses sujeitos agem movidos por um impulso infantil. Não guardam mágoa ou culpa e passam por cima daqueles que se colocam em seus caminhos, os “mais fracos” Em sua “Genealogia da Moral”, Nietzsche apresentava a tese de que estes homens<sup>17</sup>, pisados e ridicularizados pelos “nobres” de sua moral, inventam um mundo além: um mundo de felicidade eterna onde poderão se vingar da humilhação sofrida na terra. Esta seria a gênese da tradição judaico-cristã, que nega o corpo e sacrifica a vida na terra – o que Nietzsche chama de Nihilismo – em prol de uma ilusão, a promessa de eterna felicidade num mundo onde a justiça de seu Deus será feita.

A tradição filosófica andou de mãos dadas com a tradição judaico-cristã na medida em que buscou princípios categóricos para definir uma moral absoluta e universal (*ibid*). A seriedade do filósofo, como a do bom cristão, é a seriedade de quem afirma o espírito negando o corpo. É a seriedade ressentida. Isso explica porque Nietzsche equiparou o cristianismo com um “platonismo para as massas”. Tanto o

---

17 Coloco na masculino porque o próprio Nietzsche não estava lá muito preocupado com questões de gênero. Pelo contrário: em diversas passagens, ele se revela um grande misógono.

cristão quanto o filósofo são sujeitos que acreditam na possibilidade de se desvencilhar da mundanidade por meio de uma vida de privações corpóreas. Nesse sentido, vale lembrar a última passagem do Banquete de Platão. Sócrates está sóbrio, apesar de ter tomado tanto vinho quanto seus companheiros, estarrados no chão de tão bêbados. Ele passou a noite inteira a divagar sobre os mais variados temas filosóficos, mas não está cansado. Levanta-se junto com o sol da manhã, e sai, caminhando descalço, apesar do frio. Sócrates, aí, não é corpo: não se embriaga, não sente frio nem cansaço. Enquanto alguém que passa a noite inteira a filosofar, ele é puro espírito, o protótipo daquele pensador que Nietzsche visava superar com sua “filosofia do futuro”: “agora o mundo ri, rasgou-se a terrível cortina”. Seria o momento da superação da seriedade com que estes solitários artesãos do pensamento encaram sua tarefa – deve ser por isso que Zaratustra dança, e não caminha.

George Simmel (1983), grande leitor de Nietzsche, percebeu uma relação análoga na posição do estrangeiro, aquele que observa o mundo a seu redor livre dos vínculos sociais que amarram o estabelecido. O estrangeiro, em sua definição, não é aquele que chega e e logo parte, mas aquele que “chega hoje e permanece amanhã”. Sua permanência resulta nesta tensão entre estar no lugar, mas não pertencer a ele; adotar a comunidade, mas ser sempre alguém de fora. Por isso, por mais próximo fisicamente que esteja da comunidade, ele sempre manterá um certo afastamento espiritual, pois sempre estará a observar seu cotidiano, não a vivenciá-lo. Por mais que se esforce para jogar conforme as regras, imitando o sotaque, usando as gírias, frequentando os mesmos lugares, comendo a mesma comida, o estrangeiro terá sempre que lidar com a constatação de que ele não é dali, pois sua pessoa se apresenta muito mais desprendida de vínculos temporais e humanos do que os nativos.

Mas apesar da distância, o estrangeiro não deixa de se identificar com aqueles com quem passa a conviver. Identificar o outro como alguém da mesma espécie é a forma mais afastada de estabelecer este vínculo, pois a ideia de “humano” aceita muitas possibilidades e muitas variações. No outro extremo, estaria aquela relação em que alguém se torna inconfundível, único: Simmel supõe que este seria o caso de alguém que viveu um único amor em sua vida e não pode comparar o que sente por seu amante com nenhum outro. Em seu célebre artigo sobre a vida psíquica nas grandes cidades, Simmel (2005) aproxima a “relação de ânimo”, típica das pequenas cidades, desse tipo de “relação



inconfundível” estabelecida a longo prazo, onde o outro extrapola as fronteiras do indivíduo para se tornar alguém com um passado, uma linhagem, um apelido (um nome social), um sem-número de esquisitices que o singularizam... A perspectiva humanista burocrata da grande cidade sobre o indivíduo, em contra partida, é completamente diferente, porque eu sou igual a todos aqueles desconhecidos que me circundam. Um documento define quem eu sou, minhas roupas, meu carro, meu sotaque, minha maneira de andar podem dizer tudo o que outra pessoa saberá sobre mim nas poucas palavras que trocamos.

Há, desse modo, um distanciamento duplo, normalmente interrelacionado: uma distância física e uma distância espiritual. Correndo paralelo a essas duas formas de afastamento estão, também interrelacionados, os dois “conceitos nativos” que venho lidando neste capítulo: o de *gringo*, normalmente um forasteiro no sentido físico da coisa, e o de *hippie*, um outsider no sentido estético (suas roupas, seu corte de cabelo, seus ornamentos) e ético (sua rebeldia, seu repúdio à moral, ao capitalismo...). Os dois afastamentos são relativos. Vir de fora pode significar muitas coisas: como relatei no meu caso, por vezes eu era tratado como um irmão latino-americano, outras vezes como um estrangeiro brasileiro, e outras como um estrangeiro no sentido mais abstrato – não importava de onde vinha. Com relação ao afastamento espiritual, a “mesma pessoa”, em circunstâncias distintas, poderia estar muito próxima ao cotidiano da cidade e de seus habitantes, mas em outros, poderia estar muito afastada.

Como vimos no caso da folha de coca, havia um código bastante sutil de bons costumes em seu uso. O fato de *gringos* e *hippies* serem associados com coquear em público é revelador da relação entre esses dois aspectos do distanciamento: por um lado, por virem de fora, poderiam ignorar a “norma” - se é que podemos chamá-la assim, visto que a sanção pelo uso da coca em público tendia a ser praticamente inexistente; por outro, por darem de ombros para o que os outros estavam pensando, poderiam estar, deliberadamente, confrontando os bons costumes. Ora, se “ser *gringo*” não implicava “ser *hippie*”, e nem o contrário, então a proximidade dos dois conceitos deve ter a ver com essa relação entre as duas formas de distanciamento. Se vejo alguém mascarando coca na rua, ou se essa pessoa usa uma roupa que distoa das demais, ou se está bebendo cerveja na praça, não tenho como saber, à primeira vista, se seu comportamento é fruto de alguma forma de rebeldia consciente ou se é fruto da ignorância das normas e das

maneiras de ser atribuídas ora aos bolivianos, ora aos samaipateños que, embora muito difusas, não deixavam de ser percebidas.

Mas um outro aspecto que não pode ser ignorado para entendermos a “confusão conceitual” está relacionada com o fato de *gringos* e *hippies* estarem, sim, muito próximos em termos concretos: frequentavam os mesmos lugares, as mesmas festas, conheciam a cidade juntos... Isso tanto é verdade que, como já disse, muitos estabelecimentos seriam tratados ora como ‘lugares de *hippies*’ ora como ‘lugares de *gringos*’. Por exemplo, vale lembrar do caso da escola eco-pedagógica, que recebia as duas alcunhas tanto por fazer frente ao sistema de ensino padrão (distância espiritual) como por ter sido concebida, em sua maioria, por pessoas de fora (distância física) – ainda que muitos de seus criadores fossem bolivianos. Essa “proximidade física” tem que ver com dois aspectos: primeiro, ainda que nem todo *hippie* fosse um artesão – e mais, nem todo *hippie* carecia de recursos financeiros e materiais – essas pessoas que se reuniam na praça e em diversos outros pontos da cidade para vender seus produtos ou tocar eram responsáveis por boa parte das histórias e da fama atribuída aos *hippies*. Os artesãos, ao mesmo tempo, e todos aqueles viajantes que se aventuravam na estrada com poucos recursos eram obrigados a estabelecer uma relação com a cidade diferente daquela estabelecida por quem dispunha de dinheiro para fazer a mediação nas relações interpessoais. Eles precisavam conhecer as pessoas e a cidade, isso era um imperativo para sua subsistência. Desse modo, estes *hippies* serviam para os viajantes mais abonados como uma espécie de Exú, guardião das entradas e dos portões: eles abriam as portas da cidade para quem estava de passagem e não tinha tempo ou disposição para conhecê-la mais intimamente. Andar em sua companhia poderia ter seus custos, uma cervejinha aqui, uma almocinho lá, mas trazia uma contrapartida impagável: um olhar sobre a cidade e sobre as pessoas cujo acesso estaria bloqueado caso ficassem restritos ao contato com outros viajantes.

O segundo aspecto dessa proximidade física é o compartilhamento de valores e visões de mundo que são fruto desse “olhar distanciado” a que venho me referindo neste sub-capítulo. O estrangeiro de Simmel experimenta a cidade e seu cotidiano de modo distinto, coisa que é tanto causa quanto consequência de sua condição marginal. É causa porque ele se auto-marginaliza enquanto alguém que não compartilha, e muitas vezes prefere não compartilhar, de hábitos

bem estabelecidos.

É consequência, porém, porque neste processo de olhar de fora, muito parecido ao olhar do filósofo ou do antropólogo, a curiosidade e a simpatia podem ceder lugar a um certo desprezo frente às maneiras de ser dos que, visto desta perspectiva, se transformam em locais. Já citei alguns casos de *hippies* que entravam em conflito com a polícia e com as autoridades por desprezarem a ordem local. Ser uma pessoa com a “cabeça aberta”, um termo tão comum entre viajantes, era ser uma pessoa livre de “preconceitos” e livre, também, para escolher seu próprio destino; definir para si mesmo o que é bom e o que é ruim. Por isso esse olhar distanciado, de alguém que não vê a partir de sua aldeia “quanto da terra se pode ver no Universo...” (Pessoa, 2006), mas talvez o contrário, alguém que enxerga a aldeia a partir do universo: de uma humanidade abstrata que conheceu através de livros e de suas viagens por diferentes países.

Não raro, vemos tal postura resultar num constante “querer ensinar”: Querer ensinar a levar uma vida saudável, a não comer carne, a diminuir a quantidade de gordura, ou até querer ensinar a comer bem (desprezo pela qualidade da cerveja e do vinho local), a levar uma vida sustentável em harmonia com a natureza... Muitas destas tentativas de “ensinar” acabam frustradas – e junto se frustam seus pretensos professores.

#### Nota sobre o olhar distanciado

O antropólogo que busca o olhar distanciado ou o pensador que olha do alto para baixo, das regiões mais frias e inóspitas (Nietzsche, 1996), eles pensam e refletem. Mas será preciso encarar o mundo com uma certa distância para que o pensamento se torne possível? Será verdade que o estrangeiro, em sua “abertura mental” para as diferenças e para os problemas da humanidade, pensa mais do que um nativo hipotético, “preso” a suas relações de parentesco e vizinhança? Mais uma vez, tudo depende do que entendemos por “pensar”.

Latour e Woolgar (1997) descreveram os ritos de passagem por que passam os cientistas ao entrar no laboratório. O esforço por manter o ambiente hermeticamente fechado para influências indesejadas vem tanto no sentido a criar um espaço onde o controle humano pareça ser o mais elevado possível como também para criar uma realidade observável com o mínimo de intrusão do humano que se esconde

debaixo do jaleco branco. As meditações cartesianas vem à mente: o espírito que vê um mundo que está diante de si – talvez uma ilusão. O sujeito busca o maior afastamento possível do objeto para poder “pensá-lo” com base nesse distanciamento. Dessa forma, e tendo em conta aquilo que já foi dito sobre o filósofo da tradição platônica desenhado por Nietzsche, sobre o estrangeiro de Simmel ou sobre o *gringo* e o *hippie* de Samaipata, todos esses personagens estariam em posição de pensar à partir de sua marginalidade, de seu desligamento com as relações inter-subjetivas locais que “fecham a cabeça” do nativo.

Agora, vejamos uma outra definição: “Pensar não é nem um fio estendido entre um sujeito e um objeto nem uma revolução de um ao redor do outro. Pensar se faz antes na relação do território e da terra” (Deleuze e Guattari, 1997. pág. 109). Ou seja, pensar é um processo contínuo que, para prosseguir com o jargão dos dois autores, se faz num movimento de “desterritorialização e re-territorialização”. Uma explicação nada precisa, estou de acordo, que talvez só sirva para colocar mais uma meia dúzia de novas perguntas, mas em que, ainda assim, insistirei – na esperança de que, ao final, minha tentativa seja justificada.

“Desterritorializar” é um movimento que “parte do território e que vai em direção à terra”, ou, nas palavras de alguém que tentou ser mais esclarecedor (Parr, 2005) “desterritorializar é liberar as relações fixas que contém um corpo expondo-o continuamente a novas organizações”. Para tentar puxar um exemplo mais familiar aos antropólogos, quantas vezes não acontece de um ato cotidiano que antes nos passava completamente despercebido ganhar um novo tom quando colocado em comparação com um outro que antes nos parecia tão exótico? Um exemplo clássico é a célebre equiparação feita por Malinowski entre a “inutilidade” dos ornamentos trocados no kula – contrastada com seu imenso valor de troca dentro desse sistema – e as jóias da rainha, tampouco úteis, porém valiosíssimas. Como é possível que duas coisas tão diferentes em forma, matéria e contexto ritual sejam equiparadas? Para que os dois possam se igualar num território onde já não são alheios, é preciso antes o primeiro salto, o vôo para a terra, no caso o conceito naturalista de humanidade que, de algum modo, une os povos mas distantes. O que antes era absurdo passa a fazer sentido no momento em que nos lembramos que “seres humanos, como nós, colecionam e valorizam coisas inúteis”. O ato de trocar e a ideia de valor, que tendiam a passar despercebido em nossas vidas, ganham um

sentido novo quando colocados em paralelo com práticas e ideias distantes, “territorializadas” em outros contextos, e por isso tão diferentes. A “Terra” a que se referem Deleuze e Guattari, é esse lugar onde essas formas distintas de trocar se encontram, justamente porque liberadas “de suas relações fixas”.

Mas essa forma de pensar o “pensar” por enquanto só serviu para reiterar a assunção de que os gringos pensam mais do que os nativos, afinal, eles estariam numa posição privilegiada para liberar os acontecimentos que observam na cidade de suas relações, aparentemente, necessárias. Vamos pensar num outro exemplo: algo acontece que chama atenção de diversos passantes na rua, digamos que se trate de uma briga de casal. O evento testemunhado é “liberado de suas relações fixas”, é desterritorializado, quando alguém que ignora completamente o passado do casal se acha no direito de inserir a briga em um outro quadro, um quadro mais amplo, que poderia ser o quadro de um país, de uma cultura – ou da cultura de um país. O pensamento, aqui, acontece, de acordo com a definição dos dois filósofos, na medida em que esse observador de fora, possivelmente um estrangeiro, retira o fato testemunhado de sua singularidade e o insere em um outro âmbito. Ele poderá sair por aí relatando o fato que lhe impressionou muito, desta vez fazendo outro tipo de generalização: poderá dizer que, neste país, os casais se agridem com frequência, e usar o fato testemunhado como uma confirmação; ou chamar a atenção para algum detalhe que novamente confirme suas suposições analíticas - a maneira como a mulher gritava com o homem, ou o fato do homem ter levantado a mão para a mulher e nenhum passante ter intervindo.

Agora, vamos pensar nesse segundo caso: alguém que conhece o casal está presente no momento da briga. Quando for relatar o ocorrido a terceiros que também conheçam os dois envolvidos, algo semelhante ao que foi descrito acima acontecerá: o fenômeno testemunhado será re-inserido em um outro quadro, dentro do qual será compreendido de uma nova forma. Poderia ser em uma longa história de brigas e baixarias públicas, frente ao qual o evento não seria mais do que uma confirmação da fama disseminada do casal, ou de uma bela história de amor para a qual o evento apareceria como uma surpresa.

Se vamos tratar o último caso como uma fofoca e o primeiro como uma experiência intelectual mais ou menos séria, a meu ver, e seguindo ainda a definição de “pensar” proposta pela dupla filosófica, nenhum dos dois é mais pensamento do que o outro. A diferença, assim

o creio, é mais quantitativa do que qualitativa: a primeira testemunha, ao desterritorializar o acontecimento, enganchou seu relato em um fio de alcance espacial mais longo, não por ser *a priori* mais global do que o outro, mas porque a divisão territorial dos países ou a noção de cultura e sociedade são noções mais extensivamente difundidas do que a história daquele casal quase anônimo que brigou na rua.

“Ter a cabeça aberta”, desse modo, significa ser capaz de estabelecer esse tipo de conexão entre aquilo que acontece ao redor de si e essa trama de conhecimentos, valores e gostos que estão tão dispersos pelo mundo que por vezes temos a impressão de que não nasceram em lugar nenhum. O “*Gringo*”, enquanto alguém fisicamente distante, tende a desconhecer essa trama de conhecimentos locais, das relações de vizinhança, parentesco e dos pequenos códigos cotidianos. Ainda no caso de os conhecer, acontece, muitas vezes, de não ter como compreendê-los, por não vivenciar todas as suas implicações. Basta lembrarmos do caso da folha de coca: alguns poderiam ignorar por completo suas etiquetas de uso – não mascá-las muito abertamente, nem em quantidade muito grande... - e outros, apesar de conhecê-las, davam de ombros, pois essas normas fazem menos sentido para quem está livre de vínculos estáveis na cidade, que não precisa se preocupar tanto com o que a vizinha diz, ou com alguém que espalhe por toda cidade algo que denigra sua fama. Essa distância física também implica numa maior dificuldade em “pensar a cidade” nos termos de seus habitantes, quer dizer, “territorializando” os eventos que testemunha no cotidiano de seus moradores, em suas histórias de vida, suas manias... Por isso é que lhes é muito mais fácil “pensar”, esses mesmos eventos tendo um outro quadro como referência, um quadro, por assim dizer, “mais aberto”. E, com esse quadro na cabeça, deverá ser mais fácil que travem contato com outros “cabeças abertas” - como os “*Hippies*”. Essa forma de “territorializar” os acontecimentos tão compartilhada entre “gringos” e “hippies”, essa forma “aberta” de pensar, tomava as formas mais diversas, e é por isso que pessoas tão diferentes entre si acabavam se enquadrando dentro dessas duas categorias.

Latour (2005) lança mão da metáfora dos *plug-ins*. Volta e meia, enquanto mexemos em nosso computador, nos deparamos com a impossibilidade de executar uma ação qualquer - abrir um programa, visitar uma página - devido a falta de instalação de um *plug-in*. Similar ao computador, nós constantemente estamos reatualizando nosso repertório de *plug-ins* cognitivos e performáticos. Ao escrevermos um

artigo acadêmico, ao darmos nossa opinião a respeito de um filme ou ao nos vermos no meio da celebração de uma missa, fazemos uso de uma série de plug-ins instalados, não necessariamente em nosso cérebro – porque um plug-in pode ser uma questão de *habitus* – com os quais nos adequamos com as regras do jogo: o termo mais apropriado a usar, o momento de ajoelhar, os clichés da crítica, a roupa a ser vestida, a maneira de segurar garfo e faca...

No caso dessas “duas formas de pensar”, me parece que tanto quando nos aventuramos em reflexões que envolvem familiaridade com a história de vida dos habitantes de Samaipata, como naquelas outras onde se faz necessário um certo distanciamento – que alguns gostam de chamar de “abertura” - um estoque de *plug-ins* se faz necessário. Um novo residente da cidade, à medida que se familiariza com seus habitantes, “instala” plug-ins que lhe abrem novas portas na vizinhança, na política local, nas amizades... Assim, em diversas circunstâncias, ele ou ela não serão mais *gringos* anônimos. Em outras, no entanto, quando lhe faltarem os *plug-ins* adequados, se revelarão, mais uma vez, pessoas de fora.

#### A gênese dos conceitos na circulação das diferenças

Em antropologia, quando se analisa um conceito nativo, normalmente se pressupõe que este conceito seja propriedade de uma coletividade ou pelo menos de alguém que não a própria pesquisadora ou pesquisador. Assim é o caso de Mana, Hau, Verdade, Humanidade, Animalidade, todos estes que vão adensando a flora conceitual antropológica. No caso que tinha em frente, é certo que nenhuma categoria foi inventada por mim e que todos faziam parte do vocabulário corrente da cidade. Mas a discussão anterior coloca um problema, que é a dificuldade de uma definição positiva da coletividade que me concerne. Afinal, se quero realmente tomar como pressuposto a variabilidade dos agentes em jogo, nada mais coerente do que pensar que suas definições variem na mesma proporção com que variam aqueles e aquelas que pronunciam tais conceitos. Seria então questão de decretar a vitória do império da subjetividade, aceitar de uma vez por todas que estes conceitos variem de acordo com as inclinações e os gostos pessoais de cada um? Alguns bolivianos viam na presença de turistas o sinal de um declínio geral na cidade: o campo sendo tomado por novas construções à medida que Samaipata se tornava mais

conhecida, os preços subindo, um aumento no consumo de drogas, da promiscuidade... Outros tantos viam neles o sinal de novas oportunidades, de um alavancamento no nível de vida local com a entrada de capital exterior. Gostar ou não gostar dos turistas certamente é coisa que influencia as maneiras de tratar o termo em seu uso oral – usá-lo pejorativamente, com desprezo ou com algum entusiasmo - e também de guiar os projetos pessoais – evitar ou não certos lugares e pessoas. Me parece, contudo, que mesmo os gostos aparentemente mais subjetivos estão de alguma maneira relacionados com aqueles dois aspectos da psicologia humana que Gabriel Tarde caracterizou como imitativos, a crença e a vontade. Ao invés de afastar a psicologia para longe e de tentar decretar sua incapacidade para explicar uma série de fenômenos sociais – tal como Durkheim que defendeu a impossibilidade de se entender o suicídio como fenômeno psicológico – Tarde vê no social um componente da própria subjetividade humana. Tudo aquilo que é imitativo (social) divide espaço com gostos subjetivos, a diferença sendo que aqueles são passíveis de transitar enquanto estes são, como dizem por aí, “indiscutíveis”. A própria imitação é entendida como coisa que vem de dentro para fora e é, dessa forma, transmitida de pessoa para pessoa.

“Eis a razão porque me permito insistir no caráter quantitativo de duas energias mentais que, como dois rios divergentes, lavam a vertente dupla do eu, sua atividade intelectual e sua atividade voluntária. Se negamos este caráter, declaramos impossível a sociologia. Mas não podemos negá-lo sem recusar a evidência e a prova de que as quantidades de que se trata são bem propriamente sociais” (Tarde, 2001. pág. 18. Tradução minha)

Junto com gostar ou não gostar de *gringos*, temos um chão firme de convicções compostas de histórias e experiências que corroboram ou contradizem as convicções subjetivas que também mudam. Por trás de tudo aquilo que parece muito ‘dado’, muito ‘natural’, existe uma rede de vivências que compõem tais coisas mas que acabam passando despercebidas ou que são esquecidas. Ocupando o acento dianteiro de um taxi boliviano, coloquei, sem pestanejar, o cinto de segurança. O motorista se mostrou ligeiramente ofendido: acaso estaria eu duvidando de sua destreza ao volante? O uso do cinto não é tão disseminado lá



como o é aqui, mas não demorei para lembrar que em minha infância, poucos eram os motoristas que não tratavam o cinto como um apetrecho meio inútil. Como incorporei o ato ao longo de minha vida e o transformei num *habitus*? É claro que não nasci sabendo usar um cinto de segurança. Teria sido a insistência dos meus pais, a forte disseminação midiática de que o cinto de segurança poderia salvar minha vida, as imagens chocantes de acidentes de trânsito, o rigor crescente das normas brasileiras de trânsito, as *blitz*? Eu não saberia dizer tão positivamente. Entre tantos outros motoristas que colocam o cinto sem pensar, cada qual deve ter sentido de uma maneira específica o peso das crenças e das vontades circulantes – a crença de que poderia ser multado e a vontade de não ser multado; a crença de que o cinto protege e a vontade de não ter a vida posta em risco; a crença de que outras pessoas poderão considerar um ato irresponsável o não uso do cinto e a vontade de não ser reprovado por terceiros.

Seguir o rastro destas redes é a tarefa antropológica que propõe Tarde – e que mais recentemente recebeu ecos latourianos com seu conceito de *plug-in*. “No fundo do *se* [no sentido de sujeito indeterminado. “*On*”, no original], procurando bem, não encontramos nunca nada além de um certo número de eles e elas que se rompem e se confundem ao *se* multiplicarem” (ibid).

Quando o povo canta junto na igreja, será preciso pensar que estão todos compartilhando as mesmas crenças e os mesmos desejos para que a repetição se verifique? Junto das carolas que dedicam a vida aos dogmas católicos e que cantam com fé sincera, vemos seus netos que frequentam a igreja a contragosto e cantam porque temem ser punidos, outros que o fazem por respeito a terceiros (e não medo) ou até uma antropóloga curiosa que não vê naquilo algo digno de fé, mas de estudo. O coro soa harmonico, embora alguns desafinados, descompassados e outros que se perdem em meio ao folhetinho distribuído na entrada. Predomina nesta multidão algo de repetitivo que só é possível graças às diferenças que impelem todos a cantar: a crença que leva alguém à igreja não é igual ao medo que leva outro, nem a curiosidade da outra e nem ao respeito de outro. Assim como o corpo e qualquer máquina funcionam através das diferenças entre os órgãos e as engrenagens e produzem algo de mais ou menos harmonioso (na saúde, no bom funcionamento, ou na doença e na quebração), assim também é o caso de tantos fenômenos sociais onde o que predomina é a sincronia – uma parada militar, uma roda de samba, nado sincronizado...

Como vim argumentando, a harmonia não era a norma na conceituação nem dos gringos e nem dos hippies em Samaipata, estes que se apresentavam em tamanha diversidade e que igualmente eram compreendidos de maneiras tão diversas que seria impossível destacar uma característica absoluta que os diferenciasse dos demais, qualquer coisa que os unisse definitivamente. Mas, novamente, não era verdade que os termos eram compreendidos sem que na maioria das vezes fossem necessárias maiores explicações com respeito ao seu sentido? Que projetos eram feitos com base nisso? Conversando com o arqueólogo Danilo Drakic sobre o “*Fuerte*”, o sítio arqueológico nas mediações da cidade sobre o qual terei ocasião de falar com mais delonga em breve, ele explicava seus planos para atrair mais turistas para o lugar e tornar sua fama num futuro não muito distante talvez tão difundida quanto já é o Tiwanacu nos altiplanos bolivianos ou Machu Pichu no Perú. Quem são estes turistas? Como se comportam? Como pensam? Como atraí-los para as ruínas? Estas são perguntas que encontram várias respostas. Fazendo um apanhado dos sentidos que estes termos ganham em sua circulação pela cidade é que é possível entender como elas podem ser compreensíveis sem maiores dificuldades.

## Piadas

É possível abordar o *hippie* de diferentes formas – infinitas, talvez. Um amigo samaipateño que tive ocasião de entrevistar, lançou uma definição sucinta: “*El concepto de samaipateño es muy vago. Y el hippie, su característica es la marijuana [risos]*”.

É certo que ele não falava muito sério, tanto que todos os presentes, inclusive ele mesmo, rimos com seu comentário. Mas apesar do tom jocoso da definição – e apesar de que provavelmente ninguém a levaria muito ao pé da letra (não bastava fumar maconha para se ser *hippie*) – ela não deixava de vir carregada de uma “verdade”, uma verdade que, assim me parece, justamente não se pretendia muito séria. Parafraçando a máxima célebre atribuída ao ex-delegado Elói Gonçalves, famoso por ser o responsável pela prisão de Gilberto Gil em sua passagem por Florianópolis, talvez fosse possível traduzir a ideia nestes termos “Nem todo maconheiro é *hippie*, mas todo *hippie* é maconheiro”, uma asserção a meu ver tão refutável em termos popperianos quanto a premissa de que todos os cisnes são brancos. Mas

enquanto o ornitólogo terá a seu dispôr uma lista de características definidoras do “ser cisne” que permita que o enunciado seja falsificado caso um dia alguém venha a se deparar com um “cisne negro” – coisa que de fato já aconteceu – eu não poderia simplesmente refutar o enunciado de meu amigo citando algum *hippie* hipotético que não fumasse maconha, porque não era isso que estava em jogo em sua definição. Meu amigo não buscava nenhuma precisão matemática em sua definição, da mesma forma que, de um modo geral, ninguém em Samaipata parecia muito preocupado em lançar mão de um dos dois termos que estou abordando aqui dessa maneira tão rigorosa. E é claro que, ao dizer Samaipata, não estou inferindo que esse tipo de maleabilidade só aconteça lá, pelo contrário: ela tende a ser a regra, a não ser que um conjunto de elementos entre em jogo para assegurar sua uniformidade. Para que o conceito de gringo e hippie se tornem unívocos, seria necessária a ação de uma série de mediadores.

Vejamos um exemplo: quando em uma conversa alguém começa a lançar mão de étimos gregos como “metafísica” ou “ontologia”, ou ainda quando o assunto se complica e começa a entrar em temas como “a razão para determinadas coisas serem da maneira como são”, ouvimos alguém suspirar, meio aborrecido, de um canto “esse assunto está ficando filosófico demais”. Mas este adjetivo “filosófico” bem como o substantivo “filosofia” a que está relacionado poderiam se referir a uma variedade tão ampla de temas – religião, política, divagações de boteco sobre a existência do mundo – que se fossemos tentar chegar a uma mínimo múltiplo comum que cortasse todas as instâncias em que o termo aparece para, a partir daí, chegar a uma conclusão absoluta sobre o que é filosofia ou sobre o filosofar, certamente nos frustraríamos. Outro caminho poderia ser tomar como certa uma das tantas definições existentes sobre a essência do termo. Heidegger, por exemplo, definiu a filosofia como o questionamento do sentido do ser. Tudo o que não estivesse relacionado com tal sentido do ser e se preocupasse com o “ser dos entes” (ou seja, de tudo o que é) seria objeto não mais da filosofia, mas das ciências. Caso levássemos a cabo tal empreitada, poderíamos jogar na cara tal “verdade” contra todos os que nos acusam de sermos filosóficos demais e simplesmente exclamar “isso o que você acha que é filosofia na realidade não é filosofia, você está completamente equivocado ou equivocada porque, segundo Martin Heidegger, filosofia é isso, isso e isso, coisa que nada tem a ver com isso que você está chamando de filosofia”. O interlocutor,

então, poderia se assustar com tamanha erudição ou simplesmente dar de ombros e dizer que usa os termos da maneira como acha mais conveniente. Caso alguém muito importante julgasse imperativa a uniformização do étimo, novamente, seria necessária a mobilização de muitos mediadores, da mesma forma que se tenta uniformizar a língua portuguesa por meio das gramáticas, das escolas, da televisão, dos “poderes simbólicos”...

E a quem interessaria homogeneizar conceitos como o de “gringo” ou “hippie”? A ninguém, creio, e por isso mesmo eles devem ser muito mais “selvagens” e muito mais variáveis do que os poucos exemplos que dei aqui porque, na realidade, em cada situação, por mais que se pareçam, os étimos ganham novos sentidos, e como as situações variam infinitamente (este que é o segundo pressuposto de variabilidade), os conceitos a ela atrelados devem variar da mesma forma.

Em se tratando de uma piada, exigir que seu enunciado apresente o mesmo tipo de correspondência empírica que caracteriza enunciados científicos seria o mesmo que reprovar uma galinha por não dar leite ou uma vaca por não botar ovos. Aquilo que se propõe seu criador com a formulação de uma – o riso compartilhado – é completamente distinto das finalidades do cientista com a elaboração da outra – dominação da natureza, apreço pela verdade ou como quer que se queira definir.

E, no entanto, as piadas se movem.

### CAPÍTULO 3 – OS GRINGOS DE HOJE: OS CONQUISTADORES DE ONTEM?

Figura 7: Placa de boas-vindas ao Forte.



Fonte: Foto do Autor

A uma distância de mais ou menos 150 km de Santa Cruz de la Sierra está localizado uma rocha talhada milenar – os guias e arqueólogos adoram enfatizar sua “pré-cristianidade”. Não se trata, porém, de uma rocha talhada qualquer, mas sim da “maior rocha talhada do mundo”, de acordo com informações igualmente orgulhosas colhidas do folheto que é distribuído no museu dedicado ao monumento hoje conhecido como 'El Fuerte'.

Muitos creem que tal nome não faça a devida justiça à antiguidade do lugar, visto que sua história remonta a uma época muito anterior a sua derradeira ocupação Inca e Espanhola. Se é verdade que estes teriam se utilizado do lugar como uma fortificação de proteção contra o ataque dos guaranis, também é verdade que os usos feitos pelas culturas anteriores (Chanés e Mojocoyas) teria sido, sobretudo, ritual e cerimonial. Isso dito, espero afastar a impressão que o nome “*Fuerte*” poderia causar aos leitores. Quem vai até lá esperando encontrar um forte com canhões, pontes elevadiças, torres e coisas afins deverá ter uma grande decepção ou, no melhor dos casos, uma boa surpresa. Tirando alguns muros (relativamente baixos, diga-se de passagem), não há nada que ao caminhante desavisado faria menção a uma fortificação

bélica. Talvez o motivo que explique a perduração do nome esteja relacionado com o re-batizamento do povoado, hoje conhecido como Samaipata, mas que, quando fundado em meados do século XVII, foi primeiro nomeado *Nuestra Señora de la Purificacion*. Nesse período, o nome quechua que mais tarde o designaria, era usado para se referir ao espaço que abarca a rocha talhada.

Para chegarmos até lá desde Samaipata, é possível tomarmos um taxi dos que saem da praça central – muitos taxistas, ao olharem sua cara de gringo, lhe gritarão “*fuerte, las cuevas*”, os dois destinos mais frequentes dos turistas – mas nada impede que façamos uma caminhada. Os três primeiros quilômetros da viagem são sobre uma estrada pavimentada, mas pouco sinalizada. Aqui e ali, vemos algumas comunidadezinhas, novas construções, algumas vendas. Dobramos à direita para sair da rota principal e tomar uma estrada de chão. Trata-se de uma subida sinuosa. Aqui, as casas vão se tornando cada vez mais escassas. Ela é cortada por um rio e vai se tornando mais e mais íngreme à medida que subimos. Cruzamos o primeiro portão que demarca os limites protegidos pelo estado, mas só alcançaremos o sítio arqueológico algumas centenas de metros mais para frente. O que constitui este sítio? Uma maquete apresenta um plano do lugar. Ela sumariza aquilo que o visitante deverá considerar como relevante e o trajeto que deverá percorrer para conhecer o local. Logo, uma tabela de preços informa quanto deverá pagar para ingressar ao sítio – 50 bolivianos para estrangeiros, 25 bolivianos para bolivianos, 10 bolivianos para universitários e 5 bolivianos para estudantes – e o preço, igualmente tabelado, para uma visita guiada: 75 bolivianos para o grupo.

## A Oposição

Figura 8: Visão geral da Pedra talhada.



Fonte: Foto do Autor

O que é a oposição? O que faz com que uma coisa seja oposta à outra? Voltemos a Gabriel Tarde – ele que se preocupou tanto com esse problema – e àquela sua já mencionada – e emblemática – afirmação de que o verbo “ter” deveria desbancar o verbo “ser” e tomar o centro dos debates científico-filosóficos.

Quando pensamos que o contrário do “ser” é o “não ser”, e quando nos apoiamos em tal premissa para tentar compreender os fenômenos que nos interessam, somos levados a pensar que um máximo de diferença é o que determina dita relação. Mas essa forma de pensar encobre uma outra verdade: a de que os opostos costumam compartilhar de diversas equivalências. Na realidade, Tarde argumentava, a oposição é justamente essa combinação entre semelhanças e diferenças “duas coisas opostas, inversas, contrárias, têm por característica própria apresentarem uma diferença que consiste em sua própria semelhança, ou, se preferirmos, apresentar uma semelhança que consiste em

diferenciar o máximo possível” (Tarde, 2002. Pág. 11. Tradução minha).

Aonde isso nos leva? O que tal constatação pode ter de relevante? Vejamos: o que é o contrário de um carro em movimento? Alguém diria “Um carro parado” - movimento e não movimento – ao que Tarde replicaria “Não! O contrário de um carro em movimento seria um outro carro em movimento, esse vindo em direção oposta”. Um carro parado é apenas o mediador entre as duas condições. Se um pêndulo corre da esquerda para a direita, antes que passe a desenhar uma curva na direção contrária, ele deverá passar por esse ponto zero, que é sua inércia.

Tarde acreditava que as oposições mais “primitivas” tenderiam ora a serem complexificadas, ora a ceder lugar a oposições “mais verdadeiras”, porque mais focadas nos componentes de tais coisas, em suas sutilezas e detalhes (“ter” no lugar de “ser”). “[N]ós diremos que o progresso das ciências consistiu em substituir as vãs, superficiais e grosseiras oposições em pequeno número, percebidas ou imaginadas desde o princípio, pelas oposições sutis e profundas, inumeráveis, penosamente descobertas, e em substituir as oposições exteriores pelas oposições interiores do sujeito considerado” (Tarde, 2002. Pág. 28. Tradução minha)

Seria dizer que o sol só poderia ser visto como o oposto da lua enquanto estivermos preocupados com suas manifestações “superficiais”, o fato de um aparecer de dia, a outra de noite, de um brilhar com vigor cegante, a outra com suavidade. Um olhar mais demorado (isto é, “mais científico”) mostraria o quão “infundadas” seriam tais oposições: faltaria a semelhança entre os dois, pois mesmo aquilo que aparentam ter em comum, o fato de estarem flutuando nos céus estaria fundamentado num “misticismo pouco acurado”. Por outro lado, o quente e o frio “realmente” se opõe. Mas essa única oposição se multiplica em infinitas quando percebemos que o objeto que esquenta é composto de inúmeros átomos cujos elétrons giram com maior velocidade em torno do núcleo à medida em que a temperatura aumenta. Essas são as oposições interiores, a que se refere o autor.

Não tenho a intenção de compactuar com a etnocêntrica hierarquia tardeana que julga algumas oposições mais verdadeiras do que outras com base em um evolucionismo que encontra seu ponto culminante na ciência ocidental. Ainda assim, sua definição de oposição me parece de muita valia, inclusive me inspirei nela no capítulo anterior. Como? Parti de uma oposição simples e fui tentando multiplicar seus elementos constituintes. Se os de fora fossem simplesmente e



absolutamente aquilo que os nativos não são, (e vice-versa) não haveria sentido em se discordar sobre seu papel na cidade, pois tudo já estaria dado. É porque há embate nas maneiras de ser que o conflito irrompe: porque as hospedagens dos gringos estavam concorrendo com as hospedagens dos bolivianos; porque, à noite, Samaipata não pode ser silenciosa e barulhenta ao mesmo tempo; porque é preciso decidir entre manter a mata nativa ou permitir que novas casas sejam construídas; porque o crescimento da cidade se impõe sobre as relações de familiaridade... Ou seja, estou tentando pensar a oposição como um conjunto de forças semelhantes que estão em disputa umas com as outras.

No capítulo a seguir, continuarei me embasando no princípio tardeano, agora para explorar um outro aspecto da vida samaipateña: o histórico. Contudo, não estou interessado em pensar a história como uma força motriz que determina aquilo que somos hoje ou aquilo que seremos no futuro. O que quero é pensar a história enquanto um conjunto de reflexões, e isso poderá ser facilmente explorado em Samaipata devido, particularmente, à presença daquele já mencionado patrimônio cultural da humanidade, o *Fuerte*.

Talvez os leitores se surpreendam ao saber que esse patrimônio era objeto de grandes disputas teóricas na cidade. E não se tratavam de desavenças entre acadêmicos, mas de discórdias passionais envolvendo atores bastante diversos. No seio desta disputa, estava a oposição entre invasores europeus e nativos americanos. Ora, que elementos dão sentido a esta oposição e até que ponto eles nos permitem um paralelo com a chegada contemporânea de outros forasteiros, ou, no pior dos casos, de outros invasores?

#### As marcas da exploração na Bolívia e em Samaipata

No basta tampoco tener un texto de gramática francesa entre las manos para describir el pasado (Ponce Sangines, 1970. Pág 6 e 7).

Em Tarabuco, cidade mais ou menos próxima a Sucre – muito distante, portanto de Samaipata – um monumento na praça central causava espanto nos passantes: de pé, estava representado um indígena, vestido com seu gorrinho e erguendo ostensivamente um cajado. Na boca tingida de sangue, podíamos entrever um sorriso maligno. Caído a

seus pés, com o crânio rachado, estava um conquistador espanhol.

Os turistas que visitavam a cidade afim de conhecer seu famoso mercado poderiam se chocar com a crueza e explicitação da violência retratada na estátua. A grande questão é que essa violência parece um tanto justificada. Da extração mineral que financiou os cofres da coroa espanhola até o bem mais recente plano de erradicação total da folha de coca nos anos 90, a história boliviana é marcada por uma cisão muito agressiva entre colonizadores e colonizados: escravidão, rebeliões, etnocídios... Esse repertório sangrento composto de histórias tão dispersas no espaço e do tempo poderia passar meio batido pela maioria da população. Ora, os brasileiros não temos lá a história mais pacífica do mundo – quem lê “O povo brasileiro” (Ribeiro, 1995) sabe do que estou falando – e ainda assim me parece que somos muito mais alheios às barbaridades de nosso passado do que o são os bolivianos – mesmo quando este passado deixa marcas tão cruéis em nosso presente quanto deixou a escravidão. A coesão criada pela identidade indígena naquele país talvez explique a diferença, mas acredito que outra causa poderia se assomar a isso: por toda Bolívia encontramos manifestações concretas deixadas por esse passado. Daquele monte, os espanhóis extrairam uma quantidade de prata tão grande que seria possível construir uma ponte que cruzasse o Atlântico<sup>18</sup>; de lá, era levada para aquele prédio, a Casa da Moeda, onde era fundida e enviada para a Europa; disso que antes compunha parte das construções do Tiwanacu, os missionários católicos retiraram as pedras para construir suas igrejas em outras bandas...

No que diz respeito à história de Samaipata, os feitos dos conquistadores espanhóis em sua passagem por lá tampouco devem contribuir muito em sua caracterização moral. Embora muitas das histórias que rondavam a cidade fossem correntemente tratadas, no melhor dos casos, como versões exageradas dos fatos - e , no pior, tão simplesmente como mentiras – mesmo um relato redigido por uma equipe de historiadores e arqueólogos – que, como tais, gozavam ao menos de um certo prestígio institucional – como o contido na carta de solicitação de inscrição do Forte como Patrimônio da Humanidade, fortalecia a má fama dos conquistadores:

*Por los años 1520 o 1522 cuando los europeos habian invadido la tierra sudamericana, grupos guaraníes encabezados por el aventurero*

---

18 Essa anedota é famosa em Potosí e é mencionada por Pascuale (2005).

*portugués Alejo García, irrumpían en Samaipata [que neste período consistía no que é hoje conhecido como o Fuerte], atraídos desde el Paraguay por la codicia de saquear la montaña de oro. Mataron a todos los varones incluyendo al soberano Guanacáné, pasaron luego al ataque de Guanaco Pampa donde también victimaron a la población, pero tomaron como rehén a Condori para finalmente atacar a Caypurum. Según la crónica, los mineros ya avisados del ataque guaraní lograron esconder los tesoros explotados y tapar las bocaminas. También estos mitimaes (grupos étnicos trasplantados por los Inka) fueron pasados por las armas. (Secretaria Nacional de Cultura del Gobierno Boliviano et al., 1997. pág. 11-12)*

Uma outra forma de narrativa escrita, desta vez com menos pretensões político-científicas, aparecia em um livrinho que vinha sendo vendido em diversos quiosques e mercadinhos da cidade. Ele poderia ser considerado menos um “Romance Histórico” do que uma “História Romantizada”, embora seu autor não tivesse se auto-conferido plena liberdade para recriar o passado à sua vontade, mas apenas de preencher “*los espacios vacíos de la historia con un poco de imaginación e intuición*” (Herrera García, 2011. Pág. 7). Como tal, é de se esperar uma maior profusão nos detalhes que historiadores e arqueólogos se abstém de narrar por falta de evidências. César Leonardo Herrera García, nativo de Samaipata, narra com mais sangue nas veias – e com mais sangue também enriquece as nuances históricas - os acontecimentos que levaram Aleixo García, explorador português que em meados do século XVI naufragara na costa brasileira<sup>19</sup>, a vir parar em Samaipata escoltado pela multidão de guaraníes a que se referia a equipe de especialistas acima.

(...) con ese deseo ferviente de encontrar tesoros desmedidos fue que pronto contrató a varios

---

19 Quis o destino que Aleixo García naufragasse em nenhuma outra parte senão uma certa “Santa Catarina, una isla en las cercanías del Rio de la Plata”(pág. 27) – Herrera García seguramente se referia a Florianópolis.

indígenas que le sirvieran de interprete y una de esas noches en una taberna tomándose algunos tragos y jugando a las cartas fue que escuchó de un gran rey blanco dueño de todo un imperio, Huayna Capac quién gobernaba en el Cuzco, entonces decidió que él conquistaria este imperio (...) [depois de uma descrição do percurso pelo Rio da Prata, já no Paraguai] allí Alejo García pudo apreciar los objetos de plata y oro que el inca había mandado a estas regiones, tampoco faltaron las piedras preciosas y quedó fascinado por las historias que los nativos describían acerca de una ciudad entera de puro oro, pues estaban seguros que con tantas rutas que se desplazaban desde Sabaypata hacia muchos lugares del territorio inca, una de esas vías seguramente era la que llevaba a la tan mencionada ciudad de oro, El Dorado. (pág 27-28)

É claro que as sutilezas narrativas que dão a cadência literária aos acontecimentos históricos são fruto da imaginação de Herrera García, elementos enriquecedores da descrição ambiente e caracterizadores da personalidade dionisíaca que o autor deseja conferir a seu personagem.

*Luego de la batalla Alejo García había explorado todo el lugar con parsimonia, husmeando todo, dieron con varios objetos de plata y oro, y algunas literas de cobre, algunas lunas con incrustaciones de esmeraldas, y soles dorados que parecían derramar lágrimas de cristal. Esa noche todavía el olor de cuerpos muertos resollaba en el ambiente (...). Alejo García había quedado algo decepcionado, pues no encontró la montaña de oro que andaba buscando, ni grandes tesoros (...).* (pág. 30-31)

A adição de tais detalhes seria um pecado capital nos círculos arqueológicos e historiográficos, embora sejam muito bem-vindas para os propósitos do autor. Além disso, é provável que o livrinho de Herrera García conseguisse despertar o interesse de um público bem mais vasto do que o restrito grupo de especialistas em humanidades. Assim sendo,

o romancista estará contribuindo para a difusão de uma imagem dos conquistadores muito mais do que escritos acadêmicos entediados seriam capazes de fazê-lo. Quantos livros e artigos históricos sobre a Guerra Fria não deveriam se assomar para chegar perto da influência que um único *James Bond* teve sobre a imagem dos soviéticos? Quantos outros tantos para se aproximar da influência que um único “Lista de Schindler” teve sobre a imagem dos nazistas?

### História como Narrativa

Caso fosse meu interesse aprisionar aquela “História” que, nos dizeres de Halbwachs (2006), só aconteceu uma vez, eu certamente estaria adotando um caminho duvidoso. Contudo, independente de estarem apoiadas em evidências arqueológicas ou não, relatos como os de Herrera García são tão ou mais relevantes para mim do que as versões atestadas pela arqueologia, pois apontam para uma compreensão histórica que encontra uma certa ressonância com percepções contemporâneas relacionadas à chegada de estrangeiros hoje em dia na cidade. Do que valeria uma crença que ficasse estancada no cérebro de alguém que não pudesse expressá-la em qualquer linguagem ou um ideia que permanecesse esquecida num pergaminho soterrado? As crenças só ganham alguma efetividade na medida em que circulam, e é nessa circulação que são influentes, isso é, enquanto transformadoras de nossas maneiras de agir e pensar. “A invenção – entendo aquela que é destinada a ser imitada, pois aquela que permanece fechada no espírito de seu autor não conta socialmente” (Tarde, 2001. pág. 56. Tradução minha).

Seria, portanto, um grande erro tratar o *Fuerte* como um objeto de preocupação exclusivamente científico quando, na realidade, era tão difuso o interesse em suas histórias. Vejamos um exemplo tirado do relato de um ex-guia, Don Danelio:

(...) Incluso mí abuelita, la mamá de mí mamá, (...) decía, le llamaban, a las ruinas, no le llamaban ruinas, le llamaban “las figuras”, nombre común aquí, ¿no? Me decía mi abuelita, alguna vez decía, “en las figuras hay un encanto”, decía. Yo tendría por unos 12, 15 años, uno no entiende muchas cosas, ¿no? Y yo le preguntaba, a la abuela, decía “¿Por que, abuela, hay un

encanto en el fuerte?” (...) uno curioso ya se da cuenta que es una cosa sobrenatural. “¿Por que hay encanto en el fuerte, en las figuras?” “Porque en los días de navidad se escucha banda de musica, bonito suena” decía. Mí abuela, mí abuela ha muerto con 92 años mas o menos, en 90. No se ha podido provar nada. Yo he conocido dos personas que estan a frente del fuerte, despues de la carretera, en otras montañas, se llama El Alto de Florida e detras se llama Piedra Blanca, otra comunidad. Havia haí en el Alto un señor, ya no me acuerdo su nombre. (...) Ha debido morir con unos ochenta y tantos años ya. El decía “Allá en aquella piedra” se ve, desta banda al otro lado, se ve clarita la piedra “En aquella piedra hace tiempo ya, decía, asentó (...) una cosa redonda, decía, con luces de todos colores y hechaba fuego por de abajo”. Automaticamente uno se imagina un platillo volador que aterriza o impulsa con llampa de fuego, como son muy fuertes. Entonces, ¿que pasa? Este señor ya tenía su edad muy avanzada, enfermo, postrado en cama. Quanta gente lo escucharia, aquellas versiones de él. Pero nadie lo toma por cosa seria. Este es el problema de siempre. Lo toman por loco. (...) Otro señor decía, igual que vive en esta zona. No sé si es vivo o es muerto ya. Estava enfermo hace... 2004 todavia he escuchado versiones, quando he vuelto al fuerte después de 30 años. (...) Entonces, decía el hombre “hace tiempo, decía, allá en aquella piedra pasa cada vez, pasa un colectivo” eso se referia a un bus, a una flota “con luces de todos colores por lo menos 100 personas lleva” decía (...) entonces uno se pone a pensar: esa gente, puede ser que le falle la memoria, un rato dice una cosa, un rato dice otra, esto es normal en una persona muy mayor. Pero que repita cada vez lo mismo, es una cosa que él tuvo que verlo. Yo me he quedado con muchas dudas en el fuerte desde el año 74. Y son coincidencias que no pueden ser coincidencias. (...) En una de las teorías que dice sobre los dos canales (...) hay una teoría que dice que estes canales fueran ya hechos por los Incas para hechar agua o sangre de animales (...) y esta piedra la

tenían como un templo al aire libre. [Erich von] Däniken dice en una teoría también de que esos canales eran ramplas para lanzamientos espaciales, para platillos voladores. Pero, como usted no ha podido ingresar y no va a poder porque ya esta prohibido desde 92, hay un detalle muy importante que ahí no encaja con mi idea. (...) Esos canales tienen 26 metros de largo, 40 centímetros más o menos de ancho, 10, 12 centímetro de profundidad tenía quando nosotros limpiavamos de tierra (...) Al terminar arriba, si fuera, si hubiese sido, como dice Däniken, rampas para expulsar un vehículo aéreo, arriba terminaria liso y el canal terminaria en nada. Arriba termina en pared! Eso, para cualquier tipo de nave puede ser un peligro (...) entonces es una simples teoría. Y la teoría que más se acerca ahora sobre esos canales es que fueran canales utilizados por los Incas para lavar oro.

Como meu objetivo neste capítulo é avaliar em que medida a história do *Fuerte*, enquanto narrativa, pode contribuir na percepção contemporânea do “gringo”, eu, infelizmente, não devo me ater muito nesses interessantíssimos relatos – salvo aqueles que estejam mais diretamente relacionados com meus objetivos – senão para demonstrar quão difundido era o interesse nas histórias do *Fuerte* e quão diversas eram as naturezas dessas histórias.

Sendo assim, a dicotomia proposta por Halbwachs que coloca, de um lado, a História – a totalidade dos fatos passados – e, de outro, a Memória Coletiva – uma reconstrução do passado que é inevitavelmente influenciada pelo pertencimento a um grupo – não faz muito sentido aqui. Tanto os não historiadores se inspiravam abundantemente nas formulações científicas em sua compreensão do *Fuerte*, quanto os cientistas brigavam entre si nessa tarefa de reconstrução histórica que, como veremos, era muito mais complexa, além de estarem constantemente batalhando, literalmente, para eliminar quaisquer vestígios de teorias “pseudo-cintíficas”. Afinal, seria o *Fuerte* visitado única e exclusivamente por acadêmicos? É claro que não. Na realidade, aqueles responsáveis por explicar aos turistas a função e o significado de cada um de seus componentes eram os guias. Imagine como não é árdua a tarefa de dialogar sobre história e arqueologia com um público tão

diverso! Alguns dos visitantes, é verdade, se interessam muito pelo tema (talvez uma minoria). Outros, porém, podem estar travando contato com a matéria pela primeira vez. Como prender a atenção de pessoas tão diferentes entre si? Uma solução convenientemente seria fazer constante menção a temas igualmente variados. Era assim que os guias iam assomando ao seu repertório falas sobre plantas medicinais encontradas nas redondezas, sobre as fases da lua – e os melhores períodos para cortar o cabelo – já que o *Fuerte* fora também um centro de observação espacial pré-colombiano, sobre o cultivo de milho e as tantas variedades existentes na Bolívia, sobre histórias que se passaram em sítios bastante distantes... Nesse sentido, por que não abordar também as versões sobre discos voadores, um tema que poderia despertar a curiosidade de tantos turistas?

E não eram apenas OVNI's que compunham o arsenal de narrativas alternativas do passado. Havia também o caso de um sujeito que fora guiado por uma cholita mágica em direção a um túnel que, na realidade, era um portal para uma realidade temporal paralela, de onde saiu poucas horas depois para encontrar uma humanidade envelhecida; ou os tantos tesouros enterrados, alguns amaldiçoados que, caso descobertos, lançariam um gás tóxico que em poucos dias acabaria com a vida de seu descobridor; ou as tantas histórias sobre a Chinkana, um poço que alguns diziam servir como um calabouço incaico, outros como um meio de comunicação que permitiria enviar aquele que entrasse ali diretamente a Cusco.

Entre tantas histórias, era de se notar o fato de muitas envolverem ouro e tesouros soterrados, estes atíçadores da cobiça estrangeira. A crença na existência – ou possibilidade de existência – de metais preciosos no *Fuerte* por vezes parecia explicar o interesse de tantos pesquisadores estrangeiros pelo lugar. Particularmente ilustrativo foi o caso da missão estrangeira de arqueologia contra a qual vinha sendo movido um processo pelas autoridades bolivianas. A equipe era acusada de levar uma grande quantidade de material arqueológico para análise fora e de não retorná-lo ao país. “*Lo mejor se lo han llevado porque, al final, en el ultimo periodo, no hubo un responsable boliviano*”, lamentava um arqueólogo. Novamente, à boca pequena, corria um coro de outras histórias, como a de um certo caminhão parado junto às ruínas onde, sob pretexto de guardar uma cobra gigante encontrada nas redondezas, carregava uma quantidade incomensurável de riquezas para fora do país.



## O esforço de purificação

Todas essas histórias demonstram o quanto o Fuerte era objeto de especulação intelectual. É importante, porém, destacar que apesar de eu não estar me utilizando da dicotomia halbwachiana entre “história” e “memória coletiva” - ou entre “ciência” e “senso-comum” - para selecionar os textos e as narrativas que me interessam - coisa que, novamente, faria sentido se eu estivesse me esforçando por reconstruir a história “tal qual aconteceu” - isso não quer dizer que uma oposição análoga não se encontrasse em campo. Na realidade, muitos dos contos que escutei eram tratados como “charlas”, ou narrativas sem qualquer valor de “verdade”, algumas vezes até pelos que me relatavam a história em questão. Mais do que isso, havia o esforço institucionalizado pelo *Centro de Investigaciones Arqueológicas y Antropológicas de Samaipata* (CIAAS) por impedir a difusão de tudo que dissesse respeito ao forte e não fosse rigorosamente científico. Tal esforço era deliberado e me foi informado logo na primeira ocasião em que demonstrei interesse em estudar o *Fuerte*. Segundo a antropóloga que trabalhava no museu, senhora Carola Serrano, muitos turistas não estariam satisfeitos com a qualidade da informação que recebiam de alguns guias. Em certa ocasião, fiz menção a um funcionário do CIAAS de algo que escutei quando em minha primeira visita à rocha talhada. Nessa ocasião, fui informado de que, antes da chegada dos espanhóis, a rocha estaria toda coberta de ouro e prata que depois teriam sido saqueados pelos conquistadores. Ao terminar meu relato, obtive uma resposta curta e veemente “¿Quién le a dicho eso? Eso es una barbaridad!”. Em face de reclamações de tal situação, a instituição estabelecera como uma de suas metas principais a manutenção do controle narrativo sobre aquilo que poderia ou não ser informado com respeito à história do *Fuerte*. Primeiro, era necessário garantir que apenas guias cadastrados e que tivessem recebido o treinamento dado pelo CIAAS pudessem trabalhar no *Fuerte*. Não sei dizer até que ponto a medida já vinha sendo colocada em prática, mas sei que alguns treinamentos, não apenas em história e arqueologia, mas também de biologia e de aspectos mais “instrumentais” - distância da cidade, altitude em que se encontrava - haviam sido feitos. A segunda medida era a distribuição de “guias turísticas” elaborados por arqueólogos que gozassem de prestígio institucional. Descobrir um fato novo que lançasse nova luz sobre o

papel do espanhol e dos nativos bolivianos na história boliviana não teria lá grande repercussão caso permanecesse restrito a um círculo acadêmico de curto alcance. A maior “*barbaridad*” prosseguiria sendo muito mais influente e muito mais efetiva<sup>20</sup>.

Poderia parecer que estas medidas eram impostas a contragosto, mas não foi essa a impressão que tive. Pelo contrário, os guias pareciam bastante interessados naquilo que a história e a arqueologia teriam a dizer a respeito da rocha talhada. Não que alguns não estivessem também interessados em outras histórias. Para esses, haveria um ponto em que a ciência já não daria mais conta de dizer o que “realmente se passou”. Ao terminar seu relato sobre a cholita mágica que prendeu um vaqueiro em um túnel paralelo no tempo – uma narrativa, por sinal, espetacular – meu interlocutor concluiu.

*“Puede ser que el cuento pase de generación en generación. Pero que cuente mí abuela que murió a los 90, y que me cuente un abogado que nunca la había conocido, joven como usted, en el Fuerte en 2005, una cosa por el estilo, en otra zona, no puede ser coincidencia. Él tipo es un abogado, un abogado joven, así de su edad más o menos, y me dijo que con un primo hermano de él se pasó éso.”*

Mas mesmo neste caso, o reconhecimento das limitações do conhecimento científico não levavam a um ceticismo da parte do narrador. Uma coisa simplesmente não anulava a outra – por que, afinal, não poderiam ser complementares?

Ciência versus Ciência – uma conciliação impossível

*- En todos – articulé no sin un temblor – yo agradezco y venero su recreación del jardín de Ts'ui Pén.*

*- No en todos —murmuró con una sonrisa—. El*

---

20 Apesar de todo esforço de purificação (Latour, 1994) as descobertas científicas são, elas também, formas de híbridos que podem sucintar diversas formas de comoção popular – descobertas estabelecendo conexão entre câncer e alimentação e todas as mudanças políticas, educacionais e, principalmente, rotineiras que isto traz.

*tiempo se bifurca perpetuamente hacia innumerables futuros. En uno de ellos soy su enemigo.* (Borges, 1974. pág. 479).

Borges nos apresenta uma imagem do tempo onde uma infinidade de eventos correriam paralelos uns aos outros, onde todas as possibilidades não realizadas, na verdade, se realizam, embora nos permaneçam ocultas, nas sombras do Tempo, do único Tempo, que podemos experimentar - esse mesmo Tempo que se ausenta para quem quer que estivesse em outra das infinitas dimensões deste labirinto.

Os estudiosos do CIAAS, como suspeito que seja o caso da grande maioria dos historiadores e arqueólogos, não têm muito tempo para esses tipos de devaneios literários. O que lhes interessa é o tempo – passado, presente e futuro – que acontece uma única vez e que não permite sobreposições. Um banner pregado a uma das paredes do museu representava essa imagem e localizava temporalmente o *Fuerte* na história da humanidade. Era assim possível montar este quebra-cabeça com o auxílio de duas linhas paralelas, uma a assinalar a época em que determinado evento muito distante no tempo e no espaço, ocorrera – a construção de uma pirâmide ou de um castelo, uma revolução... - enquanto a outra marcava aquilo que se passava na pedra talhada no período correspondente – que cultura a ocupava, a data em que fora esculpida tal imagem...

Figura 9: Pedra Talhada vista de outra perspectiva



Fonte: Foto do autor

Visto dessa forma, parece inevitável o embate entre duas ciências que se esforçam pela reconstrução do mesmo passado e se utilizam de metodologias tão distintas, como é o caso da história e da arqueologia. Nas palavras de um célebre pesquisador do *Fuerte* e especialista em estudos incaicos, aqui usando de um exemplo asteca para tratar de problemas epistemológicos que se refletiam em sua pesquisa em Samaipata:

*“Sólo en las últimas décadas, los estudios arqueológicos sobre la cerámica y los asentamientos aztecas y su presencia fuera del valle central de México han logrado una cierta importancia . Los resultados no significan solamente una ampliación de la base de datos sino, en muchos casos, una complementación y hasta corrección de las interpretaciones etnohistóricas. Tácitamente se está desarrollando una discusión sobre la validez de algunas interpretaciones etnohistóricas y sobre la metodología de trabajo con sociedades principalmente ágrafas o con un legado textual sólo rudimentario. Uno de los postulados principales es la estricta separación de los restos materiales [arqueológicos] y los textuales [etnohistóricos] en el proceso de análisis y su correlación solo a nivel de las conclusiones (...). En este sentido es de lamentar la falta de rigidez en este procedimiento metodológico, pues lo que se hace habitualmente cuando faltan las evidencias o los modelos explicativos arqueológicos es recurrir a la interpretación de los textos con respecto a algún fenómeno.”*  
(Meyers, 1999. Pág. 239)

A arqueologia teria pelo menos uma vantagem sobre a história: os vestígios materiais analisados no laboratório não desejam nem têm grandes ambições políticas ou monetárias, enquanto os autores dos escritos históricos, por um motivo ou por outro, podem deturpar consideravelmente os fatos que depois deitam no papel. Deve vir à mente o célebre debate entre Ganath Obeyesekere e Marshal Sahlins com respeito à legitimidade de se utilizar de escritos de época como matéria-prima para a análise da (suposta) ontologia havaiana pré-Capitão Cook – e da dialética cultural que se sucedeu (Sahlins, 2008). Em uma situação em que o jogo de forças é tão desigual, em que podemos ter acesso apenas ao ponto de vista de uma das partes, é perfeitamente possível – e talvez até provável – que estejamos tomando como certa uma versão dos fatos sem qualquer compromisso com a realidade. Ainda mais grave, estaríamos perpetuando preconceitos sobre

a “irracionalidade” dos nativos havaianos, estes que acreditariam em coisas tão “absurdas” quanto a divindade dos navegantes ingleses. Mesmo o canibalismo descrito por Hans Staden poderia ter sido exagerado, quando não tão simplesmente inventado, pelo autor das narrativas de viagem que teria em mente ambições financeiras de transformar sua obra num best-seller (Obeyesekere, 2005).

Por outro lado, os vestígios arqueológicos não têm como expressar em palavras aquilo que “significam”. De uma vasilha encontrada no *Fuerte*, podemos notar sua simetria, seu tamanho e o material que a compõe. Seu uso também pode ser deduzido, mas seu sentido estético, ritual, mítico e religioso são coisas que podem permanecer na escuridão para sempre caso não haja um escrito para dar suporte ou explicação. Desse modo, podemos entender a relação de amor e ódio entre as duas disciplinas que apareceu na citação de Albert Meyers.

### História versus História

É compreensível que a história e a arqueologia entrem em confronto quando se trata de chegar a uma conclusão com respeito a um mesmo evento histórico ou sobre a função de um artefato qualquer. Ainda no século XVI, o padre Diego Felipe de Alcaya nos deixou um importante relato sobre *Sabaybata (sic)*, nome que então se referia à rocha talhada e não à cidade, todavia inexistente. *O texto serviu de base para preencher importantes lacunas temporais sobre a ocupação dos Ingas (sic) e as batalhas travadas contra os Guaranís na região. Sobre o relato, o arqueólogo Rolando Marulanda em sua tese de doutorado defendida na França, faz algumas colocações:*

“Uma outra fonte escrita nos traz mais informações sobre a chegada dos Incas na região. Se trata da relação do padre Diego Felipe de Alcaya [1595 – 1605], presbítero de Mataca, que “transcreveu” as tradições orais que conheceu seu pai, o capitão Martin Sanchez de Alcayaga, na segunda metade do século XVI, razão pela qual a veracidade ou autenticidade de certas informações que ele nos passa parece duvidosa. Esse texto, no entanto, segue sendo o mais rico em dados históricos sobre o sítio em particular, e sobre a expansão inca em nossa zona de estudo em geral.

No mais, é preciso assinalar a dita relação tem por objeto a obtenção de financiamentos da parte do vice-rei para novas incursões militares espanholas, o que diminui ainda mais a imparcialidade de certos datos e dados precisos” (Marulanda, 2006. pág.92. Tradução e grifos meus).

Até que ponto podemos confiar nas informações transcritas pelo padre? As tropas de milhares e milhares de indígenas enviados de Cusco podem nos parecer exageradas, e talvez os vestígios materiais encontrados possam, de alguma maneira, refutar ou corroborar a hipótese. Sobre outros temas, é mais difícil que tal materialidade se manifeste a respeito. Por exemplo, os guaraníes até hoje são conhecidos na região como *Chiriguanos*, termo que em quechua significa “Mortos de Frio”. Segundo nos relata o próprio Alcaya, logo após o conflito que garantiu a retomada da rocha talhada pelos Incas, dois guaraníes capturados foram enviados aos altiplanos. Os incas, esperando encontrar homens grandes e fortes o suficiente para peitar o seu império, teriam se surpreendido com a visão dos guaraníes que sofriam com o frio e com a falta de oxigênio. Daí, segundo o padre, a alcunha.

10: Canais para escorrer água ou pista de pouso para naves-espaciais?



Fonte: Foto do autor

A história e a arqueologia, entendidas tão dicotomicamente, se utilizam de métodos de pesquisa consideravelmente distintos, por isso, lembrando da citação de Meyers, é fundamental a *“estricta separación de los restos materiales y los textuales en el proceso de análisis y su correlación solo a nivel de las conclusiones”*. Mas em se tratando de pesquisas que se utilizam de métodos análogos, não seria de se esperar que chagassem a uma mesma conclusão? Pensando nos poços trapezoidais esculpidos na rocha que se encheriam de água, qual seria o seu propósito? Serviriam realmente para lavar ouro, como sugerido pelos pioneiros da exploração do *Fuerte* ou para facilitar a observação do céu estrelado? Para que serviriam o “dorso da serpente” (Ver foto)? Descartando a teoria de se tratar de uma pista para aterrisagem de naves



espaiais, nos restaria pelo menos outras duas hipóteses: a de que algum tipo de líquido escorreria pelos canais em zigzag em cerimônia ritualística, possivelmente chicha ou água oferecidos à Pacha Mama (Meyers e Ulbert, 1994) ou, como sugerido mais recentemente, “*un marcador de observación estelar que marca el paso de los astros por los canales y rombos*” (Santa Cruz, 2013).

## Recapitulação

Isso tudo dito, talvez seja conveniente uma recapitulação: em primeiro lugar, existe na Bolívia, muito difundida, a ideia de que a conquista européia e a exploração de seu território trouxe, não apenas consequências nocivas em termos econômico-políticos – em forma de subordinação aos países ricos (Ribeiro, 2007) – como também uma forte dependência cultural que ora toma a forma de um moinho aculturador (*ibidem*), ora de um colonialismo intelectual (Bautista, 2012). Mas não se trata apenas de um fenômeno do passado, e sim de algo que vem se estendendo até os dias de hoje, cujas consequências podem ser notadas. O presidente Evo Morales, que recentemente teve a vida colocada em risco quando diversos países europeus negaram ao seu avião permissão para aterrisar<sup>21</sup>, se fortalece com esse discurso. Na realidade, sua ascensão como liderança cocaleira esteve já intimamente relacionada com a resistência ao programa “*coca cero*”, que visava erradicar completamente a folha de coca de seu país. Pois bem, tudo nos leva a crer que o estudo do passado boliviano deveria servir para aumentar as rixas internacionais contemporâneas. E o que aconteceria em Samaipata, uma cidade (boliviana) que estava recebendo tantos imigrantes vindos de países ricos, europeus, tão associados com a exploração latino-americana? Seriam as coisas tão preto no branco como se poderia esperar? Na realidade, não, e isso porque outras contra-forças entravam em cena e disputavam esse espaço narrativo que, como já tivemos ocasião de ver, eram pleiteados por versões “acientíficas” do passado, como também entre por pelo menos duas disciplinas: a história e a arqueologia<sup>22</sup>.

---

21 Sob pretexto de estar levando consigo Edward Snowden, responsável por vazar informações confidenciais do governo estado-unidense, coisa que, no fim, não se confirmou.

22 É importante lembrar que a oposição entre “ciência” e “senso-comum” já estava presente no campo, quer dizer, não foi imposta por mim de fora para

Agora é ocasião de vermos como mesmo no interior de uma mesma disciplina, surgiam conflitos, estes decisivos na relação (possível) entre o passado e o presente.

## História e Política

A crítica de Meyers, dirigida aos que se utilizam indiscriminadamente da história e da arqueologia, é epistemológica. O arqueólogo está sobretudo preocupado com os avanços intelectuais de sua disciplina. Outros atores – guias, funcionários, historiadores – não obstante, se utilizavam da arqueologia e da ciência como uma ferramenta deliberadamente política.

Não me entendam mal: não estou acusando de lisenkoísmo<sup>23</sup> os historiadores e arqueólogos bolivianos, quer dizer, não estou insinuando que suas descobertas sejam deturpadas por interesses políticos contemporâneos, mas sim que a utilização de métodos “rigorosamente científicos” seria, para esses pesquisadores, a ferramenta que permitiria confrontar aqueles outros, estes sim interessados em “inventar uma história”, de acordo com seus críticos, sem qualquer rigor objetivo, com propósito de justificar o presente político boliviano. Uma faca de dois gumes, na realidade, pois tanto os que propunham que a história do *Fuerte* tivesse como foco principal aquelas culturas que permaneceram por mais tempo na rocha talhada quanto os que se aprofundavam no estudo das ocupações incaicas no lugar, se acusavam mutuamente de estarem fazendo política ao invés de ciência. Um funcionário do CIAAS sintetizava sua perspectiva nos seguintes termos:

*Los guías que vienen de origen andino tienen más que una comprensión, una intención. Hoy asumimos que el estado boliviano se está*

---

dentro.

23 Trofim Denisovich Lysenko foi um agrônomo russo que desenvolveu técnicas para aumentar a produtividade agrícola na União Soviética em tempos de grande crise alimentar. Embora seus métodos viessem a se revelar pouco eficazes, o governo soviético insistiu em sua aplicação por perceber seu potencial político para estimular os agricultores a voltarem a trabalhar em um período de grandes conturbações políticas no campo. Por esse motivo, o nome de Lysenko acabou por se tornar sinônimo de uma prática científica com pouca base empírica, porém sustentada por interesses políticos. (ver Horowitz et al, 2005)

*recolonizando por los Incas. En esa recolonización de los Incas, entonces... para ellos, todo es Inca, todo es imperio incaico. No respetan otras culturas. (...) Los europeos fueran menos daninos que el imperio incaico. El imperio incaico fué más satanico, fué sagaz, fué esclavizador, fué una cultura que destruyó todas las culturas de Bolívia donde llegó.*

De outro lado, um guia se defendia. Sua justificativa para abordar os Incas não tinha a ver com intenções políticas “Los incas eran sedentarias, mientras los pueblos amazonicos y chaquinos, nomadas. Por eso, en él fuerte, se habla más de los incas que de las otras culturas. Pero, nosotros, como guías, yo hablo desde la primera cultura que ha llegado”. Outro guia, ainda, atacava: quem tinha intenções políticas não eram eles, mas os outros:

*Están manchando con tintes políticos. Quiéren regionalizar. (...) No se puede inventar! Ya cronologicamente, historicamente, está escrito muchos libros. No se puede cambiar. Ahora, él propone, decir: “no hablen mucho de los Incas porque estos, estos, los guaraníes, chanes... de esos vamos hablar” decía. Pero de donde se basa? Fuente! Fuente de información histórica, fuente de donde están sacados estos platos, no tienen! Yó le he dicho “No tiene, señor. Se usted me anotas varios como... bibliografías. Anotas varios autores, aceptole. Pero mientras tu no tienes nada, es muy superficial”. A nosotros nos han dejado todo lo que vamos a decir según datos de radio carbón, todo éso, ya nos han indicado. Como la cronologia podemos manejar sobre el Fuerte?*

A discussão ganhava um tom realmente político quando se percebia que uma versão da história tenderia a prevalecer sobre outra e se tornar “senso comum”. Por que, como já disse, se falava tanto em ouro quando se tratava do Fuerte?

*El oro no fué una riqueza explotada por las culturas de tierras bajas. No tenemos nada de oro. No es algo que llevamos en nuestra mente, como lleva el andino. La riqueza, en la mente del andino, esta asociada al oro. La riqueza en las culturas de tierras bajas esta ligada a los recursos del bosque.*

E, de fato, muitas pessoas se referiam ao *Fuerte* como “*Los Incas*”. “*Él se va a los Incas*” era o mesmo que dizer: “ele vai ao *Fuerte*”. Permitir a “dominação incaica” do passado era compactuar com a política contemporânea de Évo Morales que conferia para si a dura missão de fazer frente ao colonialismo ocidental. Enfatizar a presença dos Incas seria sobrestimar sua importância histórica e negligenciar a importância de outras culturas. Um panorama rápido da arqueologia boliviana, para além dos limites do departamento de Santa Cruz e do oriente boliviano, pode nos ajudar a entender o conflito

### Viés Nacionalista

A arqueologia boliviana era a saída para retirar das sombras o passado das populações pré-colombianas, tão maculadas por preconceitos evolucionistas. A literatura com que me deparei cita dois momentos particularmente importantes da vida política nacional na efetivação deste processo: o primeiro se deu em meados de 1952 com a chamada “Revolução Nacional”, (Yates, 2011a) o segundo, mais recentemente, com a nova constituição boliviana de 2009.

No primeiro momento, o já mencionado arqueólogo Carlos Ponce Sanginés, “padrinho da arqueologia boliviana” (Browman, 2005) assume o comando do “*Instituto Indigenista Boliviano*” e a partir daí é responsável por tanto uma acelerada modernização quanto nacionalização na arqueologia nacional. “O esquema arqueológico de Ponce era indubitavelmente nacionalista: o passado era usado para validar o estado e estabelecer uma ideia particular de Bolivianidade” (Yates, 2011a. Pág. 294. Tradução minha).

Ponce Sangines foi responsável por outorgar aos pesquisadores bolivianos a frente nas escavações e investigações daquele que é hoje no país o sítio arqueológico mais visitado e reconhecido internacionalmente, o Tiwanacu. “Uma resolução do Ministério da Educação e Belas artes de 1958 estruturou tanto formalmente a maneira

com que a arqueologia deveria ser conduzida na Bolívia quanto impôs uma política de fechamento de portas sobre arqueólogos e pesquisadores estrangeiros trabalhando na Bolívia” (*ibid.* Pág. 294).

Mesmo quando abandona a persona política e volta a adotar seu lado teórico, Ponce Sangines não deixa de transparecer, em diversas passagens, o desejo de ver a arqueologia boliviana trabalhando a serviço da constituição de um passado boliviano e indígena, independente das intervenções exógenas. E ao dizer “exógenas”, não me refiro apenas à influência estrangeira, mas também às leituras ufólogas que defendem a possibilidade de uma intervenção extraterrestre na construção dos monumentos pré-colombianos coisa que, para o autor, seria o resultado de uma leitura preconceituosa que não julgaria os nativos americanos capazes de fazerem o que fizeram por si mesmos.

Durante la última reunión anual de la Sociedad Mexicana de Antropología (...) se ha establecido que el especialista debe estar comprometido con el propósito fundamental de propagar cambios de estructuras de poder y con la lucha nacional para conseguir un futuro mejor para la patria (...) En esa oportunidad se declaró que había que rechazar decididamente la ingerencia foránea, por constituir sutil instrumento de penetración de intereses colonialistas. (Sangines, 1970. Pág. 3)

O segundo momento em que este impulso em direção a uma “descolonização” do pensamento teórico boliviano aparece, segundo a mesma Yates, é mais recente. O governo Evo Morales, com seu viés plurinacional e multicultural<sup>24</sup>, ecoou o discurso de Ponce Sangines em seu esforço por produzir pesquisas históricas emancipadas do viés europeu e de manter a autonomia na administração dos sítios arqueológicos (Yates, 2011a). “Uma das características definidoras da administração Morales é a validação pública de uma versão do nacionalismo boliviano baseada no passado” (*ibidem*, pág. 73. Tradução minha). Com um discurso que constantemente reitera a necessidade de voltar aos tempos em que os indígenas bolivianos tinham voz ativa e não

---

24 Fato curioso, o governo nacional boliviano criou, em 2011, o “Vice-Ministerio de la descolonización” afim de assegurar a independência intelectual boliviana.

eram oprimidos pela dominação política, econômica e cultural européia – e, mais recentemente, dos Estados Unidos – Moráles se utiliza com frequência de sítios arqueológicos bolivianos, particularmente do Tiwanacu, para proferir seus discursos, geralmente devidamente trajado a caráter como uma liderança ancestral.

Hermanos y hermanas, con nuestro canceller David Choquehuanca, hemos pensado que los nuevos embajadores que vienen a presentar sus cartas credenciales, si quieren, lo harán en Tiwanaku... Si algún Presidente quiere hacer una visita oficial de Estado a Estado, de Presidente a Presidente, hacia el pueblo boliviano, si desea, también estamos dispuestos a recibir(lo) en Tiwanaku (apud. Yates, 2011a. Pág. 77-78).

## Os Cambas

Resgatar o passado pré-colombiano é tido por muitos como uma forma de resistência à política contemporânea que vinha ganhando força com a subida ao poder do MAS. Dessa forma, o debate histórico se complicava, pois era necessário fazer frente a já mencionada tradição nacionalista, que ganhou força com Ponce Sanginés, e ao mais recente multiculturalismo plurinacionalista do governo Moráles. De acordo com os que tentavam escrever uma “História Camba”, emancipada do ocidente boliviano, não se tratava de encontrar atores ofuscados pelas narrativas dos invasores europeus, mas de trazer à luz culturas com pouca ou nenhuma voz na tradição arqueológica que privilegiava o estudo de culturas andinas – em particular, as relacionadas com o Império Inca e com o Tiwanaco.

Nesse ponto, é importante lembrar que não estamos nos altiplanos, mas sim nas terras baixas orientais, e que aqui predomina uma forte resistência política ao governo Moráles que traz implicações, também, nesta visão de passado, ou melhor, nas disputas narrativas da história. Santa Cruz de la Sierra, a segunda maior cidade boliviana, vinha experimentando um crescimento populacional célere. Como é de se supôr, uma grande onda migratória veio de mãos dadas com o crescimento econômico, igualmente veloz, que vem se estendendo por todo o departamento homônimo baseado, sobretudo, no agronegócio (Klein, 2011). Por aí já vemos um contraste importante quando

comparamos Santa Cruz com as grandes cidades dos altiplanos, estas que, desde os primeiros séculos de colonização européia, tiveram sua ascensão alavancada pela exploração mineral. Carecendo de ouro e prata, as terras baixas bolivianas, também conhecidas como “*Oriente*”, por longo tempo permaneceram às margens da vida política nacional. A manutenção do departamento de Santa Cruz, que, segundo Barragán (2009), por séculos representou mais despesas do que ganhos ao erário nacional, parece justificada pela posição militar estratégica que permitia impedir a expansão do poderio dos bandeirantes portugueses, os quais se alastravam por toda a América do Sul, expandindo as fronteiras brasileiras, e que poderiam posteriormente vir a ameaçar as minas de Potosí e Oruro. De acordo com tal leitura, neste primeiro momento, Santa Cruz não seria mais do que um escudo protetor daquilo que seria realmente valioso para os fundos governamentais, as minas altiplânicas. Parece confirmar a hipótese o fato de que só recentemente as províncias orientais, particularmente Santa Cruz, passaram a arrecadar mais impostos para os fundos da nação do que os tiveram revertidos em investimentos internos (Barragán, 2009), permitindo a afirmação de que o ocidente altiplânico teria financiado o estado boliviano “*por lo menos hasta 1952*” (pág. 39, *ibidem*).

Com a revirada na conjuntura econômica do país, fortemente influenciada por fatores externos, – a crise do estanho do final dos anos 70 e começo dos 80, o fortalecimento de países concorrendo com a mineração boliviana, o surgimento de uma nova droga mundial, a cocaína, a ascensão do agronegócio – o eixo econômico nacional se transfere de Potosí, Oruro e Sucre para Santa Cruz, Cochabamba e La Paz – el Alto, estes três departamentos responsáveis sozinhos por 93% dos impostos arrecadados em 2009 e por 71% do Produto Interno Bruto boliviano no ano 2000 (Klein, 2011).

Com sua ascensão, os porta vozes dos departamentos emergentes do “*Oriente*” demandam aquilo que lhes parece de direito agora que podem estufar o peito com a dignidade de quem se sabe responsável por uma fatia relativamente considerável do bolo monetário nacional - levando em conta a população reduzida destas províncias quando comparada com o restante do país<sup>25</sup>. A eleição de Evo Morales em 2005

---

25 De acordo com estatísticas do Censo de 2012, a população dos 4 departamentos orientais representaria 36,77% da população boliviana, sendo que Santa Cruz, por si só, agregaria mais de 26% da população nacional. Estes quatro departamentos seriam sozinhos responsáveis por

e o subsequente fortalecimento de seu partido, o MAS (Movimiento al Socialismo), reforçaram a dicotomização territorial boliviana. Em todos os quatro departamentos orientais, agora apelidados de “Media Luna” por formarem o desenho de uma lua crescente no mapa boliviano, o PODEMOS (Poder Democrático Social), principal opositor do MAS nas eleições de 2005, saiu vencedor (ibidem). Foram os 5 departamentos restantes, consideravelmente mais populosos, que garantiram a vitória de Evo Morales.

Junto dessa divisão entre oriente (terras baixas) e ocidente (altiplanos) aparecia uma divisão de identidade entre “cambas” (orientais) e “collas” (ocidentais). Essa dicotomia é por vezes colocada em paralelo com uma dicotomia de classes (Antelo, 2008) onde uma parte especialmente interessada, a “burguesia” dos departamentos que compõe a “media-luna”, teria criado e disseminado essa “ideologia” em seu sentido mais marxista, ou seja, teria criado e disseminado uma “falsa verdade” que ganharia corpo sob a forma de uma identidade regional ilusória, porque construída com propósito de dominação em mente.

É estranho que nessa literatura a identidade Camba (correspondente aos das terras baixas) seja tida como falsa (porque construída) enquanto a identidade indígena, que passa por cima de diferenças entre Quechuas, Aymaras, Guaranis, entre tantas outras etnias presentes no país, e que serve igualmente como instrumento político sem o qual Evo Morales dificilmente teria sido eleito, nunca é colocada em jogo. Não tenho a intenção de desmerecer uma identidade em detrimento da outra, mas de colocar a questão: será possível uma identidade se sustentar no ar simplesmente porque assim o quer a “classe dominante”? Ora, se como coloca o mesmo autor ao defender a identidade indígena contra qualquer acusação que porventura pudesse ser feita de que esta seria igualmente “ideológica” – para isso citando o historiador “de la Harvard”, Niall Ferguson – *“la raza no importa porque sea real [...] sino porque la gente lo concibe como algo real”* não seria a identidade Camba, real porque, do mesmo modo, a gente a concebe como real?

O fato da identidade camba servir como instrumento político, assim como serve a identidade indígena, não deveria ser suficiente para tratá-la como menos verdadeira. Talvez se possa argumentar que para os propósitos da coesão nacional, uma tal dicotomia seja perigosa.



Contudo, o sentimento de pertencimento identitário envolvia elementos tão pessoais quanto a “generosidade” dos cambas ou sua “amistosidade”, como me foi relatado em campo. Pode ser que alguns aparatos institucionais peguem carona em dita identidade, como me pareceu ser o caso nas pesquisas arqueológicas. Mas será realmente possível que as classes dominantes orientais fossem tão poderosas a ponto de introjetar na mentalidade das terras baixas uma identidade tão sutil e multi-facetada? E, se sim, como o fazem?

#### De atos culturais ao vandalismo

Figura 11: Detalhe do rombo em uma das portas talhadas em suposta tentativa de saque das riquezas Incas.



Fonte: Foto do Autor.

Nem todo trabalho despendido nas ruínas do *Fuerte* é de

escavação. Boa parte dele – talvez a maior parte – é de conservação daquilo que já foi descoberto. O acesso à Rocha Talhada é extremamente restrito, ao visitante não sendo permitido mais do que um afastado contato visual. Em um certo ponto da história, a ação humana, transformadora e criadora, deixa de ser historicamente relevante para se tornar um ato de vandalismo, uma ameaça às evidências do passado. Mas onde se traça este limite? Aquilo que foi legado pelas culturas pré-colombianas é mormente apresentado como vestígio arqueológico e histórico de suma importância. Em contra-partida, os feitos dos espanhóis são como que um divisor de águas entre o que é relevante historicamente e aquilo que ameaça o conhecimento do passado. As ruínas de uma casa espanhola construída ao lado da rocha talhada são salvaguardadas como parte do patrimônio material. Não obstante, há poucos metros de lá, quase imperceptível, uma depressão profunda, porém não muito larga, em uma das concavidades gravadas na pedra principal. é notada por um guia:

*Ahora, en frente, en el nicho, ustedes pueden observar un hueco. Ese hueco, a la derecha, ese otro nicho, ha sido dinamitado, destruido con dinamita, o sea, la gente, en esta época, antes que sea protegido, han venido a buscar tesoros Incas. Han pensado que los nichos eran puertas para entrarse adentro. Por eso han dinamitado.*

Diferente das figuras esculpidas – do jaguar, do dorso da serpente - este buraco era como a erosão ou o líquem, algo que colocava em jogo a perpetuação do patrimônio. Ou, talvez, algo de muito mais grave na medida em que manifestava a ganância forânea, sua insaciável vontade de acumular metais, somada ao descaso com tudo aquilo que já estava construído e com a crença de seus talhadores originais.

A ação do espanhol, cuja chegada ao *Fuerte* sucedeu a ocupação Inca, pode colocar em risco o legado material deixado não apenas por estes últimos, como também por seus antecessores. Mas será que o mesmo não se passa na relação entre os Incas e os Chanés, Guaranís e Mojocoyas? Pelo que pude perceber em minha leitura do material arqueológico e na conversa com especialistas, a grande dificuldade estaria em determinar o que é incaico, ou altioplânico, e o que provém de outros cantos ou de outras culturas. O já mencionado arqueólogo

alemão, Albert Meyers, percebia a dificuldade de se definir a procedência cultural de um artefato ou de uma gravura na rocha. Por mais que houvessem diferenças com o “estilo andino”, Meyers notava que esse estilo estaria demasiadamente vinculado ao material encontrado em Cusco e seus arredores:

*Prácticamente como resultado de esta situación, la ciencia ha tenido que contentarse con una visión relativamente estandarizada de la cultura material Inka. Este “modelo standard” tiene la ventaja de un mejor conocimiento sobre todo em el contexto de la provincia. Pero también tiene la desventaja de que otros posibles elementos Inka no sean reconocidos en el contexto estudiado”* (Meyers, 1999. pág. 239)

Tendo em conta o fato dos Incas terem se expandido muito além dos limites da capital de seu Império, e sofrido influências diversas no curso de sua expansão, fazia-se imperativo romper com o que Meyers chamava de “*embotellamiento del estilo Inka*”. Para tanto, o Fuerte poderia fornecer um ótimo material empírico. Mas a falta de um critério mais rígido para categorizar o incaico, e diferenciá-lo do não incaico, tornava ainda mais problemática a tarefa de determinar a origem cultural de cada coisa no *Fuerte*. Isso dito, ficava evidente que a discórdia intelectual não implicava, necessariamente, numa diferença de filiação ideológica – altiplanos versus terras baixas, cada um tentando puxar a sardinha para seu lado. Mais para frente em seu artigo, já tratando de Samaipata, Meyers coloca três hipóteses de filiação cultural da rocha talhada. Sumarizo aqui, muito rapidamente, cada uma para termos uma ideia dos pontos de discórdia.

Hipótesis I: Todas las manifestaciones aquí descritas son de origen incaico. Por cierto se reconocen las diferencias estilísticas y las superposiciones, las cuales provendrían de diferentes fases de ocupación y de uso por parte de los Inkas (...) Hipótesis II: La segunda explicación, adscribe la roca tallada a dos culturas, la incaica y una preincaica cuyo origen puede ser local, de los Andes o incluso de las tierras bajas (...) Hipótesis III: Una tercera

explicación, favorecida em nuestro actual estado de análisis, es la evidencia de al menos tres fases de origen y uso del complejo sagrado de Samaipata. (ibidem, pág 242 - 244)

Segundo a teoria defendida pelo autor, essas três fases, que na verdade de desdobrariam em quatro, compreenderiam uma fase pré-incaica, seguida por uma de difícil definição - “inka temprano” ou, igualmente, pré-incaico - , uma terceira, incaica, e uma quarta, possivelmente colonial, posterior ao ataque guaraní ou espanhol ao local – uma outra ambiguidade histórica.

Com essa discussão, gostaria apenas de esboçar as dificuldades de se construir uma linha do tempo e de determinar o papel de cada cultura e de cada ator no processo de talhar a rocha e de construir os monumentos que lá se encontram. A tarefa, porém, se mostrava imperativa: era preciso definir de uma vez por todas aquilo que se passara no *Fuerte*, passar por cima das diferenças entre arqueólogos e historiadores e entre os arqueólogos entre si: era preciso escrever uma história única. Isso seria efetivado em uma reunião que estava para acontecer em Samaipata, primeiro em abril de 2013, depois prorrogada para maio de 2013 e depois novamente prorrogada. Não tive ocasião de participar do encontro – e não sei sequer dizer se ele de fato aconteceu. Seu simples planejamento já era representativo do embate que se estava travando, em Samaipata, contra duas formas de narrativa histórica: a “pseudo-científica” e a “politicamente orientada”. Voltarei a este tema na conclusão, depois de tratar de um último aspecto da briga político-teórica entre altiplanos e terras baixas.

## Financiamento

As fontes de inspiração para a reconstrução do passado são muito variadas, coisa que os funcionários do CIAAS tinham plena consciência. A resolução de só permitir que guias credenciados fossem autorizados a trabalhar no *Fuerte* era consequência direta disso. Não era apenas por respeito à tradição científica, mas também, coisa que vinha de mãos dadas com dito respeito, por consideração ao fato destas narrativas estarem fortemente vinculadas com uma compreensão do presente. Mas por que o próspero departamento de Santa Cruz ainda engatinhava na escritura de uma história emancipada? O arqueólogo veterano, Omar

Claire Callao, pioneiro nas investigações do *Fuerte*, explicava.

OC: Es que aquí la conquista ha tenido mucha fuerza.

Eu: ¿La conquista?

OC: La conquista española. Ha tenido mucha fuerza. Y ellos, prácticamente, han dejado una secuencia y una herencia muy profunda. ¿En el que? Al hombre nativo, al del lugar. Lo han minimizado, no han dejado nada, y no han hecho la investigación, entonces han dedicado más prácticamente. Ellos, para ver, no les han interesado las sus orígenes. Se han conformado de que el guaraní ha llegado, el guaraní ha dominado y listo. Y el guaraní, también, este conumi, este cambia que no sirve... Y hay que utilizarlo para los trabajos y nada más. Pero no se lo han investigado, no se ha investigado absolutamente (...) Ese trabajo de investigación antropológica, sociológica es lo que nos esta faltando. En los Andes estudian, escriben y nos informan. En cambio aquí, en el oriente, no se esta haciendo eso. Y eso es lo que nos esta faltando. La misma gobernación tiene que hacer un equipo de investigadores que empiezen a trabajar

Devido principalmente ao fato do poder político na Bolívia ter permanecido nos Altiplanos, embora o poder econômico, como já dito, estivesse se deslocando para as terras baixas, acontecia das principais instituições educacionais estarem também concentradas nos entornos de La Paz, Potosí, Sucre e Cochabamba. No Oriente, as carreiras universitárias oferecidas eram apenas aquelas que mais demandadas pelo Mercado.

Claro que hay universidad [em Santa Cruz]. Pero no hay universidad de historia, no hay universidad de arqueología. (...) Que no quieren abrir esas carreras porque en realidad son carreras que no trahen ningún beneficio. 'no, es para que se mueran de hambre. Y que van a hacer?' Entonces tienen ese critério.

Afinal, Omar Claire tratou de um outro problema relacionado ao financiamento. Para além de seu aspecto mais puramente teórico - histórico e arqueológico – o *Fuerte* é um sítio que exige constante manutenção de seu patrimônio: escavações que trazem à tona o material que permanece soterrado, controle das erosões, da proliferação de fungos sobre a pedra, manutenção dos caminhos por onde transitam os visitantes.

[OC] Quiero que sepan ustedes, de que el monumento arqueologico del Fuerte, mal llamado por este nombre, esta en grave peligro de desaparecer. La roca es tan deleznable como estas [com a mão esfarela um torrão de açúcar] Arenisca! Se ha perdurado atraves del tiempo porque mismo la naturaleza se ha ido protegendó, han venido litologos, han venido expertos de Estados Unidos, han venido expertos alemanes a determinar que es eso que esta pasando. Él unico experto que ha hecho los trabajos de la Esfinge de Guizar en el Egipto ha venido y dicho ‘Yo soy un investigador en conservacion. Mí prestigio yo no puedo perder acá. Esta roca esta en gravísimo peligro’. Lo unico que hay que hacer es... ¿Que? [perguntando aos outros presentes]. Se ha hecho un recorrido por todo Bolivia. Hemos ido a todas las caleras de Bolivia. Hemos encontrado una calera en Sucre...

[Alguém pergunta] ¿La de Calaoco?

[OC] Exactamente! La de Calaoco es la unica cal que tiene la misma ph de la roca, que podría darle una dureza de 10 milímetros. Pero siempre hay que, periodicamente, cubrir. Hay que decantar esa cal (...) La cal decantada puede darle consistencia y dureza. La cal decantada mata a los hongos, líquenes, todo lo que existe a la superficie.

Tudo isso demanda financiamento, contratação de trabalhadores, compra de material, formação de mão de obra especializada. Era preciso chamar a atenção da comunidade científica para a rocha talhada. Tomar uma carona com os Incas, focar sua presença no lugar, seria

provavelmente o caminho mais fácil, afinal as edificações incaicas são amplamente estudadas e, por esse mesmo motivo, como colocou Meyers (1999), mais passíveis de serem colocadas em comparação umas com as outras. Um primeiro problema que se colocava para quem quer que quisesse estudar a presença pré-incaica no *Fuerte*, dizia respeito a isso: como saber a que culturas as evidências materiais estão filiadas se uma quantidade relativamente pequena de material há a disposição do estudioso? Uma estratégia para fugir do círculo vicioso era escavar os entornos do *Fuerte*, coisa que de fato vinha sendo feita (processo descrito por Marulanda 2006), mas que, novamente, exigia mais financiamento, mais verba: E qual seria o interesse em levar a cabo a tarefa se tanto a atenção turística quanto a curiosidade científica estavam focadas na arqueologia dos altiplanos? Uma saída seria abrir as portas para a exploração estrangeira, mas a experiência, como já disse, foi desastrosa, com suspeita de roubo de material arqueológico – embora haja grande controvérsia em relação ao tema. Era aí que entrava a *governación* de Santa Cruz, que podia entrar com um investimento bem mais modesto, mas talvez suficiente para dar o ponta-pé inicial em busca dessa dupla autonomia intelectual – nacional e departamental.

#### Conclusão: A história única do *Fuerte*

Entre discos voadores, cholitas mágicas, conquistadores inescrupulosos, montanhas de ouro, historiadores, arqueólogos, guias credenciados e não credenciados, diplomas, testemunhas oculares de eventos sobrenaturais, assim iam se desenrolando as histórias do *Fuerte*. Mas para além da tentativa de eliminação de todo resquício acientífico que o processo de escrita de uma história única implicaria, há também a determinação de se fazer uma “ciência pura”, livre de intenções políticas, algo que se revelou uma faca de dois gumes, capaz de cortar tanto do lado oriental quanto do lado ocidental. Somado a isto, tínhamos a própria dificuldade metodológica de se determinar o que pertenceria a qual cultura e qual povo haveria ocupado a rocha talhada em qual período. A linha do tempo, diferente do conto de Borges, não aceita sobreposições, e por isso o tempo se transforma num objeto de disputa, e também porque o monumento, caso se aliasse demasiadamente a uma cultura, poderia ofuscar a presença e influência de outras ocupações. Com financiamentos escassos e falta de mão de obra especializada, fazia-se necessário determinar quais seriam as prioridades de estudo. O

problema é que tanto para os estudiosos do império incaico quanto para os das culturas das terras baixas, a pedra talhada se revelava objeto de suma importância: para os primeiros, por ser aquele o ponto final de expansão daquele império, podendo lançar nova luz sobre o estilo Inca, tão “engarrafado” pelos achados cusquenhos; Para os segundos, porque aquela era uma das manifestações materiais produzida por culturas orientais mais relevantes que se tinha conhecimento – e com um tremendo potencial turístico.

E uma série de desavenças teóricas decorriam dessa disputa, a começar pelo próprio nome, Samaipata, seria ele, efetivamente, derivado dos dois étimos quechuas a formar o termo “descanso nas alturas” ou será que deveríamos levar em conta o fato do padre Diego Felipe de Alcaya ter registrado o topônimo com um “b”, *Sabaypata*, coisa que permite conjecturar a origem chané da palavra, talvez posteriormente corrompida linguisticamente pelos Incas? E se, de fato, se tratava de um “descanso nas alturas”, de qual perspectiva estaríamos falando? Ora, os Incas vinham do alto das cordilheiras. Para eles, a rocha talhada não estaria acima, mas abaixo. Por outro lado, nada impedia que estivessem pensando da perspectiva de quem sobe o morro para chegar no monumento hoje tombado. As figuras esculpidas, o jaguar e a serpente, teriam elas parentesco direto com os animais cultuados nos altiplanos ou seriam descendentes das culturas amazônicas? Um guia turístico, publicado em 1994 pelo mesmo Meyers em co-autoria de Cornelius Ulbert, seguia a primeira orientação: “*Toda la secuencia en la espalda de la roca tiene la apariencia se (sic) una escena mítica: la serpiente y el felino cuidando o peleándose por el sol. En la mitología incaica, el felino y la serpiente están estrechamente relacionados con el sol*” (Meyers e Ulbert, 1994. pág. 19). Quase 20 anos mais tarde, um outro guia turístico, publicado quando eu estava prestes a partir da cidade, somava a avestruz aos outros dois animais e explicava sua presença de uma forma completamente diferente “*Algo que podemos notar es que en toda la mitología de los grupos etnográficos del oriente boliviano (tierras bajas); la Serpiente, el Jaguar y el Piyo (avestruz) son animales fantásticos y poderosos que definen el origen o juegan un papel muy importante en la formación de los distintos grupos étnicos asentados en estas tierras*” (Santa Cruz, 2013. pág 6). E concorriam não apenas em filiação cultural, como também no tipo de culto: a primeira citação indicava uma adoração ao astro rei tipicamente andina, enquanto a segundo se orientava em direção às estrelas: “*Al Jaguar lo asocian com*



*la Noche, las Estrellas y la Luna; Al Piyo también com la Noche y las Estrellas; Y la Serpiente com el Agua y la Piedra*” (ibidem, pág. 20).

No começo deste capítulo, lidei brevemente com o conceito de oposição proposto por Gabriel Tarde. Partindo dessa perspectiva, entendo que os Incas se opõe aos povos orientais não por serem essencialmente o que os outros não são, mas por concorrerem posições que não permitem sua co-existência na história. Como “agentes históricos”, eles brigam – ou melhor, os arqueólogos e historiadores – pela autoria de uma figura, pela construção de um muro ou pela ocupação do *Fuerte* em um dado período. Junto da disputa contra a hegemonia dos Incas na história, vinha um crítica, na maioria das vezes, deliberada, ao governo Evo Moráles. Segundo estes, o verdadeiro inimigo não seria o conquistador europeu, mas o império incaico que estaria ressurgindo sob a forma do estado plurinacional boliviano.

Carlos Ponce Sanginés (1970) afirmava que fazer arqueologia na América Latina é uma atividade passional na medida em que lida com o passado de populações ainda existentes, muito diferente daquela prática, a seu ver, tão entediante, porque tão distante da realidade política contemporânea, tal como feita na Europa e nos Estados Unidos. Não sei dizer se Sanginés estava se referindo apenas ao círculo de especialistas em história e arqueologia, mas minha experiência com um sítio arqueológico boliviano se revelou uma tarefa muito mais delicada do que esperava. Isso porque o *Fuerte* de Samaipata é de diversas formas um testemunho desse passado que igualmente nos fornece não apenas uma imagem da história boliviana mas, em várias ocasiões, embora não necessariamente, respostas para seu modo de ser atual. Não digo apenas no sentido político mais abstrato, nas coisas que acontecem em La Paz ou nas reuniões da ONU, mas no plano mais concreto e próximo do cotidiano, nas maneiras de perceber a presença estrangeira na cidade, em eventuais “reparos históricos” que justificassem cobrar mais caro de um gringo para uma corrida de taxi, para uma noite na hospedagem, para o aluguel de uma casa...

Ao tratar da compreensão da história em uma dissertação que se propõe abordar, sobretudo, os elementos que dão sentido ao entendimento contemporâneo que a chegada e a passagem de outros forasteiros pela cidade adquirem, não estou sugerindo uma relação necessária entre, por exemplo, o recém-chegado europeu que vemos construindo sua casa nas mediações samaipateñas e o explorador espanhol que é tão citado nas narrativas históricas – como tampouco é

necessária a relação entre os Incas que dominaram a rocha talhada e as lideranças políticas de La Paz. É claro que para muitas e muitos, tais acontecimentos tão distantes temporalmente – e muitas vezes afastados espacialmente – não teriam qualquer relevância. Mas a presença do patrimônio da humanidade era consideravelmente notável no cotidiano samaipateño: além de todas histórias que rondavam o lugar, de todo o mistério por trás de sua construção, dos OVNI's, do ouro, das rixas entre arqueólogos bolivianos e estrangeiros, havia ainda uma rede de pessoas que fazia dinheiro com o *Fuerte*: agências turísticas vendiam pacotes de visitação à rocha talhada, taxistas que além de fazerem o trajeto cotidianamente, ofereciam seus serviços de guia a turistas que porventura ainda não tivessem contratado um especialista – embora essa prática fosse condenada pelo CIAAS -, artesãos que vendiam souvenirs em forma de rocha talhada ou de jaguar aos visitantes, os arqueólogos, historiadores, escavadores que trabalhavam na rocha, além de, é claro, os próprios guias credenciados que tiravam seu ganha-pão subindo todos os dias até o *Fuerte*. Por mais alheio que se estivesse, era difícil que a existência do *Fuerte* passasse completamente batida. Com o encontro que se estava planejando fazer visando firmar um acordo entre especialistas que determinariam “o que realmente aconteceu na rocha” - uma expressão que ouvi mais de uma vez – a cidade perceberia ainda mais a repercussão de ter um patrimônio da humanidade nas proximidades. E se de fato o encontro lograsse chegar a um consenso, uma série de medidas mais drásticas seriam tomadas para “gramatizar” a história do *Fuerte*, isto é, determinar, de uma vez por todas, o que um guia poderia falar a um turista, qual enfoque deveria privilegiar, o que deveria descartar como superstição e o que deveria tomar como coisa séria, “cientificamente comprovada”. A missão era vista pelos funcionários do CIAAS como algo de urgente, tendo em vista, de acordo com os mesmos, a predominância da perspectiva incaica da história, que não apenas encobria a passagem de outras culturas pela rocha talhada, como reforçava a má-fama do conquistador espanhol. E numa cidade onde uma leva considerável de imigrantes do “primeiro mundo” comprava terras, construía suas casas e abria seus negócios, não era difícil que a associação entre passado e presente acontecesse.

Novamente, é bom reforçar que tal relação entre passado e presente não era necessária. Por outro lado, em se tratando de um monumento que está tão presente na cidade e cujas histórias geram tanta repercussão, tentei mostrar o quanto os debates científicos e não

científicos repercutiam na vida local e o quanto poderiam influenciar na percepção do presente, inclusive na percepção da chegada dos imigrantes e das mudanças que a cidade vinha experimentando com essa chegada. Seriam eles a corporificação contemporânea da exploração e colonialismo da Europa e dos Estados Unidos? Ou será que os verdadeiros invasores seriam outros?



## REFERÊNCIAS

ABSI, Pascuale. Los Ministros del Diablo: Trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí. La Paz: Fundación PIEB, 2005.

ADÈS, Harry et al. The Rough Guide to South America. Nova York: Rough Guides, 2004.

ANDERSSON, Vibeke. Social Movements and Political Strategies: Cocaleros in Bolivia. In: Resistance in the Global South. Nottingham, Junho, 2008.

ANTELO, Susana Seleme. Santa Cruz: Síntesis de la Problemática y el Contexto Político Regional. In: García orellana, Luis Alberto, et al. Configuraciones políticas en los Departamentos de Bolívia: La Construcción del Nuevo Campo Político. La Paz: IDEA Internacional, 2008.

BARRAGÁN, Rossana. Hegemonías y “Ejemonías”: las relaciones entre el Estado Central y las Regiones (Bolivia, 1825-1952). In: ÍCONOS, Quito. V. 34, 2009, (pp. 39-51).

BAUMAN, Zygmunt. Modernidade e holocausto. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. 266 p

BAUTISTA, Juan Jose. Hacia la Descolonización de la Ciencia Social Latinoamericana: Cuatro Ensaio Metodológicos y Epistemológicos. La Paz: rincón Ediciones. 2012 (Coleção Abralosojos).

BECKER, Howard Saul. Outsiders: Estudos de Sociologia do Desvio. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2009.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: Obras Escolhidas I: Magia e Técnica, Arte e Política. \*São Paulo: Brasiliense, 2011.

BLOOR, David. Anti-Latour. In: Studies in History and Philosophy of Science, Vol. 30, No. 1, p. 81–112, 1999.

- BORGES, Jorge Luís. Obras Completas 1923 – 1972. Buenos Aires: Emecé Editores, 1974.
- BOURDIEU, Pierre. A Distinção: Crítica Social do Julgamento. São Paulo: EDUSP, 2008.
- BOWLES, Paul. The Sheltering Sky. Nova York: Harperperennial, 2005 (Coleção: Modern Classics).
- BROWMAN, D.L.. Carlos Ponce Sangines, Godfather of Bolivian Archaeology. In Bulletin of the History of Archaeology. V 15(1). 2005 (p:16-25).
- CASTRO, Ruy. Feijoada Radical. In: Folha de São Paulo. São Paulo, dezembro de 2013.
- CLASTRES, Pierre. Arqueologia da violência: Pesquisas de Antropologia Política. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- CLIFFORD, James. A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. O que é a filosofia? Rio de Janeiro: Editora 34, 1997. (Coleção TRANS)
- DOUGLAS, Mary. How institutions think. New York: Syracuse, 1986 (The Frank W. Abrans lectures)
- DURKHEIM, Émile. Le Suicide. Chicoutimi: Université du Québec. 2002a.(Coleção: "Les classiques des sciences sociales"). Disponível em < <http://classiques.uqac.ca/> > Último Acesso em 31/12/2014
- DURKHEIM, Emile. As regras do método sociológico. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- ELIAS, Norbert. A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2001.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

HACKING, Ian. The Social Construction of What? Cambridge: Harvard University Press. 1999.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Centauro, 2006.

HERRERA GARCÍA, Cesar Leonardo. Samaipata: Tras tus Huellas. Samaipata: Gobierno Municipal de Samaipata. 2011.

HOROWITZ, Maryanne Cline et al. New dictionary of the history of ideas. Nova York: Thomsom Gale. 2005

INGOLD, Tim. Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing. In: Journal of the Royal Anthropological Institute. 2010 (pp 121-139).

KLEIN, Herbert. A Concise History of Bolivia. Nova York: Cambridge University Press, 2011 (Coleção: Concise Histories).

KUNDERA, Milan. A insustentável leveza do ser. São Paulo: Círculo do Livro, 1988. 261p

LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2008. 445p

LÉVI-STRAUSS, Claude. La Pensée Sauvage. Paris: Plon, 1962. (Coleção: Agora).

LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LATOUR, Bruno. The Promises of Constructivism. In: Philosophy of Science, Indiana University Press, 2003 (pp. 27-46).

LATOUR, Bruno. *Reassembling the Social*. Nova York: Oxford University Press. 2005.

LATOUR, Bruno. *The Pasteurization of France*. Cambridge: Harvard university Press, 1993.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 1997. 310p.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Monadologie* In: *Oeuvres Complètes de Leibniz*. Paris: Félix Alcan, 1900.

MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos : o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense-Universitaria, 1998.

MAFFESOLI, Michel. *A parte do diabo – Resumo da subversão pós-moderna*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

MARULANDA, Rolando. *Archéologie et Religion dans les Andes Centrales: Les roches sculptées de l'Horizon Final (XIVe-XVIe siècles)*. Paris: 2006. Tese (Doutorado). Université Paris I - Panthéon-Sorbonne, Paris.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã (I-Feuerbach)*. 9. ed. São Paulo: HUCITEC, 1993.

MEYERS, Albert. *Algunos Problemas en la Clasificación del Estilo Incaico*. In. *Revista Oficial del Instituto de Cultura Aymara*. N. 8. La Paz. 1975. (p. 7 – 25).

MEYERS, Albert. *Reflexiones acerca de la periodización de la Cultura Inka: Perspectivas desde samaipata, oriente de Bolivia*. In. *Actas XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina*. Buenos Aires. 1999.

MEYERS, Albert; ULBERT, Cornelius. *El Fuerte de Samaipata: Guia Turístico sobre “El Fuerte” de Samaipata*. CIAS, Samaipata. 1994.



MORÁLES AYMA, Evo. Let me chew my Coca Leaves. In: The new York Times. Nova York: Março de 2009.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Além do bem e do mal : preludio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Crepúsculo dos ídolos: ou, Como filosofar com o martelo. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. A genealogia da moral. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OBEYESEKERE, Gananath. Cannibal talk : the man-eating myth and human sacrifice in the South Seas. California: University of California Press: 2005.

PESSOA, Fernando; CAEIRO, Alberto. O guardador de rebanhos e outros poemas. São Paulo: Landy, 2006.

PONCE SANGINES, Carlos. Tadeo haenke y su viaje a Samaipata en 1795. Centro de Investigaciones Arqueológicas. La paz. 1974.

PONCE SANGINES, Carlos. El Instituto Nacional de Arqueología de Bolívia: Su organización y Proyecciones. In: Instituto Nacional de Arqueología. N° 25. La Paz, 1978.

PONCE SANGINES, Carlos. Panorama de la Arqueología Boliviana. Librería y Editorial “Juventud”. La Paz. 1985.

PONCE SANGINES, Carlos. Alcide d’Orbigny y su viaje a Samaipata en 1832. In: El naturalista francés Alcide d’Orbigny en la visión de los bolivianos. IFEA: La Paz. 2002. (p. 307 – 315).

POPPER, Karl Raimund Sir., Conjecturas e refutações: o progresso do conhecimento científico. 5. ed. Brasília, DF: Ed. da UNB, 2008.

RIBEIRO, Darcy. As Américas e a civilização: processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAHLINS, Marshall. Ilhas de história. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

SAHLINS, Marshall. Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

SECRETARIA NACIONAL DE CULTURA DEL GOBIERNO BOLIVIANO et al. Solicitud de Inscripción del Bien Cultural como Patrimonio Mundial: El fuerte de Samaipata. Santa Cruz, 1997.

GOBIERNO AUTÓNOMO DEPARTAMENTAL DE SANTA CRUZ. “El Fuerte de Samaipata”: Patrimonio Cultural de la Humanidad UNESCO 1998. Santa Cruz de la Sierra: sine datum.

GOBIERNO AUTÓNOMO DEPARTAMENTAL DE SANTA CRUZ. Siguiendo las huellas del Jichi: Calendario Cosmico de el Fuerte de Samaipata. Santa Cruz de la Sierra: 2013.

SIMMEL, George. As Grandes Cidades e a Vida do Espírito. In: MANA 11(2):577-591, 2005

SIMMEL, George, O estrangeiro, in Moraes Filho, Evaristo (org.), Simmel. São Paulo, Ática, 1983.

TARDE, Gabriel. La Variation Universelle. In: Essais et Mélanges Sociologiques. Chicoutimi: Université du Quebec. 2005. (Coleção: "Les classiques des sciences sociales"). Disponível em < <http://classiques.uqac.ca/> > Último Acesso em 31/12/2014

TARDE, Gabriel. Monadologie et Sociologie. Chicoutimi: Université du Quebec. 2002a.(Coleção: "Les classiques des sciences sociales"). Disponível em < <http://classiques.uqac.ca/> > Último Acesso em 31/12/2014

TARDE, Gabriel. Les Lois de l'imitation. Chicoutimi: Université du Québec. 2004. Volume I e II (Coleção: "Les classiques des sciences sociales"). Disponível em < <http://classiques.uqac.ca/> > Último Acesso em 31/12/2014

TARDE, Gabriel. Les lois sociales. Esquisse d'une sociologie. Chicoutimi: Université du Québec. 2002b. (Coleção: "Les classiques des sciences sociales"). Disponível em < <http://classiques.uqac.ca/> > Último Acesso em 31/12/2014

VASQUEZ DIAZ, Rubén. Bolivia a la hora del Che. Ciudad de Mexico: Siglo XXI, 1978.

YATES, Donna. Archaeology and Autonomies: The Legal Framework of Heritage Management in a New Bolivia International Journal of Cultural Property (2011) 18:291–307.

YATES, Donna. Archaeological Practice and Political Change: Transitions and Transformations in the Use of the Past in Nationalist, Neoliberal and Indigenous Bolivia. Tese (Doutorado. Department of Archaeology, University of Cambridge, 2011.