

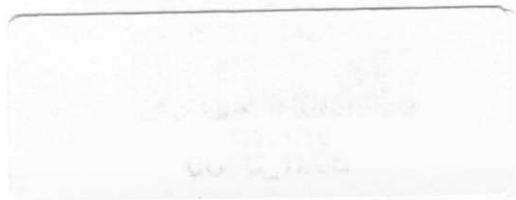
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB
UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE – UFCG
CCHLA – CH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
DOUTORADO

Celso Gestermeier do Nascimento

OS AYMARA: CONSTRUINDO A REVOLUÇÃO ÍNDIA NO CIBERESPAÇO

Campina Grande

2009



Celso Gestermeier do Nascimento

OS AYMARA: CONSTRUINDO A REVOLUÇÃO ÍNDIA NO CIBERESPAÇO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba e Universidade Federal de Campina Grande como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Orientadora: Profª Drª Marilda Aparecida de Menezes

Campina Grande

Agosto / 2009



N244a Nascimento, Celso Gestermeier do
Os Aymara : construindo a revolucao india no ciberespaco
/ Celso Gestermeier do Nascimento. - Campina Grande, 2009.
361 f. : il.

Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal de
Campina Grande, Centro de Humanidades.

1. Ciberespaco 2. Aymara 3. Bolivia 4. Tese I. Menezes,
Marilda Aparecida de, Dra. II. Universidade Federal de
Campina Grande - Campina Grande (PB) III. Título

CDU 316:004.738.52(841)(043)

Celso Gestermeier do Nascimento

OS AYMARA: CONSTRUINDO A REVOLUÇÃO ÍNDIA NO CIBERESPAÇO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba e Universidade Federal de Campina Grande como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Tese apresentada em 12/08/2009

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Marilda Aparecida de Menezes (UFCG/PPGS/CH – Orientadora)

Prof^a. Dr^a. Simone Maldonado (Ex. Interno – UFPB/PPGS/CCHLA)

Prof. Dr. Lúcio Flávio Vasconcelos (Ex. Interno – UFPB/PPGS/CCHLA)

Prof. Dr. Fernando Lourenço (Ex. Externo – Unicamp)

Prof. Dr. Gervácio Batista Aranha (Ex. Externo – UFCG/PPGH)

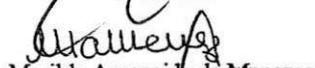
Ata da Sessão Pública de defesa de Tese de Doutorado do aluno **Celso Gestermeier do Nascimento** do Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

Aos doze dias do mês de agosto do ano de dois mil e nove, às 09:00 horas, no Auditório do CH – UFCG – Campus de Campina Grande, reuniu-se, na forma e termos dos artigos 62 a 65 do Regulamento Geral dos Cursos e Programas de Pós-Graduação “Stricto Sensu” da UFPB, anexo à Resolução CONSEPE 12/00, a Banca Examinadora, composta pelos professores Dra. Marilda Aparecida de Menezes – UFCG/Campus I, na qualidade de orientadora e presidente, Dr. Fernando Antonio Lourenço (Unicamp), Dr. Gervácio Batista Aranha (PPGH/UFCG), Dra. Simone Carneiro Maldonado (PPGS/UFPB) e Dr. Lúcio Flávio Vasconcelos (PPGS/UFPB), na qualidade de Membros Titulares, para julgamento da Tese de Doutorado do aluno Celso Gestermeier do Nascimento, intitulada “Os Aymara: construindo a revolução índia no ciberespaço”. A sessão pública foi aberta pela Professora Dra. Marilda Aparecida de Menezes, orientadora do aluno. Após a apresentação dos integrantes da Banca Examinadora, o candidato iniciou a exposição do seu trabalho sendo este seguido das arguições dos examinadores. A Professora Dra. Marilda Aparecida de Menezes convidou o Professor Dr. Fernando Antonio Lourenço para iniciar a arguição e os Professores Drs. Gervácio Batista Aranha, Simone Carneiro Maldonado e Lúcio Flávio Vasconcelos prosseguiram com as arguições. Em seguida, a banca examinadora solicitou a retirada da Assembléia para, em sessão secreta, avaliar o candidato. Após análise da Banca Examinadora foi atribuído o conceito Aprovado com Distinção com nota 10, conforme os artigos 62 a 65 do anexo à Resolução 12/00. Nada mais havendo a tratar, eu, Rinaldo Rodrigues da Silva, Secretário, lavrei a presente Ata, que lida e aprovada, assino juntamente com os demais membros da Banca Examinadora.

Campina Grande, 12 de agosto de 2009


Rinaldo Rodrigues da Silva

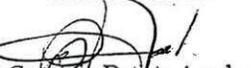
Secretário


Marilda Aparecida de Menezes

Orientadora


Fernando Antonio Lourenço

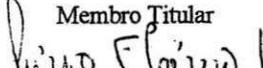
Membro Titular


Gervácio Batista Aranha

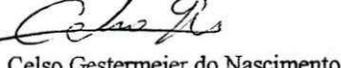
Membro Titular


Simone Carneiro Maldonado

Membro Titular


Lúcio Flávio Vasconcelos

Membro Titular


Celso Gestermeier do Nascimento

Aluno

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a Adolf Gestermeier e Rosalya Kvint, duas pessoas que me ajudaram a entender um pouquinho deste mundo em que vivemos e ver sua imensa beleza.

AGRADECIMENTOS

O final de um trabalho é sempre um momento em que se misturam várias emoções, em particular alegria e tristeza. A alegria é acompanhada pelo alívio de ter conseguido cumprir uma tarefa longa e penosa como essa. Já a tristeza é exatamente o pesar pela tarefa ter chegado ao fim. Emoções contraditórias, como geralmente é contraditório o ser humano. O tempo em que passei com os aymara, embora apenas através do ciberespaço, já foi suficiente para que desenvolvesse um profundo respeito e admiração por esse povo que não desiste dos seus antepassados, que não esquece das lições antigas, que se recusa a ser enviado para “um cantinho confortável num museu”, como diz o subcomandante Marcos. É muito difícil não se emocionar com pessoas assim, pois mesmo no ciberespaço, que parece um “lugar” frio e distante é possível sentir um parentesco com os aymara, afinal somos todos humanos. Assim, meu primeiro agradecimento vai para eles, que me insuflaram um pouco mais de humanidade, me lembraram de que ser humano ainda é possível.

Agradeço muito à minha orientadora, Professora Marilda Aparecida de Menezes, com quem aprendi muito da arte de ensinar, de orientar e de incentivar. Marilda não só “comprou” um projeto de pesquisa um tanto quanto “diferente” como o meu, com uma fonte de pesquisa ainda pouco usada, como esbanjou simpatia e apoio durante o trabalho, assim como também já começou a me cobrar a socialização de seus resultados, pressionando-me a oferecer cursos, palestras etc: ela é um grande exemplo da chamada “resistência cotidiana”, que ambos estudamos pois, a despeito do cansaço de tantas atividades que acumula, não pára nunca.

Agradeço às pessoas que fazem o Programa de Pós Graduação em Sociologia funcionar, aos professores Luis Enrique Cunha e Roberto Vêras, coordenadores, a sempre boa disposição de ouvir e orientar os alunos, assim como ao secretário Rinaldo Silva e demais funcionários da secretaria, que sempre me trataram com gentilezas.

Aos meus colegas de turma da UFCG e da Unicamp também uma grande obrigado pela convivência e cumplicidade. Em especial, a Cizinho e Annahit, companhias mais próximas do cafezinho bem-humorado.

Gostaria também de registrar um agradecimento especial aos meus colegas da Unidade Acadêmica de História e Geografia da UFCG que, durante os anos em que estive ausente, assumiram inúmeras tarefas em meu lugar.

Agradeço a Leda e Catarina, a primeira pela revisão dos originais e pela força constante e a segunda por compartilhar seus recursos técnicos em épocas de “crises computacionais”.

Agradeço a banca examinadora: ao Professor Lúcio Flávio Vasconcelos, parceiro de muitos anos de viagens pela triste e bela história americana, dentro e fora das salas de aula, por seus incentivos e aos de sua esposa, Ariane Norma Menezes Sá Vasconcelos; à Professora Simone Maldonado que, aliando competência, criatividade e simpatia, encaminhou-me pelas veredas do ciberespaço; ao Professor Fernando Lourenço, com quem tive o privilégio de conviver num semestre de duplo regresso: como aluno da Unicamp e como habitante de Campinas que me deixou viva a impressão de que é possível assistir aulas com prazer e com balas adocicadas. Ao Professor Gervácio Batista Aranha, colega de muitos anos, tanto de convivência profissional como pelo fato de acompanhar meu trabalho desde o início, anos atrás, sempre com a boa vontade necessária para dar sugestões e críticas construtivas.

Agradeço, finalmente, a meus pais que me propiciaram um retorno aos dias gelados de minha infância, pois até mesmo do frio é possível sentir saudades quando se está longe da terra natal há tanto tempo quanto eu.

Mil anos de guerras, mil anos de festas! Eis o que desejo
para os Yanomami. Será um voto piedoso? É de se
dudar. Eles são os últimos encurralados. Uma sombra
mortal estende-se por toda parte...

(Pierre Clastres)

RESUMO

Em pleno início de um novo século, é importante destacar que pela primeira vez um indígena da etnia aymara - Evo Morales - surpreende o mundo ao assumir a presidência da Bolívia. Entretanto, olhando-se um pouco mais de perto a realidade desse país nos últimos anos do século XX e inícios do século XXI, é possível perceber uma longa trajetória de resistência dos aymaras à implantação de uma nova nação aos moldes ocidentais, sob o impacto do neoliberalismo e da globalização e econômica que exacerbou a concentração de renda e tornou mais difíceis as condições de vida de comunidades indígenas. Tal processo ocorreu através de conflitos explícitos com o exército nacional, como de variadas formas de resistência cotidianas que permitiram alimentar um sonho de séculos: a reconstituição do Qollasuyu, pedaço dourado aymara do antigo mundo pré-incaico. Nos contextos de um novo século, com o advento de uma sociedade onde a informação rápida e disseminada torna-se vital, os aymara recuperam o conceito de Revolução Índia para transformar a resistência cotidiana numa verdadeira revolução do cotidiano, quebrando com as limitações da participação político-partidária e sindical, mas valendo-se da tradição da militância marxista, para fundar sua própria ideologia: o katarismo. Ao buscar no passado o suporte para formas de ação no presente, o katarismo rompe com as tradicionais fronteiras entre passado, presente e futuro, englobando-o na sua proposta de revolução e valendo-se de todos os meios disponíveis - inclusive a internet - para preparar o futuro que já podia ser encontrado latente no passado e que se encontra em elaboração no presente. A revolução proposta consiste de um fazer-se no dia-a-dia para se criar uma sociedade aymara no futuro. Através do ciberespaço eles abrem algumas brechas de resistência e de construção de suas identidades, o que nos permite vislumbrar estratégias de ação e pequenos clarões desse mundo que tenta retornar para fazer-se novo.

Palavras-chave: Ciberespaço; aymara; Bolívia.

ABSTRACT

In the beginning of a new century it is important to point out that for the first time a descendent of the aymara ethny - Evo Morales - surprises the world by reaching the presidency of Bolivia. However, by taking a closer look at the reality of that country over the last years of the XX century and over the beginning of the XXI century, it is possible to find out a long path of resistance of the ayamaras to the implementation of a new nation based on the occidental way, under the impact of neoliberalism and economic globalization that increased income concentration and made the conditions of life of the Indian communities more difficult. The mentioned process occurred throughout explicit conflicts with the national army and with many forms of everyday resistance that allowed feeding a dream of centuries: the reconstitution of the Qollasuyu, aymara golden piece of the ancient pre-Incaic world. In the context of a new century, the development of a society where fast and disseminated information became vital; this process made the aymara recover the concept of Indian Revolution and turn the everyday resistance into a true everyday revolution, breaking up with the limitations of the union and political party participation and basing itself on the Marxist tradition to build their own ideology: the katarism. By searching in the past for the support to ways of action in the present, it is possible to find out that the katarism breaks up with the traditional frontiers between past, present and future, embodying them in its proposal of revolution and using all available means – including the internet – to prepare the future that already could be found latent in the past and now is being elaborated. The revolution proposed consists in a constant work to create an aymara society in the future. Because of the use of the cyberspace, they open breaches of resistance and construction of their identities, what allows us to catch a glimpse of action strategies and, also, of this world that is trying to return to make itself new.

Key Words: cyberspace; Bolivia; aymara.

RÉSUMÉ

En plein début d'un nouveau siècle est important détacher que pour la première fois un indigène de l'ethnie aymara – Evo Morales – surprendre le monde quand est élu président de la Bolivie. Cependant, en regardant de plus proche la réalité de ce pays ces dernières années du vingtième siècle et début du siècle XXI, c'est possible percevoir un long trajet de résistance aymara à l'implantation d'une nouvelle nation au modèle occidental, sous l'impact du neoliberalism et de la globalization économique qui a augmenté la concentration du revenu et a rendu plus difficile les conditions de vie des communautés indigènes. Tel procès est passé pour des conflits contre l'armée nationale, ainsi que pour plusieurs formes de résistance quotidienne qu'ont permis de nourrir un rêve des siècles: la reconstitution du Qollasuyu, une partie dorée aymara de l'ancien monde pre-incaïque. Dans un contexte d'un nouveau siècle, d'une société d'information rapide, les aymaras récupèrent le concept de la Révolution Indigène pour transformer la résistance quotidienne en véritable révolution du quotidien, transposant la participation des partis politiques et syndical, mais tout en conservant la tradition marxiste pour établir leur propre idéologie: le katarism. En cherchant dans le passé le support pour des formes d'action dans le présent, le katarism rompt les frontières traditionnelles entre passé, présent et futur dans leur proposition de révolution et avec tous les moyens disponibles – y compris l'internet – pour préparer le futur qui était déjà caché dans le passé et qui est dans l'élaboration du présent. La révolution proposée consiste d'un savoir faire quotidien pour créer une société aymara pour le futur. Dans l'internet ils montrent leur résistance et leur construction d'identité que nous permet de voir quelques stratégies d'action et un petit échantillon de ce monde qu'essaye de retourner pour se faire nouveau.

Mots-clef: Bolivie; aymara; internet

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

ILUSTRAÇÃO 1: Distribuição do povo aymara na Bolívia.....	31
ILUSTRAÇÃO 2: Concentração da população indígena na Bolívia.....	31
ILUSTRAÇÃO 3: Posse de Evo Morales em Tiahuanaku – 2006.....	66
ILUSTRAÇÃO 4: Fronteiras de Markas pertinentes a etnicidade-suyu de Karankas, Departamento de Oruro (in (ANDOLINA, RADCLIFFE & LAURIE, 2005, p. 142).....	172
ILUSTRAÇÃO 5: Fronteiras de ayllus pertencentes al Qhurqui Marka, Departamento de Oruro, in (ANDOLINA, RADCLIFFE & LAURIE, 2005, p. 141.....	172
ILUSTRAÇÃO 6: Mulheres zapatistas (Disponível em http://galeria.ezln.org.mx/displayimage.php?album=toprated&cat=0&pos=53 . Acesso 098 jun 2007.....	192
ILUSTRAÇÃO 7: Home Page de www.katari.org	215
ILUSTRAÇÃO 8: Home Page de www.willka.net	216
ILUSTRAÇÃO 9: Home Page de http://geocities.com/consejoqulla/castellano/castellano.htm	218
ILUSTRAÇÃO 10: Home Page de www.aymara.org	219
ILUSTRAÇÃO 11: Home Page de www.masbolivia.org	221
ILUSTRAÇÃO 12: Home Page de http://www.puebloindio.org/Parlamento_Aymara/index.htm	222
ILUSTRAÇÃO 13: Home Page de http://www.qollasuyu.indymedia.org/	233
ILUSTRAÇÃO 14: Home Page de http://h1.ripway.com/achacachi/ponchorojo.htm	234
ILUSTRAÇÃO 15: Home Page de http://www.wilancha.com/	235
ILUSTRAÇÃO 16. (Disponível em http://geocities.com/consejoqulla/castellano/castellano.htm . Acesso 30 jun 2008.....	240
ILUSTRAÇÃO 17 (Disponível em http://www.katari.org/archives/volvere-con-20 . Acesso em 24 dez 2008).....	243

ILUSTRAÇÃO 18. (Disponível em http://www.willka.net/Biografias/Bartolina.htm . Acesso em 15 jun 2007).....	246
ILUSTRAÇÃO 19: Posição geográfica adotada por músicos para tocar o khantu (In BOLETIN CULTURAL PHEska dic 2006. Disponível em http://www.pachanet.com/wilancha/pheska.pdf . Acesso em 24 jul 2008).....	257
ILUSTRAÇÃO 20: a Wiphala, bandeira aymara. (Disponível em http://www.katari.org/archives/wiphala-simbolo-patrio . Acesso 24 dez 2008).....	258
ILUSTRAÇÃO 21: Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismo-filer/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_11.htm . Acesso 13 jun.2007).....	262
ILUSTRAÇÃO 22. (Disponível em http://www.willka.net/Guerra%20federal%20de%201899.htm . Acesso 14.jul.2007).....	267
ILUSTRAÇÃO 23 (Disponível em http://www.katari.org/archives/12-de-octubre . Acesso em 24 dez 2008).....	268
ILUSTRAÇÃO 24; (Disponível em http://www.willka.net/Neoliberalismo%20y%20Globalizacion.htm . Acesso 13 jun 2007).....	280
ILUSTRAÇÃO 25 (Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismofiler/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_18.htm . Acesso 13 jun 2007).....	282
ILUSTRAÇÃO 26 (Disponível em http://www.katari.org/archives/autonomia-originaria . Acesso 24 dez 2008).....	300
ILUSTRAÇÃO 27. (Disponível em http://www.willka.net/index-filer/LOS%20B%20CIRBAROS.htm Acesso 15 out 2008).....	303
ILUSTRAÇÃO 28 (Disponível em http://www.willka.net/index-filer/COME-KOLLAS.htm Acesso 15 out 2008).....	304
ILUSTRAÇÃO 29 (Disponível em http://www.willka.net/Universidad%20Tupac%20Katari.htm . Acesso 13 jun 2007).....	315
ILUSTRAÇÃO 30 (Disponível em http://www.willka.net/Universidad%20Tupac%20Katari.htm . Acesso 13 jun 2007)	317

LISTA DE TABELAS

TABELA 1: GRUPOS INDÍGENAS NA BOLÍVIA – 2006.....	30
TABELA 2: RESULTADO DE ELEIÇÕES PRESIDENCIAIS DA BOLÍVIA – 2002.....	49
TABELA 3: RESULTADO DE ELEIÇÕES PRESIDENCIAIS DA BOLÍVIA – 2005.....	63
TABELA 4: COMPOSIÇÃO DO CONGRESSO NACIONAL BOLIVIANO APÓS ELEIÇÕES DE 2005:.....	64
TABELA 5: JAMES SOTT E AS DIFERENÇAS DE AÇÃO POLÍTICA E INFRAPOLÍTICA ENTRE GRUPOS DOMINADOS.....	97
TABELA 6: RECONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES NO ALTIPLANO DE BOLÍVIA.....	174
TABELA 7: ALTERAÇÕES EM TERMOS DE ORGANIZAÇÃO NA MUDANÇA DE IDENTIDADES NO ALTIPLANO DE BOLÍVIA.....	174
TABELA 8: RELAÇÃO DE LINKS ENTRE OS SITES ANALISADOS.....	208
TABELA 9: ESQUEMA DE RELACIONAMENTOS ENTRE SITES E SEUS LINKS.....	209
TABELA 10: RELAÇÃO DE SITES ESCOLHIDOS E SEUS ENDEREÇOS ELETRÔNICOS.....	210
TABELA 11: OS SITES E SEUS DOMÍNIOS.....	211
TABELA 12: OS SITES E SEUS CONTEÚDOS.....	212
TABELA 13: OBJETIVOS DE CRIAÇÃO DOS SITES.....	212
TABELA 14: DATAS DE CRIAÇÃO DE SITES.....	213
TABELA 15: LINKS DO SITE KATARI.....	215
TABELA 16: LINKS DO SITE WILLKA.....	216

TABELA 17: LINKS DO SITE CONSEJOQUILLA.....	218
TABELA 18: LINKS DO SITE AYMARA:.....	220
TABELA 19: LINKS DO SITE MAS.....	222
TABELA 20: LINKS DO SITE PUEBLOINDIO.....	223
TABELA 21: RELAÇÃO DE CATEGORIAS DE ANÁLISE E APARECIMENTOS NOS SITES LINKADOS (Quantidade e porcentagem).....	225
TABELA 22: SITES LINKADOS QUE FAZEM REFERÊNCIAS A ORIGEM AYMARA, ANDINA OU BOLIVIANA.....	229
TABELA 23: SITES LINKADOS QUE FAZEM REFERÊNCIAS A OUTROS MOVIMENTOS SOCIAIS E/OU PARTIDOS POLÍTICOS.....	232
TABELA 24: RELAÇÃO DE AUTORIDADES AYMARA EM CADA REGIÃO GEOGRÁFICA.....	308
TABELA 25: DIVISÃO DE SÉRIES ESCOLA WARISATA.....	315

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ALCA - Área de Libre Comercio de las Américas

ASOCODE - Asociación Centroamericana de Organizaciones Campesinas para la Cooperación y el Desarrollo

COB - Central Obrera Boliviana

CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas Del Qollasuyu

CONAIE – Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador

COR- Central Obrera Regional

CSJ - Corte Superior de Justicia

CSTSB - Confederación Sindical de Trabajadores en Salud de Bolivia

CSUTCB - Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia

EMP - Estado Mayor del Pueblo

EPSA - Entidad Prestadora de Servicios de Agua Potable y Alcantarillado Sanitario

FEJUVE - Federación de Juntas Vecinales

FREPAB - Frente Patriótico de Bolivia

MAS - Movimiento Al Socialismo

MIP - Movimiento Indígena Pachakuti

MIR - Movimiento de Izquierda Revolucionario

MITKA - Movimiento Indio Tupak Amaru

MNR - Movimiento Nacional Revolucionario

MRTK - Movimiento Revolucionario Tupak Katari

MSTB - Movimiento Sin Tierra de Bolivia

NAFTA - North American Free Trade Agreement

NFR - Nueva Fuerza Republicana

NFR - Nueva Fuerza Republicana

PODEMOS - Poder Democrático y Social

SEMAPA – Servidora Municipal de Agua Potable

UGRM - Universidad Gabriel René Moreno

UMOPAR - Unidad Móvil de Patrullaje Rural

UMSS - Universidad Mayor de San Simón

UN - Unidad Nacional

UPEA - Universidad Pública de El Alto

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
CAPÍTULO 1: OS AYMARA E UMA LUTA ANTIGA	28
1.1 A difícil localização geográfica.....	28
1.2 A dominação inca e a colonização espanhola.....	32
1.3 A rebelião de Tupaj Katari.....	33
1.4 O período republicano.....	35
1.5 Anos de mobilização contra o neoliberalismo originam conflitos no novo século.....	44
1.6 Um aymara no poder: Evo Morales.....	58
CAPÍTULO 2: CAMPESINATO, ECONOMIA MORAL E RESISTÊNCIA	69
2.1 E.P.Thompson: resistências ao mercado livre na Inglaterra do século XVIII.....	69
2.2 James C. Scott: A Economia Moral na Malásia do século XX.....	85
2.3 Marc Edelman: resistência transnacionais no século XXI.....	98
CAPÍTULO 3: O CAMPESINATO E SUAS REVOLUÇÕES	106
3.1 Barrington Moore Jr.: injustiças e reciprocidades.....	107
3.2 Eric Wolf: As revoluções Camponesas.....	117
3.3 Jose Carlos Mariátegui: o primeiro marxista andino.....	128
CAPÍTULO 4: NEOLIBERALISMO, TRANSNACIONALIDADE E MOVIMENTOS SOCIAIS	143
4.1 Neoliberalismo e Globalização: heranças do século XX ao século XXI.....	144
4.2 O Neoliberalismo boliviano: análise de documentos.....	150
4.3 A transnacionalidade e as novas relações sociais.....	166
4.4 As redes transnacionais e as identidades locais.....	170

CAPÍTULO 5: SOCIEDADE INFORMACIONAL, REDES E INTERNET.....177

5.1	Uma nova sociedade: a Sociedade Informacional.....	177
5.2	O neozapatismo: a primeira Netwar.....	185
5.3	Um caso curioso: o Compadre Palenque.....	194
5.4	Um conceito renovado: interatividade.....	196
5.5	Cibercultura e reciprocidade: Pierre Lévy e o otimismo de um novo mundo.....	202
5.6	A internet, a rede e os movimentos sociais.....	205

CAPÍTULO 6: REVOLUÇÃO ÍNDIA: UMA VISÃO SOBRE O PASSADO SAUDOSO.....237

6.1	Uma história heróica.....	239
6.2	A valorização dos ancestrais.....	253
6.3	O passado aymara: uma civilização perfeita.....	261
6.4	A morte do Passado.....	267

CAPÍTULO 7: O PRESENTE QUE NÃO SATISFAZ.....272

7.1	O Neocolonialismo.....	272
7.2	A importante resistência feminina.....	276
7.3	Outro mal contemporâneo: o neoliberalismo.....	279
7.4	Duas tradições estrangeiras: sindicalismo e marxismo.....	286
7.5	Evo Morales e a democracia.....	292

CAPÍTULO 8: O FUTURO: O PROJETO AYMARA E A REVOLUÇÃO ÍNDIA.....305

8.1	A Nova/velha nação: o Qollasuyu.....	307
8.2	A Base da Revolução: a educação índia.....	312

CONCLUSÃO	328
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	336
GLOSSÁRIO	353
ANEXO A	355

INTRODUÇÃO

Há séculos que a América Latina vem sendo palco de atuação de movimentos sociais que questionam suas sociedades elitistas e as precárias condições de vida a que foram relegados os grupos sociais mais explorados. Em particular, podemos citar movimentos de camponeses¹ e indígenas, que tantas vezes se misturam, tornando-se muito difícil referirmo-nos a um sem tocar no outro. Desde o período colonial, os povos nativos procuram resistir à implantação de uma sociedade nos moldes ocidentais europeus, questionando a lógica da dominação e manter seus costumes e tradições, a despeito das transformações a que foram submetidas suas comunidades.

Em vários países latino-americanos ainda hoje circulam lendas, mitos e histórias de batalhas entre duas sociedades aparentemente irreconciliáveis, ocorrendo a persistência de um processo de resistência em que comunidades nativas tentam proteger-se contra a interferência estrangeira e defender seu modo de vida e de encarar o mundo. Não se trata apenas da busca pela recuperação de uma sociedade pré-colonial, pois é óbvio que, através dos séculos, ambas as culturas – a dos nativos e dos colonizadores – foram sofrendo influências e sendo modificadas em conjunto, uma pela outra, o que faz com que os movimentos indígenas lutem pela possibilidade de viver livremente sua cultura nos dias atuais e serem respeitados por isso.

Na história latino-americana, camponeses e indígenas aparecem fundamentalmente quando realizam rebeliões e, muitas vezes, são esquecidos quando não se expressam de modo coletivo, em público. Sendo constituintes majoritários de muitas sociedades, periodicamente se manifestam quando um conjunto de condições econômicas, sociais, políticas ou culturais configuram um contexto que possibilita a expressão de resistência pública ou, por outro lado, quando isso não é possível, pode-se verificar um processo de resistência cotidiana. Nesse sentido, o final do século XX é um momento importante nessa trajetória de expressão pública de movimentos camponeses e indígenas.

Não podemos perder de vista determinadas especificidades econômicas e sociais de fins do século passado que muito contribuíram para que essas manifestações ocorressem. Em particular a década de 1980 pode ser lembrada como um importante marco para a economia

¹ Normalmente utilizaremos o termo camponês.

mundial, na medida em que questões como a diminuição da interferência do estado na economia, privatização de empresas estatais, cortes de gastos sociais e outras medidas começam a ser implantadas pelo mundo afora. Uma nova página na batalha pelos princípios da economia mundial começa a ser travada, caracterizando aquilo que viríamos conhecer por neoliberalismo e que tem seu grande impulso inicial graças à parceria dos governos Margaret Thatcher, na Inglaterra e Ronald Reagan nos Estados Unidos ².

Na América Latina podemos lembrar a experiência chilena dos anos 70 – considerada um “laboratório” para a implantação do neoliberalismo – que se tornou um modelo para que quase todos os governos adotassem esses princípios, já que a globalização econômica³ passa a ser um tema constante entre autoridades que reivindicam o fim do atraso secular latino-americano e a modernização da economia de seus países para entrar no Primeiro Mundo.

Nesse período também encontramos manifestações contrárias a essas políticas, que provocam demissões, achatamento salarial, elevação de preços de alimentos etc. Movimentos sociais de diferentes origens e vertentes ganham espaço junto a antigos poderosos sindicatos de trabalhadores. Pautados pela diversidade, apontam para formas alternativas de organização e atuação, podendo-se citar, a título de exemplo, no caso brasileiro, as Comunidades Eclesiais de Base, Clubes de Mães, Sociedades Amigos de Bairros, o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), etc.

Dentro desse contexto devemos observar os movimentos camponeses e, entre eles, a emergência da valorização étnica indígena como crítica ao modelo de sociedade neoliberal. Nesse processo, o ano de 1992 foi marcante: muitas solenidades preparadas por autoridades americanas para comemorar os 500 anos da descoberta da América foram boicotados e/ou violentamente criticados. Muitos governantes latino-americanos ficaram espantados com o ressurgimento de manifestações indígenas e com suas organizações bem estruturadas demonstrando, inclusive, intenções de atuar mais enfaticamente no jogo político partidário nacional. Ou seja, pessoas que eram muitas vezes descritas como passivas saem de seus povoados para tomar as praças de nações latino-americanas.

² Vamos discutir melhor a questão do neoliberalismo no capítulo 4.

³ Usaremos globalização econômica para o processo de expansão capitalista embasado pelo pensamento neoliberal a partir da década de 1980 do século XX em oposição à globalização humanitária, defendida por seus críticos.

Trata-se de uma nova fase de organização dos movimentos indígenas que se gestava já nos anos 80 com a formação da Coordenadora Indígena de La Cuenca Amazônica (COICA) e, posteriormente com a Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) que foram fundamentais no processo de manifestações populares no processo que levou a renúncia do presidente equatoriano Jamil Mahuad em 2000, por exemplo.

Outra data importante foi o ano de 1994, com o aparecimento do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) deflagrando uma revolta em Chiapas, México, para protestar contra a entrada do país no NAFTA, a adoção do neoliberalismo e as condições de vida desumanas impostas ao mayas da região; os neo-zapatistas ganharam manchetes na imprensa mundial e ficaram famosos por seu apelo de solidariedade a todos os povos do mundo, pela prática de elaborar alianças com outros movimentos camponeses – e indígenas⁴ – e pelo uso da palavra transmitida através da internet como arma: trata-se de uma “netwar”, uma guerra através da internet.

Aqui é importante ressaltar, de acordo com Rojas (1998), uma nova fase de afirmação dos povos indígenas latino-americanos, na qual são colocados em xeque os próprios limites democráticos em países de histórica tradição autoritária. O modelo de democracia adotado na maioria desses países é criticado como etnocêntrico, na medida em que busca tornar os cidadãos iguais, sob o modelo ocidental, homogeneizando-os.

Dessa forma, tais movimentos levantam a bandeira do direito à diferença, de ser diferente do modelo ocidental que o neoliberalismo propõe e, mesmo assim, não serem vistos como cidadãos de segunda categoria por fugir desse modelo. E mais: também exigem o respeito a uma dupla cidadania, que conjuga a do Estado-Nação e a de nações originárias, corporificando-se na luta pela educação bi-lingüe, reivindicação comum a quase todas as organizações indígenas. Nessa campanha contra o que Rojas (1998) chama de “fundamentalismo democrático”⁵, é que também defendem o direito coletivo, que se diferencia dos “direitos do homem e do cidadão”, típico da democracia liberal, defendendo a coletividade em contraposição ao individualismo do capitalismo neoliberal.

⁴ No nosso caso, entendemos que a identidade indígena e a camponesa são mobilizadoras, ou seja, seu uso depende do contexto político em que são operadas. Assim, no momento presente e nos países onde a presença indígena é marcante essas categorias se sobrepõem, razão pela qual aparecerão em nosso trabalho, muitas vezes alternando-se, pois os próprios autores assim as utilizam.

⁵ Ou seja, a homogeneização dos cidadãos sob idioma e cultura ocidentais.

Tais movimentos começam a exigir o reconhecimento de sua nacionalidade em pé de igualdade com outras, ocidentais e, mais do que isso: apresentam e valorizam seus próprios sábios e seus intelectuais. Embora não tendo freqüentado as escolas dos brancos, a sabedoria ancestral é retomada na figura das autoridades tradicionais – “mallkus”, no caso andino - não identificados por títulos acadêmicos, valorizados num modelo de educação estrangeira, mas por uma longa época de aprendizado com as tradições, com a memória, o que lhe possibilita aconselhar, ensinar, curar etc. contrapondo-se à imagem do sábio ocidental, que acumula títulos.

Mais recentemente encontramos também em organizações indígenas o intelectual de perfil ocidental, ou seja, aquele que sai da comunidade e aprende a manipular os instrumentos da sociedade ocidental em favor de sua organização. Ele obtém títulos de graduação, pós-graduação e até mesmo torna-se pesquisador e professor de universidade estrangeiras, aprende a manipular tecnologias, a informática, cria sites na internet para defender seus projetos, viaja ao exterior e participa de congressos internacionais, de organizações não governamentais, eventos promovidos pela ONU, OEA, outras organizações indígenas etc. A internet torna-se um veículo fundamental nas mãos desse novo tipo de militante que está em sintonia com a tecnologia de ponta de uma sociedade onde a comunicação é um elemento fundamental, e é aproveitada para fazer uma ponte entre o mundo ancestral e o tecnológico. A partir do neozapatismo, o uso da internet passa a ser comum entre essas organizações criando-se, inclusive, verdadeiras redes de movimentos indígenas em contato constante entre si e usando sites para tornar público suas reivindicações, cultura e projetos de sociedade. As modernas organizações indígenas utilizam o desenvolvimento tecnológico como um aliado na sua luta secular.

O processo recente de retomada, valorização e construção da identidade indígena é comum a quase todos os países americanos. No entanto, os conflitos ocorridos em outubro de 2003 na Bolívia se destacaram e chamaram nossa atenção por três motivos principais: em primeiro lugar pela violência da repressão policial, que levou à morte quase uma centena de pessoas, demonstrando que apesar de estarmos no século XXI, a questão social continua sendo tratada como caso de polícia; em segundo lugar por seu radicalismo: os manifestantes não arrefeceram os ânimos apesar da repressão e, através de mutirões bem organizados bloquearam as entradas para a cidade de La Paz, organizaram passeatas e pressionaram de tal forma que o presidente Gonzalo Sánchez de Lozada foi obrigado a renunciar e, finalmente, pela imensa participação indígena na defesa do gás boliviano e dos recursos naturais, compreendidos como um patrimônio coletivo e não como mercadoria a ser comercializada.

Por si só, os eventos de 2003 na Bolívia já mereciam ser estudados, mas eles não param por aí, são parte de um processo que acabou levando à presidência o líder cocalero aymara Evo Morales, em 2006, cuja eleição deve ser entendida dentro de um contexto mais amplo de manifestações populares que, embora específicos de um momento da história boliviana, podem repercutir em outros países onde organizações indígenas ou populares se mobilizam contra o neoliberalismo. Não podemos esquecer que em 2000 foram as manifestações populares que barraram o processo de privatização do fornecimento de água em Cochabamba, e que a presença de deputados indígenas no Parlamento Boliviano não é mais nenhuma novidade e que nas eleições presidenciais de 2002 e 2005 observamos dois candidatos aymara: Evo Morales, do Movimiento Al Socialismo (MAS) e Felipe Quispe, do Movimiento Indígena Pachacuti (MIP) que, além de se assumirem como aymara ⁶, falam em nome de seu povo, são reconhecidos enquanto lideranças políticas e usam sua simbologia.

A presença popular no cenário político boliviano não é novidade, já em meados do século passado havia poderosos sindicatos de mineradores que promoveram greves memoráveis. A novidade é que agora o caráter étnico é marcante enquanto elemento aglutinador de reivindicações, ou seja, se há 50 anos os sindicalistas exigiam melhorias de salários, melhores condições de trabalho etc, com um discurso marcado pela influência marxista, agora são aymara, quechua, guarani ou quechuaymara ⁷, que exigem reconhecimento como nações, respeito às diferenças, defendem os recursos naturais enquanto bens coletivos, propõem um novo tipo de sociedade, com outros valores. Discutem, aprovam e defendem constituições políticas e elegem, criticam e apóiam o presidente em nome de uma ideologia katarista.

Esses eventos não podem passar despercebidos: o caminho boliviano de fins de século XX e começos de XXI precisa ser estudado, simplesmente porque é um sinal de reação a um modelo de democracia que exclui a diferença e isso se refere a todos os movimentos sociais, não somente indígenas, mas camponeses, sem terra, sem teto, etc. O caminho boliviano é ímpar, e pensar o que tornou possível essa opção e o que ela vem a ser exatamente é pertinente porque no mundo todo ocorrem resistências à globalização econômica.

⁶ Usaremos aymara no singular, conforme antropólogos sugerem.

⁷ Quechuaymara é quando ocorre uma fusão entre as duas etnias, numa frente comum para reivindicações. Há, inclusive sites dessa natureza, que mostra a percepção da necessidade da unidade entre diferentes etnias com uma finalidade comum.

Por isso escolhemos o movimento aymara boliviano para estudar e, como fonte de pesquisa, os sites da internet, porque são organizados e mantidos por militantes que usam os modernos meios de comunicação que a tecnologia lhes provê⁸ para defender um modo de vida para o qual a submissão aos valores da globalização econômica não é aceitável. São os novos intelectuais que Rojas (1998) aponta que, embora nem sempre residindo na Bolívia, têm em comum uma visão de mundo calcada na tradição aymara e que manipulam tecnologias em proveito de seu projeto.

A internet, hoje, já faz parte de nossas vidas e cada dia mais e mais sites são colocados no ar e visitados quase que imediatamente. Não vemos muitas diferenças do uso da internet e de outras fontes, como livros, revistas, vestígios arqueológicos, história oral etc, desde que cada um deles seja manuseado com o devido cuidado.

Neste trabalho, interessa-nos fazer um apanhado das principais características do projeto de sociedade aymara, que eles próprios chamam de Revolução Índia, ou seja, queremos entender qual a imagem que os aymara pretendem disponibilizar na internet de si mesmos e, secundariamente, talvez até apontar alguns caminhos de alianças que eles apresentam, ou seja, de suas redes de relações. Nesse sentido, encaramos o uso dos sites em pé de igualdade com outras fontes de estudo e com outras estratégias de resistência que eles têm utilizado por séculos.

Ou seja, embora um aparato tecnológico de ponta, a internet é usada pelos aymara como outro recurso para resistir à dominação ocidental – agora através do neoliberalismo – como antes valeram-se da memória através da oralidade dos seus sábios, da escrita usada por aqueles que aprenderam ler e escrever com os europeus para evitar a dissolução das antigas tradições etc, ou seja, não é incomum nas sociedades indígenas o uso de recursos e tecnologias estrangeiras para fins próprios. Além do que, a análise de sites é uma possibilidade – embora limitada, com certeza – de se estudar movimentos sociais distantes no espaço. É claro que isso não elimina a possibilidade de um estudo presencial da sociedade aymara, que pretendemos realizar futuramente.

Mas, qual é o projeto? Só chegar ao poder político não parece bastar, o próprio presidente Morales fala de uma “reconstrução boliviana”. Será realmente uma revolução o

⁸ Não só sites são usados pelos aymara como recursos, também rádios comunitárias, participação em eventos internacionais, Organizações não Governamentais etc.

que eles propõem? E em que medida seria modificada a sociedade boliviana, ou seja, o que eles querem efetivamente mudar?

De certa forma é positivo pensarmos que efetivamente eles não querem mudar, ou seja, os sites parecem apontar o passado como o lugar ideal, da felicidade plena, desfeito com a chegada do conquistador europeu. Eles trazem a interconexão entre passado, presente e futuro: o passado sendo a inspiração, o presente a ação e o futuro o produto da interação dos outros tempos, construído pela junção da memória e da ação. Trata-se de um tempo visto como circular que encara o neoliberalismo como “não-neo”, mas como “o mesmo”, parte da ideologia ocidental imposta aos nativos americanos há séculos. Não se trata de apenas recusar a cultura estrangeira – em particular sua tecnologia - em sua visão de mundo. Lembramos do autor Pierre Clastres (1988) ao apontar que os índios contatados no período colonial não recusavam a tecnologia do branco, como o uso de um machado de metal, por exemplo, mas inseriam o seu uso na sua lógica cultural, resultando em menor tempo para cumprir as mesmas tarefas de antes, e não em aumentar o número de tarefas a realizar, conforme a lógica ocidental. Com a internet, ocorre algo parecido: ela é usada dentro da lógica aymara, com fins de preparar a sua Revolução Índia.

Assim, nosso trabalho consiste numa pesquisa de sites aymara dividindo as informações obtidas em três tempos de análise: passado, presente e futuro.

Em primeiro lugar, o passado: interessa-nos ver como os aymara se relacionam com o passado – retrocedendo até o período pré-colonial – que leitura fazem da civilização qolla e antes da conquista espanhola e durante ela, e como se valem da tradição no mundo de hoje.

O segundo tempo é o presente: nele vemos as críticas que os aymara traçam ao mundo atual e os projetos que vêm elaborando em função dessas críticas.

Por fim, o terceiro tempo é o futuro: o que eles propõem para a sociedade do futuro? Aqui procuraremos compreender em que consiste – nos sites da internet – a “Revolução Índia”, título de um livro publicado em 1969, escrito por Fausto Reinaga, um importante ideólogo do movimento katarista.

A seguir, veremos como os capítulos foram estruturados:

No capítulo 1 discutimos a trajetória do movimento aymara, desde a dominação sofrida pelos incas, o período da dominação espanhola, passando pela rebelião de Tupaj

Katari, que é uma marco na trajetória do katarismo, até discutir o processo que permitiu a eleição de Evo Morales em 2005.

O Capítulo 2 é dedicado basicamente à discussão do conceito de Economia Moral e, associado a ele, de resistência cotidiana. Nosso trabalho deve muito ao estudo de E.P.Thompson acerca das lutas dos dominados na Inglaterra do século XVIII ao século XIX contra a implantação de um mercado livre e as formas que a plebe inglesa foi desenvolvendo para lutar contra ele. No mesmo sentido, James C. Scott apresenta a defesa da Economia Moral como conceito-chave para entender o processo de resistência cotidiana na região da Malásia do século XX, trazendo tal conceito para ser aplicado a outros tempos e lugares que Thompson não pensou e, da mesma forma, pensamos com Marc Edelman sua aplicabilidade no século XXI em termos de processo de resistência cotidiana na América Latina.

A temática da revolta camponesa costuma ser um dos poucos momentos em que os camponeses ganham visibilidade internacional. Portanto, pensar a revolução camponesa é importante em nosso trabalho: com Barrington Moore Jr. veremos como e de que forma nasce um sentimento de injustiça entre grupos dominados, para que a chama da revolta se acenda contra os dominantes. Já Eric Wolf ajuda-nos a inserir as sociedades camponesas no Sistema Mundial, sempre relacionando-a ao avanço do capitalismo, ao mesmo tempo em que nos propõe a necessidade de um elemento de fora das comunidades camponesas – o Partido Político – para que ocorra a revolução e, com isso nos propõe o seu modelo de revolução, o qual confrontaremos posteriormente com o modelo aymara. Por fim, o pensador peruano Jose Carlos Mariátegui aparece como referência na medida em que usou o marxismo para pensar a realidade andina e foi talvez o primeiro pensador a eleger o indígena – e não o camponês – como elemento central num processo revolucionário e destacou a importância da educação para a preparação revolucionária, como também fazem os aymara. Nisso consiste o capítulo 3.

No quarto capítulo refletiremos sobre o neoliberalismo, como o entendemos e sua expansão pelo mundo, sendo adotado na Bolívia em meados da década de 80 do século passado, tema que abordaremos lidando com documentos, tais como decretos, constituições etc, - que refletem a luta indígena contra tal ideologia - promulgados nesses período. Encerraremos o capítulo com uma reflexão acerca da transnacionalidade, que cria novas relações sociais entre as pessoas e também redes que tanto podem ser positivas como perigosas a movimentos sociais localizados, como o aymara.

O capítulo 5 é uma tentativa de entender essa nova sociedade em que vivemos, onde a tecnologia e a informação são vitais. Também refletiremos acerca de movimentos sociais de resistência ao avanço do neoliberalismo e sua visão acerca da tecnologia e seu uso subvertido, como forma de opor-se à globalização econômica. Mostraremos como a interatividade torna-se um conceito importante e como um autor como Pierre Lévy aplaude esse novo momento com muito otimismo, à espera de uma sociedade tecnodemocrática. Nesse sentido, encerramos o capítulo refletindo sobre o uso dos sites como fonte e, em particular, apresentando os que usamos e verificando se eles possuem uma visão em comum, comprovando-se/ou não a importância atual do conceito de interatividade.

O capítulo 6 é o primeiro em que nos deparamos com o material empírico: nele analisamos os sites sobre suas referências ao passado na medida em que nos interessa entender a Revolução Índia, verificamos como os aymara reconstróem o passado de seus ancestrais e de sua civilização.

No capítulo 7 o foco será a visão de presente pelos aymara: temas como o neocolonialismo e o neoliberalismo aparecem como grandes vilões para sua sociedade, ao mesmo tempo em que discutem claramente o uso da estrutura organizativa do sindicalismo como estratégia de ação política, assim como do pensamento marxista, o que nos ajuda a entender a atual divisão do movimento aymara entre marxistas e kataristas, o que coloca uma importante questão para o governo de Evo Morales: o da democracia participativa.

Por fim, no capítulo 8, tratamos da esperança dos aymara no futuro, local onde o novo Qollasuyu poderá ser criado, tendo como modelo o antigo, pré-colonial, sem perder de vista que será modificado pela nova realidade, embora seja possível retomar-se os seus princípios básicos, como o tipo de organização administrativa, autoridades etc e, para isso a educação aparece como elemento central.

Os aymara, mais uma vez, apropriam-se das armas de seus inimigos, usando-as contra eles. Vão ao ciberespaço para organizar a sua Revolução Índia, da mesma forma que já utilizaram tantos recursos diferentes para poder ser escutados, inclusive a rebelião armada. Sabem, no entanto, que têm o tempo a seu favor e que sabem ser pacientes, sem perder de vista os princípios que norteiam sua visão de mundo, que dão sentido ao ser aymara. Depois de tantos séculos e de tantas batalhas travadas, recorrem ao ciberespaço como um novo local, onde outras batalhas serão travadas para que um dia, finalmente, possam ser reconhecidos como sujeitos de sua própria história.

CAPÍTULO 1 - OS AYMARA E UMA LUTA ANTIGA

1.1 A difícil localização geográfica

Determinar precisamente onde vivem ou viveram os aymarás não é uma questão tão simples, pois Albó (1988) nos mostra que a região andina deve ser pensada mais como um tecido com diversas cores que se repetem de forma descontínua. Isso se deve ao fato de que um componente da cultura andina é a mobilidade humana: as migrações são constantes, agravadas por expansões imperiais, conquistas e deslocamentos populacionais, voluntários ou forçados. Dessa forma, durante muitos anos e até o século XX o uso do idioma aymara foi pensado como definidor de pertencimento étnico ¹.

No que se refere às expansões, o autor nos mostra que o que nos vem à mente geralmente é a expansão inca, o que se sobressalta na literatura especializada. Entretanto, elas não constituem exceção e sim um padrão andino, pois antes da incaica ocorreram as Chavín, Wari e Tiawanaku. Dessa forma, o espaço geográfico ocupado por povos andinos também foi alterado com a chegada dos espanhóis.

Influenciada pelos diferentes pisos ecológicos, a civilização aymara – assim como outras – incentivou o processo de migrações e estabelecimento de colônias que incrementavam o comércio de produtos diferentes, o que facilitou, segundo Albó (1988) a emergência de uma “cultura andina”, com traços característicos comuns sem, no entanto, eliminar suas peculiaridades. Dessa forma, e tomando o idioma como elemento gerador de uma identidade étnica, linguistas podem apontar para o fato de que Tiwanaku, que hoje aparece como um importante centro aymara, não foi construído por falantes do “jaqi aru” – a “língua humana” ² – como era então conhecido o idioma que hoje é aymara. Mas isso

¹ O que não ocorreu com os povos bolivianos das terras baixas, onde cultura material e território, por exemplo, são também importantes definidores étnicos.

² Interessante notar que o atual quishwa deriva de um língua chamada “runa simi”, que também seria a “língua humana”.

obviamente pertence a teorias difíceis de ser provadas, e assim tomamos Tiwanaku como centro aymara, da mesma forma que eles o fazem.

O que é importante ressaltar é que o local geográfico por onde se estendiam os idiomas andinos têm se modificado com o tempo:

Thérèse Bouysse ha publicado un interesante mapa lingüístico de Charcas (...) en el que se muestra una distribución lingüística notablemente distinta de la actual: encontramos Aymara donde ahora sólo hay Quishwa, Quishwa y Pukina en áreas que ahora son exclusivamente Aymara; convivencia de dos o más lenguas en muchos lugares. Tras esta situación aparentemente confusa hay una explicación muy lógica: la gran movilidad geográfica que – como ya hemos visto – caracterizo a muchas poblaciones andinas, primero en su búsqueda de climas y ecologías complementarias y después como resultado del establecimiento del Estado Inka panandino. (ALBÓ, 1988, p. 24)

Com a expansão inka e a criação do Tawantinsuyu – o reino dos quatro quadrantes – a região do Qullasuyu tendeu a concentrar esse povo que agora conhecemos como aymara, embora não possamos nos esquecer que as migrações e, portanto, as incrustações de outras etnias persistissem. Com o Império Espanhol essa fixação Qulla tendeu a aumentar, na medida em que era interessante ao europeu definir áreas maiores de etnias para melhor dominação, limitando o número de povoados, generalizando etnias e combatendo o excesso de línguas nativas. Isso tornou mais clara a fixação aymara.

No processo de independência vivido pelas colônias espanholas no século XIX, os Aymara viram-se divididos em três novos países: Bolívia, Peru e Chile e, no primeiro deles, onde ocorreu a maior concentração, aos poucos as migrações tomaram o rumo de La Paz e, principalmente, El Alto³. Isso cria novas complicações para o século XXI, pois El Alto chega a ser tratada como um centro indígena urbano, dissociando duas categorias: étnica – indígena - e classista – campesino - : “Muchos migrantes trasladados a la ciudad siguen llamándose “campesinos” y afirman que nunca dejarán de serlo. Es que detrás del vocablo sigue resonando “índio” como en el pasado”. (ALBÓ, 1988, p. 33).

³ Segundo o censo de 2001, 50% da população de La Paz autodenominaram-se aymara e em El Alto cerca de 74%.

Tal processo complexifica, inclusive, a análise da população indígena boliviana. O próprio Albó (2005), em trabalho mais recente discute como se dá a elaboração de censos acerca da população boliviana – no século vinte:

O censo de 1900, que se propunha a apenas “contar numericamente” a população, apontou para 51% de indígenas, 27% de mestiços e 13% de brancos. Já em 1950, a porcentagem de indígenas subiu para 67%, a despeito de que eram os próprios recenseadores que definiam quem era ou não indígena. Já em 1992, a porcentagem se fixou em 58,3%, restringindo-se às pessoas com mais de seis anos de idade e, no último censo realizado, o critério de pertencimento a um grupo indígena era o de auto-identificação para pessoas com pelo menos 15 anos de idade, constatando-se 31% de quéchua, 25% de aymara e 6% de outros grupos étnicos ⁴, totalizando-se 62% de indígenas. Vejamos os dados completos:

TABELA 1: GRUPOS INDÍGENAS NA BOLÍVIA - 2006

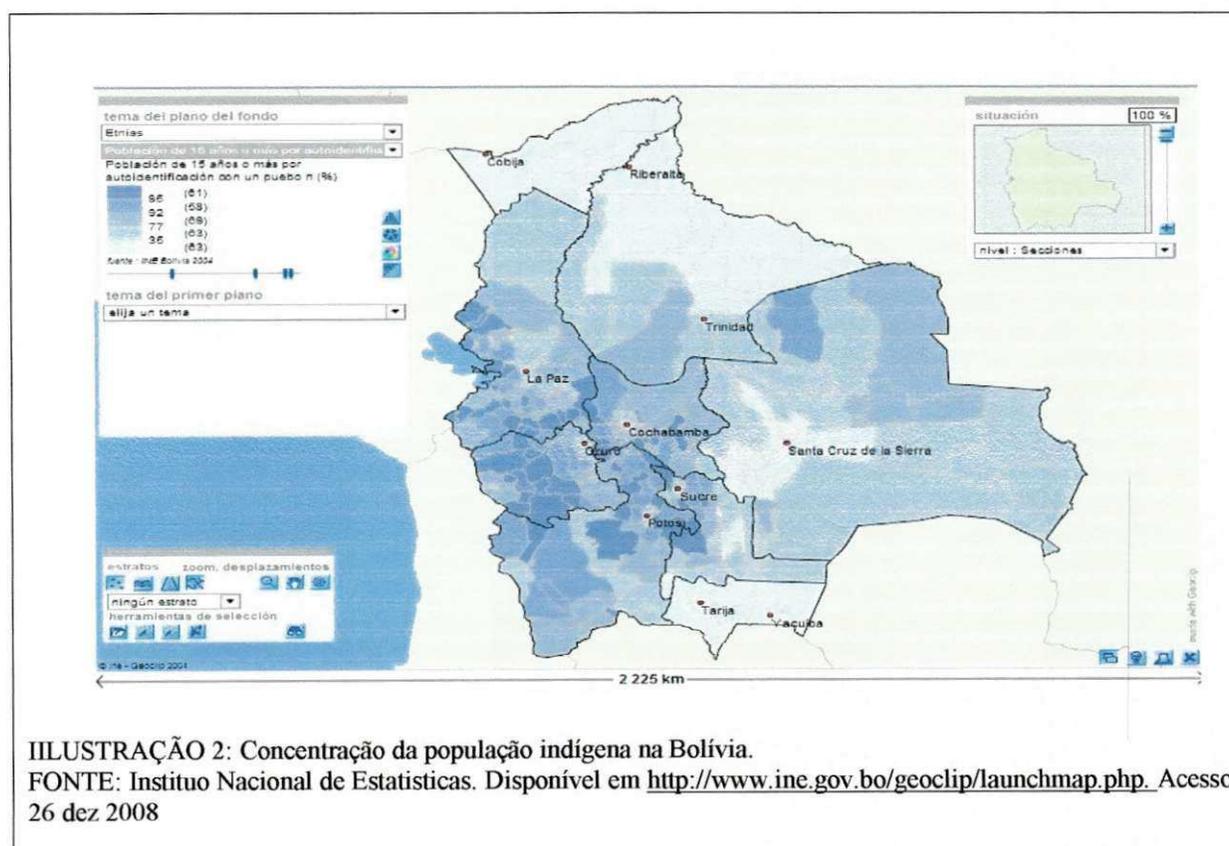
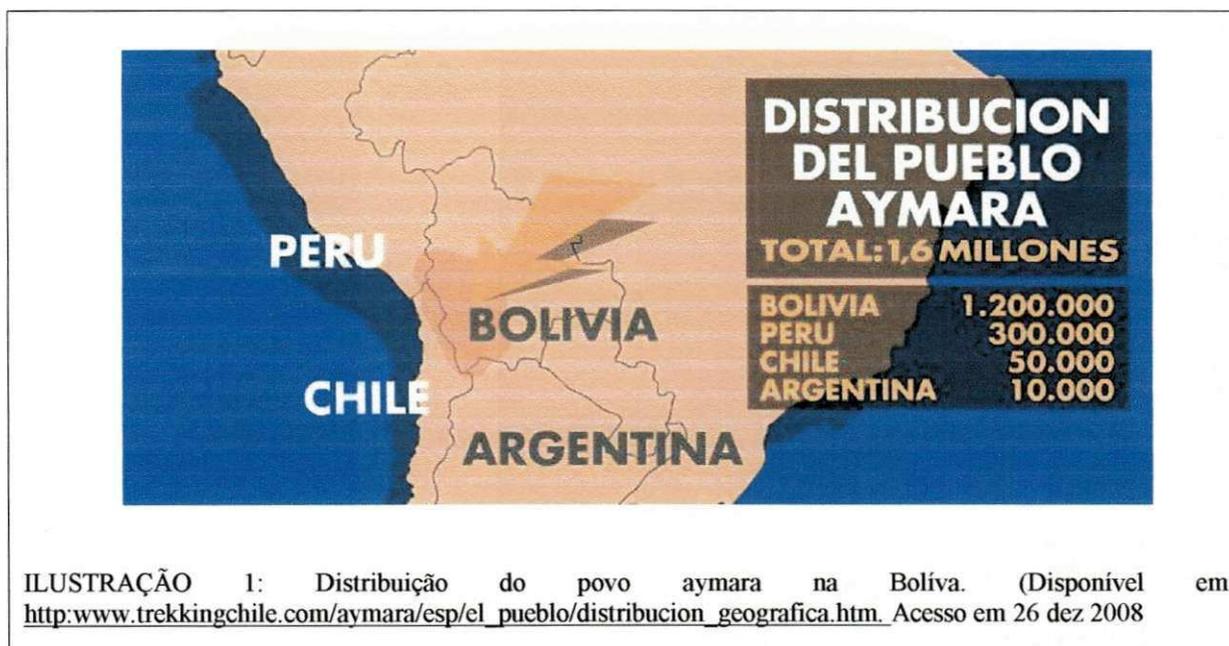
TOTAL	Originario Quechua	Originario Aymara	Originario Guarani	Originario Chiquitano	Originario Mojeño	Originario Outro Nativo	Ninguno
5.076.251	1.557.689	1.278.627	78.438	112.271	43.323	75.427	1.930.476
Fonte:	Instituto	Nacional	de	Estatística.	Disponível	em	
http://www.inc.gov.bo:8082/censo/make_table.jsp?query=poblacion_06 . Acesso 15 dez. 2008.							

O autor chama a atenção para o fato de que o censo 2001 não trouxe a categoria “mestiço”, o que causou muitas críticas especialmente de pessoas de classes média e alta das cidades. Esses dados confirmam a pertinência de nosso trabalho com os aymara, já que eles compõem uma substancial parcela da população boliviana, com organizações sociais cada vez mais atuantes politicamente, embora ressalvas sejam importantes:

De toda esta información se concluye que, si bien es evidente que hay un sostenido descenso de quienes afirman saber una lengua indígena (debido en gran medida a la fuerte emigración a las ciudades), ello no va acompañado de un mismo ritmo de pérdida del sentido de pertenencia a alguno de los pueblos indígenas, que es el criterio privilegiado por la OIT en el art. 1º de su Convenio 169. (ALBÓ, 2005, p. 18)

⁴ Principalmente as 31 etnias das Terras Baixas.

Atualmente, a maior parte dos aymara bolivianos vivem ao sul do lago Titicaca e nas cidades de La Paz e El Alto. Podemos ver abaixo como os departamentos de La Paz, Oruro, Potosí e Cochabamba se sobressaem com relação à concentração de população indígena como um todo.



Avançemos agora nas considerações acerca dos movimentos aymara e sua importância na História boliviana até os dias de hoje. Começamos com Victor Hugo Cárdenas, militante do movimento aymara, que escreve uma longa história das lutas na busca pela persistência de um projeto de vida. Ele escreve o texto no ano de 1981 e, entre 1993 a 1997, tornar-se-ia vice-presidente da Bolívia. Nosso objetivo aqui é refazer os passos dos aymara através dos séculos, verificando uma luta persistente pela manutenção de seu modo de vida. Cárdenas (1988) nos apresenta uma relação razoavelmente amistosa entre aymara e quéchua quando da dominação inka: “La relación Inka-Aymara fue entre pueblos etnicamente similares” (CÁRDENAS, 1988, p. 396). Talvez tal afirmação seja questionável e tenha mais a ver com um projeto atual em que essas duas etnias procuram unir-se num projeto de nação, já que ele se dirige mais diretamente à época da conquista espanhola.

1.2 A dominação inca e a colonização espanhola

Oriundos do Qullasuyu (de qullana – sagrado- e suyu – região), os aymara teriam construído uma civilização tendo como base os pisos ecológicos, onde não haveria fome e onde o trabalho não era sentido como um castigo. A associação com os quéchua já podia ser vislumbrada nos anos de 1535 e 1536 quando do cerco da cidade de Cuzco – ex-capital do Império Inca – e na rebelião de Takiy Unqui (1540-1560) contra a implantação da religião católica e seus sacerdotes.

A partir do século XVI começam as rebeliões aymara contra o sistema colonial espanhol e podemos citar os anos de 1613, 1623 e 1661 como anos-chaves no século XVII ressaltando-se, inclusive, já nessa época a distribuição dos primeiros pasquins contra os espanhóis na cidade de La Paz.

O século XVIII viu um aumento progressivo da exploração espanhola sobre os aymara, sobretudo em sua parte final, com a ascensão ao trono espanhol dos Bourbons e sua tentativa de reestruturação do Império na América:

A Espanha, melhor do que qualquer outro país europeu, sentiu o advento do século XVIII. Com efeito, a mudança dinástica, estabelecida com a ascensão dos Borbões, coincidindo com a passagem do século, veio oferecer à comunidade espanhola novas perspectivas. Sentia-se realmente uma sensação de vida nova. Esperava-se, sem dúvida, uma tendência revisionista da novel administração, levando-se em conta os desastrosos resultados da política colonial dos Áustrias. (GARCIA, 1982, p.34)

Tal reestruturação significou mais trabalho e exploração para as comunidades indígenas, já submetidas a várias formas de exploração e de tributos, tanto em espécie quanto em trabalho, pois os espanhóis tanto aproveitaram-se de instituições pré-coloniais de prestação de serviços – como a mita – quanto introduziram outra, como a “encomienda” para obter mão-de-obra para “haciendas” e minas de prata.

Entretanto, como dizíamos, os Bourbons propiciaram o aumento da exploração indígena, principalmente a partir dos “repartos”:

Además de La tributación direta, surgió otra forma de extorsión conocida como “repartos”. Consistía en la distribución regular de mercancías a los índios. Al amparo de esta disposición, los corregidores vendían a precios altos toda clase de mercancías, a veces tan innecesarias como anteojos, telas finas etc, e incluso a gente analfabeta a comprar catecismos. (CÁRDENAS, 1988, p. 499)

Há que se levar em conta ainda a situação delicada da Espanha na segunda metade do século XVIII com relação à Inglaterra, que caminhava rapidamente para tornar-se potência e rivalizar com ela. Em suma, todas essas questões levaram ao aumento da exploração das comunidades indígenas e, conseqüentemente o aumento do número de revoltas.

1.3 A Rebelião de Tupaj Katari

É nesse contexto em que explode a grande rebelião de 1780, que começou por causa dos desmandos do corregedor J. de Alós se espalhou por todo o Vice-Reino do Alto Peru, dividindo-se em três: na região sul do Vice-Reino – em Charcas – sob a liderança dos irmãos Katari: Tomás, Nicolás e Dámaso; ao norte – em torno de Cusco, atual Peru – sob a liderança

de Tupaj Amaru e em torno à cidade de La Paz – no que é hoje El Alto – sob liderança de Julián Apasa, autointitulado Tupaj Katari.

O nome de Tupaj Amaru certamente foi o que mais ganhou notoriedade na história sendo, inclusive, visto – por uma corrente de pensadores – como um precursor do movimento de independência americana, embora atualmente já se problematize tal interpretação:

(...) A tese emancipatória ganhou corpo, pois o eixo que unia todas essas revoltas, para esses autores, era fundamentalmente o desejo de ruptura da ordem colonial. Essa interpretação adquiriu tal consistência que tomou conta da historiografia peruana até recentemente, quando outras correntes começaram a questionar sua validade. Nesta outra análise, questões como a fidelidade de Tupac Amaru à Coroa e à Igreja, a identidade entre a liderança e as bases do movimento e o problema da restauração do antigo Império Incaico são entendidas sob uma nova ótica, não necessariamente vinculadas à causa independentista. (GERAB & RESENDE, 1987, p. 61)

Nosso objetivo não é discutir essas questões, apenas apontá-las e, fundamentalmente, chamar a atenção para o fato de que Tupac Amaru – ou José Gabriel Condorcanqui – era descendente da nobreza incaica e, portanto, da etnia quéchua. Já Julián Apasa era um aymara sem título de nobreza, que se autointituiu Tupaj Katari – fazendo uma fusão dos nomes de Tupaj Amaru e Tomás Katari – e liderou os aymaras no cerco a La Paz em 1781. Ou seja, enquanto Tupaj Amaru tornou-se um herói quéchua – e peruano – Tupaj Katari foi tomado como herói mítico pelos aymara.

Tendo sido traído, foi preso pelos espanhóis e esquartejado em novembro de 1781 por quatro cavalos – mesmo fim de Tupaj Amaru – e elevado à categoria de herói aymara, juntamente com sua esposa Bartolina Sisa e sua irmã Gregoria Apasa. Ao tratarmos dos sites aymara retornaremos a essas importantes figuras aymara.

Entretanto, a Insurreição de 1780-3, aliada à queda da produção de prata em Potosí e à criação do Vice-Reino do Rio da Prata em 1776 – dentro do espírito das reformas borbônicas – que diminuiu o poder político de Charcas, foram importantes fatores que, junto aos anteriormente apontados – levaram os colonos – os “criollos”, que foram os principais interessados – a levantar a bandeira da independência política da Espanha.

Tendo sua independência política se concretizado em 6 de agosto de 1825, as comunidades indígenas bolivianas viraram alvo fácil para os “criollos” que herdaram a

estrutura colonial espanhola. Segundo Cárdenas (1988), as terras comunais das comunidades indígenas da Bolívia que, no início da República correspondiam a cerca de 67% do total, em 125 anos foram reduzidas a 20%. Tais dados por si só já nos apontam para os conflitos que se seguiram entre aymara e os sucessivos governos bolivianos.

1.4 O Período Republicano

Durante o século XIX é digno de nota o governo do General Melgarejo (1869-1870) que propiciou a tomada de terras de 400 comunidades que não conseguiram pagar impostos ao governo. Também convém citar a lei de 04 de outubro de 1874 que favorecia a criação da propriedade individual em detrimento à comunal.

A dificuldade de uma resposta articulada a essas medidas deve-se, em grande medida, ao “espectro multiétnico dos movimentos sociais”, como nos aponta Terán (2006), dividido entre operários urbanos, étnico-campesino e ainda movimentos de caráter regional. Segundo tal autor, a importância de tais movimentos sociais pode ser percebida na pouca atenção dispensada à questão de limites dos governos bolivianos do século XIX e XX, representantes de oligarquias mais preocupadas com o quadro social interno.⁵

O final do século XIX na Bolívia foi marcado pela disputa entre liberais e conservadores pelo poder político, mas que na verdade tratava-se de uma luta entre diferentes oligarquias: os conservadores, ligados à exploração de prata e haciendas decadentes em torno da região de Sucre (antiga capital) e os liberais, ligados às novas haciendas e extração de estanho. Nesse momento, surge outro grande mito aymara: Pablo Zárate Willka que auxiliou o general liberal José Manuel Pando a derrotar o general conservador – e presidente – Fernández Alonso e foi por ele preso e executado em 1899, após a vitória do Partido Liberal. Segundo Linera (2007), a derrota de tal movimento daria origem ao que ele chama de “indianismo de resistência” com sérias consequências:

⁵ Tal visão ajuda a entender as querelas bolivianas nas Guerras do Pacífico (1879) contra o Chile, do Acre (1900) contra o Brasil e na do Chaco (1932-5) contra o Paraguai.

Reprimido, el movimiento étnico asumió una actitud de renovación del pacto de subalternidad con el Estado mediante la defensa de las tierras comunitarias y el acceso al sistema educativo. El movimiento indígena, predominantemente aymara, combinará de manera fragmentada la negociación de sus autoridades con la sublevación local hasta ser sustituido por el nacionalismo revolucionario a mediados del siglo. (LINERA, 2007)

Com a vitória militar de Pando tinha início o período liberal na Bolívia, que significa uma tentativa de modernização da administração estatal, secularização da educação pública e profissionalização das Forças Armadas. Sob o pano de fundo de tais reformas figura o projeto liberal de transformar a terra em mercadoria, em contraposição à propriedade comunal indígena. Torna-se ímpar o tratamento dado aos índios na fala do Ministro da Guerra Ismael Montes, em 1902 e citado por Cárdenas (1988):

Respecto a la actitud que manifiesta la indiada, y si encontrara masas numerosas reunidas en actitud hostil y sublevadas, las dispersará por medio de las armas... La tropa debe marchar llevando cien tiros por plaza... Si, lo que no es de esperar, llegara el caso de ser imprescindible hacer uso de las armas, los disparos se harán con objeto de herir blanco seguro, prohibiendo todo disparo de simple foguero o alarma, que no hace otra cosa que amenguar el respeto que debe tenerse por la fuerza pública. Firmado: Ismael Montes, Ministro de Guerra. (Cit. en Antezana, 1976: 35-36)

A partir da década de 1920, os aymara começam a se organizar em redes com ações coordenadas e os “mallkus” defendendo a terra comunal e a criação de escolas: “En Warisat´a los mallku, apoyados por el profesor Elizardo Péres, superaron la hostilidad de las haciendas del contorno y organizaron un sistema de escuela con núcleo y seccionales semejantes a la marka y ayllu aymara”. (CÁRDENAS, 1988, p. 516)

Um elemento de fundamental importância para o período é o início da organização campestre sob a forma de sindicato, nos moldes dos poderosos sindicatos mineiros e urbanos, com a finalidade de juntar-se a eles numa vertente comum de lutas. No entanto, o sindicato campestre não substituiu a forma tradicional de organização local, os mallkus passam a atuar como sindicalistas, numa forma de usar o sindicato enquanto instrumento de luta frente aos governos.

A Guerra do Chaco (1932-5) também foi outro evento importante para os aymara, pois a derrota boliviana frente ao Paraguai aproximou ainda mais seus interesses dos de outras

categorias urbanas, como operários e artesãos, na medida em que impulsionou maiores injustiças sociais: “El pueblo, principalmente los combatientes de las trincheras del Chaco fortalecieron un proceso de convergência nacional de militares, obreros, artesanos y campesinos aymara qhishwa”. (CÁRDENAS, 1988, p. 517). Ou seja, começa a se criar a partir da Guerra do Chaco uma consciência anti-oligarca:

En el Chaco confluyeron combatientes del Altiplano, de los valles y de la zona oriental. Allí se fue generando la percepción de que la guerra respondía a intereses tanto de la oligarquía como de las empresas petroleras instaladas en esta zona: la Standard Oil, en territorio boliviano y la Shell Oil, en terreno paraguayo. (TERÁN, 2006, p.65)

Tal guerra marcou a crítica às oligarquias que governavam a Bolívia, mas também fomentou idéias nacionalistas, provocando a organização política de vários setores sociais, assim como trouxe as massas populares ao cenário político. Dessa forma, foi fundamental para o nascimento de novos partidos políticos: em 1934, o Partido Obrero Revolucionário (POR) de inspiração trotskista; em 1937, a Falange Socialista Boliviana (FSB), inspirada na ala republicana da Guerra Civil Espanhola; em 1940, o Partido da Izquierda Revolucionária (PIR), em 1941 o Movimiento Nacional Revolucionário (MNR), policlassista e nacionalista; e em 1943, na Federación de Sindicatos de Trabajadores Mineros Bolivianos (FSTMB).

Linera (2007) observa que a Guerra do Chaco foi importante para o desenvolvimento do marxismo na Bolívia, que ele chama de “marxismo de cátedra”, pois caracterizado pela produção ideológica voltada diretamente à luta política e também pelo fato de que o contexto em que ele se desenvolve é o da transição para o estabelecimento do trabalhador operário de grande empresa, o que terá importante influência no marxismo boliviano:

El marxismo de esta primera epoca es, sin lugar a dudas, una ideologia de modernización industrial del país en lo económico, y de consolidación del Estado nacional en lo político. En el fondo, todo el programa revolucionário de los distintos marxismos de esta etapa, hasta los años 80, tendrá objetivos similares. (LINERA, 2007)

Dessa forma, esse marxismo é marcado pela identificação com o operariado urbano, a apologia da tecnologia industrial, a visão do Estado enquanto distribuidor dessas riquezas e da nacionalização cultural da sociedade e, por conseguinte, com a “inferioridade camponesa”:

Para este marxismo no había ni indios ni comunidad, con lo que una de las más ricas vetas del pensamiento marxista clásico queda bloqueada y rechazada como herramienta de la realidad boliviana: además, esta posición obligará al emergente indianismo político a afirmarse precisamente en combate ideológico, tanto contra las corrientes nacionalistas como contra las marxistas, que rechazaban y negaban la tematica comunitaria agraria y étnico nacional como fuerzas productivas políticas capaces de servir de poderes regenerativos de la estructura social, tal como precisamente lo hará el indianismo. (LINERA, 2007)⁶

A Guerra do Chaco foi um elemento fundamental para a gestação da Revolução de 1952 que, não por acaso, foi capitaneada pelo MNR – Movimiento Nacional Revolucionário, fundado em 1941 – composto por ex-combatentes dessa guerra, como Carlos Montenegro. A revolta pela perda de territórios para o Paraguai, o descaso com soldados e o racismo nas tropas se corporificou na crítica a uma oligarquia incompetente e antiboliviana, conhecida como “rosca” e despertou o sentimento nacionalista, aproveitado pelo MNR, cujos elementos se sentiam frustrados com a oligarquia, embora dela dependessem devido a seu perfil de profissionais oriundos da classe média.

O primeiro ato da Revolução ocorre em 1943, quando o major Gualberto Villaroel e três ministros do MNR são empossados no governo e, apesar de combater a “pongueaje” – tipo de trabalho gratuito prestado aos latifundiários –, sofre pressões populares por sua truculência contra a oposição e acaba sendo enforcado em praça pública.

Em 1951, Victor Paz Estenssoro é eleito presidente e, ao ser vetado pelo Exército, detona a revolução popular em 9 de abril de 1952. Após três dias de enfrentamentos entre os militares e setores populares – entre eles os mineiros – a vitória popular foi selada, a maioria dos quartéis destruída, alastrando-se o pânico pela atuação popular:

⁶ O primeiro sindicato nitidamente aymara surge em 1943, apesar de ser visto pelo autor como um “nuevo nombre de la organización comunal y su correspondiente instrumento de dirección”. (CÁRDENAS, 1988, p. 517). Segundo LINERA, somente no final do século XX é que encontraremos uma tentativa do marxismo de reconciliar-se com o indianismo, em que articulam “los procesos de producción de conocimiento local con los universales”. (LINERA, 2007)

Esse espontaneísmo popular na revolução armada verificou-se também no movimento camponês. Os historiadores da Revolução Boliviana não exageram ao comparar esse movimento, que agitou todo o meio rural, ao “grande medo” da Revolução Francesa. Assalto às fazendas, com assassinato dos proprietários e administradores e violação de mulheres brancas, invasão de pequenas cidades, onde as autoridades, especialmente os juízes distritais, eram fuzilados ou chacinados a facadas, compuseram o quadro da revolta. (BRUIT, 1988, p.58)

O núcleo do projeto econômico era a modernização capitalista, seguindo os modelos dos Estados Unidos. Isso fez com que o tom da Revolução fosse um projeto de construção de identidade nacional, que acabaria por se mostrar homogeneizador e autoritário. Ao mesmo tempo em que nacionalizava as minas, promovia a reforma agrária e o voto universal, a Revolução de 1952 acabou por criar a Corporación Minera de Bolívia (COMIBOL) e a Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB) e, por tabela, propiciou a formação da Central Obrera Boliviana (COB) em 1953, que viria a ter um papel fundamental na política boliviana.

A Revolução levou à publicação do Decreto de Reforma Agrária, de 2 de agosto de 1953, cujos principais dispositivos previam a expropriação do latifúndio, devolução de terras às comunidades, extinção de serviços pessoais gratuitos e fomento à agricultura e colonização interna. De fato, cerca de 4.000.000 de hectares de terras foram distribuídos pela Revolução.

O saldo de 1952 foi o fortalecimento de organizações camponesas e a conseqüente pressão pela Reforma Agrária, como justificativa pelo MNR para obter a desmobilização do movimento camponês. Aos poucos a revolução foi desarticulando o projeto de Reforma Agrária e o MNR tornou-se a continuidade do sistema oligarca boliviano:

O resultado da expansão capitalista, exemplificado no estudo de caso boliviano, foi a formação de um numeroso campesinato, economicamente marginalizado, socialmente pauperizado e politicamente fragilizado.

O campesinato recriado proporcionou, indiretamente, a estruturação do segmento agroindustrial, baseado na grande propriedade, dependente do apoio financeiro do Estado e de organismos internacionais de fomento, sem condições de sustentação duradoura e efetiva. (COSTA NETO, 2005, p. 194)

O segundo período de governo do MNR foi marcado por uma série de conflitos com sindicalistas agrários, o que levou ao golpe do General Barrientos em 1964 e a elaboração do

Pacto Militar Campesino que, entre outras coisas, pretendia desmobilizar os aymara através do velho clientelismo político.

Entretanto, em 1966 vence as eleições René Barrientos, dando início a 18 anos de governos militares. Tal fato havia sido possível graças ao rompimento de acordos dentro mesmo do MNR, o que levou a uma divisão, criando o Movimiento Nacional Revolucionário de Izquierda (MNRI), o Partido Revolucionário Autêntico (PRA) e o Partido Revolucionario da Izquierda Nacional (PRIN). Esse foi o período áureo da COB:

Esta entidade matriz de los trabajadores asumió las funciones de los partidos políticos dado su rol articulador del movimiento obrero-popular, por lo cual dirigió sus acciones hasta la unificación de todos los sindicatos existentes y a la organización de los sectores no sindicalizados, gozando para ello de la afiliación automática de todos los trabajadores. (TERÁN, 2006, p. 70)

Através do estabelecimento de uma “estrutura piramidal vertical centralista”, como nos diz Terán (2006), o retorno à democracia em 1985 parecia promissor para a entidade que, no entanto, entra em declínio devido à “Nueva Política Económica” que se voltava à economia de mercado e, conseqüentemente, levou à queda dos preços do minério e ao enfraquecimento político da COB. Entretanto:

Donde estuvieron los campesinos y indígenas en todo este tiempo? Debido a que la COB, siguiendo la doctrina marxista, privilegió la representación del proletariado minero y a que los campesinos fueron dotados de tierra con la reforma agraria, este sector no entró en los planes del proyecto político de la Central Obrera.⁷ (TERÁN, 2006, p. 73)

Tanto o período que vai de 1952 a 1964, quanto o de 1964 a 1974 são marcados por uma “coesão cultural mestiça” através do estado, com uma espécie de “des-etnização do discurso e ideário camponês” que, aliado ao êxodo rural, o crescimento das cidades e flexibilização do trabalho urbano, tornou possível o ressurgimento da visão de mundo indigenista:

⁷ A falência da COB abrirá espaço para a atual poderosa CSUTCB, dominada pelo katarismo.

Los primeros fracasos de este proyecto de modernización económica y de la nacionalización de la sociedad se comenzarán a manifestar en los años 70, cuando la etnicidad, bajo la forma de apellido, el idioma y el color de piel, será reactualizado por las élites dominantes como uno más de los mecanismos de selección para la movilidad social, renovando la vieja lógica colonial de enclavamiento y desclasamiento social que se tenía, junto a las redes sociales y a la capacidad económica, como los principales medios de ascenso y descenso social. (LINERA, 2007)

Dessa forma, na transição dos anos 60 aos anos 70 do século passado, novamente os aymara se mobilizam através do katarismo a partir da Federación Departamental de La Paz na pessoa de seu secretário executivo Jenaro Flores, embora dividido em três correntes:

A primeira é a corrente cultural, que se constitui a partir do Festival Folclórico de La Radio Méndez em 1971, com fins sociais e, obviamente, culturais, centrando fogo na divulgação de música, arte e literatura aymara e que pode ser corporificado pelo Manifesto de Tiwanaku, de 1971:

Los campesinos queremos el desarrollo de nuestros propios valores. No queremos perder nuestras nobles virtudes ancestrales en ares de un seudodesarrollo. Tememos a ese falso "desarrollismo" que se importa desde afuera porque es ficticio y no respeta nuestros profundos valores... Los campesinos estamos convencidos de que solamente habrá desarrollo en el campo y en todo el país cuando nosotros seamos los autores de nuestro proceso y dueños de nuestro destino. (CÁRDENAS, 1988, p. 525)

A segunda corrente foi a sindical, marcada pelo VI Congreso Nacional Campesino de 1971, e pela Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos Tupaj Katari, que, a partir de 1977 passou a comandar greves de fome em protesto contra a repressão sindical. Entretanto, o grande marco da atuação sindical aymara foi em 1979 com a criação da Confederación Sindical Única de los Trabajadores Campesinos de Bolivia, que uniu mineradores, trabalhadores fabris, petroleiros, estudantes e professores da Central Obrera Boliviana e tornou-se a principal instituição de atuação sindical campesina na Bolívia, a comandar greves e bloqueios de estradas, em oposição às políticas econômicas em fins do século XX.

A terceira corrente é a da defesa da política partidária pois, nos anos 70, haviam sido fundados três partidos políticos: o Partido Índio da Bolívia (PIB), o Partido Índio de Aymaras

y Qhishuas (PIAQ) e o Partido Índio Del Kollasuyu (PIK), que tinham em comum o pensamento de Fausto Reinaga e tentativas de aproximação com os kataristas, mas que sofrem forte repressão nos anos 80. O tom do discurso era a aproximação entre quíchuas e aymaras, como se pode notar na fala de Jenaro Flores:

Nosotros tomamos ese nombre de Tupaj Katari, porque no necesitamos héroes prestados. Los Aymara, Quechua y otros hemos luchado por nuestra liberación y en esta lucha hemos forjado a grandes líderes, obreros, campesinos e intelectuales. Tenemos que levantar sus nombres porque la revolución nacional tiene que vestirse de ch'ullu, poncho, martillo, taladro y machete. Debemos estar orgullosos de lo que somos. Nuestra ideología y nuestros líderes deben nacer de nuestra lucha. Tupaj Katari no solamente es un mártir campesino. El la nuestra más alta y sacrificada de la resistencia del pueblo a ser dominado. Este país está construido sobre la sangre y los huesos del pueblo. Pero el pueblo nunca ha gozado del poder. El gobierno debe ser de los pobres, de los explotados de ahora: los mineros, campesinos, fabriles. Nuestra consigna es: "El pueblo al poder". (CÁRDENAS, 1988, p. 532)⁸

Outra inovação no movimento katarista ocorre nos anos 80, quando se percebe sua divisão em três “variantes discursivas”, conforme nos aponta Linera (2007): a dos “pachamámicos”, geralmente urbana, que luta pela preservação da cultura aymara, principalmente música e religiosidade; a “integracionista”, que assume o “ser indígena” como forma de pressionar e exigir do estado direitos enquanto aymara ou quéchua, aliando uma cidadania plena a uma sociedade multicultural; a última é a “nacional indígena”, que enxerga a Bolívia Republicana enquanto reino do poder “criollo” e de exclusão indígena e, portanto, pretende criar um outro Estado, onde os próprios indígenas sejam os governantes. Nascida de um projeto de panindianidade, aos poucos configurou-se uma tendência de olhar para as “duas Bolívias” e estabeleceu alianças com operários, estudantes etc, centrando-se também numa identidade específica aymara, que era oprimida há séculos. O nome mais representativo dessa tendência é o de Felipe Quispe e a organização “Ayllus Rojos”⁹.

Nos anos 80 há uma tendência à cooptação estatal com relação ao discurso indígena, e a vice-presidência exercida pelo aymara Victor Hugo Cárdenas ao lado de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997), um dos nomes mais importantes pró neoliberalismo é um bom

⁸ LINERA (2007) também lembra o Movimiento Índio Tupak Amaru (MITKA) e o Movimiento Revolucionario Tupak Katari (MRTK)

⁹ Aliar duas identidades, a de explorados e a de indígena aymara torna-se vantajoso na ação prática política, pois se pode jogar com ambas. Isso não significa isolamento político com relação a quéchua e guaraní, por exemplo.

exemplo disso. Ou seja, mesmo com o avanço do capitalismo na Bolívia, os direitos indígenas são incorporados à constituição de 1995, embora o Decreto Supremo 21060 inviabilize na prática as mudanças sociais. Nesse contexto não se pode esquecer também a descrença com relação ao modelo revolucionário proposto pelo socialismo real, com a falência da URSS, o que favorece a adoção de um discurso que valoriza a etnia por parte do MNR, aliado ao uso da Ley de Participación Popular, tendo como alvo o fortalecimento de organizações locais – sindicais, por princípio - mas que é usada como forma de cooptação estatal de lideranças.

Nos anos 90 e inícios do século XXI, verificamos o auge do katarismo:

Es el momento en que el indianismo deja de ser una ideología que resiste en los resquicios de la dominación y se expande como una concepción del mundo proto hegemónica intentando disputar la capacidad de dirección cultural y política de la sociedad a la ideología neoliberal que había prevalecido durante los últimos dieciocho años. De hecho, hoy se puede decir que la concepción del mundo de corte emancipativo más importante e influyente en la actual vida política del país es el indianismo y es el núcleo discursivo y organizativo de lo que hoy podemos denominar la “nueva izquierda”. (LINERA, 2007)

Projetado contra o pano de fundo da deteriorização da qualidade de vida nas comunidades indígenas devido aos efeitos à implantação do neoliberalismo, tais comunidades respondem com o reforço de seus laços comunitários – a reciprocidade – tornando-se um movimento bastante combativo: “Este indianismo cohesionara una fuerza de masa movilizable insurreccional y electoral, logrando politizar el campo discursivo y consolidándose como una ideología con proyección estatal”. (LINERA, 2007).

Atualmente, o movimento aymara encontra-se dividido em duas vertentes: de um lado a moderada, corporificada pelo Movimiento Al Socialismo (MAS) e pela figura de Evo Morales, com forte base política entre os cocaleros do Chapare, que reivindica o pensamento nacional popular, assim como as influências do marxismo e instituições de esquerda e, por outro lado, a vertente radical ligada ao Movimiento Indígena Pachacht'i e a CSUTCB, de influência quahuaymara, tendo como figura marcante Felipe Quispe e propondo a “indianización total de las estructuras de poder político” (LINERA, 2007).

A categoria de campesino tem sido deixada de lado em função das nacionalidades indígenas que afloram no cenário político boliviano. O cocalero Evo Morales se identifica enquanto aymara e exerce o direito de usar uma simbologia nativa. Embora Felipe Quispe

tenha feito carreira política à frente da CSUTCB, ele se auto-identifica como “mallku” e suas atuações públicas e seus discursos são notadamente preparados como celebrações aymara. Ou seja, o katarismo não se preocupa em repudiar o tipo de organização campesina-sindical, os partidos políticos, o marxismo etc, mas cada vez mais deixa claro que são elementos componentes de uma revolução rumo à indianização da sociedade. Da mesma forma, lidam com categorias como aymara, indígena, quechuaymara sem muita preocupação em delimitar fronteiras, pois o objetivo é a unidade indígena e o respeito às suas nacionalidades particulares e isso é mais fortemente notado em Felipe Quispe e o MIP, já que Evo Morales foi obrigado a fazer alianças para chegar ao poder tendo, inclusive, ao seu lado o vice-presidente Álvaro García Linera, katarista de tendência marxista.

O fundamental é que ambas vertentes trazem para o cenário boliviano a valorização da identidade étnica, desde suas lideranças até as bases, focadas nas comunidades agrárias indígenas, que se articulam em sindicatos e daí em partidos, compartilhando uma forma de ampliação de ações democráticas cooperativas, que não é liberal, mas indígena.

1.5 Anos de mobilização contra o neoliberalismo originam conflitos no novo século

O período de 1985 a 2000 representou a implantação do neoliberalismo na Bolívia e será tratado no quarto capítulo, a partir de documentos e ações dos governos bolivianos do período, por isso convém agora centrarmos nossa discussão na atuação do katarismo. Entretanto, cumpre aqui destacar que, em 1993, o líder katarista Victor Hugo Cárdenas elegeu-se vice-presidente, ao lado de Gonzalo Sánchez de Lozada, e sua pressão junto à Assembléia Constituinte explica os dispositivos constitucionais que favoreciam as comunidades indígenas. Outra questão a se ressaltar é a ação do MNR durante o período:

Paradójicamente, el MNR, partido que organizo la Revolución Nacional, impulsó un modelo de desarrollo estatista y implementó un proyecto de nación homogeneizador; fue el que llevó a cabo las medidas que dieron fin al proyecto revolucionario. En 1985 impulsionó un programa de reforma dirigidas a eliminar la participación del Estado en la economía y en 1994 reconoció la existencia de culturas originarias. Sin embargo, quedaba pendiente una tarea que ni la revolución ni la democracia pactaba contemplaban: la inclusión de los campesinos en el poder” (TERÁN, 2006, p. 74)

E é nesse contexto, com a paulatina queda de popularidade do MNR e a ascensão da CSUTCB, do movimento cocalero e outros movimentos campesinos que surge o Movimiento Al Socialismo (MAS), que ganharia respaldo político com os acontecimentos de 2000 e 2003, conforme discutiremos a seguir.

No mês de abril de 2000, na cidade de Cochabamba ocorreu a chamada “Guerra del Agua” contra a empresa Águas del Tunari, um consórcio formado por capital dos Estados Unidos, Itália, Espanha e Bolívia. Esse evento deve ser inserido na esteira de problemas sociais causados pelo processo de privatização – “capitalizaciones” – de empresas públicas que também atingiu as empresas fornecedoras de serviços públicos, como a água, levando a uma elevação dos preços dos produtos ao mesmo tempo que uma política de contenção de salários diminuiu o poder de compra da população, e ainda no Departamento de Cochabamba a luta antidrogas imposta pelo Estados Unidos. Também podem ser apontados problemas específicos da região:

Históricamente el tema del agua ha sido muy sensible en la región, pues el valle de Cochabamba (donde viven alrededor de 700.000 personas, del área urbana y rural) es una zona ecológicamente considerada semiseca, por tanto sufre una crónica escasez del recurso. Por otro lado, apenas el 50% de la población urbana tiene acceso al sistema público de distribución de agua potable, por tanto aproximadamente el 35% se ha organizado en cooperativas, asociaciones, comités de agua, y un 15% se aprovisiona a través de carros cisterna (“aguateros”) u otros medios alternativos. (CRESPO: 2000, p.27)

Enfim, o que eram as “Aguas del Tunari”?:

El consorcio Aguas del Tunari, con registro legal en las Islas Caimán, era la cría peculiar de algunos de los jugadores más importantes en el mundo del negocio de agua: International Water Limited (propiedad de Edison SpA de Italia y Bechtel de EE.UU.), con 50%, se juntó con Abengoa, de España (con 25%) y cuatro inversionistas bolivianos (25%), unos ligados al proyecto Misticuni y otros ligados a un partido del Gobierno. (VARGAS & KRUSE: 2000, p.11)

E as possíveis razões imediatas da revolta popular:

Así, lo que desató la última fase de la protesta organizada en Cochabamba, fue un fuerte aumento del servicio del agua para financiar las inversiones de la empresa, sin que esto significara una mejora del servicio. De esta forma la población era la que estaba capitalizando a la empresa transnacional, y no al revés, como el discurso del modelo decía que debería ser. Si la población es la que capitaliza a la empresa transnacional, bien puede prescindir de ella. Sobre esta situación se despliegan y legitiman entonces las tendencias o propuestas de autogestión que se manifiestan en la Coordinadora de Defensa del Agua y la Vida (la Coordinadora). (TAPIA: 2000, p.5)

Da mesma forma que o Decreto Supremo 21060 gerou protestos nos anos 80, agora seria a Ley n° 2029, a Ley de Servicios de Agua Potable y Alcantarillado Sanitario de 29/20/1999 alvo de críticas. Vejamos o encadeamento de seus artigos que abriam uma perigosa autonomia a empresas particulares, dentro da chamada Entidad Prestadora de Servicios de Agua Potable y Alcantarillado Sanitario (EPSA), definidas pelo artigo oitavo, que permite que sejam privadas. O Caso de Cochabamba parecia contrariar a Ley 2029, pois a “Águas de Tanari” exercia o monopólio da distribuição da água, impedindo a “livre concorrência” nos preços e tarifas o que, aliás, também contraria a Constituição de 1995. Por fim, para vermos como as EPSA ganham poder com essa ley vejamos o seguinte artigo:

ARTÍCULO 24°.- (DERECHOS DE LOS PRESTADORES DE SERVICIOS).
Las EPSA tienen los siguientes derechos:
a) cobrar Tarifas de acuerdo a lo establecido en la presente Ley y sus reglamentos;
b) cobrar por servicios prestados a los Usuarios, con aprobación de la Superintendencia de Saneamiento Básico, de acuerdo a reglamento;
c) suspender los servicios por las razones indicadas en la presente Ley y sus reglamentos;
d) cobrar multas a los Usuarios, de acuerdo a reglamento; y,
e) los demás establecidos mediante reglamento o por el contrato de Concesión, cuando corresponda (Ley 2029, de 29/20/1999).

E, ainda:

ARTÍCULO 61°.- (EXPROPIACION). El prestador de Servicios de Agua Potable o Servicios de Alcantarillado Sanitario que no llegue a un acuerdo con el propietario del suelo sobre el uso, aprovechamiento, precio o extensión del terreno necesario para la realización de obras o instalaciones, para la prestación de los servicios, podrá solicitar la expropiación de las superficies que requiera, en el marco de los procedimientos establecidos por Ley. (Ley 2029, de 29/20/1999)

Por outro lado, a Coordinadora de Defensa del Agua y la Vida surgia em resposta à Ley 2029 de Saneamiento Básico, aglutinando o Comité de Defensa del Agua y la Economía

Familiar, formado por ambientalistas e, posteriormente, professores, universitários, camponeses e outros. Através de Assembléias e ratificações populares, buscando transparência em seus atos, a Coordenadora começou a fazer a diferença para com os métodos de ação do governo, preocupado com a visão dos investidores estrangeiros caso o conflito se agravasse.

Em 4 de abril de 2000 a Coordenadora lançou o grito para a batalha das águas em Cochabamba, e a cidade foi tomada. Em contraposição, o governo respondeu com o Estado de Sítio em 5 de abril de 2000 e a conseqüente repressão, sendo obrigado a negociar posteriormente, acatando as principais reivindicações dos “guerreros del agua”: retirada da “Aguas del Tunari”, libertação dos detidos, atendimento aos feridos e reformulação da famigerada Ley 2029.¹⁰

O que se verificava em Cochabamba era a apropriação particular de um recurso natural que deveria ser coletivo e, ainda, monopolizado. Além de inaugurar uma nova era de atuações populares na Bolívia, a “Guerra del Agua” também traz à tona novas formas de articulação e de associações regionais, mudando a face dos movimentos reivindicatórios que até então eram marcados pela forte atuação da Central Obrera Boliviana e propondo inclusive a substituição das Águas del Tunari por uma ação autogestionária. Tais atitudes seriam o prenúncio de outras manifestações que afetariam tanto a Bolívia como a outros movimentos estrangeiros na luta contra o neoliberalismo quanto um marco, pois a vitória popular foi uma exceção nessas lutas, já que não somente a privatização foi evitada como a solução para o problema da água foi formulada para uma proposta autogestionária através da ação da Coordenadora, e também a própria ação de enfrentamento com o governo contou com uma imensa participação popular:

Vi con sorpresa que señoras de buen traje y penado meticuloso alcanzaban botellas, bicarbonato y vinagre a la gente em la calle. Comprendi que no habíamos sido los únicos valientes. Entre gases, llanto y preocupación por mis hijos encontré allí algo que creí perdido: todos participaban de alguna manera, con unidad y solidaridad...No comprendía mucho de lo que pasaba. Sólo había entendido que la gente pedía a gritos: Fuera Aguas del Tunari! En medio de los enfrentamientos. (VARGAS & KRUSE, 2000, p.7)

¹⁰ Esta foi a primeira vez que o governo boliviano decretou Estado de Sítio com a função de reprimir resistências às medidas neoliberais e não para implementá-las, como ocorrido com os conflitos de 1995

A “Guerra del Agua”, segundo Vargas & Kruse (2000) foi detonada por três elementos: em primeiro lugar, era um problema que atingia a muitas pessoas ao mesmo tempo, tanto camponeses quanto habitantes pobres da cidade de classe média baixa, que se sentiram traídos pelo acordo do governo com a empresa, concedendo-lhe o monopólio da exploração da água; uma nova capacidade de organização das forças populares com dinamismo e flexibilidade ¹¹ e, por fim, a insensibilidade do governo que uniu muitos inimigos contra si, ao ceder às pressões do Banco Mundial que exigia nova licitação para a SEMAPA – Servidora Municipal de Agua Potable – já que para organizações internacionais, a água deverá tornar-se uma mercadoria.

Os resultados da “Guerra del Agua” parecem ter sido bastante positivos em termos de organizações populares que lutam pela manutenção de formas tradicionais de uso de recursos naturais ¹²:

(...) “abril” demostró que mucha gente considera que el agua, por ser un bien escaso, debe ser tratado como un bien común, y bajo esta premisa, luchó para eliminar la amenaza de un contrato y una ley retrógrada y atentatoria y para afirmar el carácter social del agua. Debe señalarse también que se dieron varias rupturas fructíferas de la institucionalidad existente en el Parlamento, el Poder Ejecutivo, los partidos, el Comité Cívico y las organizaciones sindicales, entre otras. Estas rupturas constituyen una alerta y a la vez una enseñanza para el fortalecimiento de la democracia. (VARGAS & KRUSE: 2000, p.17)

E ainda mostrou que a visão dos camponeses aliados com outros setores da sociedade é a de que a água – cada vez mais rara – não deve ser vista como mercadoria, mas como um bem comum, afirmando-se seu caráter social, que é o que pretende realizar a Coordenadora, conduzindo a SEMAPA num modelo “ autogestionario y social”:

El neoliberalismo, discurso económico para la expansión del capitalismo global, es en el fondo “un programa de destrucción metódica de lo colectivo/comunitario” (Bourdieu, 1999:1), y a la vez una exaltación del individuo como el sujeto por excelencia del modelo. El agua, al ser reivindicada como bien público y manejada según “usos y costumbres”, cuestiona este dispositivo de poder, esta forma de subjetivación del individuo (Nash, K., 2000; 24) y reivindica otro tipo de subjetividad, comunitaria/asociativa, y de solidaridad y apoyo mutuo. De esta

¹¹ Esse tipo de flexibilidade dos Movimentos Sociais não agrada muito aos neoliberais.

¹² Como a própria organização da Coordenadora.

manera la Coordinadora escarba, directa o indirectamente, una ética comunitaria, de apoyo mutuo (formas de gestión comunitaria del agua, sea riego o consumo humano) y solidaridad, frente a la lógica privatista y mercantilista del modelo, expresado en el Contrato y la Ley. (CRESPO: 2000, p.32)¹³

Em oposição ao individualismo neoliberal que se corporifica na apropriação por quem tem o dinheiro, as pessoas de Cochabamba – e depois, de El Alto – impuseram as regras do coletivismo aymara e, mesmo as regras em defesa do “alimento sustentável”, que demarca bens comuns necessários à vida, não privatizáveis, não comercializáveis.

É nesse contexto que se desenrola o processo eleitoral para presidência da república em 2002, capitaneado pela imensa insatisfação popular com a corrupção, os partidos políticos e o desemprego que, segundo Ballivián (2006) dividiu os eleitores em relação aos governos de (1985-2000), entre satisfeitos – eleitores do MNR, MIR, ADN – e descontentes – eleitores do MAS e MIP – enquanto o NFR permaneceu dividido. Ou seja, na verdade tratou-se de uma primeira avaliação popular acerca do neoliberalismo e um repúdio ao sistema político de partidos tradicionais. Ao final, os resultados foram os seguintes:

TABELA 2: RESULTADO DE ELEIÇÕES PRESIDENCIAIS DA BOLÍVIA - 2002

CANDIDATO	PARTIDO	VOTAÇÃO (%)
Gonzalo Sanchez de Lozada	MNR (Movimiento Nacional Revolucionario)	20,8
Evo Morales	MAS (Movimiento aL Socialismo)	19,4
Reyes Villa	NFR (Nueva Fuerza Republicana)	19,4
Victor Paz Estenssoro	MIR (Movimiento Isquierda Revolucionaria)	15,1
Felipe Quispe	MIP (Movimiento Indígena Pachachtí)	5,9

¹³ Contra as leis de mercado, para as quais tudo deve se tornar mercadoria e, portanto, vendida, os cochabambinos impuseram as leis da Economia Moral, de forma muito parecido como as que Thompson estudou para a Inglaterra do século XVIII:

O grande destaque deve ser dado à votação de Evo Morales, ficando apenas 1,4% atrás do poderoso MNR, assim como o quinto lugar obtido por Felipe Quispe e o Movimiento Indígena Pachacuti. Dessa forma, o outrora poderoso MNR assume o poder em um contexto de conflito político intenso com os movimentos sociais indígenas e seus aliados urbanos, além de uma crise econômica creditada pela população aos desmandos neoliberais. Já ficaram evidentes os descompassos entre o presidente e os movimentos sociais quando em fevereiro de 2003 uma proposta de aumento de impostos gerou protestos.

Numa experiência parecida com a de 2000, o outubro de 2003 também foi conseqüência de uma série de eventos e manifestações em torno da questão da apropriação de recursos naturais, só que desta vez o alvo foi o projeto de exportação, pelo governo de Gonzalo Sanchez de Lozada, de gás natural para os EUA através do Chile ¹⁴. Vários movimentos, como passeatas e greves, já haviam prenunciado os acontecimentos de outubro de 2003 precipitado pela questão da venda do gás, mas também pela insatisfação contra demissões, carestia e desemprego. Isso envolveu diversos segmentos da sociedade boliviana, mas principalmente vindo das classes mais baixas da população, tais como: Confederación Sindical de Trabajadores de Salud de Bolivia (CSTSB), alunos da Universidad Pública de El Alto (UPEA), Movimiento Indígena Pachacuti (MIP), Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), Coordinadora por la Defensa del Gás ¹⁵, Movimiento al Socialismo (MAS)¹⁶, Estado Mayor del Pueblo (EMP), Central Obrera Boliviana (COB), Comitê Ejecutivo de la Federación Departamental de Maestros de Educación Rural de La Paz, funcionários da Universidad Mayor de San Simon, entre outros.

As manifestações foram se intensificando durante o mês de outubro de 2003, levando o presidente Lozada a optar pela repressão, que exaltou ainda mais os ânimos e levou à morte cerca de 100 pessoas. No dia 17 de Outubro, vendo-se sem condições de governar, o presidente Lozada – “El Gringo” – renunciou e viajou a Miami, assumindo a presidência seu vice, Carlos Mesa. É necessário ressaltar dois aspectos nessa questão. Em primeiro lugar, levando-se em conta o fato de que as manifestações ocorreram em várias partes do país e a organização da Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia –

¹⁴ O Chile é um país não muito bem visto pelos bolivianos por causa da Guerra do Pacífico que, em fins do século XIX privou a Bolívia de territórios que eram saída para o Pacífico, além de produtores de minérios.

¹⁵ A Coordinadora congrega diversas organizações sociais, tal como ocorreu com Cochabamba em 2000, tida como modelo.

¹⁶ O MAS levou Evo Morales à Presidência da República, em 2006.

CSUTCB – foi fundamental. Além de La Paz e El Alto, cidades como Cochabamba, Sucre, Oruro, Potosí e Santa Cruz de la Sierra – região mais rica do país – também tiveram manifestações e conflitos. Em segundo lugar, convém refletir um pouco acerca da cidade de El Alto, que tem marcado a história do país devido a quantidade de manifestações políticas que ali ocorreram. Em 1781 teve a Rebelião de Tupaj Katari, até hoje um marco das manifestações sociais bolivianas, e também os anos de 1899 e 1952 foram marcantes pelas mesmas razões. Assim, El Alto é parte de uma “larga história de luchas sociales indígenas”, contribuindo sobremaneira para a formação de uma “identidade indígena urbana”¹⁷, questão bastante importante a ser pensada para a América Latina no século XXI. A cidade coloca-nos, hoje, a importância de uma abordagem que leve em consideração que nela ainda se mantém atuantes a organização de uma sociedade através de parentesco e laços de compadrio, pois formou-se como uma região migratória para camponeses e indígenas do interior do país, expulsos de suas terras pelas sucessivas crises econômicas, tornando El Alto a terceira cidade do país em população, com uma taxa de crescimento anual de 5% de maioria jovem e aymara. Esse rápido crescimento foi acompanhado de uma imensa precariedade nas condições de vida e serviços básicos, que fez com que a cidade tenha se tornado marcada pela pobreza e pela manutenção dos antigos laços sociais rurais e que, graças às manifestações políticas, tornou-se uma verdadeira força alternativa ao Estado Boliviano.

Segundo nos apresenta Ramirez (2003) o censo de 2001 aponta a população de El Alto como composta por 81,29% de pessoas da etnia aymara, geralmente pobres. Isso faz com que a construção de uma identidade indígena – e urbana – torne-se importante, sendo possível notá-lo pela presença da “wiphala” – bandeira – multiquadrada, símbolo indígena de unidade, além do dialeto aymara, de valorização da cultura e dos heróis indígenas e populares. Também surpreendeu o movimento por sua organização, pois não se tratou apenas de uma resposta aos pedidos da poderosa CSUTCB, mas mostrou que a população de El Alto tinha a certeza de tratar-se de uma verdadeira guerra civil, que partiu de uma ação coletiva e produziu verdadeiras trincheiras nas cidades, com nuvens de fumaça com a finalidade de isolar La Paz, em particular por ser a sede do aeroporto.

Já Alejo (2005) nos mostra a importância das “Juntas de Vecinos” para a organização dos protestos, apontando que aos poucos as autoridades dessas juntas foram sendo

¹⁷ Trata-se de uma “identidade indígena urbana” na medida em que El Alto é formada por migrantes de maioria aymara e que procuram reproduzir, vivendo na cidade, os laços de solidariedade, compadrio e de amizade de seus locais de origem. Às vezes é usado o conceito de “ayllu metropolitano” para esse caso.

substituídas na medida em que muitas vezes eram compostas por pessoas de idade – “gente con tiempo” – e comprometidas com os esquemas políticos tradicionais e com interesses pessoais. A ascensão dessa juventude “irada” propiciou a mobilização para o enfrentamento contra o exército adotando táticas da “democracia andina”, como a convocação para reuniões feita de porta em porta pela madrugada, o bloqueio aéreo e terrestre a La Paz, a redistribuição de alimentos em horas marcadas (de 6 às 9 da manhã) nos “qhatus” (“armazéns”) populares, rotação de vilas para promover marchas diárias a La Paz e fazer vigília em El Alto: “La identidad étnica jugó un papel determinante al sostener estrategias de resistencia y movilización social, al hacer aparecer mecanismos atávicos de relacionamiento social cuya referencia estaba en la vida comunitaria”. (ALEJO, 2005, p. 194)

Tal organização, segundo o autor, fez com que as pessoas organizassem uma espécie de “policia sindical urbana” para combater a especulação sobre os gêneros alimentícios, roubos e saques. Ou seja, a participação ocorreu não apenas pela mobilização de partidos políticos e sindicatos, mas pelas próprias organizações sociais, fazendo com que a ascensão política de uma juventude em contato com a memória histórica de luta indígena orientasse a ação presente.

Ao se tornar uma zona de guerra, El Alto passou a ser um importante centro de origem e organização das passeatas que levaram cerca de 14000 pessoas até a capital do país e gerou igualmente uma resposta feroz do Exército, em particular nos dias 12 e 13 de outubro, ao passo que em 17 de outubro o presidente Lozada optou pela renúncia e o vice, Carlos Mesa assumiu o governo. Os episódios de El Alto talvez venham a ser lembrados como mais um episódio típico de “violência estatal” a que os índios têm sido historicamente submetidos na América Latina e talvez um marco histórico de um novo processo de construção de uma identidade indígena, só que agora urbana. Acreditamos que se insere junto com outros movimentos, como os da CONAIE em 2000 no Equador, ou as greves de professores no Peru, em que a identidade étnica se mistura com a identidade cívica, tratando-se de cidadãos e indígenas.

Outro elemento a ser pensado – e que é nosso interesse maior aqui – é a respeito da alteração de leis que propiciaram ao governo a elaboração desse projeto de venda de gás aos EUA. Os últimos quatro governos bolivianos, antes de 2004 – ou seja, antes de Carlos Mesa – defenderam a tese do “exportar o morir”, em meio à ascensão do pensamento neoliberal na América Latina. Entretanto, ao iniciar o século XXI, o país continua seguindo o modelo

primário exportador que o caracterizou desde a independência. Segundo Quiroga (2003) o processo de privatização levou os recursos naturais bolivianos, sua geração e excedentes econômicos, para as mãos de poucas empresas transnacionais, concentrando a extração de riquezas.

Nesse sentido vale a pena pensar no que tem ocorrido com relação aos hidrocarbonetos: segundo o artigo 139 da constituição boliviana, os hidrocarbonetos seriam de propriedade do Estado. Já a Ley de Hidrocarburos nº 1194, de 1990, afirmava ser o Estado dono das reservas, produção e da comercialização do produto. Entretanto, a Ley de Hidrocarburos nº 1689, de 30/4/1996 – no governo de Lozada (1993-7) – acenava para uma política de privatização de empresas da indústria petrolífera, o que levaria a consolidar os direitos de propriedade das empresas transnacionais, com base na argumentação de que assim se incentivaria a inversão de capital nas diferentes fases de produção.

Complementando a citada lei, o presidente Lozada promulgou, em 4 de agosto de 1997, o Decreto Supremo nº 24806, com a finalidade de aprovar os modelos de Contrato de Risco Compartilhado. Com tal decreto, as empresas estrangeiras passavam a obter a propriedade do mineral desde a chamada “boca do poço”, ou seja, o Estado iria obter apenas os recursos provenientes dos impostos, sem se envolver no processo de produção e comercialização do produto. Além disso, o Decreto prevê que apenas os poços antigos devem pagar ao Estado 50% do seu valor, sendo que nos poços novos essa taxa cai para 18% e isso levando-se em conta que os poços antigos passam por um processo de esgotamento com prazo previsto de cinco anos. Ou seja, as tarifas deverão se estabilizar em apenas 18% em favor do Estado.¹⁸

Ainda mais, nos recentes acordos de exportação de gás para México e EUA, as empresas Repsol, YPF, British Gás e Pan American ficariam a cargo do transporte, o que deixaria o Estado fora das negociações. Quando tais acordos começaram a chegar ao conhecimento público deram origem às manifestações de outubro de 2003. Portanto, segundo Quiroga (2003), há que se pensar em uma nova lei de Hidrocarbonetos que

¹⁸ Entretanto, cumpre acrescentar que, segundo Quiroga (2003), os países latino-americanos que não cederam a propriedade dos hidrocarbonetos a empresas estrangeiras – como foi o caso do Equador, Venezuela, Brasil e México – ainda assim receberam inversões de capitais, o que contradiz a argumentação do governo boliviano presente na Lei 1689.

(...) tienen que ver con la propiedad, la renta de la industria petrolera, la industrialización del gas natural, la reconsideración de Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos, la posición nacional acerca de los mercados, y la utilización de los probables recursos que provendrían de las diferentes actividades y proyectos. Articulando estos aspectos, el gobierno podría asumir una posición clara y coherente frente a la sociedad y las empresas transnacionales. (QUIROGA: 2003, 33)

Esses eventos marcam o processo de resistência que pode ser visto para as etnias aymara e quéchua que, inclusive, tentam abrir mão de sua rivalidade histórica para lutar contra os governos “criollos”, mas não só: podemos citar a CONAIE, no Equador, movimentos quéchuas no Peru e os mapuche no Chile. Em comum todos atacam o modelo econômico e procuram formar entre si redes de solidariedade e ajuda mútuas, para enfrentar o neoliberalismo. Pensemos um pouco mais nisso:

Em primeiro lugar, a questão do uso racional dos recursos naturais é um tema cada dia mais urgente nos meios de negociação entre os países pobres e ricos,¹⁹ causando divergências internas. A análise da legislação boliviana nos permitiu acompanhar exatamente o crescente interesse de órgãos internacionais e empresas transnacionais em apoderar-se dos recursos naturais, fazendo-o através de pressões políticas e econômicas tendo como base as diretrizes neoliberais de abertura comercial, das quais a criação da ALCA é um dos exemplos. A privatização das águas de Cochabamba e a venda do gás natural a impostos baixos para o Estado e também pela perda do controle social sobre seu próprio recurso tornaram-se inadmissíveis para uma grande parte da população, para a qual a participação ativa de associações de bairro e outras organizações comunitária é um fato há centenas de anos. Assim, a visão acerca dos recursos naturais recolocou a ambivalência de dois modos de encarar o mundo: de um lado o branco/”criollo” e ocidental, capitalista e, de outro, o indígena com influências marxistas. Isso se corporificou na luta pelos recursos naturais.

Em segundo lugar, o ano de 2003 foi marcante nesse processo, como nos aponta Alcoreza (2003), porque a “Guerra del Agua” não havia conseguido unificar as causas locais em torno de um projeto nacional: reivindicações tais como aumento salarial, incremento a universidades públicas, reforma agrária, etc, compuseram uma imensa gama de reivindicações que, nessa data, traduziram-se na defesa do gás boliviano. Mas, a despeito do que muitos meios de comunicação tentaram mostrar no exterior, a questão não se esgota na luta pelos recursos naturais, ela é muito mais ampla e denota visões de sociedade e do próprio sistema

¹⁹ Embora atualmente seja preciso encontrar uma outra forma de se pensar essas diferenças, pois a simples oposição países ricos e países pobres não dá conta de pensar a complexidade da sociedade globalizada.

capitalista, o que nos leva a perceber que a luta contra a privatização do gás natural na Bolívia tem mais coisas em comum, por exemplo, com a busca de comunidades ribeirinhas amazônicas pela preservação de recursos naturais do que se poderia imaginar à primeira vista:

Los planteamientos pasan por aspectos de fondo, como el cambio de modelo económico, comenzando por la recuperación de la propiedad de los hidrocarburos y la industrialización del gas, el control de otros recursos naturales (los bosques y su biodiversidad, el agua, etc.), y el rechazo a la apertura al comercio y las inversiones bajo las condiciones del ALCA.

En el ámbito sectorial, más de sesenta demandas han sido actualizadas para plantearlas al nuevo gobierno. Entre otras, la modificación de la Ley INRA y el acceso a tierras productivas para campesinos y los trabajadores sin tierra; la anulación y sustitución de la Ley 1008; el apoyo directo a la producción para mejorar las bases productivas en la minería mediana, agropecuaria campesina, micro y pequeñas empresas; el apoyo al desarrollo rural; la anulación del código tributario y el rechazo a medidas tributarias de carácter regresivo; la estabilidad laboral, nuevas fuentes de trabajo e incrementos salariales en función del costo de vida. (PABON: 2003, 55)

Não é de se estranhar que as reformas na legislação de vários países latino americanos tenham muito em comum. Daí que é necessário observar essas reformas tendo em mente um contexto mais amplo. Em 2003, na Bolívia, foi possível a coesão em cinco planos, segundo Alcoreza (2003), o primeiro tendo a ver com a resistência a globalização privatizadora e conseqüências das políticas neoliberais; o outro tem relação com a busca da retomada da soberania nacional frente a agentes da nova ordem mundial; um terceiro seria propriamente a adoção da recuperação da gestão acerca dos recursos naturais; o quarto é a retomada da perspectiva da luta de classes, pois o gás seria retomado para os pobres, desempregados e desamparados pelo sistema e, por fim, o último plano:

Un quinto plano, y quizás un primordial eje articulador histórico, condicionante de los otros planos, atravesados por éste, es el relativo a las reivindicaciones indígenas, entendidas como reivindicaciones culturales, nacionales y étnicas. Todos estos planos se entrelazaron en la Guerra del Gas. La consigna de la defensa del gas resumió las demandas desplegadas en todos los planos, despliegues que anidan sus propias particularidades, sus específicas lógicas de desenvolvimiento. No sólo se trata de una consigna nacional, sino de una consigna que replantea popularmente la concepción de nación. Quizás sea ésta la razón por la que la defensa del gas estaba casada con la consigna popular de la Asamblea Constituyente. (ALCOREZA: 2003, 37)

A questão da exploração do gás mostrou-se um importante estopim que retomou a memória coletiva de exploração de recursos naturais desde o período colonial:

Los campesinos, mineros, gremialistas, desocupados, estudiantes, vecinos, ciudadanos y distintos sectores involucrados en el movimiento social boliviano del 2000 al 2003, han acumulado sus fuerzas, que es lo mismo que decir que han valorizado su propia experiencia, apoyados en la construcción de una memoria mesiánica (katarista) y política (marxista), dando un significado histórico a sus acciones en el momento presente. Son la multitud desbordante, el intelecto general autonomizado, los saberes colectivos sublevados contra la globalización, el capitalismo y el colonialismo. La multitud de múltiples rostros, pero también de múltiples acciones, de múltiples vivencias y de una enorme geografía bullente de localismos intensos. La multitud hace confluir sus múltiples acciones hacia el acontecer del acontecimiento, hacia un presente convergente, que carga con todo el peso de estas acciones, del conglomerado de voluntades y de fines perseguidos.

(...)

Un momento histórico rico en intensidades, como el relativo a las jornadas de septiembre-octubre, no solamente contiene una gran disponibilidad de fuerzas, es altamente convocativo, sino que dispone de la contemporaneidad de lo no contemporáneo, dispone de la simultaneidad de acontecimientos pasados, vividos también con gran intensidad, que se hacen presentes como reclamando completarse. (ALCOREZA: 2003,45)

À memória indígena de exploração secular somou-se a revolta cidadã em defesa de recursos naturais que estão sendo expropriados da nação boliviana. Isso fez com que a rebeldia indígena se transformasse numa rebeldia boliviana e possibilitasse a unificação de diferentes entidades – sindicatos, organizações indígenas, associações de bairros etc – em prol da defesa de um bem comum contra um governo que, por seus princípios de privatização é identificado com o estrangeiro.

A luta pelos recursos naturais na Bolívia tem inclusive levado ao aparecimento de outras forças políticas como a dos cocaleros – de onde veio o presidente Evo – que veio juntar-se aos camponeses e mineradores:

De esta forma, los cocaleros han sido capaces de articular una serie de alianzas que pusieron a la defensa de la coca en el centro de las luchas sociales y políticas del país, y les permitieron hegemonizar una amplia serie de demandas contra el “modelo” neoliberal; al tiempo que incrementaban su participación en los foros y congresos internacionales “anti-globalizadores” (Foro Social Mundial, Campaña Continental contra el ALCA, congresos campesinos, etcétera). Emergió así un movimiento, mezcla de izquierda rural y urbana, sindicalismo y etnia, capaz de articular un discurso anti-neoliberal y antiimperialista, e incorporar una visión étnico-cultural andina que interpela a otros sectores empobrecidos y marginados de la sociedad boliviana (STEFANONI: 2003, 59).

Os cocaleros passam a ter uma importante ação política a partir dos anos 80 do século passado, quando a folha de coca torna-se uma fonte de renda importante para camponeses andinos pobres e indígenas expulsos de regiões mineradoras decadentes. Eles passam a se concentrar na região do Chapare, no departamento de Cochabamba e a sofrer perseguições devido à política anti-drogas dos Estados Unidos, aliados dos governos bolivianos. É importante ressaltar aqui a aliança que se estabelece aos poucos entre os cocaleros do Chapare – novos plantadores de coca – e os da região de Yungas, em La Paz – região de exploração tradicional.

Essa unidade traz ao cenário político boliviano uma nova força política que alia componentes nitidamente indígenas ligados à defesa do uso da folha de coca, um bem ancestral, a uma típica atuação sindical em defesa de uma categoria profissional ou, como diz Burguete (2007), um projeto que vai de “la resistencia al poder”, pois é nesse contexto e, que aparece Evo Morales e a organização do MAS.

Entre os cocaleros a perspectiva de assumir o poder torna-se real, aliando-se a etnia e a classe social no que Felipe Quispe chama de dois braços: o da comunidade e o democrático-liberal. Portanto, uma forma diferenciada de ação política que não abandona a comunidade tradicional, por um lado, e nem o sindicato e o partido político, por outro e possibilita o nascimento de uma poderosa força política, no momento em que a classe política boliviana está muito desorganizada e desacreditada, elaborando políticas e legislações que passavam longe das reivindicações populares²⁰ e, por isso a temática da governabilidade tornou-se um fantasma para essas lideranças:

En un segundo aspecto la crisis de abril puso en evidencia la existencia de una crisis del sistema de partidos políticos como mecanismo de representación y mediación. En ese parlamento -aunque en otro período legislativo- se aprobaron las leyes que ahora cuestionaban la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores del Campo Boliviano) en el Altiplano y la Coordinadora en Cochabamba. Al aprobar el estado de sitio el sistema de partidos estaba reconociendo, sin quererlo, su inutilidad y artificialidad en relación a la representación de la población que participaba en los conflictos. En tanto el legislativo ha venido funcionando de facto como un apéndice de legitimación legal de las medidas promovidas por el Poder Ejecutivo, la representación de la sociedad civil ha estado ausente. Al representar los intereses de las elites y burocracias partidarias -que básicamente compiten por cargos públicos, a partir de los recursos que pueden movilizar e invertir en las campañas- los partidos políticos son satélites del ejecutivo, y no canales de representación de la sociedad

²⁰ Como o Decreto Supremo 21060, elaborado em resistências particulares e imposto à nação sem possibilidade de discussão.

civil, salvo de aquellos núcleos minoritarios del poder económico. (TAPIA: 2000, p. 6)

As leis são impostas já que também o parlamento parece estar privatizado, mas quando prejudicam a vida do cidadão comum - quando a taxa de água torna-se insuportável – é que a “Señora Coordinadora”²¹ adquire sentido e orienta a luta espontânea e as reivindicações que, chocam-se contra os decretos, contra os “discursos de verdade”, como diz Crespo (2000), ou contra as incertezas de uma nova era, de modificações que ameaçam a segurança da tradição e levam as mobilizações populares a apoiar a ascensão de Evo Morales.

1.6 Um aymara no poder: Evo Morales

Após a renúncia de Lozada, assume a presidência o vice-presidente Carlos Mesa que havia rompido com o presidente cerca de um mês antes de sua renúncia, com a proposta de elaborar um referendun acerca da política energética, convocar uma Assembléia Constituinte, propor uma Nova Lei de Hidrocarbonetos e desligamento em relação às coalizões partidárias.

A 18 de Julho de 2004 os bolivianos participaram de um plebiscito em que demonstraram interesse num maior controle e taxaço para o gás. Entretanto, o presidente Mesa, necessitando de apoio externo e, portanto, não querendo entrar em atrito com as companhias de exploração estrangeira propôs um aumento de cerca de 32% - passível de descontos – a título de tributos, permanecendo os 18% de royalties. O MAS se contrapôs a isso imediatamente, exigindo 50% em royalties e a transformação de todos os contratos imediatamente para esse modelo, e conseguiu apoio do Congresso Nacional, provavelmente pelo sentimento de vingança do MNR, que se sentiu traído por Mesa.

Ainda é preciso levar em conta as pressões políticas exercidas por congressistas de Santa Cruz – contrários a qualquer mudança nas leis de hidrocarbonetos – onde se localizam grandes reservas do produto. Dessa forma, sob pressões, Mesa é obrigado a renunciar, fato

²¹ Referência a Coordenadora de Aguas de Cochabamba que algumas pessoas acreditavam tratar-se de uma mulher.

que não eliminou as pressões populares e os movimentos sociais organizados, que se centraram na cidade de Sucre, impedindo a posse do presidente do Senado – Hermandó Vaca Díez – e da Câmara dos Deputados - Mario Cossío -. Dessa forma, em junho de 2005 o juiz da Corte Suprema de Justiça, Eduardo Rodríguez, assumiu a presidência com a função de convocar nova eleição.

O período que vai de 2000 a 2005, convém ainda algumas considerações: em primeiro lugar, não podemos esquecer que nos anos de 1990 os indígenas bolivianos das terras baixas marcaram um ciclo de reivindicações com marchas até a cidade de La Paz, tal como a “Marcha por la dignidad y el territorio”, organizada pela Confederación de Indígenas Del Oriente Boliviano (CIDOB). Tal movimentação deve ser entendida no contexto mais geral de luta pelo reconhecimento das nações indígenas que a comemoração dos 500 anos da chegada dos europeus à América despertou e foi importante também porque marcou a proposta de unidade que seria vencedora entre as diferentes etnias bolivianas: os indígenas das Terras baixas foram recebidos à entrada de La Paz por grupos andinos e o sacrifício de uma lhama que marcou sua unidade nas manifestações.

O ano de 1990 marca um importante encontro entre organizações indígenas de diferentes pisos ecológicos, uma tática de ação que há séculos não era utilizada. Assim, também em 1997 ocorreu uma Segunda Marcha sobre La Paz, quando reclamam acerca da exploração de petróleo por empresas multinacionais sem controle em suas terras, o que também inicia o ciclo de lutas pelos recursos naturais que seria o grande marco dos movimentos de 2000 a 2003.

Pode-se ainda citar a marcha de 2002 que reuniu o Movimiento de los Sin Tierra, camponês e indígena, em protestar contra as oligarquias de Santa Cruz e Tarija, quando a reivindicação de autonomia também aparece. Tais ações são importantes num cenário onde a divisão em pisos ecológicos havia sido reforçada pelo processo de colonização, separando grupos indígenas do altiplano dos do Oriente, por exemplo, já que antes da chegada dos espanhóis encontrávamos ao menos três regiões ecológicas na Bolívia: a do altiplano, acima de 3000 metros; do vales inter-andinos, de altitudes girando em torno de 1800 a 3000 metros e as Terras Baixas, na Amazônia e no Chaco. O processo de desenvolvimento do neoliberalismo facilitou a unidade desses grupos indígenas, não somente entre si como também com outros trabalhadores urbanos, prejudicados, tornando-se o elemento central nas manifestações:

Para los líderes políticos indígenas, la organización societal y civilizatoria andina es memoria y es futuro. La noción *qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*, que se traduce como “mirando al pasado para caminar por el presente y el futuro” (...), o dicho en palabras de Huáscar: “gracias a un mirar hacia atrás que también es un ir hacia delante: *ñawpax manpuni*”. Las luchas indígenas tienen en el horizonte la refundación del Estado y la constitución de sus pueblos, *ayllus* y *markas* (...); inscritos en esta “lógica de la rebeldía” (RIVERA, 2003), el “ciclo de acción colectiva” que se desplegó en 2000-2005 se movió en marcos de acción colectiva conocidos, en tanto abrevan de luchas de resistencia históricas. Viejas resistencias, que son de gran actualidad. (BURGUETE, 2007, p. 60)

A forma de se utilizar a memória para defender elementos relativos à tradição ²² aparece explicitamente na fala indígena. A memória é o que possibilita a resistência, formando a unidade entre os rebeldes do passado e do presente e impulsionando a ação coletiva em busca de um futuro onde valores ancestrais serão recuperados.

E isso se manifesta numa associação que a autora chama de “resistência de longa duração” em associações com “memórias curtas” e “memórias longas”:

En esa historia de larga duración, las viejas luchas indígenas se volvieron nuevas, al ser resignificadas en un contexto de resistencia, que al mismo tiempo luchaba por refundar el Estado para dar nacimiento a un Estado multinacional, que por modificar las relaciones y consecuencias más perversas con el capital imperial y las multinacionales que trabajan a su favor. (BURGUETE, 2007, p. 70)

Dessa forma, não é por acaso que a autora inicia o texto citando os dias de 8 a 12 de outubro de 2006 e o “Encuentro Continental de Pueblos e Nacionalidades Indígenas de Abya Yala: de La resistencia al poder”. Tal evento, realizado em La Paz serviu para comemorar o triunfo eleitoral de Evo Morales visto não apenas como presidente da Bolívia, mas de “todos los pueblos y nacionalidades indígenas de Abya Yala” . (BURGUETE, 2007, p. 52) ²³

²² E nesse momento, pensamos em termos de uma Economia Moral, conforme discutiremos adiante.

²³ Abya Yala é um termo usado por comunidades indígenas quando se referem a América.

O período compreendido entre 2000 e 2005 nos é apresentado por (BURGUETE, 2007), como sendo parte de um “ciclo de ação coletiva”, conceito que toma emprestado de Tarrow²⁴.

Sydney Tarrow afirma que los “Ciclos de acción colectiva” se presentan en momentos históricos específicos cuando la acción emerge en momentos políticos de transformación con base estructural. Son momentos de creciente expansión de la acción colectiva, que viene de menos a más. Una vez iniciado un ciclo, el coste de las acciones colectivas disminuye para otros actores y se propagan los principales modelos de activismo. Los nuevos movimientos que surgen en tales contextos no necesitan depender tanto de sus recursos internos como de las oportunidades genéricas que ofrecen sus sociedades, y las clases dominantes responden menos a movimientos específicos que al contexto general de acción colectiva con el que deben tratar. (BURGUETE, 2007, p. 53)

Tais ciclos só podem ocorrer devido a períodos pacíficos geralmente longo onde a resistência cotidiana é a opção mais segura que têm os dominados para manter seus valores. E quando ocorrem ações coletivas, a exemplo da experiência boliviana de final do século XX, elas se centram na defesa de recursos estratégicos nacionais, capitaneados por organizações onde a militância indígena é preponderante, segundo a autora, e ela atribui isso ao fato tanto dos eventos terem ocorrido em áreas de população majoritariamente indígena – Cochabamba e El Alto – quanto pelo fato de adotarem práticas e estratégias políticas advindas de um processo de “resistência de longa duração”:

(...) el repertorio de la acción colectiva se expandió en el marco de una estrategia y prácticas políticas indígenas ya conocidas en luchas anteriores, como las marchas tomas de tierras, bloqueos, cercos a las ciudades, toma de edificios gubernamentales o la supresión de instituciones estatales manteniendo las propias, como los ayllus y markas (MAMANI, 2003), entre otras estrategias de movilización que fueron reactivadas desde la memoria histórica de la resistencia, pero que en la coyuntura que nos ocupa, en tiempos de globalización, fueron resignificadas como luchas globales, en contra del Estado neoliberal y las empresas transnacionales” (BURGUETE, 2007, p. 54)

No entanto, agora tais manifestações ganharam uma amplitude muito maior, tornando-se multiétnica, pluriclassista e multisectorial. Ou seja, segundo a autora deixam de

²⁴ TARRON, Sydney. **Poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política**. Madrid: Alianza Editorial, 2004)

ser movimentos sociais indígenas e tornam-se movimentos de “identificação étnica”, onde as fronteiras étnicas são rompidas, alarga-se o número de militantes, não apenas de epicentros locais de comunidades indígenas que se unem em torno do inimigo maior, o neoliberalismo, como também de muitos outros setores prejudicados da sociedade boliviana: trata-se de uma somatória de micro-poderes, a partir de fronteiras étnicas que são capazes de operar ações coletivas.

As eleições realizadas em dezembro de 2005 na Bolívia constituem o mais recente capítulo das lutas aymaras – e de outras etnias indígenas - mas com certeza não o último. Através do pequeno perfil dessas lutas, apontado aqui, é fácil constatar que a História boliviana é fortemente marcada pelas lutas indígenas. O que aparece de novo na política atual é que pela primeira vez os indígenas são vistos na vanguarda política de um movimento que levou à presidência um líder cocalero e aymara, vindo das classes mais baixas da sociedade boliviana. Com base na tese de Terán (2006), sabendo-se que cada mudança política ocorrida no país levou historicamente a uma mudança também na estrutura estatal, pode-se imaginar a importância dessa eleição. Ou seja, a partir daí espera-se uma nova configuração de poder no país, que tenha os movimentos sociais indígenas como grandes protagonistas, num exemplo de participação democrática ímpar na história do país.

A eleição realizou-se em 18/dez/2005, tendo como principais candidatos Evo Morales (MAS), Jorge Quiroga (PODEMOS), Samuel Dora Medina (UN), Felipe Quispe (MIP) e Michiaki Nagatami (MNR). Dessa configuração pode-se perceber que os partidos tradicionais (em especial o MNR) estavam fora da disputa, lembrando que também foi notória a participação de jovens candidatos, todos em torno de 50 anos de idade ²⁵ e pouca experiência política.

Segundo Ballivian (2006), a curta campanha política acabou se concentrando em torno das questões em voga desde o início dos anos 2000: corrupção, política econômica e renovação política, tornando-se uma “eleição de combate” e não de conchavos ou apaziguamentos e, dessa forma, Evo Morales concentrou os votos de protesto na medida em que o PODEMOS – seu principal rival – era uma sigla que englobava elementos de antigos partidos, como MIR, MNR e NFR. Ou seja, Evo capitalizou a renovação e venceu a eleição com maioria, como se pode ver a seguir:

²⁵ Entre os quatro primeiros colocados só Evo Morales havia competido em 2002.

TABELA 3: RESULTADO DE ELEIÇÕES PRESIDENCIAIS DA BOLÍVIA - 2005

CANDIDATO/PARTIDO	VOTOS OBTENIDOS	VOTOS VÁLIDOS	VOTOS EMITIDOS	EVOLUCIÓN 2002-2005
Evo Morales – MAS (Movimiento al Socialismo)	1.544.374	53.74	49.7	+30.3
Jorge Quiroga – PODEMOS (Poder Democrático y Social)	821.745	28.59	26.4	-
Samuel Medina Doria – UN (Unidad Nacional)	224.090	7.80	7.2	-
Michiaki Nagatami – MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario)	185.859	6.47	5.9	-14.9
Felipe Quispe – MIP (Movimiento Indígena Pachacuti)	61.948	2.16	1.9	-4
Gildo Angulo – NFR (Nueva Fuerza Republicana)	19.667	0.68	0.6	-18.8
Elisco Rodríguez – FREPAB (Frente Patriótico de Bolivia)	8.737	0.30	0.2	-
Nestor García – USTB (Unión Social de los Trabajadores de Bolivia)	7.381	0.26	0.2	-
Blancos	124.046	3,99	4	-0.3
Nulos	104.570	3,37	3,3	+0.5
Participación	3.102.417	100	84.5	+12.5

Fonte: Datos Corte Nacional Electoral. in (BALLIVIAN, 2006, p.47)

O autor nos mostra elementos interessantes da eleição, tais como a baixa abstenção nas zonas urbanas, a grande participação feminina e menor participação de jovens em relação aos adultos, assim como pequena abstenção na região do altiplano. Os votos para Evo Morales concentraram-se em cinco departamentos do altiplano: La Paz, Oruro, Potosi, Cochabamba e Chuquisaca, ao passo que os de Quiroga concentraram-se na região da “Meia Lua”: Pando, Beni, Santa Cruz e Tarija, onde a população indígena não é tão acentuada²⁶. Repare-se também na importância dos votos do Chapare, onde se deu sua atuação sindical – e de La Paz – região também cocalera de Yungas -; ressalte-se ainda o voto massivo de grupos camponeses quéchua e aymara, entre mineradores e colonos agrícolas da região de Santa Cruz (onde predominam colonos andinos). Importa ainda perceber que o MAS teve um forte apelo entre classes médias e altas, cansadas do processo partidário tradicional, assim como o voto masculino, majoritário nas regiões de migração e bairros pobres.

Já o MIP – outro partido ligado aos movimentos sociais indígenas – saiu prejudicado pelas eleições de 2005, obtendo apenas 5% dos votos, com um discurso voltado ao altiplano

²⁶ E onde ocorreram os principais conflitos autonomistas de 2008.

rural agrícola, aymara e atacando diretamente o Estado boliviano. A estratégia usada por Felipe Quispe de atacar Evo Morales e ao MAS, por seus componentes urbanos, de intelectuais de militância marxista acabou se tornando improdutivo, ao passo que antes mesmo das eleições já era nítida a sua perda de liderança política, aumentada cada vez que o MAS capitalizava a crítica ao modelo neoliberal, mas não tão radical quanto o discurso de Quispe.

Por fim, a eleição marcou a crise dos antes poderosos partidos políticos:

Para concluir, hay que indicar que los partidos que dirigieron el gobierno (MNR, MIR, ADN) perdieron su capacidad para conservar tras suyo a la mayoría del electorado. Reunieron 63.7% de los sufragios en 1985, en 1993 descendieron a 53.7%, en la presidencial de 2002 cayeron a 39,1% y en los comicios de 2005, PODEMOS, el MNR y UN mantuvieron ese nivel (39,5%). (BALLIVIAN, 2006, p. 57)

O Congresso Nacional Boliviano viu-se num processo de grande renovação, ficando nas mãos de apenas quatro partidos:

TABELA 4: COMPOSIÇÃO DO CONGRESSO NACIONAL BOLIVIANO APÓS ELEIÇÕES DE 2005:

PARTIDOS	DEPUTADOS	SENADORES
Movimiento al Socialismo (MAS)	72	12
Poder Democrático y Social (PODEMOS)	43	13
Frente de Unidad Nacional (UN)	8	1
Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR)	7	1
TOTAL	130	27

Fonte: Corte Nacional Electoral. In (DEHEZA, 2007, p.49)

Um elemento importante na eleição de Evo que deve ser destacado é a presença do seu vice-presidente, Álvaro García Linera, também um político jovem para o cenário boliviano – 46 anos – mestiço da região de Cochabamba, formado em matemática pela Universidade Nacional Autônoma do México e ex-militante do Ejército Guerrillero Tupaj

Katari – o que lhe valeu cinco anos de cárcere, período em que se especializou em sociologia, tornando-se professor da Universidad Mayor de San Andres, em La Paz. Sua presença no governo é uma espécie de aceno que acalma setores de classe média, intelectuais e mestiços e vale críticas de “reformismo” a Evo de setores kataristas mais radicais. É interessante resumir um pouco de suas idéias mais centrais para a Bolívia:

Em entrevista realizada em setembro de 2007, ele defendeu o fato de que com Evo Morales o Estado Boliviano deu um grande salto na geração de excedente econômico, da ordem de 6,7% para 19% do PIB, ao mesmo tempo em que promove o desenvolvimento tendo como base a moderna indústria, a microempresa artesanal urbana e a comunidade camponesa rural. O projeto do MAS é o que ele chama de “capitalismo andino-amazônico”, que faria uma transição do modelo pós-neoliberal para o pós-capitalista. Trata-se de gerar excedentes para que o Estado possa incentivar a produção comunitária e de microempresas, com um projeto indígena não desconectado da sociedade tecnológica e capitalista:

Hay una lectura romantica y esencialista de ciertos indigenistas. Estas visiones de un mundo indígena con su propia cosmovisión, radicalmente opuesta a occidente, son típicas de indigenistas de último momento o fuertemente vinculados a ONG, lo cual no quita que existan lógicas organizativas, económicas y políticas diferenciadas. En el fondo, todos quieren ser modernos. Los sublevados de Felipe Quispe en 2000, pedían tractores e internet. Esto no implica el abandono de sus lógicas organizativas, y se ve en las prácticas económicas indígenas. (SVAMPA & STEFANONI, 2007, p. 152)

Ao assumir a presidência, Evo Morales foi visto como o “presidente dos indígenas”, numa esperança de que fosse apenas o primeiro entre outros futuros mandatários latinoamericanos. Evo valeu-se de simbologia indígena – aymara – e, antes de assumir o cargo em La Paz – capital administrativa do país – tomou posse como “chefe supremo dos indígenas dos Andes”:

Na véspera da posse como chefe de Estado, Morales participou do ritual descalço, vestido com um poncho de tecidos multicoloridos de alpaca e coroado por um “unco” de quatro pontas numa cerimônia mística num templo da cidade em ruínas de Tiwanaku, a 70 km de La Paz, centro da cultura mais longeva dos Andes sul-americanos.

Aos gritos de “Viva Evo” e de “Uka jacha uru jutasjiway” (o grande dia chegou), cerca de vinte mil indígenas camponeses saudaram a chegada do líder cocalero em

Tiwanaku. Vários camponeses agitavam "whipalas", bandeiras com as cores do arco-íris que representam as etnias da Bolívia. (BURGOA, 2006)

Em Tiahuanaku, antiga cidade colla – ou aymara – que teria florescido entre 1580 a.C. e 1172 Evo Morales recebeu um bastão de comando de ouro e prata, coroado por duas cabeças de condores, que representam a autoridade de pastores de llamas; usou um chapéu de lã de quatro pontas a representar as regiões do Império Inca e um poncho de motivos seculares, conforme poderemos ver a seguir:

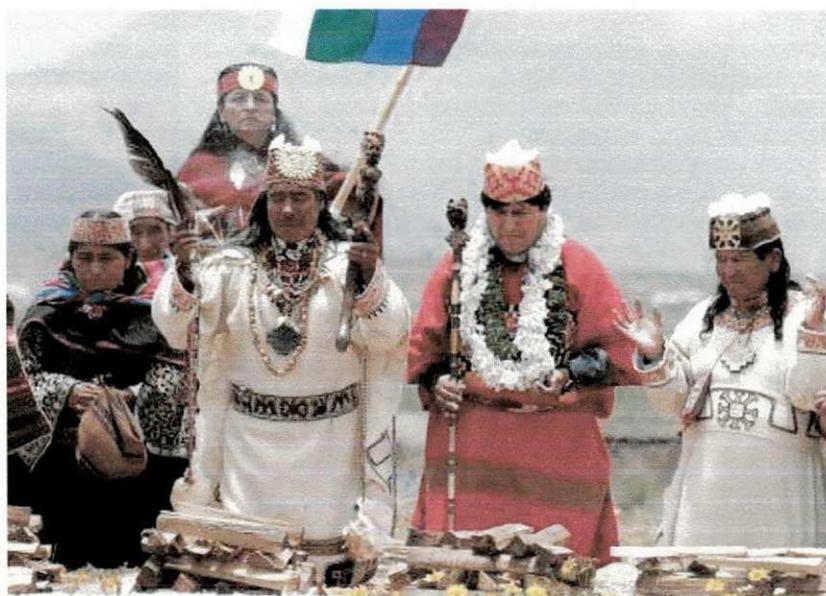


ILUSTRAÇÃO 3: Posse de Evo Morales em Tiahuanaku – 2006 (Disponível em http://noticias.uol.com.br/ultnot/album/060121_album.jhtm?abrefoto=5. Acesso 22 jan 06)

Investido dos poderes, Morales se instalou na esplanada do templo tiwanacota totalmente descalço, vestindo um chunco - poncho de tecidos cujos motivos datam de 800 anos, pouco antes da conquista pelos Incas dos territórios aymaras. Ao pé das 'achachilas' ou montanhas andinas que rodeiam este centro cerimonial de uma cultura cujo apogeu se estendeu por quase três milênios, o ritual, inscrito na cosmovisão andina, foi presidido pelo sábio sacerdote secundado por 24 'mallkus' (autoridades supremas) da zona. Em língua nativa e com alguns vocábulos da antiga língua puquina, já desaparecida, fonte do aymara, Morales contraiu um compromisso telúrico com a Pachamama (mãe terra) e o Tata Inti (pai sol) num

ritual sobre uma 'huajta' (mesa) no principal terraço do Kalasasaya. (BURGOA, 2006)

É claro que tal ação de Evo, assim como o fato de não usar ternos e sim uma chompa – blusa de lã com motivos andinos – criaram um grande estardalhaço na imprensa mundial²⁷. Produtos são vendidos explorando-se a popularidade do presidente: livrinhos com sua biografia, viagens turísticas a seu povoado de origem, assim como cópias de suas chompas. E tudo isso fora três cerimônias de posse: a primeira em Tiwanaku – cerimônia indígena – depois em La Paz – no Congresso Nacional, quando lembrou os heróis indígenas e esquerdistas:

Para recordar a nuestros antepasados por su intermedio señor presidente del Congreso Nacional, pido un minuto de silencio para Manco Inca, Tupaj Katari, Tupac Amaru, Bartolina Sisa, Zárate Villca, Atihuaiqui Tumpa, Andrés Ibañez, Ché Guevara, Marcelo Quiroga Santa Cruz, Luis Espinal, a muchos de mis hermanos caídos, cocaleros de la zona del trópico de Cochabamba, por los hermanos caídos en la defensa de la dignidad del pueblo alteño, de los mineros, de miles, de millones de seres humanos que han caído en toda América y por ellos presidente pido un minuto de silencio. (MORALES, 2006)

A terceira cerimônia de posse realizou-se na Praça de San Francisco, quando falou diretamente ao povo, inaugurando uma nova fase da História Política Boliviana, principalmente levando-se em consideração que nas eleições de 2 de Julho de 2006 o presidente obteve significativo apoio com a votação de seu partido, o MAS, embora não obtendo os dois terços necessários para aprovação da nova Constituição.

Por fim, compete-nos também ressaltar o fato da divisão política que se estabeleceu no país com o referendun a respeito da autonomia, que vem opondo a região da “Meia Lua” ao governo de Evo, que foi vitoriosa nos departamentos de Tarija (60,80%), Santa Cruz (71,11%), Beni (73,83%) e Pando (57,69%), ao passo que foi derrotada no departamentos de Potosi (73,12%), Chuquisaca (62,23%), La Paz (73,44%), Cochabamba (63,04%) e Oruro (75,48%).

²⁷ Interessante que tal processo de “mercantilização simbólica” já havia acontecido antes com a posse do presidente Alejandro Toledo no Peru – posse feita em Macchu Picchu – e com o subcomandante Marcos, do Ejército Zapatista de Libertación Nacional, citado por Evo em seu discurso de posse: “Cumpliré con mi compromiso, como dice el Sub conandante Marcos, mandar obedeciendo al pueblo, mandaré Bolivia obedeciendo al pueblo boliviano” (MORALES, 2006).

A seguir, no próximo capítulo discutiremos com três autores que nos foram muito importantes para pensar a resistência camponesa, pensada enquanto resistência cotidiana, e também no uso de um conceito que muito nos influenciou, o de Economia Moral. São eles: Edward Thompson, James Scott e Marc Edelman, cujas reflexões podem ser utilizadas para pensarmos essa nova realidade de século XXI.

CAPÍTULO 2- CAMPESINATO, ECONOMIA MORAL E RESISTÊNCIA

Neste capítulo faremos uma discussão acerca de autores que lidaram com um conceito básico em nosso trabalho - Economia Moral. Tomamos como eixo o fato de que as comunidades camponesas travam uma luta secular contra a Economia Política, fazendo com que as imposições do Mercado Livre afetem o mínimo possível o seu modo de vida, suas tradições e sua relação com o econômico. Dessa forma, paralelo à Economia Moral, estaremos sempre pensando em termos de resistência e, mais especificamente, na resistência cotidiana. Acreditamos que E.P. Thompson e James Scott prestaram grande contribuição ao estudo de sociedades camponesas com suas reflexões acerca da Economia Moral e, no caso boliviano, embora muitas vezes falemos de movimentos indígenas – que se confundem com camponeses – suas reflexões só tendem a nos ajudar a entender melhor esse processo de resistência que continua em relação ao capitalismo, agora tendo como alvo o neoliberalismo. Ou seja, o conceito forjado por Thompson para a Inglaterra do século XVIII e alargado por Scott para ser usado em outros tempos e lugares, continua válido até os dias de hoje, conforme discutiremos no final do presente capítulo.

2.1 E.P.Thompson: resistências ao mercado livre na Inglaterra do século XVIII

No ano de 1971, Thompson traz à luz um trabalho que vinha executando desde 1963, intitulado **Economia Moral da Multidão Inglesa no século XVIII**¹. Nesse trabalho o autor chama a atenção para a temática dos motins de fome e da ação da multidão na Inglaterra do século XVIII, alertando para o perigo da “visão espasmódica” que retrata a gente comum como apenas reagindo a estímulos, no que se chamou de “rebeliões do estômago”. Tal constatação serve para o autor contestar uma “visão redutora do homem econômico”, perspectiva teórica muito poderosa na época:

Contra essa visão espasmódica, oponho minha própria visão. É possível detectar em quase toda ação popular do século XVIII uma noção legitimadora. Por noção de legitimação, entendo que os homens e mulheres da multidão estavam imbuídos da crença de que estavam defendendo direitos ou costumes tradicionais; e de que, em

¹ Este trabalho foi apresentado originalmente como *The Moral economy of the English crowd in the 18th – centur in Past & Present*, 50, 1971. A edição que usamos foi Thompson (1998b).

geral, tinham o apoio do consenso mais amplo da comunidade. De vez em quando, esse consenso popular era endossado por alguma autorização concedida pelas autoridades. O mais comum era o consenso ser tão forte a ponto de passar por cima das causas do medo ou da deferência. (THOMPSON, 1998b, p.152)

Thompson afirma que os conflitos por pão nos mercados ingleses do século XVIII não são simplesmente uma resposta óbvia ao problema da fome. Para tal, faz-se necessário perceber a importância cada vez maior do trigo branco na vida da população pobre inglesa e a conseqüente recusa em se conformar com um pão grosseiro, negro, visto até como “venenoso”.

Para consolidar sua tese, o autor explica como eram as normas do mercado até 1777, quando primeiro os pobres compravam, depois – e somente depois – é que os comerciantes abastados tinham acesso ao produto, proibindo-se o açambarcamento, a revenda, compra antecipada, retenção de produto no campo etc. Ou seja, havia toda uma legislação para controlar um mercado “paternalista”, impedindo a “livre concorrência”, protegendo os mais pobres e prescrevendo punições para os infratores. O preço do trigo era usado para fixar-se o preço do pão, segundo os dizeres da época, a um “preço justo”, o que se espalhava para todos aqueles que lidassem com o produto, como os moleiros e os padeiros, que também deveriam ser remunerados “justamente”, sem lucros extorsivos.

Tal situação passa a ser contestada por fazendeiros, que buscam negociar fora do mercado valendo-se do sistema de amostragem – quando se negociava sem o produto presente – o que começa a colocar em dúvida a transparência dos procedimentos do mercado:

Os paternalistas e os pobres continuavam a se queixar da extensão das práticas do mercado que nós, em retrospectiva, tendemos a admitir como inevitável e “natural”. Mas o que agora parece inevitável não era necessariamente aceito no século XVIII. Um folheto característico (de 1768) exclamava de modo indignado contra a suposta liberdade de cada fazendeiro fazer o que bem quisesse com o que era seu. Isso seria uma liberdade “natural”, mas não “civil”. (THOMPSON, 1998b, p.158)

É aqui que começa a se esboçar o centro da argumentação de Thompson, pois se verifica o rompimento do modelo paternalista ao mesmo passo em que cresce o ressentimento popular que iria originar os motins. O novo modelo de mercado é caracterizado pela lei de oferta e procura, estocagem, associação entre intermediários e importadores, acompanhados pelo processo de cercamento dos campos e expulsão de camponeses. Pouco a pouco, o preço deixa de ser “justo” para ser visto como um sinal de exploração pelo produtor, que tinha como resposta os motins:

Na verdade, cresce a convicção de que o tumulto popular contra os que faziam compras antecipadas de grãos não era malvisto pelas autoridades. Desviava a atenção das pessoas dos fazendeiros e dos que viviam de rendas, enquanto as ameaças vagas das sessões trimestrais do tribunal contra os que compravam os cereais de antemão davam aos pobres a noção de que as autoridades estavam cuidando de seus interesses. (THOMPSON, 1998b, p.166)

As ações dos açambarcadores são contestadas pelos pobres, da mesma forma que cresce a visão de que as autoridades estão cada vez mais “desatentas” e que muitos moleiros e padeiros começam a ter má fama: molestadores de mulheres, ladrões, cúmplices de exploradores etc. As insurreições populares demonstravam objetivos bem claros e ações organizadas, por exemplo quando o preço do cereal estava muito elevado, a “turba” enfurecida podia atacar as carroças dos comerciantes e tomar os produtos, pagando por eles o preço considerado justo e devolvendo as sacarias junto com as carroças a seus donos. Em muitos casos exigia-se o cumprimento do “Book Of Orders”², destacando-se a moderação o que, segundo o autor, denota a exigência de regulagem de preços em épocas de escassez, como algo fundamental para a sociedade, chamando a atenção do autor para o fato de que nem sempre a violência está presente e, quando está, é geralmente acompanhada por algum tipo de agravante ou de punição:

(...) se quisermos questionar a visão espasmódica e unilinear dos motins da fome, basta apontar esse motivo contínuo da intimidação popular, quando homens e mulheres, quase a ponto de morrer de fome, ainda assim não atacavam os moinhos e os celeiros para roubar alimentos, mas para punir os proprietários. (THOMPSON, 1998b, p.182)

Cumprir notar os pormenores de toda a negociação: avisos ameaçadores colocados nas igrejas e estalagens, formação de multidões e uso de tambores e trompas o que, para Thompson necessita de um baixo grau de organização, formando um padrão que ele considera herdado³ e que, por repetir-se há séculos, deve demonstrar eficiência⁴. Além

² Uma compilação de regras de comércio foi forjada entre os anos de 1580 a 1630, cujos elementos centrais eram: inspeção de estoques, especificação de quantidade a serem levadas para o mercado e a imposição de legislação.

³ Esse baixo grau de organização continuará a ser importante nos movimentos sociais que estudamos no século XXI e um dos elementos centrais do pensamento de James C. Scott.

disso, há ainda o fato de que a ameaça contava, muitas vezes, com a conivência de uma polícia indefesa e o horror ao uso de força militar – que aumentaria a ira do povo. Assim o melhor seria evitar o conflito:

Essas questões, como forma de prevenir os motins, talvez fossem mais eficazes do que se tem proposto: conseguindo levar os cereais para o mercado, restringindo o aumento dos preços e intimidando certos tipos de lucratividade. Além disso, a disposição para motins certamente funcionava como um sinal para os ricos de que era preciso colocar em bom estado os mecanismos de assistência e caridade da paróquia – cereais e pão subsidiados para os pobres. (THOMPSON, 1998b, p.190)

Para o autor, isso leva a dois importantes fatores a serem observados, ao lado do “contexto sócio-econômico total em que operava o mercado”, a própria lógica da pressão que a multidão exercia:

É no interior desse contexto que a função dos motins pode ser esclarecida. No curto prazo, os motins talvez fossem contraproducentes, embora isso ainda não esteja provado. Porém, uma vez mais, os distúrbios eram uma calamidade social, que devia ser evitada mesmo a um custo alto. O custo podia ser o de encontrar um meio-termo entre o preço “econômico” elevado no mercado e o preço “moral” tradicional determinado pela multidão. Esse meio-termo podia ser alcançado pela intervenção dos paternalistas, pelos prudentes limites que fazendeiros e negociantes se auto-impunham, ou pela compra de apoio de parte da multidão em troca de subsídios e caridades. (THOMPSON, 1998b, p.192)

Parece que tal padrão de protesto social seria “genuína corrente subterrânea de motivação política articulada” (THOMPSON, 1998b, p.194). Entretanto, ele chama a atenção para o fato de que tais eventos mostram o fim de uma tradição e o começo de outra, onde a pressão por salários, criação de ligas clandestinas, luta pelo salário mínimo etc seriam marcantes. Sem esquecer, também que as formas de organização - “antigas” - “dependiam de um conjunto particular de relações sociais, o equilíbrio particular entre a autoridade paternalista e a multidão” (THOMPSON, 1998b, p.196). Portanto, a Economia Moral vista por Thompson refere-se a um “padrão de comportamento”:

⁴ A presença das mulheres é algo que chama atenção, talvez por serem elas que negociavam face a face no mercado, fossem mais sensíveis aos significados dos preços e tivessem mais experiência para detectar estratégias tais como peso insuficiente ou qualidade inferior.

Era o lugar onde ocorriam centenas de transações: as notícias eram dadas, os rumores e os boatos corriam por toda parte, discutia-se política (se é que se discutia) nas estalagens ou vendas de vinho ao redor da praça do mercado. O mercado era o lugar onde as pessoas, por serem numerosas, sentiam por um momento que tinham grande força.

Os confrontos do mercado numa sociedade “pré-industrial” são certamente mais universais do que qualquer experiência nacional” (THOMPSON, 1998b, p.201)

Para o autor trata-se do fim da economia Moral das Provisões e a ascensão de outra economia, a política que, entretanto, ainda preserva a economia moral das multidões:

Um sintoma de morte definitiva é termos sido capazes de aceitar por tanto tempo um ponto de vista "economicista" dos motins da fome, como uma reação directa, espasmódica, irracional à fome - um ponto de vista, em si, produto de uma economia política que fez do salário o nexo das reciprocidades humanas. Mais generosa, mas também mais autorizada, era a opinião do xerife de Gloucestershire em 1766. As turbas daquele ano (escreveu) tinham cometido muitos atos de violência, "alguns de dissipação e desregramento; e, em outros casos, de coragem, prudência, justiça, além de demonstrarem perseverança em procurar aquilo que professam querer alcançar". (THOMPSON, 1998b, p.202)

Já em **Patrícios e Plebeus**⁵, Thompson (1998a) analisa a relação entre os trabalhadores pobres na Inglaterra e a gentry do século XVIII, apontando para a construção de um processo de diferenciação das duas classes, cabendo à fidalguia características tais como honra, dignidade, integridade enquanto a “pobre” são indistintamente associados os seguintes termos: miseráveis, pequenos fazendeiros, pequenos camponeses, criados de fazenda, artesãos rurais. Essa é a visão que o autor quer problematizar, estabelecendo uma visão cética das virtudes da alta gentry whig⁶.

Para Thompson (1998a), a descrição da sociedade inglesa do século XVIII feita pelos historiadores deve muito à imagem que os próprios autores – gentry – construíram de si mesmos, a partir da descrição de uma ordem social “vista de cima”, que apresenta o paternalismo como cimento que lhe dá forma e sustentação, numa visão retrospectiva que valoriza o passado primitivo, idealizado. Ele concebe o século XVIII inglês como uma “fase predatória de capitalismo agrário e comercial”, por um Estado de “rapina”, cuja vitória na

⁵ Publicado em 1974 pela primeira vez como *Patrician society, plebeian culture* in **Journal of Social History**,7.

⁶ Por isso Thompson (1998a) mostra que a imagem construída para a gentry inglesa é parecida à de Senhor de Escravos no Brasil ou mesmo do patricio romano, tratando-se de uma “sociedade de uma só classe”. Isso permitiu a Scott alargar os estudos de resistência no tempo e no espaço, até criar um “mosaico” de situações de relação de dominantes e dominados que permite entender e analisar o processo da resistência como um todo.

política viria acompanhada pela busca dos “despojos de guerra” e subornos: “o Estado era menos um órgão efetivo de qualquer classe que um parasita da própria classe vitoriosa em 1688”⁷, que passa a acumular terras via aplicação de rendimentos extra-rurais: comércio, artesanato, casamentos com a aristocracia, privilégios advindos de cargos comprados, etc.⁸

O século XVIII é um período de transição – e aí o interesse do autor – quando formas que ele chama de semi-livres estão sendo erodidas, com as relações diretas entre vendedores e compradores, regras de deferências típicas de uma sociedade paternalista, trocas de serviços e produtos, monetarismo, pagamentos em dinheiro, distanciamento entre pessoas etc, ou seja, a racionalização econômica prenuncia o futuro reino do mercado livre, da decadência dos pequenos proprietários, causando subemprego ou trabalho intermitente. No novo regime de trabalho livre as relações de reciprocidade são abandonadas, o que causa reações da parte dos explorados contra essa nova racionalidade, surgindo a “turba”, o “populacho”, o “pobre” e a necessidade de discipliná-los, ou seja, a racionalização econômica, que prenuncia o reinado do mercado, da decadência dos pequenos proprietários de terras, ou de terras de uso comunal, que exige um paralelo desenvolvimento de métodos de controle por parte da classe dominante que se manifesta pelo uso do poder econômico-político, pela hegemonia cultural e, sobretudo, pela construção de um discurso hegemônico.

A “gentry” procura abster-se de contatos diretos com os pobres, de relações calorosas, familiares, face a face, pois o contato apareceria como um favor – paternalismo – e não como necessidade, daí os meirinhos, cocheiros, mordomos etc. Seu aparecimento público assemelha-se, agora, a uma representação teatral, com técnicas ensaiadas de domínio⁹, de culturas distintas, de um lado a da elite e de outro, a da plebe. Para tal, muitos rituais populares foram sendo incorporados pelo calendário religioso, para assim serem controlados, pois “a maior parte do calendário festivo emocional situava-se nas semanas logo depois do fim da colheita” (THOMPSON, 1998a, 52). Assim, numa relação recíproca e ativa os costumes vão se modificando, não como elementos de um paternalismo estático, mas num processo dinâmico, pois para obter mudanças da plebe, eram necessárias mudanças na gentry.

⁷ Essa classe vitoriosa era a gentry.

⁸ Nesse sentido, Thompson (1998a) chama a atenção para o fato de que o freio à anarquia da gentry só pôde ser imposta pela imprensa, pela própria tradição “country” da pequena gentry independente e da “lei”, que impôs os limites para o que pode e o que não pode ser comprado. Conforme vemos em *Senhores e Caçadores* (1987b), a lei corporifica um espaço de luta de classes que se desloca do campo da violência para o campo jurídico, não sendo, assim, um mero elemento da superestrutura da sociedade.

⁹ É interessante comparar esse pensamento com o trabalho de Eugene D. Genoveses para os escravos no sul dos Estados Unidos, onde ele alega que os “plantadores” usavam os capatazes e empregados para se manterem afastados dos escravos, o que impedia o desgaste da relação e mantinha a imagem paternalista da sociedade.

O mesmo raciocínio pode ser feito com relação ao processo de criação de sindicatos, pois começam tendo como modelos as guildas, num apelo à tradição e, segundo Thompson (1998a) pode ser vista uma linha de continuidade do século XVI até o século XIX. Já no século XVII, ele encontra evidências de consciência e solidariedade, a “turba”, aparecendo com objetivos próprios, agindo conforme esses objetivos dentro de uma instável e delicada polaridade de forças. Tal ação popular é efetiva, segundo Thompson (1998a), e compõe-se de três elementos fundamentais: anonimato, contra-teatro e capacidade de rápida ação direta:

Num certo sentido, os governantes e a multidão precisavam uns dos outros (...) Considero essa noção de reciprocidade gentry-multidão, de “equilíbrio paternalismo-deferência, em que os dois lados da equação eram, em certa medida, prisioneiros um do outro, mais proveitosa do que as noções de “sociedade de uma só classe”, de consenso ou de uma pluralidade de classes e interesses (THOMPSON, 1998a, p. 68)

No século XVIII trata-se de uma resistência mais turbulenta e mais direta, menos articulada, daí a importância da tradição oral, simbolismos, rituais, e usos de cartas ameaçadoras, devido ao aumento da alfabetização, existe um “campo de força” societal e não propriamente uma batalha entre eles. Nesse sentido, a gentry procura controlar os acessos aos meios de influência e promoção da sociedade: o acesso ao rei, o terror da lei, os favores, as caridades e o próprio simbolismo de sua hegemonia, embora ainda não pudessem controlar efetivamente a multidão, pois “ assim, o preço que a aristocracia e a gentry pagavam por uma monarquia limitada e um Estado fraco era, forçosamente, a licenciosidade da multidão.” (1998a, p.74)

Mas a multidão não significava um perigo radical à ordem social, antes uma curiosa combinação de fraqueza e força, caracterizada pelo aumento do papel do jurídico na sociedade, o teatro da hegemonia cultural, um paternalismo mais libertário, o uso da multidão como sinal de protesto e pressão etc. É aí que a cultura plebéia deve ser estudada, pois o processo de hegemonia da gentry não implica em simples aceitação do paternalismo, não elimina os rituais, o lazer, a cultura plebéia: ¹⁰

(...) não posso aceitar a visão, popular em alguns círculos estruturalistas e marxistas na Europa Ocidental, de que a hegemonia impõe uma dominação abrangente aos

¹⁰ Essa é uma hipótese interessante de Thompson (1998a): de que a cultura plebéia acabou por ser “contaminada” pela cultura intelectual da classe média dissidente, que não assume identidade enquanto ator político autônomo, mas que ele próprio reconhece que necessitaria de mais estudos.

governados – ou a todos que não são intelectuais – chegando até o próprio limiar de sua experiência, e implantando em suas mentes, no momento do nascimento, categorias de subordinação, das quais eles são incapazes de se livrar e que sua experiência não é capaz de corrigir. Isso pode ter acontecido aqui e ali, mas não na Inglaterra, não no século XVIII. (THOMPSON, 1998a, p. 79)

Ao observar pela óptica da “gentry” os historiadores não viram “evidências enigmáticas e ambivalentes” de ação das classes pobres, o que não significa que elas não tenham mantido partes de uma cultura tradicional, suspendendo ao menos de certa forma a disciplina do trabalho, obtendo leis assistenciais e caridade, elaborando protestos de ruas - a “terrível” multidão - e perseguindo dissidentes até com certa liberdade dos meios de repressão. Ou seja, também aqui agiram mais como sujeitos que como objetos.

Em *Senhores e Caçadores* (1987b)¹¹, Thompson aponta que no dia 27 de maio de 1723 foi aprovada por unanimidade pela Câmara dos Comuns, na Inglaterra a criação da Lei Negra. Tal fato viria a tornar-se um marco na história das penalizações, servindo como modelo para muitos países ocidentais, pois, pela primeira vez cerca de 50 delitos passaram a ser discriminizados, chegando a 250 delitos. Tal lei ganhou o nome de negra porque os infratores costumavam pintar o rosto de negro para se camuflar à noite, e previa como delitos caça ou roubo de animais, destruição da cabeceira de lagos, abate ou mutilação de gado, derrubada de árvores, incêndios propositais, emissão de cartas anônimas com ameaças ou pedidos de dinheiro, etc.

O ano de 1720 marca, segundo o autor, as primeiras notícias de caça clandestina na região de Windsor e também um aumento populacional que fez aumentar o contingente da burocracia inglesa e diminuir os salários, embora acompanhados de várias prerrogativas e, principalmente enriquecimento ilícito via corrupção. Nessa mesma época observa-se o aumento dos gastos públicos com a manutenção de florestas e a seleção de funcionários – principalmente de magistrados itinerantes - mais por critérios de pertencimento às cortes inglesas do que por competência profissional (advogados de carreira). Assim, acirra-se o confronto entre os habitantes das florestas, saudosistas dos “dias piedosos de Oliver Cromwell” e a nova burocracia sedenta de dinheiro.

Os conflitos ocorrem principalmente devido à excessiva exploração por parte dos funcionários, e pela implementação de leis da floresta, limitando seu uso pelos pobres,¹²

¹¹ Publicado originalmente em 1975: **Whigs and Hunter: the origins of the Black act**. London, Allen Lane.

¹² Já que os infratores mais abastados pagavam caução, geralmente livrando-se das penalidades.

como por exemplo a criação de cervos para a caça dos nobres, ou o uso de turfas, em contraposição a manutenção de lagos pela gentry.¹³ Os negros não eram nem bandidos sociais¹⁴ e nem rebeldes rurais, mas possuíam características de ambos, que lutavam pelos direitos habituais dos moradores das florestas e contra a criação de parques privados, provinham de ordens médias da floresta, encontrando entre eles ainda agricultores abastados, pequenos agricultores, comerciantes e artesãos, sendo na verdade poucos pobres. A maioria dos crimes – da ordem de 60% - eram cometidos não contra o Rei, mas contra os nobres, levando o autor a verificar que, se tratava de uma luta entre agricultores da floresta e uma nova burocracia florestal que procurava se impor nas florestas através de rendas não próprias da economia local, tais como advindas das finanças, comércio, posição social na corte, Exército etc e, assim, cumpria combater os usos costumeiros dos agricultores e moradores da floresta, advindos de uma rica tradição de direitos que os faz colocar os novos funcionários na posição de intrusos¹⁵:

(...) essa subsistência dependia da sobrevivência de direitos de uso pré-capitalistas sobre a terra e de uma forma de organização social que pudesse reconciliar pretensões conflitantes a direitos de uso sobre a mesma terra e madeira. Sem essas formas, por mais injusto que fosse o seu funcionamento, os situados nos degraus mais baixos da hierarquia só poderiam defender suas pretensões à força ou pelo roubo. (THOMPSON, 1987, p. 325)

Trata-se de um momento de afirmação da propriedade capitalista, que se vale dos tribunais de justiça contra os habitantes das florestas, além do Estado, a já citada fase predatória onde muita riqueza é extraída dos territórios dos pobres. A Lei Negra durou até 1823 e chegou a atingir pessoas que simplesmente portassem armas, tornando-se ameaça cada vez mais ativa contra os habitantes da floresta, pois “o que a Lei se destinava a punir era, acima de tudo, o dolo contra a pequena nobreza (THOMPSON, 1987, p.345).

Porém, para Thompson, a lei não é um mero componente da superestrutura, como na visão do marxista estruturalista, ela é muito mais que ideologia, estando profundamente relacionada com a base das relações de produção, ela está em luta com as normas da

¹³ Um elemento complicador nesse processo para Thompson é a ausência de documentos escritos ou de manifestos pelos “negros”, onde poderiam explicar suas reivindicações.

¹⁴ Como apontado por trabalhos de Eric Hobsbawn.

¹⁵ Na realidade, embora a imprensa procurasse transmitir a imagem de que haviam fraternidades, juramento entre seus membros, um suposto rei “John” a liderar uma causa dos negros contra a realeza, não ficaram provas desses ritos e delitos, ou seja, para Thompson não há uma causa política – no sentido revolucionário – por trás da causa dos negros.

comunidade, trata-se de uma relação de forças entre lei jurídica e norma consuetudinária, por isso que vemos a tendência de, em 1720, ao diminuírem os confrontos jurídicos por causa das florestas, cresceram as lutas em formas extrajurídicas, e quando essas formas não puderam mais se perpetuar, a luta se transferiu para o terreno da lei, por isso ela não é somente uma máscara da realidade, ela tem “sua própria característica, história e lógica de desenvolvimento independente”: “A condição prévia essencial para a eficácia da lei, em sua função ideológica, é a de que mostre uma independência frente a ‘manipulação flagrantes e pareçam ser justas” (THOMPSON, 1987b, p. 354).

Se no século XVIII inglês, aumentam os números de leis, havendo uma diminuição de sanções religiosas, uma crise de autoridade, abrindo espaço para a ideologia do livre mercado a impor-se no século seguinte, embora não sem lutas. Entretanto, não se pode negar que a lei impôs limites às classes dominantes inglesas, não sendo somente imposta de cima sobre os homens, Thompson chama a atenção para o fato de que “o direito importa, e é por isso que nos incomodamos com toda essa história” (THOMPSON, 1987, p.359). Assim, em fins do século XIX as classes dominantes tiveram que observar as leis, que vinham sendo implementadas desde o século XVIII, em oposição ao uso indiscriminado da força, pois a luta de classes havia também se refugiado na luta pela legislação, e é a partir da análise do cotidiano e das experiências de pessoas concretas, agindo sobre condições objetivas, que se pode entender o processo de formação das classes, não esquecendo a ação do homem comum, que nunca apareceria para a História se somente a Revolução fosse o mais importante, pois os historiadores dedicam-lhe mais atenção do que aos períodos de estabilidade política.

No trabalho “**El Delito del Anonimato**”¹⁶, Thompson (1979) examina as cartas anônimas como instrumento de oposição a uma sociedade que se estava implantando na Inglaterra do século XVIII, tendo como fontes principais o periódico *Gazette* dos anos 1750-1820, documentos de Estado (1795-1802) e *Imprensa Oficial*, além de outras fontes não apontadas. Ele chama atenção para o fato de que elas surgem em resposta a uma situação em que são débeis os projetos de defesa coletiva, sendo seu conteúdo, em sua maioria, de ameaças contra alguma autoridade, por causa de uma questão tanto particular quanto de conteúdo social. É interessante notar que a maioria das ameaças ao primeiro caso consistem de assassinatos, enquanto no segundo são de incêndio, ou seja, ataque à pessoa em caso particular e ao patrimônio em caso social.

¹⁶ Publicado em 1975 em *The crime of anonymity in Albion's Fatal Tree*.

As cartas de conteúdo social, geralmente trazem reclamações contra os baixos salários, o alto preço dos alimentos, assim como pedem apoio à manutenção de medidas tradicionais e críticas à mecanização.¹⁷ Assim sendo, o objetivo de maioria dos escritores era de que sua carta aparecesse na Gazette, ganhasse notoriedade e sensibilizasse as autoridades, obtendo-lhes o perdão e resposta a suas reclamações. As cartas podem ser vistas, segundo o autor, como termômetros de uma situação conflitiva, ou seja, aparecem em momentos em que as autoridades não se sensibilizam com seus problemas e ganham maior ênfase nas situações de crise e conflito:

Es solo en contextos conflictivos específicos – contrabando, agitación agraria, actividad sindical ilícita o protesta social masiva – donde estas cartas adquieren importancia. Y en estos casos pueden alguna vez ser consideradas como intrínsecas a las formas de organización protodemocráticas, profundamente características de las relaciones sociales y económicas del siglo XVIII. (THOMPSON, 1979, p. 193)

O anonimato é utilizado numa sociedade que Thompson (1979) aponta como paternalista, caracterizada por deferências, domínio e subordinação e representam “mensagens ao poder”. Segundo o autor, até 1790 a maioria das cartas tratavam de agravos ao mercado e preços de produtos, para particularizarem-se a partir de então, dirigindo-se a homens identificados e questões particulares, chegando a sugerir o desenvolvimento de uma “cultura subterrânea”, seriam o germen das pichações, persistindo mesmo com o desenvolvimento da imprensa sindical (cartista).

A partir do estudo dessas cartas, de homens particulares, o autor encontra uma rede de relações e desejos em comum que sugere uma postura coletiva, e remete a uma antiga tradição de sedição, “cuya expresión tomaba la forma de palabras rimadas, canciones, poesias, profecias y cantinelas complicadas”. (THOMPSON, 1979, p. 214). Figuras como Tillotson, Anderson, Saville reportam-se a um tempo que se esvai, a uma sociedade em transformação que destrói hábitos seculares e que gera revolta, pressão popular, coação, que é respondida pelo paternalismo e caridade dos dominantes, como algo “doador” pelos dominantes, e não como algo arrancado pelos dominados, o que, segundo Thompson (1979) a maioria dos historiadores não percebe, pois partem não da análise de documentos do cotidiano de lutas entre classes, mas da visão elitista que os dominantes “construíram” de sua própria época.

¹⁷ Interessante como James Scott encontra reclamações semelhantes em seus trabalhos com camponeses da Malásia, como expõe em seu livro *Weapons of the Weak* (1985).

O uso de cartas anônimas é tão importante que ele nos mostra que quando entramos no século XIX elas não só persistem como também tornam-se mais refinadas, passando a ser escritas por professores, mercadores, artesãos etc, ou seja, figuras letradas que continuam uma tradição de resistência ¹⁸.

O simples ato de enviar uma carta constitui-se num delito – como outros tantos apontados pela Lei Negra – mas também para a maioria era a única possibilidade de expressão literária e de canalização de insatisfações. Para a Inglaterra da época, as imprecações e veemências eram o outro lado da moeda da deferência, e isso é muito importante em Thompson (1979), pois o anonimato é resultante de uma relação de forças, ou seja, quando não é possível outra forma de ação – direta – ele é a oportunidade da resistência persistir, como se pode ver numa fala de 1799: “Nosotros como aves rapaces esperaremos secretamente para que corra la sangre” (THOMPSON, 1979, p. 237). Em contraposição, os pobres devem aos dominantes dependência, regras – teatrais – de conduta, linguagem apropriada etc, o correspondente do consenso, da deferência e da “aparente” conformidade é a injúria jacobina “igualadora” no “nível obscuro e anônimo”.

Em **Economia Moral Revisitada** (1998) ¹⁹, Thompson aproveita para retomar questões que havia discutido em seu texto cerca de 20 anos atrás e afirma que isso não tira a contemporaneidade do trabalho, mas que visam na verdade responder a muitos estudiosos que o criticaram. Não é nossa questão refazer o caminho dessas discussões com os vários autores que ele discute, mas aproveitar o texto e adicionar algumas observações a aproveitar a própria análise de Thompson do trabalho de James Scott, em particular do campesinato.

Um ponto interessante a ser levantado a respeito do motim é que nem sempre a fome significa existência de motim – já colocada anteriormente – as comunidades pobres não estão sempre dispostas a eles, ou seja, não é uma resposta “natural” ou “óbvia”, é um padrão sofisticado de comportamento coletivo, uma alternativa coletiva às estratégias individualistas de sobrevivência. No caso dos camponeses as revoltas nem sempre são prestigiadas, pois acreditam que elas possam abalar os deuses, ou a ordem social e fundamentalmente ocorrem “quando os pobres sentem que têm um pouco de poder”, ou seja, não se faz motim em cima do nada, na improbabilidade de sucesso.

¹⁸ É interessante notar que a maioria delas segue o estilo literário da Bíblia, prometendo o inferno e a danação aos ricos e recompensas aos pobres.

¹⁹ Publicado originalmente em 1991: *Customs in common*. Penguin Books, Harmondsworth.

O que gostaríamos de destacar neste texto de Thompson é a sua simpatia para com o trabalho de James Scott, que lhe tomou o conceito de Economia Moral e o ampliou em seus trabalhos, aplicando-o a concepções camponesas, notadamente em termos de justiça social e reciprocidades. Embora Scott não faça descrições de valores e de atitudes morais, Thompson reconhece sua necessidade de ampliar o debate sobre tal conceito, aplicando-o na análise de costumes de usos da terra, direito de acesso a produtos etc e, sobretudo, quando toca na questão da resistência:

Entretanto, o professor Scott levou o debate para mais adiante (e para os flancos) em sua obra *Weapons of the weak* (*Armas dos Fracos*), entrando num território no qual as comparações podem ser examinadas com proveito. Esse território não é apenas o das formas tenazes de resistência ao poder que os fracos e os fortes possuem: “o ridículo, a truculência, a ironia, os pequenos atos de não submissão, a dissimulação (...), a descrença nas homilias da elite, os esforços contínuos e dolorosos de defender o que é seu contra desvantagens esmagadoras” É igualmente e ao mesmo tempo, os limites que os fracos podem impor ao poder. (THOMPSON, 1998c, p. 260)

Quer dizer, Thompson percebe que Scott trabalha Economia Moral como equilíbrio de forças²⁰. Ou seja, Economia Moral em Scott é uma ‘série não verbalizada de entendimentos mútuos’. Isto interessa porque na medida em que o próprio Thompson diz que o conceito já ganhou a maioria, não se julgando mais o responsável por ele e percebendo que Scott o expande para construir um leque de estudos de várias partes e de vários campesinatos do mundo e suas formas de resistir à dominação .

Sabemos que o legado de Thompson às ciências humanas é ainda instigante e rico, e que autores brasileiros ainda são influenciados por ele, como acerca de sua análise da formação e consciência de classe, por exemplo ²¹. Entretanto, no que diz respeito a nossa pesquisa, gostaríamos de destacar o trabalho de Castro Neves (1998), no qual é nítida a defesa do uso do conceito de Economia Moral, que o autor percebe como um “concurso de argumentos”, na medida em que articula moral, política e mercado. A importância de Thompson dá-se ao verificar que o que podia ser visto como “resquício” pela historiografia operária na verdade poderia ser resgatado como elementos constitutivos de uma cultura plebéia e, conseqüentemente, como uma forma de se relacionar com o mercado:

²⁰ Que não deixa de ser semelhante a idéia do campo de forças de Thompson.

²¹ Para tal discussão veja-se o trabalho de Fortes (2006), por exemplo.

A defesa de valores comunitários, que a racionalização capitalista transforma em “tradicionalismo” ou “ignorância popular”, unifica estas lutas ao fornecer uma base moral relativamente sólida que tece o fio invisível e não-verbal de solidariedade que une as pessoas que formam a multidão. Por outro lado, “economia moral” também pode designar a dialética social da reciprocidade desigual (necessidade e obrigação) que está no centro de muitas sociedades. (CASTRO NEVES, 1998, p. 52)

Tal objeto de trabalho é encontrado pelo autor no Brasil, ao contar com o conceito de Economia Moral aplicado a uma sociedade paternalista nordestina, verificando-se que o “tradicionalismo” pode vir a ser importante elemento de mobilização e resistência. Essa observação do autor corrobora com nossas observações na análise da sociedade boliviana, cujos valores sociais – e morais – persistem a resistir a uma Bolívia moderna, liberal – ou neoliberal – e capitalista, conforme discutiremos posteriormente. O leque aberto por Thompson para novas – e ilimitadas – pesquisas é tal que permite a Castro Neves (1998) uma nova reflexão acerca da ação das multidões no Ceará brasileiro, de fins do século XIX a inícios do século XX.

O autor nos alerta para o fato de que a ação de multidões de pessoas esfomeadas pelas crises periódicas de seca que assolam o sertão cearense tem como data marcante o ano de 1877 quando cerca de 100.000 pessoas invadiram Fortaleza, que contava então com 25.000 habitantes. Veja-se, portanto, a possível imagem do caos, numa cidade que tem sua população quintuplicada por esfomeados que, inclusive, atacam um trem carregado de alimentos. Castro Neves (1998) verifica que tal evento ainda ocorre num contexto de dominância de um sistema social paternalista marcado pela deferência e pela submissão que, em contraposição, exigia a proteção dos dominantes em períodos de crise e que deixava aberta a possibilidade de ações violentas de cangaceiros – “banditismo social” – e de costumes como o de “lavar a honra com sangue” que, apesar de tudo, mantinham o paternalismo em equilíbrio. Dessa forma, até 1877 em épocas de seca, os camponeses podiam ocupar as terras férteis dos fazendeiros, sua água ou mesmo refugiar-se nos currais, era a forma através do qual o fazendeiro “cuidava da sua gente”.

A partir de meados do século XIX dois acontecimentos começam a abalar essa lógica paternalista, em primeiro lugar a Lei de terras de 1850, tornando as propriedades legítimas dos grandes fazendeiros – à custa de terras indígenas, por exemplo – com escrituras lavradas em cartórios e a expansão da economia agrária mercantil, em particular do algodão, que se tornava um bom negócio devido à falência da produção algodoeira dos Estados Unidos em virtude da Guerra de Secessão (1861-1865). Dessa forma, com a valorização das terras, o camponês passa da condição de um migrante eventual para a de um retirante, pois os laços de

reciprocidade se afrouxam e as “turbas” dirigem-se agora para as cidades em busca da proteção das autoridades. Portanto, após 1877, cada vez mais as secas tornam-se um problema social, pois a multidão exige proteção agora do poder público, contestando a racionalidade capitalista que se instala numa sociedade ainda paternalista. A proximidade do trabalho de Castro Neves (1998) com os trabalhos de Thompson salta aos olhos, de forma que a conclusão do autor nos interessa sobremaneira:

A “economia moral”, portanto, como expressão de uma resistência geral e plebéia aos avanços dos princípios da “economia de mercado”, permanece como categoria de análise cuja validade ultrapassa os limites da obra de Edward P. THOMPSON e é permanentemente atualizada pelas transformações históricas. Significa dizer que o espaço para uma interpretação “moral” a respeito das formas de produção da riqueza social e de seu mecanismo de distribuição – o mercado – está sempre aberto para aqueles que não se conformam aos modelos estabelecidos de (in)justiça social. (CASTRO NEVES, 1998, p. 57)

Nesse sentido é que a Economia Moral proposta por Thompson está diretamente ligada à resistência cotidiana, o que nos permite constantemente discutir as duas questões quase ao mesmo tempo. A quebra dos laços de Economia Moral pelos dominantes em busca do estabelecimento de uma Economia de Mercado significa uma verdadeira traição a uma visão moral dos dominados, que coloca em xeque uma tradição de valores compartilhados pela comunidade, valores esses que lhe davam a sensação de segurança e conforto. É o rompimento de um pacto que dá sensação de proteção a pessoas que convivem periódica e perigosamente próximas de um limite a partir do qual suas necessidades básicas podem não ser mais satisfeitas. E isso gera respostas imediatas – resistência cotidiana – das mais variadas formas, como nos aponta o autor.

Outro trabalho recente e de um autor brasileiro que recupera a importância de Thompson é Fortes (2006), que nos chamou a atenção por duas questões principais:

Em primeiro lugar, ao defender a contemporaneidade da obra de Thompson, em particular em “A Formação da Classe Operária Inglesa”²², pois nos mostra como ele se diferencia de muitos historiadores – como por exemplo Hobsbawn – no tocante ao “fazer-se da classe operária”. Tal discussão foge do nosso objeto de estudo, entretanto, é importante lembramos que nessa trajetória de “construir-se”, a classe operária inglesa beneficia-se de uma “cultura política de oposição”. Ao chamar a atenção para a importância da formação de clubes jacobinos na Inglaterra de fins do século XVIII, da expansão do metodismo e suas

²² THOMPSON, E.P. *A Formação da Classe Operária Inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

noções de auto-disciplina e de convivência em comunidade, de auto-didatismo e auto-aperfeiçoamento de artesãos radicais, ele destacou os “elementos de continuidade subterrânea” de uma cultura popular de oposição que muito legou à classe trabalhadora inglesa e que pode ser pensada em termos de uma cultura de resistência ligada às tradições populares, desenvolvendo-se passo a passo com o capitalismo. Eis uma das riquezas do trabalho de Thompson: conforme o capitalismo avança pela Inglaterra, as classes trabalhadoras são diretamente prejudicadas por ele, ao mesmo tempo que resistem, criando e re-criando uma nova cultura de resistência.

Nesse sentido é que Fortes (2006) pode apresentar Thompson como um precoce inimigo do neoliberalismo, pois ele recupera séculos de uma tradição de enfrentamento entre dominantes e dominados. Quando da emergência do neoliberalismo – perfeitamente coerente com esse processo histórico – as formas de reação popular já estão à disposição após séculos de desenvolvimento. Dessa forma, não seria de se espantar que elementos como uma “tradição clandestina cooperativa”, calcada na valorização de um senso de comunidade – herdado do metodismo – possa ser encontrado em manifestações populares e, no nosso caso, em que tratamos com comunidades indígenas no século XXI, também podemos encontrar tais elementos, que o neoliberalismo tem de enfrentar. Ou seja, a Economia Moral talvez tenha perdido batalhas importantes contra o Mercado Livre na Inglaterra, mas continua atualmente a travá-las em vários outros lugares do planeta, inclusive na Bolívia.

Fortes (2006) chama a atenção para a re-valorização dos trabalhos acerca dos movimentos anti-Globalização Econômica e o resgate dos bens coletivos não comercializáveis como um elemento central nessa luta contra o neoliberalismo. A Economia Moral fornece uma importante perspectiva de resistência, como nos aponta a autora KLEIN (2001):

Los estudiantes estadounidenses están echando a puntapiés los anuncios de las aulas. Los ecologistas y los ravers europeos están organizando fiestas en lugares de abundante tránsito. Los campesinos tailandeses sin tierra están plantando vegetales orgánicos en campos de golf profusamente regados. Los trabajadores bolivianos están haciendo retroceder la privatización de sus reservas de agua. Herramientas como Napster han estado generando una especie de común en internet, donde los jóvenes pueden intercambiar música entre sí, en lugar de comprársela a las compañías multinacionales. (KLEIN, 2001, p. 155)

Para a autora, não se trata mais de esperar a Revolução, mas atuar no cotidiano, onde se mora, se estuda, se trabalha etc. Foi a ambição desmedida das empresas que criou um inimigo global comum e um elo unificador, ao perceber que nas privatizações o “comum” é

perdido. Daí que o movimento anti-globalização atual lembra os antigos movimentos anti-mercado estudados por Thompson, pois fazem parte do mesmo processo histórico, crescendo e se desenvolvendo juntamente com o capitalismo e, inclusive, legando aos movimentos anti-globalização uma nova visão acerca de hierarquia:

En lugar de formar una pirâmide, tal y como hacen la mayoría de los movimientos, con los líderes en la cumbre y los seguidores por debajo, el movimiento se asemeja más a una compleja red. Em parte, esta estrutura de tipo redes es el resultado de una organización basada em internet. (KLEIN, 2001, p. 159)

Em segundo lugar, outro elemento que, através de Fortes (2006) também podemos perceber para a Bolívia é quanto ao legado que encontramos na história inglesa da classe trabalhadora estudada por Thompson, o que chamamos de herança de resistência popular. Parece-nos que o mesmo processo pode ser pensado para a história boliviana, como nos sugere a organização do site www.willka.net, que representa as lutas dos aymara desde os tempos de Tupaj Katari até os dias atuais ficando claro em seu discurso que as táticas de resistência utilizadas atualmente tem origem nesse processo histórico, tais como os bloqueios de estrada com paus, pedras, cacos de vidro que demonstra um grande senso de organização a partir de lideranças locais – jilaqatas e mallkus – pois são formados comitês que agem na forma de revezamento ou à noite, se escondendo nas montanhas, por exemplo, e também mostra que o movimento social tem se adaptado aos novos tempos, como a opção política partidária.

A seguir, vamos continuar as reflexões sobre Economia Moral e resistência cotidiana a partir de outro autor, James C. Scott.

2.2 James C. Scott: A Economia Moral na Malásia do século XX

Para James C. Scott o conceito de “economia moral” não serve apenas para se pensar as sociedades de antes do capitalismo, é também um instrumento para se estudar os movimentos sociais nos séculos posteriores ao que Thompson estudou, até mesmo na atualidade, em grupos sociais que lutam por liberdade e mesmo por atuar politicamente e chegar ao poder, como ocorre nos séculos XX e XXI, não sendo apenas uma luta de caráter “econômico”.

Acreditamos que o trabalho de Scott (1976) – **“The Moral Economy of the Peasant: rebellion and subsistence in southeast Asia”** - lançado cinco anos após o de Thompson – **“The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century”**, de 1971 - traz três elementos fundamentais para a valorização do enfoque da resistência cotidiana. O primeiro deles é o conceito de “safety first”:

Segundo SCOTT (1976, p.5), o princípio da “segurança em primeiro lugar” é o que fundamenta uma grande variedade de arranjos técnicos, sociais e morais de uma ordem agrária pré-capitalista. Os camponeses preferem culturas tradicionais e técnicas de produção que são conhecidas por garantirem a produção requerida pela família (Haggis ET a. 1986: 1436; SCOTT, 1976, p. 7). A unidade doméstica familiar é chave no comportamento econômico, social e político de todos os camponeses e não apenas aqueles no sudeste asiático. “ (MENEZES.s/d)

O conceito de “safety first” é um bom instrumento para se pensar grupos sociais que vivem ameaçados pela miséria absoluta, não devendo ser aplicado a qualquer sociedade camponesa sem uma análise prévia. Ao mesmo tempo, ele pode ser válido para comunidades não camponesas, como pescadores, onde as necessidades básicas nem sempre são supridas. O medo da penúria e da fome tende a fazer com que camponeses muitas vezes recusem métodos novos de produção, enclausurando-se no que Scott chama de “perímetro defensivo” composto por métodos tradicionais e seguros. Entretanto, isso não significa a rejeição total a qualquer inovação, principalmente quando a subsistência básica não esteja em risco.

A segunda questão refere-se às normas de justiça: afirmamos anteriormente a preocupação da “turba inglesa” do séc. XVIII apontada por Thompson, em estabelecer o preço justo e, mais do que isso, chamamos a atenção para o fato de ele notar a organização da ação da multidão, não no sentido de roubar, mas de confiscar os alimentos vendidos a preços extorsivos e pagar por eles um “preço justo”. A justiça tem como base uma intrincada rede de reciprocidades, tanto internamente à comunidade quanto externamente: atitudes são tomadas com relação a amigos e parentes em caso de crise e/ou necessidade e, conseqüentemente, atitudes são esperadas da parte de quem prestou algum favor ou ajuda. O mesmo se aplica a elementos exteriores à comunidade, como na relação com os patrões, por exemplo, como Scott discute em seus trabalhos dando grande atenção à quebra de tradições por parte de fazendeiros da Malásia, o que gerou revoltas, e que até mesmo em relação ao Estado Nacional isso se aplica e, provavelmente, ajuda a explicar a decepção das populações com governantes em países com numerosa presença campesina. Entretanto, essa noção de justiça - assim como os próprios princípios de reciprocidade - não é estática, ela muda conforme os panoramas

históricos e das subjetividades em jogo, ou seja, o que é considerado justo para um grupo não necessariamente o será para outro, fazendo com que a história específica de cada povo e lugar não possa ser descartada, o que reafirma o uso da experiência que Thompson apontava, centrando análise nos homens reais:

If the analytical goal of a theory of exploitation is to reveal something about the perceptions of the exploited – about their sense of exploitation, their notion of justice, their anger – it must begin not with an abstract normative standard but with the values of the real actors. (SCOTT, 1976, p.160)

Além da reciprocidade, o princípio da subsistência também influencia naquilo que uma comunidade considera justo ou injusto, pois os grupos dominados têm percepção do “direito à vida” e, para tal, não incluem apenas direitos à alimentação, mas auxílio à saúde, educação, funerais dignos, festas, etc.²³:

The operating assumption of the “right of subsistence” is that all members of a community have a presumptive right to a living so far as local resources will allow. This subsistence claim is morally based on the common notion of a hierarchy of human needs, with the means for physical survival naturally taking priority over all other claims to village disparities in wealth and resources can be legitimated unless the right to subsistence is given priority. This right is surely the minimal claim that an individual makes on his society and it is perhaps for this reason that it has such moral force. (SCOTT, 1976, p.176)

O direito à sobrevivência dos dominados é praticamente um dever dos dominantes, desde que o princípio da reciprocidade assimétrica – entre patrões e empregados – não tenha sido rompida pelos dominados. Entretanto, é necessário reafirmar que a quebra do direito de sobrevivência não significa, para Scott, uma ligação automática com as rebeliões camponesas²⁴. Pelo contrário: esse é um ponto de realce em seu trabalho, pois tal rompimento – com as normas da Economia Moral – que significa um ataque a valores e costumes compartilhados e pode gerar infinitas formas de resistências, cotidianas, que não necessariamente as armadas e que requerem diferentes graus de organização, geralmente pouca. E aqui novamente a

²³ Isso pode ser verificada nas reivindicações do Exército Zapatista de Libertação Nacional que, desde 1994, luta nas selvas do estado mexicano de Chiapas, e tem a ver com o que se considera decência, a possibilidade de receber parentes decentemente, cumprir atividades religiosas, organizar festas, casamentos, etc. Tudo isso compõe a “subsistência”.

²⁴ Ele também rechaça a visão da falta de energia/vigor físico causado pela fome como explicação para a não ocorrência das rebeliões.

experiência é que possibilitará ao pesquisador discernir o tipo de resistência pelo qual cada grupo opta e entender o porquê dessa escolha:

Regardless of the particular form it takes, collective peasant violence is structured in part by a moral vision, derived from experience and tradition, of the mutual obligations of classes in society. The struggle for rights that have a basis in custom and tradition and that involve, in a literal sense, the most vital interests of its participants is likely to take on a moral tenacity which movements that envisions the creation of new rights and liberties are unlikely to inspire. (SCOTT, 1976, p.192)

Em seu trabalho mais famoso - **Weapons of the Weak: everyday Forms of Peasant Resistance** – Scott (1985) apresenta questões acerca da resistência cotidiana que serão vitais em nosso trabalho, partindo do pressuposto de que os movimentos camponeses não são muito estudados, com exceção dos que possuem organização suficiente a ponto de ameaçar o próprio Estado – as revoluções – que, no entanto, são poucas na História e dificilmente atingem seus objetivos, deixando mais mártires e massacres do que resultados positivos. Tal interesse surgiu no contexto da guerra do Vietnã e outras, de libertação nacional, que irromperam pelo mundo a partir dos anos 60, ajudando a “descobrir” a temática do campesinato, já que ele tende ao anonimato em estatísticas, destacando-se normalmente seus “profetas”, seus líderes, partidos políticos ou sindicatos, que tendem a criticar a “desorganização” própria do movimento. Para Scott, essa visão reflete a postura política da classe média e de intelectuais revolucionários que querem “falar pelo movimento”, desprezando e/ou desconhecendo sua organização interna.

Se as revoluções camponesas são escassas, Scott afirma que as ações de resistência cotidianas são, na verdade, muito variadas e requerem pouco planejamento e organização, integrando redes de auto-ajuda e reciprocidade – opondo os camponeses a políticos tanto de natureza conservadora quanto progressista²⁵, o que faz com que tais ações apareçam mais marcadamente em países do terceiro mundo, tais como: invasões furtivas de terra, roubo de produtos, trabalho lento etc e sejam preferidas em contraposição a ações diretas e revolucionária, adotadas somente em momentos de grande desespero.²⁶ Entretanto, se as

²⁵ Essa “luta silenciosa” pode ser vista mesmo através de trabalhos de historiadores, como Marc Boch pôde registrar em seus estudos acerca do feudalismo.

²⁶ Um exemplo interessante a se notar é como no México de inícios do século XX, camponeses que eram expropriados de suas terras costumavam se arrastar por baixo das cerca para plantar milho, na terra que já não era mais sua.

ações cotidianas não viram manchete de jornais, não deixa de ser necessário analisá-las, tanto quanto as revoluções.

O centro das atenções de Scott concentra-se na Malásia, na aldeia de Sedaka, nos anos de 1978 a 1980, em que ele pôde acompanhar os efeitos da Revolução Verde entre 70 famílias de camponeses e notar que, apesar de uma queda em cerca de dois terços do salário, o conflito travado entre proprietários e camponeses envolveu algo bem maior do que somente dinheiro, fazendo com que ele mudasse o foco de trabalhos clássicos sobre campesinato, não centrando a análise no Estado – revoluções - ou em organizações formais e protestos diretos e generalizados:

The struggle between rich and poor in Sedaka is not merely a struggle over work, property rights, grain, and cash. It is also a struggle over the appropriation of symbols, a struggle over how the past and present shall be understood and labeled, a struggle to identify causes and assess blame, a contentious effort to give partisan meaning to local history. (SCOTT, 1985, p. xvii)

Uma forma importante de Scott (1985) lidar com as questões cotidianas do campesinato é entender suas relações, é a opção pelo que chamamos de “uso de personagens”²⁷ - que nos remete ao que ele chama de “teatro da dominação” – comentemos dois deles:

O primeiro personagem tratado por Scott (1985) é Razak, que chama sua atenção por ser uma figura desprezada na aldeia, visto como ambicioso e pouco trabalhador. O velório de seu filho Maznah possibilita ao pesquisador acompanhar pessoalmente tanto a pobreza em que ele vive – casa em ruínas, poucos talheres e louças – quanto a forma como ele é tratado, como se fosse invisível. Dias após o funeral ele vem conversar com o autor, fazendo críticas às pessoas da aldeia e dando outras explicações para a causa de seu infortúnio, que basicamente referem-se às mudanças ocorridas na comunidade com a chegada de chineses que compraram muitas terras e trouxeram máquinas, o que elevou o preço dos aluguéis e criou desemprego, ao mesmo tempo em que culpa os ricos por sua arrogância e pela diminuição do costume da caridade para com os pobres²⁸.

²⁷ Posteriormente retornaremos a essa questão, que já apontávamos que podia ser lido nas entrelinhas do trabalho de Thompson.

²⁸ Scott percebe com Razak o quanto a caridade era um costume importante em Sedaka, principalmente corporificada ao final do Ramadã – mês sagrado para os muçulmanos – e pelo zikat, contribuição de 10% da colheita que os fazendeiros destinavam aos pobres.

Tal postura agressiva e arrogante de Razak, ao mesmo tempo em que irrita seus colegas aldeões, faz com que ele periodicamente receba mais doativos que outras pessoas: ele se embrenha nas brechas dos costumes de caridade para tirar proveito deles, explora a reciprocidade a seu favor – de dominado – e se converte em um personagem negativo.

O outro personagem é Haji “Broom”, já morto quando da estadia de Scott. Ele era um velho avarento e muquirana que não perdia uma chance de se aproveitar dos outros, “limpando” qualquer um, principalmente através de agiotagem, também valendo-se da reciprocidade para levar vantagem: “Here he had violated the spirit of a gift to make a profit, he had actually asked for a return, and he had, above all, exploited his own family for his private gain”. (SCOTT: 1985, p.17).

Haji também se converte num personagem odiado em Sedaka, cujas histórias se espalham pelos lugares mais distantes, contrariando o “bom coração” que se espera de um rico e, embora tendo um nome sagrado, desrespeita as regras do Islam, algo que nem a peregrinação a Meca poderá mudar: “For a Malay – a member of their own community, their own religion, and in this case – to practice usury despite its explicit denunciation in the Koran is to call forth the most profound censure”. (SCOTT, 1985, p.16). Natural, portanto, que a ele sejam reservados os piores castigos após a morte, como “o fogo do inferno” ou rios de sangue.

Scott percebe que as histórias de Razak e de Haji “Broom” são, na verdade, mais do que um entretenimento de rodas de conversas entre os camponeses, elas têm um conteúdo maior implícito, representando uma pequena escaramuça da “guerra fria dos símbolos entre ricos e pobres de Sedaka” (1985, p. 23), elas corporificam coisas que acontecem – ou que podem acontecer – num pequeno lugar, e servem como avisos a todos: de um lado, Razak o pobre desonesto, sem decoro, que se torna modelo negativo de pobre e, de outro, Haji “Broom”, o rico sovina, que não ajuda ninguém, se aproveita de todos, o modelo negativo de rico. Ou seja, são dois personagens que, através de histórias e de ações tornam-se exemplos concretos de mau comportamento, refletindo o que o pobre não deve fazer: pedir/exigir coisas dos ricos, ir a festas sem ser convidado, ser um mau trabalhador, ou seja, qualidades que demonstram vantagens para os ricos, ao passo que Haji “Broom” demonstra o que o rico não deve fazer: emprestar dinheiro a juros altos, tomar terras dos pobres, recusar fazer caridades, despedir trabalhadores, ou seja, vantagens para os pobres. É claro que existe uma pressão para que essas expectativas sociais sejam cumpridas, os ricos pressionam os pobres com dinheiro, enquanto os pobres o fazem com outras armas, tais como difamação, ameaça etc, o que diferencia é que as ameaças a um Razak é feita “na cara”, enquanto a Haji é “pelas costas”,

numa contraposição entre o Discurso Público e o Discurso Oculto, o que leva o autor a falar em “falsa deferência”, já que nem tudo se pode falar na frente dos ricos. Essa é uma luta que se trava num lugar – Sedaka - e num momento específico – A Revolução Verde – por pessoas que estão sendo arrastadas pelo progresso e pelas relações capitalistas, dando lugar à resistência cotidiana e, num caso extremo – que não ocorreu em Sedaka – à rebelião.

Com base nesse trabalho é que Scott demonstra sua insatisfação com trabalhos que dão ênfase no camponês apenas enquanto sujeito de rebeliões, ou seja, quando se trata de uma ameaça ao Estado, alertando que é preciso entender o “período entre revoltas”, a aparente estabilidade que “mantém acesa a chama da Revolução”, quando outras armas são usadas, as “armas dos fracos”²⁹.

Duas observações podem aqui ser feitas: em primeiro lugar, quanto a natureza da resistência, que tem a ver com formas de controle de trabalho e de perspectivas de retaliação. Por exemplo, se o trabalhador está sujeito ao trabalho por produção, sua resistência dar-se-á através de roubo de materiais, mal acabamento, fabricação de peças imperfeitas etc. Se, entretanto, o trabalho é por tempo, a lentidão será a preferida. Em segundo lugar, é bom ressaltar que a resistência não é necessariamente dirigida à fonte de apropriação, ou seja, não se atinge diretamente um nobre da floresta – para lembrar Thompson – mas pode-se roubar lenha, matar animais, cortar-lhes os tendões etc. Assim, “cada técnica de resistência é melhor adaptada às características particulares do campesinato” (1985, p. 35), cria-se uma “venerável cultura popular de resistência”:

Curiously, however, this is a social movement with no formal organization, no formal leaders, no manifestoes, no dues, no name, and no banner. By virtue of their institutional invisibility, activities on anything less than a massive scale are, if they are noticed at all, rarely accorded any social significance. (SCOTT, 1985, p. 35)

É aqui que Scott retoma a discussão de Thompson acerca do anonimato, pois ele é importantíssimo nesse tipo de resistência, ao permitir a segurança do transgressor, além de geralmente não interessar ao Estado demonstrar a insatisfação popular. Ao mesmo tempo ele aponta para o “Silêncio do cúmplice”, os atos dos negros na Inglaterra não poderiam ocorrer sem essa cumplicidade, que não é percebida por estudiosos, geralmente não deixam fontes escritas – com rara exceção das cartas estudadas por Thompson – e são representativos da

²⁹ É bom acrescentar que o uso dessas armas não é monopólio camponês, por isso raciocínio semelhante pode ser usado para a França Pós-Revolucionária, ou para a Guerra de Secessão, por exemplo.

“fúria contida”, que pode aparecer para historiadores como passividade. Vejamos o exemplo de Zola:

What is missing from the picture of the periodic explosions is the underlying vision of justice that informs them and their specific goals and targets, which are often quite rational indeed. The explosions themselves are frequently a sign that the normal and largely covert forms of class struggle are failing or have reached a crisis point. Such declarations of open war, with their mortal risks, normally come only after a protracted struggle on different terrain. (SCOTT, 1985, p.37)

Mas essa resistência não é apenas uma coleção de atos individuais, representa uma interação entre ação e intenção, é por isso que: “How, for example, can we give an adequate account of any peasant rebellion without some knowledge of the shared values, the “offstage” talk, the consciousness of the peasantry prior to rebellion?” (SCOTT, 1985, p. 38)

Por isso a ação humana toma lugar central em Scott: em primeiro lugar, opondo-se ao marxismo estruturalista, no qual os atores humanos desaparecem, e sem eles não se percebe o significado de um dado sistema econômico, de como pode ser mantido ou alterado e, ainda para se discutir o conceito de classe³⁰.

A identidade de um trabalhador – camponês ou operário – não pode ser deduzida simplesmente do modo de produção, sem que se observe a “concreta experiência de classe” e as possibilidades de formação dessa classe, o que não exclui trabalhos comparativos, pois existem situações semelhantes em contextos diferenciados, como exemplifica Scott: se pão é sinônimo de comida no ocidente, no oriente é o arroz, se Rockefeller é exemplo de homem rico nos Estados Unidos – ou no mundo ocidental – em Sedaka é Haji “Broom”. É lembrar o sentido que Geertz aplica ao ato de fechar o olho: se é um tique nervoso ou uma piscadela com um motivo oculto, só a cultura local pode dizer, há que se perguntar a ela e obter as várias “possibilidades de resposta”, sem prescindir da pesquisa empírica. Por isso, em Sedaka, ele aliou evidência com experiência e análise de ações.

No capítulo final do livro, Scott faz uma verificação das formas cotidianas de resistência simbólica e como se articulam com atos cotidianos de resistência material, partindo do pressuposto de que os pobres de Sedaka têm consciência de sua situação. Portanto, dois tipos de resistência estão imbricadas, tanto os atos anônimos de resistência -

³⁰ Que não dá conta para entender a sociedade camponesa, onde outras categorias são importantes, como parentesco e vizinhança, por exemplo.

como resposta a comportamentos impostos – quanto atos de resistência ideológica, ocultos atrás de uma submissão ritual e simbólica, ou seja, dissimulados.

Em Sedaka, o conflito ideológico ocorre por causa da reação a transformações das relações de produção – base material - que produziram: dupla colheita, mecanização da lavoura, alteração da posse da terra, expulsão de inquilinos, que propiciaram mudanças nas práticas sociais, em particular nas obrigações das elites, como festas, caridade, reconhecimento e respeito para com os camponeses. Ou seja, Scott mostra que as reações dos camponeses não ocorrem somente com relação às mudanças nas relações de produção, é algo mais amplo que isso, pois trata-se também de uma mudança de valores embebidos em práticas concretas de reciprocidade e auxílio. Tudo isso num contexto em que se vive muito próximo do limite com a pobreza – o direito à sobrevivência – já que nesses tipos de grupos sociais é muito fácil perder-se a terra, ser atacado por uma doença ou mesmo mortes de membros da família, ter de gastar muito com rituais etc. Assim, a caridade é um elemento de equilíbrio nas relações de reciprocidade:

What is critical for my purpose – that is, the analysis of ideological conflict – is to grasp the nature of the normative filter through which these self-interested action must pass and how and why they are socially transformed by this passage. Why, in other words, is economic power “euphemized” in this fashion and what are the consequences of its euphemization?(SCOTT, 1985.p.306)

Não se trata apenas de uma relação econômica, mas o que Scott chama de “eufemização do poder econômico”, que faz com que haja um “cultivo de relações entre indivíduos”, algo que demanda tempo - com caridade, doações etc. – para que depois possa haver uma socialização desse cultivo, mas sempre como foco de manipulação simbólica, lutas, conflito, perdendo-se a noção até onde determinado elemento é concedido pela elite ou conquistado pelos dominados. Estamos observando uma mudança na base de dominação, pois se antes a dependência era direta e se dava através das relações de produção, ela agora vira lei, age através da coerção, da força do mercado e da patronagem política. O aumento do apoio do Estado aos dominantes de Sedaka, interessado no aumento da produção de arroz para abastecer os trabalhadores das cidades, serviu para afrouxar as relações de reciprocidade que sustentavam a sociedade.

É aqui que Scott fundamenta a noção de resistência cotidiana, pois é preciso reconhecer duas possibilidades de ação dos dominados, uma ocorre quando a luta é acessível

e por isso ela é agarrada, outra é quando ela é considerada inútil e é evitada ³¹, e entre essas duas zonas é que ocorrem as formas de resistência cotidiana que precisam ser examinadas:

All the more reason, then, to respect, if not celebrate, the weapons of the weak. All the more reason to see in the reticence of self preservation – in ridicule, in truculence, in irony, in petty acts of noncompliance, in foot dragging, in dissimulation, in resistant mutuality, in the disbelief in elite homilies, in the steady, grinding efforts to hold one's own against overwhelming odds – a spirit and practice that prevents the worst and promises something better. (SCOTT, 1985, p.350)

As ações cotidianas de grupos dominados visam, segundo Scott, atingir objetivos pontuais limitados enquanto um possível movimento revolucionário, por ter pouca probabilidade de surtir efeito e mesmo de colocar em risco certos privilégios já obtidos, é mais raro. Uma observação interessante de Scott com a qual começa o livro é quando afirma que costuma medir as palavras quando fala com pessoas hierarquicamente superiores a ele, o que o leva a sugerir que essa situação de poder deveria ser estudada mais sistematicamente, pois a relação de poder sacrifica a sinceridade ao sugerir um comportamento de submissão, e quanto mais ameaçador o poder, maior a máscara que o dominado deverá usar frente ao dominador. Essa relação, marcada por um discurso público, fornece um guia de comportamento que independe da posição dos dominados, mas que não deve parecer atuação, sob risco de atrair a descrença dos dominantes, e requer um processo constante de ocultamento e vigilância, pois os dominados têm um papel bem claro a cumprir nesse teatro, demonstrando aceitar e, mais do que isso, participar da subordinação a que estão submetidos, o que não implica necessariamente que se trate de uma “mentira”, mas são regras de convivência – e, por que não dizer, de reciprocidade assimétrica – entre opostos.³²

O discurso público é a demonstração que reforça a ordem hierárquica, é o espetáculo do poder, o momento em que grandes aparatos são criados para demonstrar a superioridade e a força do poder, não sendo de se admirar que quanto mais autoritário o governo, maior a coerção e mais grandiosos os espetáculos, sendo exemplares as cerimônias nazistas, as da ex-URSS, da China, pois é necessário impressionar e convencer os dominados de sua

³¹ Pensar/querer Reforma Agrária é uma coisa, fazê-la pode ser impossível em Sedaka ou, pelo contrário, diz Scott, lá ela não é uma opção histórica.

³² Scott diz que na verdade a máscara “molda o rosto”, usando o exemplo de George Orwell que, como inglês vivendo na Birmânia teve de fazer o papel de dominador e protetor, sendo obrigado a matar um elefante enfurecido sob pena de perder a autoridade.

inferioridade, criar uma verdade a impor, valer-se de eufemismos para não deixar transparecer seu lado negativo, criar imagens negativas de seus inimigos, inventar até mesmo critérios científicos para marginalizá-los, evitar a todo custo a insubmissão pública assim como valorizar o perdão público - tributo simbólico - e, ao menos, a simulação de uma obediência “sincera”³³. Dessa forma, é importante celebrar e dramatizar o domínio em vários tipos de cerimônia, tais como: funerais, inaugurações, transmissão de cargos, paradas militares, comemoração de feriado etc. Dessa forma, ou as reuniões públicas são autorizadas – e “exigidas” – ou então são proibidas em regimes autoritários. Entretanto, as encenações não necessariamente se dirigem às platéias, muitas vezes são feitas para os próprios atores, como operários, soldados, policiais que desfílam e, ao mesmo tempo, precisam encantar-se com o desfile, perceber que o sistema de dominação é estável, eficaz, duradouro, perceber que é preciso obedecer, que há coesão na dominação.

Mas isso não significa eliminar uma cultura dominada, ou seja, de impor totalmente a cultura dominante – hegemonia – e assim ganha importância o discurso oculto, no qual Scott centra fogo, unindo tal discurso com a experiência da dominação, produzindo reação, ao mesmo tempo em que atores de posições sociais específicas tornem-se portadores do discurso oculto, que é coerente, determinado. O discurso oculto é importante porque, segundo Scott (2000): “a humilhação cobra alto preço”, ou seja, quanto maior a coerção, tende-se a ter uma obediência maior e um discurso oculto também maior, quanto mais complexa a forma de dominação, mais complexas também as formas de reação, daí sua opção em privilegiar estudos de humilhação sistemática.

Mas, o que vem a ser o discurso oculto? É aquele que pode ocorrer fora do teatro da dominação, em espaços que os dominantes não freqüentam, como as tabernas, onde o álcool auxilia a quebra da máscara da representação da dominação, podem ser clubes ou outros locais freqüentados pelos dominados³⁴. Porém, não é só isso, o discurso oculto não é só uma linguagem, é também uma prática de ação, é aquilo que se diz de uma relação de dominação não somente verbalizando-se, ela pode ser realizada pela caça ilegal, execução de um trabalho lento ou ruim, fugas do trabalho, roubo de produção, etc.

O discurso público produz um discurso oculto, como no sul dos Estados Unidos do século XIX, por exemplo, se os escravos tinham amos presentes nas suas cerimônias

³³ O caso recente das Olimpíadas é ilustrativo: a necessidade das autoridades chinesas em mostrar grandiosidade nas celebrações contrastou com o tratamento dado a manifestações políticas por alguns cidadãos chineses.

³⁴ Embora os dominantes também tenham seus lugares para o discurso oculto.

religiosas, elas tendiam a ser silenciosas, destacando-se o evangelho de obediência. Mas, por outro lado, se os amos não estivessem presentes cantos e gritos ecoariam pela igreja e a preferência era dada ao evangelho de libertação, destacando-se trechos que pregavam a igualdade.

É claro que o discurso oculto precisa de determinados requisitos para poder existir, tais como: solidariedade – na cumplicidade, no silêncio, etc – um bom sistema de comunicação e coordenação entre os dominados, com espaços sociais não vigiados, tudo para que seja possível exercer-se uma “subcultura marginal”, que seja refletida, pois “se a cólera é crua, a indignação é cozida”. E necessário que haja espaço não vigiado³⁵, que seja um espaço de confidências e de experiências comuns partilhadas, onde há a tendência – se possível - a aliar álcool e cultura popular, tais como os pubs ingleses ou tabernas – geralmente estigmatizados – em oposição aos lugares das classes médias, geralmente clubes ou cafés – “superiores”, valorizados³⁶. Por outro lado, sempre existiram pessoas que levavam e traziam informações entre esses lugares, como profetas, peregrinos, vagabundos, o baixo clero, que faziam espécies de “pontes sociais” entre os dominados.

O discurso oculto é também um local de luta de classe, pois as elites procurarão a todo custo prejudicá-lo, através de cooptação, enquanto os dominados zelarão para que essas dissidências não ocorram, reafirmando os vínculos da solidariedade, vigiando aqueles que se aproximam das elites, zelando por uma cultura de resistência que, para existir, exige disciplina e coesão social. Como exemplo Scott cita a solidariedade presente em mineiros³⁷, apontando como causas possíveis para ela a cooperação que é necessária exercer-se numa profissão tão perigosa, o isolamento geográfico e as diferenças culturais que diminuem com a homogeneidade de condições de vida.

No discurso público, exercem-se diversas técnicas de disfarce, que pressupõem autocontrole da parte dos dominados – como para resistir a insultos – tais como: o anonimato ou ações que isentam de culpa, aproveitar-se da embriaguez para ofender, espalhar fofocas ou

³⁵ O espaço não é necessariamente físico, pois pode ocorrer, por exemplo, entre os patrões e trabalhadores de uma “plantation”, onde escravos africanos podem valer-se de seus dialetos de origem para não serem entendidos pelos brancos.

³⁶ É claro que Scott percebe que as elites também têm seus lugares apartados, onde se prolifera o “seu” – deles – discurso oculto. Um exemplo citado é a existência de clubes ingleses em países colonizados, onde os ingleses podiam livremente criticar os costumes locais.

³⁷ No caso de nossa pesquisa, é interessante lembrar que esse foi o segmento da sociedade boliviana mais combativo no século XX, assim também Thompson chamava a atenção para a importância deles nas lutas sociais da Inglaterra.

rumores que afetem a reputação do senhor, fazer bruxarias, espalhar cartas anônimas, usar de eufemismos para disfarçar mensagens perigosas, resmungar ou rir entre dentes pelas costas do senhor etc. Esses elementos de contestação incorporam-se à cultura popular e acabam passando de geração a geração ³⁸, contos populares, piadas sobre fazendeiros, criação de imagens invertidas – como Scott verificou na tradição europeia – ratos comendo gatos, por exemplo ou coelhos mais espertos que lobos, que vencem pela astúcia, como deveria ocorrer com os camponeses ³⁹.

Scott aproveita também para combater a tese de que as festas serviriam como “válvulas de escape” para evitar rebeliões, afirmando que novamente isso serve para destituir seu conteúdo político, pois não são dádivas da elite, mas arrancadas pelos dominados, fazendo parte de uma infrapolítica dos grupos dominados que nem sempre é reconhecida como política, tais como as reuniões nos mercados, entre vizinhos, nas comunidades, como podemos ver abaixo:

TABELA 5: JAMES SCOTT E AS DIFERENÇAS DE AÇÃO POLÍTICA E INFRAPOLÍTICA ENTRE GRUPOS DOMINADOS:

	POLÍTICA	INFRAPOLÍTICA
Quem pratica	Grupos Dominantes	Grupos Dominados
Tradição	Escrita	Oral
Local onde é praticada	Ação pública	Resistência Clandestina

Além do mais, ele mostra que muitas rebeliões começaram exatamente em festas, elas são potencialmente perigosas e muitas vezes permitidas de má vontade pelas elites, que as temem, por tratar-se de um desafio simbólico, que elas evitariam se pudessem.

Ao final do texto, Scott tece comentários acerca do momento em que o discurso oculto se torna público: é o momento em que se rompe a fronteira entre os dois discursos, geralmente propiciado por atos carismáticos, como o exemplo da Senhora Poyser, uma camponesa que arrenda terras e que se irrita com o fazendeiro, e ousa falar tudo o que pensa dele, quando a irritação e o desafio tornam-se públicos, o discurso oculto desaparece e o conflito – até então camuflado – se revela, fazendo que a elite tenha que considerar três

³⁸ Lembremos do personagem Haji “Broom” visto por Scott em Sedaka, que se tornou uma espécie de lenda na região toda.

³⁹ Some-se a isso os ritos de inversão, como o carnaval, onde as pessoas se disfarçam tanto na roupa quanto nos gestos e palavras, fugindo do “normal”.

opções: ignorar a ameaça simbólica, desconhecer o desafio ou interpretar como atrevimento, sendo que cada situação específica é que irá determinar o tipo de reação:

Apesar de que hemos evitado deliberadamente el uso del término verdad para caracterizar al discurso oculto, resulta demasiado óbvio que tanto el hablante como aquellos que comparten su condición viven generalmente la declaración explícita del discurso oculto ante la cara del poder como um momento en el cual, en lugar de las ambigüedades y las mentiras, se expresa finalmente la verdad.” (SCOTT, 2000,p. 245)

A carga política liberada nesse momento é grande, e depende diretamente da repressão das elites, pois se a humilhação sofrida é pública, agora a revolta – a resposta – também deve ser pública, é um ato de provocação que exige resposta, que não se rende⁴⁰, que unifica a classe e que depende da capacidade das pessoas de agüentar humilhações e de análises da potencialidade de repressão das elites, pois quanto maior a humilhação, maior a probabilidade de um desafio aberto. Por isso, para Scott, é importante estudar o comportamento das multidões, desmistificar as formas de carisma e sua relação com a reciprocidade, entendendo que a liberação de tamanha energia política num ato de rebeldia pública já vinha sendo gestada pelo discurso oculto, a novidade é a sua publicização por uma pessoa carismática, e os limites desse ato carismático devem ser vistos empiricamente. É por isso que esse ato surpreende, quebrando com a falsa sensação de segurança que o discurso oculto possibilitava:

Si el resultado parece un momento de locura, si la política que engendran es tumultuosa, frenética, delirante y a veces violenta, se debe quizá al hecho de que los oprimidos rara vez aparecen en la escena pública y tienen tanto que decir y hacer cuando finalmente entran en ella. (SCOTT, 2000, p.267)

Essa considerações a respeito da Economia Moral e da resistência cotidiana ainda são importantes para muitos autores hoje em dia, não somente em nosso trabalho. Vamos agora comentar alguns trabalhos de Marc Edelman.

2.3 Marc Edelman: resistências transnacionais no século XXI

⁴⁰ Acreditamos que os eventos ocorridos na Bolívia em Janeiro de 2000 “Guerra del Agua” – e em outubro de 2003 – “Guerra Del Gas” podem ser entendidas neste contexto.



Em um número especial da Revista *American Anthropologist*⁴¹, dedicado à reflexão acerca do trabalho de James C. Scott, Marc Edelman faz uma interessante ponte entre os trabalhos de Thompson, Scott e os movimentos transnacionais de camponeses no século XXI que, devido à sua relevância em nosso estudo, vale a pena a reflexão, pois ele defende a pertinência do conceito de Economia Moral de Scott para o século XXI por três razões: em primeiro lugar, pela sua importância em estudos agrários e a outros objetos; em segundo lugar, ao estudar na Ásia, Scott também mostrou como os movimentos agrários, políticos e econômicos mudaram nas últimas décadas, ganhando maior importância devido à dimensão transnacional que ocupam e, por fim, em seu livro de 1976 discutiu com correntes teóricas que impactaram os debates de estudos agrários. Da mesma forma, ele destaca a importância dos estudos de Thompson, embora lembre que sua discussão acerca de Economia Moral estão restritas a tempos de carência em que ocorrem conflitos no mercado:

(...) Thompson reminds us that his own conception of “moral economy” was “in general... confined to confrontations in the market-place over access (or entitlement) to ‘necessities’ - essential food,” particularly profiteering and the beliefs, usages, forms, and deep emotions that surround “the marketing of food in time of dearth (1991) (EDELMAN, 2005, p.331)

Edelman (2005) argumenta que os dois autores possuem visões muito parecidas, mas que pequenas diferenças podem ser notadas entre eles, com Scott preocupando-se mais com as seguintes questões: os valores sociais dos dominados⁴², preço justo, acesso a terra, a produtos e mecanismos de reciprocidade, apontando para a subsistência segura e a aversão ao risco como chave para se entender momentos pacíficos e de transição à rebelião aberta, além do fato de que a noção de “justiça” é construída por camponeses na Ásia que se baseia, principalmente, na luta pelo direito a continuar sendo agricultor:

This means, in essence, the right to continue living from the land as well as the protection of a patrimony both of public-sector institutions, which made being an agriculturalist possible and which are now target by neoliberal privatizers, and of plant germplasm and cheese cultures, which peasants’ antagonists now sometimes euphemize and covet as “intellectual property”. (EDELMAN, 2006, p.332)

⁴¹ – Focus: Moral Economies, State Spaces, and Categorical Violence: Anthropological Engagements with the Work of James Scott” In *American Anthropologist*, vol. 107, issue 3, 2005.

⁴² Diferentemente de Thompson, que centra sua atenção nos consumidores do mercado inglês.

Tanto Thompson quanto Scott entendem o mercado enquanto construção política e, portanto, local de uma luta social. Entretanto, Thompson preocupa-se mais com a condição de consumidores do mercado, em sua luta por acesso a produtos e direitos, em épocas de crise, incrementando os debates sobre a história do mercado, natureza humana e instituições, ao passo que Scott, ao focar uma “teoria fenomenológica da exploração”, alarga a aplicabilidade do conceito de Economia Moral, ampliando seu uso no tempo e no espaço⁴³.

É esse conceito que permite que se perceba uma lógica histórica de resistência contra o estabelecimento de um mercado livre, em diversos locais e nos ajuda a pensar o contexto contemporâneo, no qual o desenvolvimento capitalista tem provocado muitas mudanças nos camponeses, que não podemos deixar de observar. Assim, para o autor é necessário considerar uma “economia moral rural contemporânea”, relacionando-a ao imaginário e consumo urbanos, precipitado por uma crise demográfica nas famílias camponesas, o que limita em muito a participação no sistema de ajuda coletiva, modificando os antigos preceitos de reciprocidade:

Today's campesinos, when they remain on the land, have frequently had to learn not only about fertilizing with chemicals or grafting fruit trees, as Warman suggest, but also the language of bankers and lawyers, market intelligence and computers, business administration and phytosanitary measures, biotechnology and intellectual property, and at least the rudiments of trade policy and macroeconomics. They have had to become sophisticated and wordly. (EDELMAN, 2005, p.337)

Desde a crise mundial da década de 70 do século passado, verificamos um processo de ascensão de Instituições Supranacionais – tais como FMI, Banco Mundial – que tornou possível a emergência de novos movimentos camponeses e organizações em redes globais, além de outros acontecimentos importantes nos últimos anos, tais como o Fórum Social Mundial e problemas políticos internos em países de acentuada população campesina, como Equador e Bolívia, o que leva a pensar na globalização também de princípios da economia moral, como orientadores de comportamentos sociais anti-neoliberais.

Talvez o maior exemplo de atuação transnacional de camponeses no mundo venha a ser a Via Campesina, organizada em 1993 na Bélgica e atualmente congregando mais de 50 países, focando suas “demandas e campanhas políticas em direitos humanos, reforma agrária,

⁴³ No decorrer do texto, o autor discute as influências que Scott recebeu de outros autores, o que se afasta de nosso objetivo.

meio ambiente e agricultura sustentável, biodiversidade e recursos genéticos, reforma do estado e comércio, entre outras” (Edelman, 2005, p. 338). Tal diversidade de ações para os movimentos mundiais campestinos podem ser concentrados, em primeiro lugar, na luta contra a supervisão agrícola da WTO – World Trade Organisation Agreement on Agriculture - criticada em seus quatro pontos básicos, vejamos:

1. Produto agrícola não é mercadoria, mas meio de vida.
2. Regras deveriam ser só para alimentos comercializados internacionalmente.
3. Não há “mercado mundial” de produtos agrícolas.
4. WTO não é democrática, é irresponsável, pois aumenta desigualdade e insegurança, promove consumo padrão, erode diversidade, despreza prioridades sociais e de meio ambiente.

Edelman (2005) lembra que a Via Campesina não tem como objetivo criticar os subsídios, mas estabelecer normas de “preço justo” para os produtos, o que implica numa regra de economia moral, só que agora como uma “norma transnacional universal”, pois ela não somente embasa princípios de movimentos sociais como também de ações coletivas e difusas. Ou seja, os movimentos anti-globalização econômica se utilizam de princípios da economia moral.

Um outro elemento aglutinador nessa luta é o conceito de “food sovereignty” – “alimento soberano” - como o direito de todos, o que pode ser exemplificado por diversas lutas travadas recentemente: nas ações de Bové contra o MacDonaldis, a luta contra os transgênicos, ou na defesa das oliveiras da Palestina. Tal organização levou, inclusive à formação da “Caravana das Pessoas pelo Alimento Soberano”, em 30/9/2004:

The caravan’s final declaration highlights the moral economic aspirations behind this multifaceted transnational demonstration:

Food Sovereignty is the inalienable RIGHT of peoples, communities, and countries to define, decide and implement their own agricultural, labour, fishing, food and land policies which are ecologically, socially, economically and culturally appropriate to their unique circumstances. It includes the true right to food and to produce food, which means that all people have the right to safe, nutritious and culturally appropriate food and to food producing resources and technologies and the ability to sustain themselves, their societies. The People’s Caravan is calling for an International law and institute food sovereignty as the principal policy

framework for addressing food and agriculture. (People Caravan for Food Sovereignty 2004) (EDELMAN, 2005, p.340)

A luta pelo direito ao “alimento soberano”, ao mesmo tempo em que precisa recuperar a idéia de normas morais, preço justo, acesso à terra, injustiça das leis de mercado etc, também representa uma luta mais radical, pois busca colocar nas mãos dos produtores diretos, camponeses e cidadãos em geral, a liberdade de escolha acerca dos alimentos, sua qualidade, sua própria noção de “mercadoria” e analisar criticamente as leis do mercado internacional. Isso leva a novas especificidades que os movimentos sociais transnacionais têm gerado, fruto de uma continuidade organizacional e histórica, que vai do local ao nacional, daí ao regional e, por fim, ao transnacional, o que requer novos graus de sofisticação política, novas alianças e movimentos em diferentes espaços geográficos e institucionais:

Num artigo que fecha o dossiê sobre James Scott, ele próprio comenta com bons olhos o trabalhos de Edelman (2005), ao reconhecer a influência que recebeu de Thompson – além de Chayanov e Polanyi – e destaca a oportuna observação do autor acerca do aumento da insegurança nas sociedades camponesas após a globalização econômica:

What has happened, as I understand Edelman’s argument, is that the scale of “market failure” has been vastly amplified and that, as a consequence, the scale of Polanyian reflexes of self-protection must correspondingly be amplified. Typically, in the world that Polanyi, Thompson, and I were describing, the remedy for the collapse of local-insurance arrangements designed to avoid subsistence crises lay in new rational schemes of social insurance. (SCOTT, 2005, p. 397)⁴⁴

Scott (2005) concorda com Edelman (2005) no sentido de que, se o capital internacional está “embebido” em instituições e agribusiness multinacional, também os esquemas de seguro social precisam ser internacionalizados, embora Scott pareça cético com relação à formação de uma “Internacional Camponesa”. Em outros trabalhos publicados anteriormente, Edelman já vinha desenvolvendo interessantes argumentos acerca dos novos movimentos sociais camponeses: em 1998, ele reflete acerca de políticas camponesas transnacionais, tomando camponeses na América Central como alvo de estudo e ressaltando a rápida internacionalização das políticas camponesas em contraposição à lentidão de trabalhos acadêmicos em acompanhá-los. Em seu artigo ele acompanha a formação, em 1991, da Asociación Centroamericana de Organizaciones Campesinas para la Cooperación y el

⁴⁴ Essa insegurança crescente caminha lado-a-lado com o desmantelamento do Estado de Bem-Estar-Social, conforme discutiremos adiante com Castells (1999a), (1999b) e (1999c).

Desarrollo (ASOCODE), e suas estratégias de ação, ao enviar delegações para Europa, ao mesmo tempo em que abria um escritório em Manágua para facilitar intercâmbios, e fazer uso de contribuições de entidades européias para organizar seminários com líderes camponeses.

Em termos de atuação política, a ASOCODE buscou assediar ministros e presidentes na tentativa de organizar lobby: entre as várias conseqüências da atuação da entidade, destaca-se sua presença como “pára-choques” contra a repressão camponesa nos vários países centro-americanos, o fato de servir como fonte de informação para barrar mudanças políticas e de fornecer alternativas aos problemas camponeses sem que gere confrontos, o que contribui para a democratização, gerando debates sobre temas relacionados à questão agrária, auxiliando a atuação política conjunta entre bancos, ministros de Estado e camponeses, além da óbvia conseqüência de valorizar a presença de movimentos populares em corpos supranacionais.

A existência da ASOCODE, na opinião de Edelman (1998), trouxe colaborações sugestivas para as organizações camponesas, num processo de “globalização de baixo”, que cria redes internacionais de alianças inclusive com grupos não ligados diretamente à agricultura, propondo novas formas de desenvolvimento e marcando um novo estágio na organização de movimentos sociais que, todavia, não se esquecem das tradições.

Ao continuar suas reflexões sobre a América Central, ele analisa movimentos sociais surgidos na Costa Rica e, num curto artigo, apresenta questões importantes para nosso trabalho que vale comentar. Uma primeira observação é a respeito da participação nos movimentos sociais: segundo o autor, é preciso levar em consideração que em suas ações normalmente a participação é de uma minoria e que trabalhos de teoria da ação coletiva, como Mansur Olson, por exemplo, não explicam a contento, pois encaram o indivíduo como um ser isolado, sem laços sociais, sem paixões ou ideologias e portador de uma racionalidade exagerada que quase nunca corresponde à realidade. De tal forma, para Edelman (2003), um tema a ser pensado acerca dos movimentos sociais é o distanciamento que muitas pessoas sentem a respeito deles, o que pode levar-nos pensar e analisar o não-militante e suas razões para tal distanciamento.

Outra questão interessante é seu aviso de que os cientistas sociais possuem uma tendência a tomar a fala de organizações formais como as mais importantes, cristalizando a sua concepção de determinado processo quando, em muitos casos elas já se tornaram “organizações fictícias” e, dessa forma, o pesquisador tende a não enxergar outros processos organizados informalmente, outras ações coletivas e espontâneas, que “escapam” às organizações formais. Ele aponta ainda para os “ciclos de protesto” – como também havia

chamado a atenção James Scott – que tende a atrair a atenção dos pesquisadores nos seus momentos de auge, tais como confrontações diretas, greves, manifestações etc, mas que deixam a um segundo plano de análise o momento em que o movimento perde força, quando não há “tumulto”.⁴⁵

Por fim, aponta ainda para os novos movimentos sociais, mais ligados a questões de gênero, raça, etnia, meio ambiente e mostra a necessidade de pensar essa “novidade”, afinal desde o século XIX questões como cultura e identidade já estavam presentes nos estudos, embora os aspectos econômicos, ao serem preponderantes, eclipsavam-nos. E, além disso, a partir dos anos 90 do século passado a união dos movimentos sociais contra a globalização econômica, produz um novo nível de unidade contra o crescimento de corporações transnacionais e organismos internacionais, o que torna esses movimentos também transnacionais: “son movimientos que exigen respeto por los derechos y las identidades diversas de los seres humanos y a la vez reivindicam câmbios profundos en el sistema economico mundial” (EDELMAN, 2003, p.2003). É dessa forma que devemos entender a discussão que ele aponta em seu texto de 2005 acerca da soberania alimentar como um novo elemento mobilizador em torno das lutas contra a globalização econômica.

Enfim, esses autores nos forneceram elementos importantes que nos propiciaram jogar com a teoria e a prática da pesquisa, na medida em que sua leitura ia sugerindo excursões pelos sites, primeiras leituras dos textos no ciberespaço e retorno à reflexões teóricas que nos acompanharam nessa trajetória. De tal forma que, sinteticamente, podemos fechar esse capítulo com a retomada de conceitos e questões dos autores:

Os trabalhos de E.P. Thompson nos mostraram que a Economia de Livre Mercado passou por uma longa luta para se impor na Inglaterra, contrastando com princípios da Economia Moral, o que nos parece pertinente para pensar a Bolívia ainda hoje na medida em que até argumentos parecidos aos da plebe inglesa do século XVIII podem ser encontrados entre os aymara e mesmo Organizações não Governamentais contemporâneas, e apontam para a pertinência da compreensão dos motins – tanto ingleses como bolivianos – que aconteceram não apenas pela fome e como os grupos dominados podem recorrer à violência apenas em última instância. Da mesma forma pode-se pensar para o que Thompson chama de “campo de força societal” (in THOMPSON, 1974, p.11) que aparece nas entrelinhas dos discursos e das ações dos movimentos aymara. A própria tese thompsoniana de que na legislação também

⁴⁵ Isso é o que procuramos fazer, ao analisar tanto os momentos de enfrentamento quanto os de “calmaria” através dos comunicados nos sites dos movimentos bolivianos.

ocorre luta de classes, de que o “direito importa” acaba tendo ilustrações bem significativas nos confrontos entre os movimentos indígenas e a região da Meia Lua boliviana, em torno de debates e do referendun acerca da nova Constituição. Assim também outros autores mais atuais corroboram a importância de ler Thompson ainda hoje, como Castro Neves (1998) ao mostrar que as multidões emergem perigosamente no cenário cearense quando o paternalismo que regia a sociedade começa a ruir, juntamente com a Economia Moral ou quando Fortes (2006) lembra da atualidade do autor inglês nos discursos dos movimentos anti-globalização, organizados em redes, voltados para o Bem-Estar das comunidades e da recusa de expor os bens coletivos à vontade da Economia de Mercado, sugerindo-nos que se Thompson estudou os operários ingleses, talvez nós devamos estudar esses “novos sujeitos” que também estão se formando.

James Scott trouxe Thompson para os dias de hoje, mostrando que a Economia Moral é um conceito que ainda está longe de ser esgotado, fortemente ancorado em três pilares: a dos “safety first”, da justiça/reciprocidade e do “direito à vida”. Ao estudar a Malásia ele mostra as variedades da resistência camponesa, adaptáveis a cada contexto histórico, e sua relação com o Teatro da Dominação, onde são travados constantemente debates entre dois discursos, o oculto e o público. Conclui pela pouca importância da liderança camponesa e da revolução vitoriosa ou fracassada, que tende a cegar os analistas para aquela outra ação, cotidiana e sempre presente: a resistência que nos permite encontrar aymara camponeses na cidade de El Alto, o “ayllu metropolitano”.

Já Marc Edelman traz os conceitos de Economia Moral para o século XXI e destaca a re-valorização de seus princípios enquanto elementos mobilizadores em torno de uma “Economia Moral Rural Contemporânea”, contrária à globalização econômica e a tendência da disseminação de uma insegurança generalizada, mas que afeta principalmente as camadas mais pobres das sociedades, onde se encontram os camponeses e os índios. Daí que a valorização da “soberania alimentar” torna-se um elemento importante que pode unificar essas camadas, produzindo movimentos sociais transnacionalizados como os de camponeses e de organizações indígenas conforme temos estudado.

CAPÍTULO 3: O CAMPESINATO E SUAS REVOLUÇÕES

Neste capítulo continuaremos a elaborar uma discussão com autores que muito contribuíram para o estudo das sociedades camponesas: em Barrington Moore Jr. veremos como o sentimento de injustiça pode ser visto como constitutivo das sociedades, já que é um elemento inerente ao “contrato social implícito” que as funda. Outrossim, refletiremos com o autor acerca do que pode ou não ser considerado injustiça em diferentes sociedades e quando é que esse sentimento leva ou não a um processo revolucionário, e a valorização da reciprocidade que em alguns momentos lembra a Economia Moral de Scott.

Já Eric Wolf dispensa apresentação no tocante a sua importância no estudo de sociedades camponesas. Interessa-nos aqui a discussão de alguns de seus trabalhos que se relacionam ao nosso objeto de estudo: em particular quando ele analisa as sociedades corporadas – como as andinas bolivianas – e sua relação com um sistema capitalista que se propõe a ser mundial, originando nelas um conflito entre a permanência e a mudança. Também nos preocuparemos com sua visão da necessidade de intermediários entre camponeses e sua revolução, ou seja, sua descrença de que a revolução espontânea possa vir a triunfar sem a presença de sindicatos ou partidos políticos, o que é uma questão importante na Bolívia atual, onde o katarismo se debate com a opção política partidária, defendida por muitos militantes marxistas.

Por fim, encontramos em José Carlos Mariátegui também essa contradição, ao introduzir no Peru o pensamento marxista e olhar para as sociedades indígenas como motor da revolução socialista. Recuperaremos sua percepção de que é no comunismo inca que deve residir a origem do comunismo moderno. Tal como nossos aymara, ele via a educação como um elemento fundamental para a preparação da revolução e, ao tomar o marxismo como ponto de partida desse processo – mas não como dogma – já nos anos 20 do século passado adiantava os dilemas que o katarismo viria a sofrer décadas depois. Além disso, é com Mariátegui que começamos a verificar a transição de uma identidade campesina para a indígena em nosso objeto de estudo, o que não nos preocupa, pois no caso boliviano ambas são identidades mobilizadoras e se alternam através da história.

3.1 Barrington Moore Jr.: injustiças e reciprocidades

Barrington Moore Jr. é considerado um grande nome da Sociologia Histórica Comparada. Sociólogo formado pela Universidade de Yale, desde cedo se interessou por questões ligadas ao exercício do poder político, da democracia, da coerção e da violência nas sociedades, etc. Duas de suas obras mais importantes refletem bem essas suas preocupações: “Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Modern World”, de 1966 (**Origens Sociais da Ditadura e da Democracia: Senhores e Camponeses na Constituição do Mundo Moderno**) e “Injustice: the Social Bases of Obedience and Revolt”, de 1978 (**Injustiça: as bases sociais da obediência e da revolta**).

Dentro dos limites de nosso trabalho vamos tecer alguns comentários acerca do primeiro livro e determo-nos um pouco mais no segundo:

Em “**Origens Sociais da Ditadura e da Democracia: Senhores e Camponeses na Constituição do Mundo Moderno**” fica bem evidente a preocupação de Barrington Moore Jr. com a análise histórica, no que se poderia chamar de Macro-Sociologia, pois ele parte do pressuposto de que as sociedades rurais transitaram para a modernidade do capitalismo através de duas opções: ou de uma revolução burguesa ou de uma acomodação com uma antiga ordem conservadora rural, o que o permitiu elaborar uma tipologia de países, com relação à modernização: onde existiu revoluções, a tendência foi de nascimento de sociedades mais democráticas e, onde os laços autoritários foram mantidos, a modernização – e conseqüentemente, a democracia – não vingou, o que penalizou a liberdade individual. Tomando países ocidentais e orientais à guisa de comparação, ele conclui que Inglaterra, França e Estados Unidos estão no primeiro grupo enquanto Japão, China e Índia participam do segundo, onde permanecem elementos característicos de uma sociedade conservadora, como um sistema de alianças, lealdades, padrões de resposta autoritária, e obediência civil apolítica: “o objetivo de Moore era explicar porque a maior parte dos países não eram democráticos nem poderiam vir a sê-lo senão pela mudança das condições estruturais”. (AVRITZER, 2003, p.2).

O trabalho que mais nos interessou aqui foi “Injustiça: As Bases Sociais da Obediência e da Revolta”, de 1987, porque apresenta uma grande colaboração ao estudo de rebeliões e revoluções, na medida em que se concentra em pensar o que leva os homens a criarem o que chama de “contrato social implícito” e as razões pelas quais se sentem impelidos – em determinados momentos históricos – a rompê-lo, por se sentirem injustiçados:

“Este é um livro que interroga porque as pessoas aceitam amiúde a condição de vítimas de suas sociedades enquanto, em outras ocasiões, elas se tornam tão iradas e buscam, com energia e paixão, fazer alguma coisa para mudar suas condições”.(MOORE, 1987, p.9). Isso nos lembra quando James Scott discute os períodos de aparente passividade porque passam sociedades camponesas e a alternância com períodos de sangrentas rebeliões, ou melhor, no momento em que o Discurso oculto torna-se um Discurso Público, insolente e agressivo.

Para as nossas reflexões, a primeira parte do livro é a mais relevante, pois como o próprio autor explica: “A primeira parte é uma tentativa inicial de decifrar quais são os elementos centrais e recorrentes que possam estar presentes nas concepções de injustiça, e dar conta das variações extremas de tais concepções”. (MOORE JR., 1987, p.10)

No primeiro capítulo ele busca encontrar os elementos que lhe permitam definir o que é injustiça – o que gera reações violentas – em diferentes sociedades, ou seja, o que é considerado injusto por muitos povos, partindo do pressuposto de que na sociedade há sempre o componente da coerção/agressão - que é inata - provocada tanto por privações físicas quanto psíquicas:

(...) não me parece útil discutir a agressão em termos de um instinto. Em vez disso, parece mais proveitoso pensá-la como algum tipo de capacidade humana que é posta em ação numa grande variedade de formas, com conseqüências igualmente muito diferentes, que dependem de circunstâncias específicas. (MOORE JR., 1987, p.24)

A criação da sociedade é uma vantagem natural dos seres humanos em função da divisão de trabalho que permite melhor adaptação e controle do meio ambiente, mas também traz em si um determinado nível de conflito latente, corporificado pela desigualdade que, no entanto, não necessariamente é convertido em guerra civil e faz surgir códigos morais e problemas de coordenação social que, fundamentalmente, resumem-se em três: distribuição/imposição da autoridade, divisão do trabalho e divisão dos recursos (bens e serviços), que ele trabalha a seguir.

A autoridade pode ser exercida pela coerção, pura e simples, pela instituição do mercado¹ ou pelos costumes, elementos que compõem o “contrato social implícito” que não é estático, imutável no tempo e nem sempre geram a sensação de injustiça, como muitos trabalhos acerca de civilizações antigas podem sugerir:

¹ Aqui lembramos novamente de E. P.Thompson.

O que ocorre é uma contínua sondagem entre governantes e súditos, a fim de descobrir o que eles podem efetuar impunemente, a fim de tentar e descobrir os limites da obediência e da desobediência. Nenhum deles sabe exatamente onde se situam os limites, até descobrir, pela própria experiência, ainda que ambas as partes possam ter de antemão previsões razoavelmente precisas. (MOORE JR., 1987, p.39)

Ou seja, o contrato social é sempre renegociado tendo seus limites testados constantemente por aqueles que estão em posição inferior, como já nos apontavam os trabalhos de James Scott. Quase sempre a relação entre dominantes e dominados é vista como uma busca de equilíbrio entre as partes: em troca de proteção, manutenção da ordem e da paz e segurança material, os dominados oferecem aos dominantes obediência, auxílio para a defesa comum e colaboração material, pois é razoável supor, segundo Moore Jr. (1987), que as pessoas em geral apoiarão quem lhes prometa paz e ordem, lançando aí as bases para a legitimação da autoridade.

Aqui talvez seja interessante um pequeno parêntese acerca dos aymara: vemos repetidamente em sua “reconstrução do passado” o remeter ao tempo pré-colombiano, quando a relação entre o inca e seus súditos tinha como base um sistema de reciprocidade e redistribuição, que continua marcando o mundo andino até hoje:

Se inventaron y arreglaron, elaboraron, modificaron, adaptaron o abandonaron diferentes formas de intercambios recíprocos a medida que las condiciones externas e internas forzaron a los habitantes de la zona andina a defender, restringir y disminuir la escala de sus operaciones. Además hubo necesidad de compatibilizar las nuevas instituciones económicas tales como las obligaciones contractuales introducidas por los conquistadores europeos, con la organización económica de los grupos locales. Y los intercambios mercantiles debían de algún modo compatibilizarse con la reciprocidad y la redistribución. Se incorporaron nuevas obligaciones y nuevos bienes a preferencias culturalmente determinadas, en tanto que se abandonaban o sustituían las viejas formas de obtener bienes o servicios. (MAYER, 2004, p.129)

A reciprocidade local foi usada pelo Estado Inca como forma de criar um sistema redistributivo, de onde proveio a sua força:

Al monopolizar para uso estatal las prestaciones rotativas del campesinato y todo el esfuerzo productivo de sus yana, además de eliminar gran parte del intercambio, el estado tuvo a su disposición vastos depósitos. De estas reservas solo una fracción se consagró al uso exclusivo de la corte. El grueso de las existencias fueron distribuidas donde se pensó que serían mejor aprovechadas. (MURRA, 1987, p. 176)

Tal sistema ajudou, por muitos anos, a incorporar a imagem de um estado inca como bem-feitor, chegando-se até mesmo classificá-lo de socialista, como também nos pode apontar Murra (1987, p. 176):

El esfuerzo ideológico realizado para transferir al nivel estatal las obligaciones de reciprocidad andino tuvo por lo menos un éxito parcial: convenció a los cronistas europeos y hasta a algunos estudiosos modernos de que el estado inca controlaba toda la vida económica del país y lo hacía esencialmente con fines de bienestar.

O que queremos apontar, com a ajuda de Moore Jr., é que quando os aymara pintam uma imagem positiva do passado, estão implicitamente remetendo ao que o autor chama de contrato social implícito que hoje parece um tempo dourado, de bem-estar ou socialista e a advertência de Murra (1987) nos faz ver que, tal contrato foi muitas vezes repudiado pela história secular de conflitos entre aymara e quéchua. Deixando vir à tona o ressentimento e o sentimento de injustiça dos primeiros com relação aos segundos. Entretanto, como na atualidade há uma aliança entre ambos em torno da “Revolução Índia”², essa rivalidade é amenizada:

As atividades populares face à autoridade são compreensivelmente carregadas de ambivalência e em muitas culturas (não em todas), há evidências no sentido de uma poderosa tendência oculta de igualitarismo, resistência e suspeita diante de todas as formas de subordinação de um homem a outro. (MOORE JR., 1987, p.48)

A autoridade é aceita numa situação de paz relativa ou, como Scott nos apontava, algo como o momento em que se mantém acesa a brasa que poderá detonar a rebelião. O rompimento do contrato, de acordo com Moore Jr, poderia ser provocado por alguns elementos, tais como: negligência quanto à proteção dos dominados, traição, mau uso dos instrumentos de poder, caracterizado pela violência exagerada em busca de riqueza através de pilhagens, impostos abusivos, governo em benefício próprio em que os princípios de reciprocidade são postos de lado, privação material exagerada sem justificativa apropriada, constatação de subornos etc. Também certas punições podem ser consideradas injustas, desumanas, e detonar revoltas, pois “toda sociedade humana dispõe realmente de uma

² Revolução Índia é um conceito de Fausto Reinaga, um antigo militante aymara que é retomado constantemente nos sites estudados.

concepção de punição injusta e de um modo específico de decidir porque a punição é injusta”. (MOORE JR., 1987, p.57)

A divisão do trabalho também é outro elemento sujeito a renegociação constante. Em geral, as sociedades definem quais atividades devem ser exercidas por uma elite e, portanto, valorizadas – podendo ser militares, políticas ou religiosas – e quais remetem a funções sociais negativas e desvalorizadas, recaindo a subordinação àqueles que as exercem. Entretanto, no tocante à divisão do trabalho sempre haverá desigualdade, que pode provocar a sensação de injustiça.

No tocante à locação de bens e serviços, parece haver consenso relativo ao que seja o “suficiente” para cada um, e também que exercer funções especiais – curar, fazer chover, falar com os deuses – podem permitir a apropriação de um “extra” nessa locação. Aqui vale lembrar outro trabalho de Moore Jr (1972):

A seqüência evolucionária do curandeiro, feiticheiro e fazedor de chuva até o meteorologista e médico modernos ilustra bem a relação. À medida que as pessoas tomam consciência de que o feiticheiro e o sacerdote não têm, na verdade, nenhum controle sobre o tempo, essas figuras perdem sua autoridade e o temor sagrado que impunha. Essa autoridade passa para o cientista, e, quanto menos uma pessoa entende a respeito da ciência, mais conserva em relação ao cientista remanescentes da antiga atitude de medo misturado com hostilidade e desconfiança, como vemos na antiga prática russa de bater no sacerdote quando este não conseguia fazer chuva. Em poucas palavras, o homem moderno não sabe por que não acreditar. No curso da evolução cultural, uma nova autoridade apoiada numa base superior é necessária para expulsar a antiga. Apenas em parte tem essa nova autoridade aparecido com o lento e doloroso crescimento da racionalidade. (MOORE JR., 1972, p. 75)³

Essa desigualdade é tolerada na medida em que a pessoa redistribua esse excedente entre os mais pobres. Isso é bem visto na sociedade incaica, onde a armazenagem de alimentos, por exemplo, tinha o objetivo de alimentar os famintos em épocas de penúria. Ou seja, espera-se da autoridade generosidade que contribuiria para o bem estar social em troca de seu status e ostentação.

A percepção de justiça também pode ser verificada entre pessoas da mesma posição social: “o ressentimento surge facilmente quando pessoas que executam praticamente o mesmo tipo de trabalho vêem que seus colegas estão recebendo recompensas mais elevadas”

³ Moore Jr. parece lamentar que precisem existir as tais “funções sociais” – para reis, padres, etc – na medida em que quanto mais funções existirem, mais as desigualdades se acirram, mais o senso de injustiça faz soar o alarme de um possível conflito, que pode levar a um novo “contrato”.

(MOORE JR., 1987, p.74). Ou seja, a desigualdade é aceita - quase nunca de bom grado - desde que haja redistribuição e reciprocidades. O que leva o autor a ponderar que em toda sociedade talvez haja sempre uma quota de insatisfação, apontando para uma possível contestação da ordem vigente, mas que nem sempre se explicita, se realiza ⁴.

Após essas reflexões, Moore Jr (1987) destaca três casos práticos de situações injustas para refletir a respeito da indignação e da submissão moral, já que seu interesse é procurar entender o que faz com que o sentimento de injustiça não se manifeste: os ascetas, os intocáveis e as vítimas de campos de concentração nazistas na Segunda Guerra Mundial. Sem querer nos alongar muito na discussão, vamos tentar resumir seus argumentos para cada um dos casos.

Entre os ascetas o sofrimento é voluntário, entendendo-se que aqui não haja o senso de injustiça. Eles procuram a autoflagelação fugindo aos aspectos rotineiros da vida, superando o microcosmo e buscando o macrocosmo. Moore Jr sugere que assim eles se vingam da sociedade, procurando uma transcendência propiciada pelo autoflagelo que poderia lhes dar o controle sobre o mundo exterior, através da agressão contra o eu, numa experiência que prepara o asceta para processos dolorosos futuros. Ele relaciona o ascetismo com a reação a mudanças sociais que ocorrem em épocas pré-industriais enfatizando uma época de formas simples de vida, e enfatiza elementos comuns entre ele e os movimentos revolucionários, como a desobrigação com a vida rotineira, o treinamento rigoroso como preparação a um futuro perigoso e a autonegação, embora ele também possa ser visto como anti-revolucionário, na medida em que aceita o sofrimento como inevitável e quando volta sua hostilidade para o individual, e não em nome de uma causa social.

Os intocáveis compõem a casta social mais baixa da Índia, pessoas que sequer devem ser tocadas, reservando-lhes tarefas repugnantes e estafantes. É claro que isso faz parte de um processo de internalização de uma inferioridade – “karma” – associado a crenças seculares que os separam das classes superiores, impedindo o desenvolvimento da auto-estima, marcando-os com roupas, formas e lugares por onde andar e outros que não devem frequentar. Trata-se do que o autor chama de “reciprocidade exploradora” que, no entanto, não chega a gerar revolta, provavelmente demonstrando a profundidade do impacto do sistema, embora não completamente. Ou seja, não surgem revoltas porque o próprio espírito da revolta é retirado deles – encarado como “destino” - na medida em que se trata de uma minoria, com

⁴ Parece-nos aqui semelhança com a reciprocidade assimétrica trabalhada por Scott.

uma margem de negociação muitíssimo limitada e perspectivas mínimas de ação combinada e, menos ainda, de vitória.

O terceiro caso analisado é o dos prisioneiros de campos de concentração nazistas na Segunda Guerra Mundial, verificando-se que alguns deles passaram a aceitar a superioridade moral dos guardas SS, compartilhando a crença no racismo, adotando o modelo violento de seus algozes e até impedindo que outros presos se revoltassem. O campo de concentração podia funcionar como uma caricatura da sociedade “civilizada”, possuindo hierarquia de classes – onde a elite geralmente era composta por comunistas – competição pela comida entre os mais inferiorizados socialmente, uma elite reformista e arrogante e toda uma série de mecanismos que tentava fazer o preso aceitar os valores dominantes. É a repressão máxima.

É aqui que o autor conclui acerca desses casos práticos: “com base nesses três elementos, é também possível distinguir quatro tipos de processos sociais que servem para inibir os esforços coletivos visando identificar, reduzir, ou resistir às causas humanas da dor e do sofrimento” (MOORE JR., 1987, p.120). Esses tipos de processos sociais são os seguintes: o desenvolvimento de uma quebra de solidariedade para com o indivíduo que protesta – o “revolucionário heróico” – já que ele pode atrair a repressão para todos, indistintamente; um processo de atomização e conseqüente destruição de hábitos sociais entre os prisioneiros, assim como o combate à cooperação⁵; aproveitamento da própria divisão social já existente; um processo constante de cooptação – aos que aceitam a autoridade moral dos SS – em troca da realização de tarefas menos pesadas ou humilhantes, reservadas aos de extratos inferiores. Tais processos sociais influem na persistência de uma convicção de que “resistir é inútil”, não só inibindo o senso de injustiça como levando prisioneiros a pactuar com seus carrascos.

Ao finalizar a primeira parte, o autor inverte sua problemática: “uma tentativa de localizar e identificar os mecanismos psicológicos e sociológicos através dos quais os seres humanos vêm a resistir à injustiça ou a definir a sua situação como injusta, fazendo alguma coisa frente a isso” (MOORE JR., 1987, p.10). Para Moore Jr (1987) cada tipo de sociedade, ou melhor, cada tipo de grupo dominante possui uma forma de vulnerabilidade, a elite numa sociedade teocrática perde a justificativa da autoridade no momento em que não realiza mais a intermediação entre os homens e os deuses, o que significa não obter fertilidade para o solo, chuvas ou mesmo pesca e caça abundantes. Dado o fato de que nesses elementos é que

⁵ O nível de cooperação é fixado num nível mínimo para que tarefas pesadas sejam realizadas coletivamente.

repousam sua autoridade para governar é a ausência deles que retira essa autoridade, tal qual uma aristocracia militar que não consiga prover segurança e vitórias nas batalhas.

Entretanto, ao pensar acerca da autonomia moral e da personalidade humana, afirma que para se romper com um contrato social é preciso ter-se três importantes qualidades – que forneçam “energia na alma” – que são: coragem moral, capacidade intelectual de enxergar a opressão, e capacidade de inventar um novo projeto para o contrato social. Além do mais, é preciso encontrar-se aliados: “resistir sozinho à autoridade, e mais ainda a uma autoridade que se define como benéfica, é uma tarefa extraordinariamente difícil para qualquer ser humano. Com apoio social, por outro lado, ela se torna muito mais fácil.” (MOORE JR., 1987, p.144)

O autor conclui que na verdade a desigualdade de poder e riqueza é um obstáculo fundamental à autonomia moral. Estudando também experiências realizadas em laboratório ele encara o ceticismo de psicólogos e sua ênfase em “circunstâncias externas como determinantes do comportamento moral” como uma crença excessiva nesses estudos e destaca os trabalhos de Piaget e Freud no sentido de uma autonomia moral inata, relacionando os processos de relação com autoridade aos estágios de amadurecimento, na visão deste último.

Essas leituras acerca de análises psicológicas – às quais não procuraremos aprofundar – servem para que o autor possa traçar algumas suposições em relação à autoridade moral, tais como uma associação com o amadurecimento psicosssexual, a influência dos diferentes processos educacionais, de afeto de doses de responsabilidades conferidas às crianças, auto-disciplina e padrões comportamentais que, no entanto, ainda não explicam totalmente a questão: “Mas, acima de todas essas evidências estimulantes está a que revela como a coragem moral pode brotar e florescer, a despeito das condições adversas” (MOORE JR., 1987, p.170)

Para encerrar suas considerações o autor lembra que o sentido de injustiça parece ser um elemento presente em todas sociedades humanas, pois:

Enquanto houver mudança na sociedade humana, parece ser provável haver grandes quantidades de sofrimento derivado de injustiças sentidas e reais – e razões que impelem a protestar contra estas injustiças (...). As lutas dolorosas de cada estágio histórico são uma parte necessária de progresso da humanidade para um estágio mais avançado. (MOORE JR., 1987, p.673)

Nesse sentido é que o “contrato social implícito” é importante e, mais do que isso, a reciprocidade aparece como um importante elemento de combate a uma sociedade violenta:

Sem o conceito de reciprocidade – ou melhor, obrigação mútua, um termo que não implica igualdade de responsabilidade ou obrigações – torna-se impossível interpretar a sociedade humana como a consequência de outra coisa que não a força e a fraude perpétuas. (MOORE JR., 1987, p.682)

A tendência da sociedade humana é ao egoísmo – encontrado tanto no grupo quanto no indivíduo isolado – e a cooperação busca aniquilar essa tendência. Por isso, a reciprocidade precisa ser constantemente recriada e vigiada, já que a própria dominação aparece normalmente como uma justificação da reciprocidade:

Desta forma, a noção de reciprocidade rapidamente se transforma numa forma de mitificação, num revestimento ideológico de exploração.
(...) O uso retórico e ideológico do conceito de reciprocidade testemunha seu apelo generalizado, seu possível papel como a idéia fundamental por detrás de concepções populares de justiça e injustiça, igualdade e desigualdade. (MOORE JR., 1987, p.685)

O que sustenta a reciprocidade é a troca de obrigações, é o preço que se paga para obter um bem comum – a comunidade – numa situação mais desejável e lucrativa do que a de indivíduo, solitário, sem esquecer que ela é importante não somente em épocas de dificuldades, mas também quando há uma melhoria na situação econômica, como dirá Moore Jr. em um trabalho anterior:

Essas melhorias poderiam parecer contrariar a tese de que a exploração objetiva é causa de revolta. Não é necessariamente assim. A relação entre o senhor rural e a comunidade camponesa pode tornar-se mais exploradora, sem que os camponeses fiquem mais pobres, mesmo que a sua situação material melhore. Assim sucede quando as exigências do senhor aumentam e a sua contribuição para o bem-estar e para a segurança da aldeia declina. Uma diminuição da contribuição do senhor, em conjunto com uma melhoria econômica geral e os esforços do senhor para aumentar a sua “parte”, poderia causar ressentimentos tremendos: (MOORE JR., 1983, p.467)

Para encerrar esse pequeno passeio por algumas obras de Barrington Moore Jr. com algumas “advertências” que ele esboça em seu penúltimo livro: “Moral Aspects of Economic Growth and Other Essays”, de 1998 (Aspectos Morais do Crescimento Econômico e outros ensaios) ou mais especificamente no último ensaio do livro: “Legados do século XX ao século XXI: em memória de William Graham Sumner”. Preocupado em distinguir quais as tendências que o século XX poderia legar ao século XXI ele aponta para a não existência de guerras

mundiais num futuro próximo, devido ao fato da hegemonia norte-americana pós fim da URSS e a descrença em processos revolucionários ao estilo soviético ou chinês. Para Moore Jr (1999), a onda revolucionária inaugurada por holandeses no século XVI, passando por puritanos ingleses, França, Guerra Civil Americana, URSS e China estaria esgotada. Alguns aspectos deveriam inibir novas revoluções, como por exemplo: as violências cometidas pelos regimes soviéticos e chineses que dificilmente seriam toleradas no novo século; assim como a ausência de um “sentido geral de indignação”, pois “em vez disso, a indignação geralmente se fragmenta em discursos sobre o racismo, nacionalismo, fundamentalismo religioso e as várias clivagens anti-racionalistas” (MOORE JR, 1999, p. 235).

Aqui temos uma observação importante: a descrença no marxismo – devido, principalmente ao fim da União Soviética – impede que tenhamos uma teoria que aglutine as indignações – os sentidos de injustiça – espalhados pelo mundo. Aí encontramos um alerta para o caso boliviano, cuja “revolução índia” tem aspectos muito particulares, calcada em valores indígenas locais e vagamente no marxismo que preponderava nas décadas de 1970 e 1980 nos sindicatos de mineradores.

Da mesma forma, o autor não acredita em “esperanças compartilhadas” e a flagrante má vontade dos povos em eliminar a pobreza é um traço disso, favorecendo a eclosão de movimentos fundamentalistas e anti-racionais. Isso nos chama a atenção para a Bolívia, pois veremos adiante traços característicos de um fundamentalismo da forma como apontada por Moore Jr (1999): “passado imaginário de harmonia, obediência à autoridade legal, virtude sexual, devoção ao sobrenatural e reconhecimento da importância do trabalho duro” (MOORE JR, 1999, p. 238). Ou seja, a apologia das “virtudes conservadoras tradicionais” que encontramos também nos sites aymara, além de outras características apontadas por Moore Jr, tais como anti-racionalismo, anti-intelectualidade e um certo ranço xenofóbico, além de um discurso embebido em frases – e, talvez, intenções – violentas ⁶, como aponta o autor:

Nem todas essas características aparecem em todos os movimentos fundamentalistas. Certamente, não com igual ênfase. Considero que a característica realmente importante é a de copiar um passado glorioso para projetá-lo em um futuro utópico. (MOORE JR, 1999, p. 239)

⁶ Isso pode ser melhor verificado em discursos do líder do Movimiento Indígena Pachachuti, Felipe Quispe.

É interessante o argumento a favor de um “passado útil” que, no caso boliviano talvez procure levar os olhos para o futuro, através de uma Revolução Índia, mas que na realidade está profundamente preocupado com os movimentos sociais que **neste** momento apóiam e compõem o governo do presidente Evo Morales. Talvez tenhamos na Bolívia elementos de dois tipos de fundamentalismo apontados pelo autor, o de cima – a partir do estado, que se propõe restaurar antigas virtudes – e o de baixo, a partir de organizações indígenas – não apenas aymara, mas das 36 etnias bolivianas – que tornem impossível qualquer tipo de acordo democrático com aqueles que representem a “outra Bolívia”, a liberal, de mercado.

3.2 Eric Wolf: As Revoluções Camponesas

Outro autor importante que nos auxiliou a pensar questões importantes ao trabalho foi Eric R. Wolf, cuja vida acadêmica foi pautada pelo estudo das sociedades camponesas e na temática de suas revoluções, o que nos interessa. Em particular, dois de seus trabalhos: “Tipos de campesinato latino-americano”, de 1955 e “Guerras Camponesas no Século XX”, de 1969 serviram-nos de reflexão acerca de nosso objeto de estudo e de alerta das relações entre as sociedades camponesas e o mundo que as englobam, dominado pelo livre mercado. Isso é importante na medida em que muitas sociedades camponesas tendem a construir a imagem de uma sociedade isolada, que luta incansavelmente contra o mundo “de fora”, quando na verdade ela está também “impregnada” ou “embebida” pelo universal que o circunda. Dessa forma, esses dois trabalhos de Wolf nos chamaram a atenção e centraremos nossa exposição neles. Isso não significa que outros trabalhos de Wolf não sejam importantes e procuraremos situá-los em nossa redação, tomando como base as reflexões de Ribeiro & Feldman-Bianco (2003).

O trabalho de Wolf reflete o antropólogo preocupado com as intersecções entre economia, política, cultura e poder que defende a importância da reflexão acerca das formas de dominação e resistência sob o sistema capitalista mundial. Ao ver a história do presente relacionada à história do poder, lidou com temas como etnicidade, nacionalismo, campesinato, sistema econômico mundial etc. Ou seja, preocupado fundamentalmente com a complexidade da vida rural sem perder de vista que ela se relaciona com o sistema capitalista mundial, tornou-se um dos autores a chamar a atenção para estudos dos fenômenos de

globalização, centrando fogo no “enfoque relacional com ênfase nas interações e interconexões sociais que emergem de fontes de poder e hegemonia”.(RIBEIRO & FELDMAN-BIANCO, 2003, p.12).

Wolf contrapôs-se a tendência da “naturalização” de conceitos presente na Antropologia norte-americana devido à influência deixada por Franz Boas e Ruth Benedict, assim como à visão de uma “sociedade folk” atemporal e homogênea de Redfield, defendendo firmemente a necessidade de se historicizar conceitos e prestar atenção aos processos sociais, procurando compreender os fluxos de relações sociais e, a nosso ver, se aproximando de Thompson, ao entender os conceitos como dinâmicos, num “kit de ferramentas” à disposição do pesquisador.

Centrando sua atenção na relação entre cultura e poder, Wolf procura associar a História da Antropologia através de “análises sistemáticas sobre o mundo moderno, com ênfase nos processos de poder que criaram os sistemas culturais contemporâneos e as relações entre os mesmos” (RIBEIRO & FELDMAN-BIANCO, 2003, p.14).

O começo de sua vida acadêmica deu-se sob a influência de Julian Steward, ao estudar Porto Rico e sociedades rurais mexicanas sob o ponto de vista de uma subcultura, inserida dentro de um complexo sistema de cultura nacional. Entretanto, enquanto o mestre interessa-se pela análise da integração da subcultura à cultura nacional, o aluno começa a se preocupar com a história local e com as possibilidades e formas de reação e/ou adaptação dessa subcultura às instituições coloniais:

Dessa perspectiva, foram capazes (Wolf e Mintz) de perceber que a comunidade retém muito de sua organização original e que, ao mesmo tempo, novas configurações subculturais emergem em resposta aos desenvolvimentos históricos internacionais e às mudanças nas formas institucionais. Esse enfoque centrado em uma “história cultural” progressivamente se diferenciará da “ecologia cultural” (RIBEIRO & FELDMAN-BIANCO, 2003, p.17)

Surgem divergências entre o aluno e o mestre: Wolf foi influenciado pela visão de Steward acerca do crescimento multilinear, a noção de culturas parciais e a busca de explicação acerca de uma interação dinâmica entre comunidade e nação, mas interessa-se pelo foco da História Local e pela relação com a história Global.

O primeiro trabalho de Wolf que nos foi importante denota ainda a influência de Steward e a noção de “tipos”, vistas como “abstrações construídas em torno de um núcleo cultural formado pela interdependência funcional de traços, numa relação estrutural”

(RIBEIRO & FELDMAN-BIANCO, 2003, p.19). Publicado em 1955, “**Tipos de Campesinato na América Latina**” chama a atenção para as “culturas parciais”, trabalhando com os tipos camponeses ele procura o que é possível encontrar de similar e de diferencial numa estrutura, definindo o camponês como aquele que possui o controle de sua terra e cuja produção foca-se primeiramente na subsistência e não na produção de excedentes ⁷.

A preocupação de Wolf é com a relação entre campo e cidade, ambos inseridos num contexto de Estado-Nação e sofrendo ação de forças de um mercado mundial em expansão que articula local, regional, nacional e internacional, produzindo uma grande variedade de “campesinatos”. Cada campesino que surge das especificidades dessa relação campo-cidade é um tipo proposto por Wolf, dos quais o primeiro – o que nos importa aqui – é o de comunidades corporadas, que ele analisou em relação ao desenvolvimento do capitalismo – Mercado Mundial – e através de processos sociais de “longa duração”, em contraposição ao “presente etnográfico”.

O autor trata de sete “tipos” de culturas parciais camponesa, tratando-as enquanto “modelo provisório”. O tipo de comunidade das terras altas é o que Wolf defende como tendo sido importante para a integração da comunidade camponesa à estrutura colonial, na medida em que ela inibe o contato direto entre seus indivíduos e o mundo externo, colocando entre eles uma estrutura comunal organizada que prescreve comportamentos aos seus membros⁸.

A comunidade corporada sobreviveu à implantação do Império Espanhol na América exatamente pelo tipo de relação que estabeleceu com a Coroa, que se tornou intermediária entre os conquistadores e as comunidades para impedir o acesso direto deles ao trabalho indígena, o que lhes concentraria muito poder e poderia resultar num nova “feudalização” no continente americano, ao mesmo tempo em que a dinastia espanhola procurou incorporar o que o autor chama de subculturas, definindo os limites de seu raio de ação. Por fim, ele levanta a hipótese de que foi esse tipo de relação que possibilitou a essas comunidades pagarem obrigações para a Coroa Espanhola, quer em forma de tributação em alimentos e outros produtos, quer em forma de trabalho forçado. Ou seja, ao interpor-se como intermediária entre o indivíduo e a Coroa a comunidade pôde manter muitas de suas características seculares ao mesmo tempo funcionando como suporte da economia colonial, o

⁷ O que exclui, pescadores e artesãos, por exemplo.

⁸ É interessante que para ele o interesse por esse tipo de comunidade dá-se em primeiro lugar pela sua estrutura e secundariamente pela cultura indígena, preocupado em acompanhar essa “identidade estrutural” ao longo do tempo (processo de longa duração).

que ajuda a entender como até hoje líderes de comunidades aymara – como o “mallku” Felipe Quispe – possuem tanto prestígio a ponto de poderem se lançar em campanhas políticas.

O centro do artigo de Wolf é quando ele discute as principais características da comunidade corporada. São elas:

A terra dessa comunidade não é transformada em mercadoria – ou a dificuldade em transformá-la é grande – porque é marginal sob o ponto de vista capitalista, o que necessitaria de um grande esforço para tomá-la com retorno desprezível, o que faz com que o intercâmbio entre a comunidade e o exterior seja sempre limitado devido à parca produção de bens para o comércio, produzindo um peculiar sistema de mercado, de relações limitadas.

O poder é encarado enquanto decisão comunitária e reafirma a estrutura frente ao indivíduo. A comunidade combate o aparecimento de diferenças de classe internas e incentiva o prestígio, normalmente associado à ocupação de importante posição religiosa e compensada pelo aumento do consumo, mas não pela ostentação, que denotaria diferenciação social.

Um grande perigo para essa comunidade é quando da necessidade do aumento dos gastos que normalmente força-a em direção ao mercado, através da busca pelo trabalho assalariado ou pelas especializações, como o comércio ou a feitiçaria. Entretanto, a tendência ao combate do aumento dos gastos dá-se com a busca da diminuição do consumo, numa tentativa de recusar as opções externas e valorizar o aumento do trabalho:

O trabalho duro e a pobreza, bem como comportamentos simbólicos ligados a isso, tais como andar descalço ou usar roupas de “índio” são louvados, enquanto a preguiça, a cobiça e os comportamentos associados a esses males são denunciados. (WOLF, 2003, p.127)⁹

É aqui que a família é importante, pois é através dela que o trabalho – de todos e não individualizado – pode ser incentivado a aumentar, assim como o combate ao consumo. E é nela também que surgem muitos mecanismos de controle: para manter uma relação de equilíbrio com os vizinhos e barrar a diferenciação, seja de natureza econômica ou política – acúmulo de poder – é aqui que Wolf chama a atenção da “inveja generalizada”, atacando uma visão idílica de comunidade campesina, já que elementos como a fofoca e a feitiçaria servem exatamente para colocar cada um em seu devido lugar, ou seja, em pé de igualdade para com

⁹ Interessante notar que são esses os valores que Mariátegui admirava nos incas, vendo-os como base para a futura sociedade socialista peruana.

os outros, mantendo o equilíbrio da comunidade, assim como evitar a interferência estrangeira, apelando para a manutenção de papéis tradicionais, cuja adesão à vida da comunidade implica em defender.

Todos esses elementos estão presentes, relacionando-se entre si de uma forma ou de outra, buscando o equilíbrio e a permanência da comunidade corporada:

(...) o emprego de tecnologia tradicional mantém a terra como marginal do ponto de vista da sociedade mais ampla, conserva a comunidade pobre, força uma busca de fontes complementares de renda e requer muito dispêndio de trabalho físico da família nuclear. Por sua vez, a tecnologia é mantida pela necessidade de aderir aos papéis tradicionais a fim de validar a situação de membro da comunidade, e essa adesão é produzida pela negação consciente de formas alternativas de comportamento, pela inveja institucionalizada e pelo medo de perder o equilíbrio com o vizinho. Os vários aspectos enumerados exibem assim um alto grau de covariância. (Wolf, 2003, p.129-130)

Em 1966, Wolf publica “Peasants” (**Sociedades Camponesas**), num momento em que, como ele mesmo aponta, os antropólogos estavam desviando sua atenção dos povos primitivos em direção às populações rurais, enquanto se firmava o pressuposto dessas populações enquanto sociedades complexas, sujeitas a interações com uma sociedade mais abrangente. Algumas questões por ele discutidas merecem uma pequena reflexão.

Foi importante a postura teórica de Wolf em diferenciar a sociedade camponesa da sociedade primitiva, vendo-a como um “meio caminho” rumo à sociedade industrial. É esse, inclusive, um dos propósitos confessos do livro, ou seja, “tratar de uma fase da evolução humana”, assim como o de fornecer a pesquisadores um “manual sobre a vida camponesa”, dado que vê tal sociedade como de uma organização particular.

Wolf descarta a hipótese de que o imobilismo seja um elemento definidor de tal sociedade: “a persistência, como a mudança, não é uma causa, é um efeito. Esforcei-me por apresentar neste livro as causas tanto da persistência como da mudança entre as populações camponesas do mundo”.(WOLF, 1970, p. 10). Sua preocupação volta-se ao que, efetivamente, diferenciaria uma sociedade primitiva de uma sociedade camponesa complexa:

Nas sociedades primitivas, os excedentes são trocados diretamente pelos grupos ou por seus membros; os camponeses, no entanto, são cultivadores rurais cujos excedentes são transferidos para as mãos de um grupo dominante, constituído pelos que governam, que os utilizam para assegurar seu próprio nível de vida, e para distribuir o restante entre grupos da sociedade que não cultivaram a terra, mas devem ser alimentados, dando em troca bens específicos e serviços. (WOLF, 1970, p.16)

Ou seja: “ele mostrou que o campesinato é um grupo explorado, no sentido de que é um grupo social que produz bens agrícolas apropriados por outro grupo através do exercício do poder (ALMEIDA, 2004, p. 115). Tal diferenciação acaba por nos lembrar definições de civilização e atenta para o fato que não podemos esquecer no caso aymara, de que não se trata de uma sociedade isolada – como quase nunca são as próprias sociedades primitivas – mas um lugar onde a esfera do poder está presente, até mesmo na elaboração e divulgação de seus projetos políticos.

Ao refletir sobre os movimentos camponeses, o autor reflete sobre uma característica marcante que não podemos deixar de notar no caso aymara: a presença dos mitos e de como eles são constantemente utilizados: “Esses mitos voltam-se para o passado, para a recriação de uma idade de ouro de justiça, igualdade, ou no futuro ao estabelecimento de uma nova ordem na terra, uma mudança completa e revolucionária das condições existentes”. (WOLF, 1970, p.142)

Aqui lembramos novamente de James Scott, quando Wolf aponta a dificuldade de um observador entender como pessoas aparentemente tão dóceis são capazes das maiores crueldades quando ocorrem os levantes contra os seus “sugadores de excedentes”. Essa explosão está sempre em estado latente, sendo que a valorização do “herói-bandido” – como Pancho Villa – é uma de suas facetas. Entretanto, para Wolf (1970) esse é o limite da rebelião camponesa: uma explosão espontânea e violenta que a tudo varre, mas desestruturada para uma ação, ou seja, para ele a rebelião só se transforma em revolução com a presença de uma “liderança adequada”, de fora: “parados em seu curso e freados ao longo dos problemas de cada dia, cedo os camponeses readquirirão sua aquiescência e passividade.” (WOLF, 1970, p. 144)

Neste ponto acreditamos que Wolf separa-se de Thompson e Scott: tomando como exemplo a revolução russa ele propõe um esquema de reflexão no qual essa força explosiva do campesinato é uma mola propulsora para um contexto revolucionário, que é detonado num momento de crise, quando é quebrada a liderança tradicional – como czarismo, desacreditado pela Primeira Guerra – gerando um vácuo de poder que, sob a ação do Partido Comunista levará a uma nova ordem:

Voltando ao ponto central de nossa discussão, podemos colocar a hipótese de que a organização do Partido Comunista possui um quadro de revolucionários

profissionais, cuja função integral é prover o campesinato de uma estratégia a longo prazo, de que ele é incapaz por si só. (WOLF, 1970, p. 146)

Logo, o camponês é um elemento fundamental para a revolução, mas esta não será feita para ele, aliás, com ela talvez nem exista mais o “camponês”. Isso parece aproximá-lo de Mariátegui, para o qual o passado incaico seria a base de um futuro comunismo, na medida em que as comunidades indígenas se transformassem em sistemas de cooperativas, ou seja, em ambos os autores os atores - camponeses ou índios – serão transformados, quando na sociedade socialista. Já Thompson e Scott se afastam dessa perspectiva de Wolf, focando o estudo das resistências cotidianas e das estratégias de luta fundamentadas na economia moral, ou seja, em princípios da ética da subsistência e noções de justiça e não apenas a perspectiva revolucionária que só faz sentido com a liderança sindical ou partidária: para eles a resistência acontece também em ações cotidianas, individuais ou coletivas, espontâneas ou organizadas.

Outro trabalho fundamental na trajetória intelectual de Wolf que nos interessa é “Guerras Camponesas no século XX”, escrito em 1967 e publicado em 1969. Seu interesse pelo tema começa com as “teach in” em meados do século XX, quando ele, Marshall Sahlins e outros professores da Universidade de Michigan tiveram a idéia de promover aulas que, geralmente varavam as noites em protesto contra a Guerra do Vietnã. Inconformados com a pouca repercussão das greves acadêmicas, eles mergulharam fundo no conhecimento de uma sociedade camponesa – a vietnamita – e partilharam suas reflexões com alunos e mesmo pessoas de fora da universidade que se interessassem pela temática. Do Vietnã parte para o estudo de outras revoluções camponesas: México, Rússia, China, Argélia e Cuba, chamando atenção tanto para a questão da resistência camponesa quanto pela relação entre o local e o global, que tais processos históricos mostram:

Ao invés de apresentar seus sujeitos como baluartes românticos da justiça social, Wolf examina as guerras camponesas no contexto de suas histórias regionais específicas, discernindo assim as particularidades de suas formações culturais e sociais. (RIBEIRO & FELDMAN-BIANCO, 2003, p. 35)

Sua visão é clara e importante para nossos estudos ao propor que as sociedades camponesas respondem à expansão capitalista, quer seja reafirmando a tradição ou optando pela mudança, algo que nos aparece muito fortemente no objeto de estudo pois a crítica à globalização econômica e ao neoliberalismo é sempre um elemento discutido pelos

movimentos aymara nos sites, e é claro que sua reaparição no cenário político nacional muito deve à política neoliberal desenvolvida desde os anos 80 pelos governos bolivianos. A idéia de Wolf é que há um “limite tolerável”¹⁰ a partir do qual as mudanças são inevitáveis numa sociedade camponesa, e isso se dá através do que chama de “realidades do poder”, fazendo-o contrapor-se à antropologia norte-americana – ou a um tipo de antropologia – à qual chama de “inocente”:

Nessa análise, Wolf reforça a necessidade da antropologia desenvolver uma sensibilidade para as “realidades do poder”, incorpora a noção de “poder tático” (...) de Richard Adams, isto é, “o controle que um segmento mantém sobre o meio ambiente de outro segmento”; enfatiza a importância do estudo dos grupos que mediam a relação entre camponeses e a sociedade mais abrangente e abre o leque para uma visão cada vez mais global. (RIBEIRO & FELDMAN-BIANCO, 2003, p. 35)

Esse trabalho demonstra a preocupação de Wolf em compreender o mundo contemporâneo: “sou, por definição, um antropólogo interessado no estudo dos camponeses e neste livro tento rever como antropólogo o que evidenciam seis casos contemporâneos de rebelião e revolução de nossa época, nos quais os camponeses foram os principais atores”. (WOLF, 1984, p.10).

Ele tem essa preocupação porque percebe que as rebeliões do século XX tem suas raízes num passado¹¹ e surgem como resposta a um tipo de organização social em que terra e trabalho tornam-se mercadorias, abstraídas de suas relações sociais, de seus costumes tradicionais.¹²

O capitalismo forçou as comunidades campesinas a uma crise sem precedentes, combatendo toda uma rede de proteção que os circulam e fundamentam suas relações sociais. A instituição do mercado livre forçou-as a procurar respostas a esse processo, quer seja na busca de alternativas ou no reforço da tradição.

Esse novo sistema significou uma verdadeira crise no exercício do poder das comunidades, que cada uma delas respondeu de determinada forma, num período de transição em que grupos tradicionais ainda não foram substituídos e nem os novos grupos assumiram o

¹⁰ A idéia do “limite tolerável” lembra a de “consumo mínimo” de Scott.

¹¹ Assim como os aymara estudados.

¹² Isso já foi visto anteriormente na análise de trabalhos de Thompson e Scott.

poder, apontando para o perigo dessa situação na medida em que a situação gera um “vazio de poder”¹³ que pode ser preenchido por ditaduras oportunistas.

Outra questão importante apontada por Wolf (1984) é que nesse processo de desenvolvimento do livre mercado tendem a surgir “intermediários” entre eles e os que exercem o poder, que se abrigam nos movimentos políticos, nutrindo-se de uma clientela campesina insatisfeita. Segundo Almeida (2004) essa reflexão deve ser inserida em um contexto em que Wolf se separa definitivamente do pensamento funcionalista e do culturalismo, recebendo a influência do pensamento de Mao tsé-Tung, buscando reflexões acerca de revoluções camponesas vitoriosas¹⁴ defendendo a importância dos intermediários para a revolução:

(...) todos os casos de que tratou [Wolf] são exemplos de intervenção de intelectuais através de partidos políticos (organizados antes, durante ou mesmo depois da guerra iniciada), acoplados a exércitos guerrilheiros que se convertem em exércitos formais. (ALMEIDA, 2004, p.123)

Entretanto, embora a insatisfação cresça com o capitalismo, nem sempre a participação política é uma opção viável, pois a própria natureza do campesinato é uma obstrução a ela, na medida em que se compõe de uma experiência solitária, sustentando a tirania do trabalho e, recorrendo à produção para subsistência em épocas de crise ou o apelo a parentes e vizinhos, fazendo com que ele não esteja preparado para agir fora de sua comunidade, por isso, para Wolf (1984):

Sob as condições modernas de mudanças, o presente desordenado é sentido, não raro, como uma ordem invertida do mundo e, portanto, maligna. O dualismo do passado funde-se facilmente com o do presente. A ordem verdadeira ainda está por vir, talvez por um milagre, talvez por uma rebelião ou por ambos. Juntos, o anarquismo camponês e a visão apocalíptica do mundo fornecem o combustível ideológico que move o campesinato rebelde. (WOLF, 1984, p. 353)

¹³ Lembramos aqui de WEFFORT, Francisco. O Populismo na Política Brasileira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980. O termo ousado por Wolf é “vácuo de poder”.

¹⁴ Nesse aspecto ele se afasta de autores como Thompson, Scott e Barrington Moore Jr. que, através da análise de um “componente cultural da resistência popular” olha também para o cotidiano e para projetos autônomos e “fracassados”.

Por isso, as comunidades corporadas, tradicionais ou, como diz Wolf, “fortalezas da tradição camponesa” são sempre potencialmente perigosas pois, na medida em que as transformações cruzam uma linha que para eles representa o limite tolerável, explode a rebelião e, de acordo com sua relação com supostas lideranças podem tornar-se revoluções que contrapõem a um presente doloroso, desorganizado, um passado idealizado e dourado a um futuro incerto, mas de muita esperança.

Pode-se ver uma linha de coerência em sua trajetória intelectual no que tange às sociedades camponesas, que começa com a defesa das “sociedades complexas” para as sociedades camponesas, em oposição às “sociedades primitivas” e que continua com os estudos agrários em função da “gênese e expansão das forças do sistema mundial” (RIBEIRO & FELDMAN-BIANCO, 2003, p.37). Sem perder de vista a preocupação por uma “história antropológica do mundo”, ele busca resgatar o pensamento marxista – ou marxiano – a partir da retomada do instrumental dos modos de produção, aliado à história de longa duração.

Wolf torna-se um dos primeiros intelectuais a pensar a globalização em seu livro “Europa e os Povos sem História”, de 1982:

Enquanto obra precursora das análises antropológicas sobre a globalização, o livro examina a formação do sistema mundial por meio do interesse de compreender a formação heterogênea do sistema a partir dos encontros diferenciados com as “pessoas sem história”, uma expressão evidentemente irônica. ((RIBEIRO & FELDMAN-BIANCO, 2003, p.40)

Aqui, a nosso ver, a originalidade e o caráter instigante de Wolf que nos lembra Mariátegui, ao que ele propõe “(...) inventar novos modos de pensar a heterogeneidade e a natureza transformativa dos arranjos humanos, e fazer isso ao mesmo tempo de forma científica e humanística” (RIBEIRO & FELDMAN-BIANCO, 2003, p.44). É importante sua defesa de uma história cultural global, de longo tempo no entendimento das sociedades: “In 1968 I wrote that anthropology needed to discover history, a history that could account for the modern world came into being, and that would strive to make analytic sense of all societies, including our own”. (WOLF, 1982, p. ix)

Nesse sentido, é que os “povos sem história” são também importantes para ele, são ativos nesse processo. O livro ataca diretamente duas tentativas de separação acadêmica: de um lado as disciplinas de humanidades e, de outro, a de fronteiras entre o Ocidente e o “não-

Ocidente”, partindo do pressuposto de que, basicamente a partir de 1400 o desenvolvimento comercial europeu afetou o mundo todo, inclusive os chamados “povos primitivos”

Também é instigante sua perspectiva da cultura enquanto matéria-prima para a construção das ideologias, ao tomar o poder enquanto “um aspecto de todas as relações entre as pessoas” (RIBEIRO & FELDMAN-BIANCO, 2003, p.45), e perceber como os materiais culturais já preexistentes podem ser utilizados por uma elite ansiosa de se manter no poder. A cultura é vista por ele como um conjunto de práticas e compreensões para se lidar com diferentes circunstâncias, condensando relações materiais, configurações de idéias e a própria organização da sociedade que servem ao poder, lembrando que a própria discussão acerca da cultura – em especial se integrada ou isolada - surge com a expansão européia. Para manter a hegemonia as elites recorrem a muitas estratégias para afastar alternativas ao seu projeto, o que leva a consideração de que:

If a mode of production gives rise to idea-systems, these are multiple and often contradictory. They form an “ecology” of collective representations, and the construction of ideology takes place with a field of ideological options in which groups delineate their positions in a complex process of selection among alternatives. (WOLF, 1082, p. 390)

Essa perspectiva, de “trazer a lógica cultural para o âmbito das relações de poder”, conforme nos dizem (RIBEIRO & FELDMAN-BIANCO, 2003, p.47) também nos aparece constantemente no trato com o movimento aymara que manipula freqüentemente traços culturais – exaltando alguns em detrimento de outros – buscando dar conta de uma organização da diversidade com vistas a um projeto político que, a partir do passado e da organização do presente, projeta uma sociedade no futuro.

Tais questões podem ser verificadas na última obra de Wolf: “Visualizando o poder: ideologias de dominação e crise”, de 1999, que enfatiza a idéia de uma cultura plástica, adaptável a interesses de poder

Sempre houve um vácuo entre a noção antropológica de cultura e uma abordagem político-econômica. As duas não se misturam. Eu pensei que explorando a noção de ideologia talvez pudéssemos buscar uma maneira de combinar um interesse em poder e idéias, encontrando quais são as relações entre ambos. Enfocando essa questão, talvez pudéssemos colocar juntas essas duas diferentes perspectivas. Wolf, 1998, p. 153)

Nesse trabalho ele estuda três casos diferentes – kwakiutl, tenochcas e nazistas – sob o prisma da apropriação de traços culturais para a manutenção do poder político. Sua tese central é a de que em momentos de crise, as elites reforçam determinados traços culturais com a finalidade de perpetuarem-se no poder. Entre os kwakiutl há o reforço do potlatch, distribuição de presentes, que visa conter a ascensão social de intermediários que fazem a ponte entre as comunidades e o mercado; para os astecas o reforço do sacrifício humano corporifica a nova classe prestigiada pelas conquistas, os guerreiros, uma vez que quanto mais eles ascendem socialmente mais os sacrifícios são incrementados como fonte e demonstração de poder; já os nazistas valem-se da valorização do ideal guerreiro da história alemã para fazer frente à crise gerada pela Primeira Guerra, destacando uma ordem militar da sociedade na qual eles ocupam o topo.

É importante tal reflexão que Wolf nos apresenta, uma vez que a seleção de traços é feita com intuito de poder político “o que costumávamos chamar de cultura é a matéria-prima a partir da qual essas ideologias são construídas e ganham influência, em parte, através disso”. (WOLF, 1998, p. 156).

Por fim, ele aponta o caminho da multidisciplinaridade que muito tem ajudado nosso trabalho, como dizem Ribeiro & Feldman-Bianco (2003, p.50):

Durante os 50 anos que Eric R. Wolf dedicou à vida acadêmica, a erudição e humanismo que perpassaram sua obra foram recorrentemente informados por uma antropologia entendida enquanto “uma tentativa de compreender o que os seres humanos fazem e concebem econômica, política, social, moral, cognitiva e emocionalmente, tudo ao mesmo tempo” (2001, [1988^a]: 334). Pode-se e deve-se polemizar com a obra de Wolf, mas não há como deixar de concordar com ele que esse objetivo continua a ser “um programa útil e produtivo” (idem)

Infelizmente, Eric Wolf não pôde continuar seu trabalho, mas sua trajetória intelectual e questões que levantou continuam sendo pertinentes a novos trabalhos.

3.3 Jose Carlos Mariátegui: o primeiro marxista audino

Por fim, aproximamo-nos da América Andina um autor fundamental para se pensar o indigenismo na América Latina é o peruano José Carlos Mariátegui ¹⁵. Apesar de infelizmente pouco conhecido no Brasil, ele foi um dos primeiros pensadores a trazer ao nosso continente o pensamento marxista e empreender a tarefa espinhosa de aplicar uma teoria pensada para o contexto industrial europeu a uma outra realidade, a rural peruana. Dessa forma, é interessante acompanharmos um pouco da trajetória da vida e do pensamento do autor que se dedicou a pensar o indianismo em relação com o marxismo, questão fundamental para o nosso trabalho. Ao comentarmos um pouco de sua curta vida – 1894 a 1930 – podemos dividi-la em duas fases, segundo muitos de seus biógrafos:

A primeira fase pode ser chamada de **Idade da Pedra**, indo de 1894 até 1919, marcada por uma infância de convivência com enfermidades constantes e com o autodidatismo, fazendo com que já no início da juventude Mariátegui trabalhasse em vários periódicos e também abrisse alguns, sendo dessa época a coleção de crônicas assinadas com o pseudônimo de Juan Croniqueur. Esse início de vida intelectual é o momento em que o autor preocupa-se em estudar e escrever acerca de festas populares no Peru, contrapondo-se à visão utilitarista dominante no mundo burguês. Segundo Escorsim (2006) é nesse momento em que começa a se delinear em Mariátegui a valorização da reflexão acerca da religião no sentido de colocar em cena emoções poderosas que poderiam ser aproveitadas e detonadas pelo processo revolucionário. Também o interesse pelas artes é despertado no sentido de levá-lo a admirar o “verdadeiro” artista que é capaz de antever o novo mundo e participar de sua construção, através do processo revolucionário.

Duas influências seriam fundamentais nesse período: em primeiro lugar, o intelectual anarquista Gonzales Prada, a partir fundamentalmente de três elementos: a defesa do índio enquanto elemento central na construção da nacionalidade peruana; a crença nas massas enquanto sujeito histórico e o antiacademicismo, tanto em sua vertente universitária quanto literária. Entretanto, algo importante o afasta de Prada: a ausência de uma perspectiva que o levasse a elaborar um plano de ação política, segundo Mariátegui: “Seu espírito individualista, anárquico, solitário, não era adequado para a direção de uma grande obra coletiva” (ESCORSIM, 2006, p. 64), e aqui divergem seus caminhos: e fica nítida a preocupação de Mariátegui com a elaboração de um plano de ação política com a finalidade de intervir na realidade peruana.

¹⁵ Ele é um dos primeiros pensadores a usar o termo indigenismo.

A segunda importante influência para a vida do autor foi sua atuação como repórter do periódico *El Tiempo* e o respectivo impacto que discursos e confrontos parlamentares têm em seu pensamento, pois era um período de muita riqueza política para o país e o Parlamento fervia em debates sobre novas opções ideológicas que chegavam a dividir a elite peruana, além de acontecimentos ímpares como a Revolução Russa, a Revolução Mexicana ou a política de Wilson que levava os Estados Unidos a colocarem em xeque seu ideal de isolacionismo político. Da mesma forma, segundo Escorsim (2006), a amizade com César Falcón, também jornalista de *El Tiempo* foi importante em sua formação intelectual, influenciando-o a aliar atividades jornalísticas com outras, culturais e na militância de lutas sociais: “E o que importa frisar aqui é que, nos anos de que estou tratando, foi fundamental a presença de Falcón ao lado de Mariátegui: suas inclinações socialistas contribuíram com força para definições que este último efetuará diante do panorama do Peru de então”. (ESCORSIM, 2006, p.67).

É interessante reafirmar que esse momento – 1916 a 1919 – é rico em termos de lutas sociais, pois é o momento em que os países latino-americanos se desenvolvem graças à primeira Guerra Mundial e, conseqüentemente, é também o momento em que são detonadas revoltas operárias, estudantis e indígenas; em particular os conflitos gerados por manifestações estudantis originadas em 1919 na Argentina e que se espalham por outros países latino-americanos com críticas a uma educação universitária estática, que não incorpora o espírito modernizante do novo século e que embora se proponha a ser “neutra”, na verdade faz parte de um projeto conservador da elite peruana.¹⁶

O ano de 1919 marca a opção socialista de Mariátegui, embora ainda um tanto vaga e genérica, segundo Escorsim (2006). E é exatamente nesse momento que ele começa a sofrer perseguição política e resolve aceitar a proposta de “exílio voluntário” do governo peruano, rumando para a Itália, onde busca completar sua formação intelectual. Nesse país, encontra um contexto histórico e político conturbado, marcado pela crise do pensamento liberal, aliado ao surgimento de ideologias concorrentes tais como o fascismo e o comunismo, com o conseqüente crescimento do marxismo enquanto teoria revolucionária, além da importância marcante de autores como Croce e Gramsci. A crise econômica italiana leva ao que Mariátegui chamou de “exaustão política das formas democrático-liberais” (ESCORSIM, 2006, p.83), não somente na Itália como também em toda a Europa, nesse sentido é

¹⁶ Mariátegui não acreditava na neutralidade da educação, ela serve a quem tem o poder econômico.

interessante pensarmos a partir de Löwy (2005) a filiação ideológica de Mariátegui à tradição intelectual que, pós Marx e Engels divide-se em duas: de um lado a Evolucionista Positivista, que encara o socialismo como parte de um processo de continuidade do avanço capitalista e que terá em Kautsky e Plekhanov seus principais representantes, influenciando também o pensamento social-democrata e, por outro lado, a tradição romântica que se contrapõe à “ilusão da imagem do progresso” e à mecanização do mundo ¹⁷, propondo-se a ser um marxismo crítico, a recuperar o voluntarismo e a paixão revolucionária, tendo entre seus defensores autores como E.P.Thompson, Benjamin, Marcuse e, é claro, Mariátegui. O marxismo crítico trata-se de:

Un tipo de marxismo que no se siente necesariamente contrapuesto al hecho religioso y que, como este autor lo señala, incluye dentro de sus frentes a muchas de las tradiciones milenaristas y utópicas del movimiento obrero y de la cultura popular inglesa del siglo pasado. (GALINDO, 2008) ¹⁸

Dessa forma, há uma batalha a enfrentar: contra o marxismo “vulgar” da II Internacional Comunista (1889), em seu viés evolucionista, mecanicista e reducionista, em que o partido prepararia o levante na “crise final” do capitalismo. Para o autor era preciso incentivar a ação e a vontade que serviriam como “elementos liberadores” para transformar a realidade, com a importância do mito enquanto “mobilizador da ação social”, deslocando o eixo do mito da greve geral para a revolução proletária ¹⁹.

Tal trajetória tem um destino certo: a aceitação do marxismo enquanto tradição teórica e como uma prática em aberto. Por isso em Mariátegui – conforme Escorsim (2006) – o socialismo aparece como criação heróica, tratando-se de um marxismo agônico – não no sentido da morte, mas enquanto luta – que une ação e fé ²⁰, conforme nos aponta LÖWY (2005):

¹⁷ Nessa visão o cidadão do futuro seria uma espécie de autômato, trabalhando por falta de opção e sem prazer, o que Mariátegui contrapõe e recupera a imagem de um trabalhador inca dedicado e amoroso com seu trabalho.

¹⁸ Escorsim (2006) discorda de Löwy (2005), afirmando que o anticapitalismo romântico de Mariátegui é residual, restringindo-se apenas ao início de sua vida intelectual.

¹⁹ Algo que já se pôde notar na Idade da Pedra quando de seu interesse por festas folclóricas cristãs: “A força dos revolucionários não reside na sua ciência, em sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito”. (MARIÁTEGUI apud ESCORSIM, 2006, p. 107)

²⁰ Lembrar que após a Primeira Guerra, os temas da utopia e da religião proliferavam na Europa em que Mariátegui vivia e que um de seus atritos com Haya de la Torre dá-se exatamente por seu anti-clericalismo.

É óbvio que o objetivo de Mariátegui não é o de fazer do socialismo uma Igreja ou seita religiosa, mas sim de ressaltar a dimensão espiritual e ética do combate revolucionário: a fé (“mística”), a solidariedade, a indignação moral, o compromisso total (“heróico”), comportando o risco e o perigo para a própria vida. O socialismo, segundo Mariátegui, inscreve-se no bojo de uma tentativa de reencantamento do mundo pela ação revolucionária. (LÖWY, 2005, p.17)

Em 1923 Mariátegui retorna ao Peru, iniciando a fase da **“Idade da Revolução”** – 1923 a 1930 – em que o objetivo central é o de colaborar com a organização do proletariado com vista à revolução e, para tal, a análise da sociedade peruana é fundamental. A análise pela questão cultural da sociedade peruana justifica-se na medida em que para ele a compreensão da experiência peruana não seria possível apenas por procedimentos racionais característicos do pensamento positivista, criticados no pós-guerra:

Entender un país así exigia otorgar preeminência a la institución y a la imaginación. A su vez, quizá las construcciones imaginarias podían testimoniar mejor acerca de esa realidad. De esta manera, Mariátegui arriba la necesidad de abordar la comprensión de la sociedad peruana desde el punto de la cultura y desde ese sector tan menospreciado em otras tradiciones marxistas que es la llamada “superestructura”. (GALINO, 2008)

Em sua obra máxima – Sete Ensaios de Interpretação da realidade Peruana – ele dedica muito espaço à análise da religião, da educação, da literatura, comprometidas com sua proposta de organização dos trabalhadores. Comentemos sua visão a respeito das artes, que cremos importantes para nossas reflexões na medida em que completa a relação com o mito, visto anteriormente:

A decadência de uma sociedade é acompanhada pela decadência artística ²¹, dado que esta atividade artística não pode ser vista como uma “atividade pura”, totalmente afastada do real, assim como também não deve ser uma identificação imediata e simplista com a política. Nesse sentido, ele valoriza a vanguarda, na medida em que ela é capaz de “ler” a sociedade em mudança, pois o artista de vanguarda está situado numa “zona de sombra”, que corresponde à passagem do mito burguês/reacionário ao mito revolucionário e, por isso, sua arte é o “verdadeiro realismo”, impregnada da decadência. O autor associa a “heróica” vanguarda artística com a “heróica” vanguarda revolucionária e daí sua admiração pelo

²¹ Conforme apontamos anteriormente.

surrealismo ou, como ele define, de “supra-realismo”, algo como a antecipação do “verdadeiro realismo”, ao mostrar o auge da decadência burguesa.

Os anos compreendidos entre 1923 e 1930 – os últimos da vida de Mariátegui – são conturbados politicamente. Em primeiro lugar, devido às diretrizes da III Internacional Comunista de 1921 e sua tese de “frente única” ele se aproxima do movimento a que pertence o pensador Haya de la Torre, a APRA (Aliança Popular Revolucionária Americana). Posteriormente à VI Internacional Comunista, onde vence a tese de “classe contra classe”, dele se afasta e funda, em 1928, o Partido Socialista do Peru, tendo o proletariado como objeto central.

Outra questão política importante, discutida por Mariátegui nessa época foi a tese da I Conferência Comunista Latino-Americana de Buenos Aires, em 1929, no tocante à Revolução ser feita em duas etapas, sendo a primeira de associação entre burguesia e operariado e a segunda a própria revolução socialista, pois para ele: “as tarefas próprias da etapa democrático-burguesa não poderiam, dada a natureza da burguesia peruana, ser realizadas senão pelo proletariado; este, pois, seria o condutor, desde o princípio, do processo”. (MARIÁTEGUI apud ESCORSIM, 2006, p. 279). Embora tal perspectiva tenha sido derrotada em Buenos Aires, ele persiste na atuação política a ponto de participar da Fundação do Partido Comunista Peruano em 1930, ano de sua morte.

Vamos agora tratar de duas questões que são importantes contribuições para nosso trabalho: a indígena e a educacional:

A questão **indígena** em Mariátegui não significa um “platônico amor ao passado incaico” , ao contrário, ele vê a compatibilidade do indigenismo nacionalista com o internacionalismo revolucionário, já que no Peru é impossível pensar o socialismo sem ele , na medida em que o índio é exatamente a classe trabalhadora e, por isso, a necessidade de organizar a vanguarda cultural. É aqui que nasce o seu mais importante projeto, a revista *Amauta*, que circula de 1926 a 1930:

O objetivo dessa revista é o de apresentar, esclarecer e conhecer os problemas peruanos sob pontos de vista doutrinários e científicos. Mas consideraremos sempre o Peru inserido no mundo. Estudaremos todos os movimentos de renovação políticos, filosóficos, artísticos, literários, científicos. Tudo o que é humano nos pertence. Esta revista vinculará os homens novos do Peru primeiro aos países da América e, em seguida, aos de outros países do mundo. (ESCORSIM, 2006, p. 201)

Em Mariátegui a questão indígena não é vista como um problema teórico ou moral, mas enquanto problema social, econômico e político. Desde o período da Conquista Espanhola, passando pelo processo de independência nota-se que a estrutura econômico social peruana não foi alterada e o gamonalismo aparece como um sistema de exploração indígena, que sucedeu o antigo feudalismo colonial, corporificado na instituição da “encomienda”, não havendo na História Peruana uma burguesia progressista nacional que buscasse novas bases econômicas para o país, mas fazendo com que esse sistema de exploração do trabalhador permanecesse, nos inícios do século XX, numa convivência de três economias diferentes: a feudal oriunda da Conquista espanhola, a comunista indígena, da serra andina e a burguesa, localizada no litoral.

Essa “impossibilidade” peruana de se desenvolver economicamente é que faz com que formas arcaicas de exploração – gamonalismo – sobrevivam até o século XX e impeçam a libertação dos indígenas: “Um povo de quatro milhões de homens, conscientes de seu número, jamais desespera de seu futuro”. (MARIÁTEGUI, 2004, p. 31).

Dado o fato de que para o autor a questão indígena está ligada à questão da terra, convém refletirmos um pouco sobre como ele a tratava: ao contestar o frei Bartolomé de Las Casas, ele inicialmente aponta para o problema social e não humanitário, ou seja, do direito inexorável do indígena ao acesso à terra. Portanto, para superar o atraso econômico peruano era preciso renegar a herança européia feudal e escravista que se sobrepôs à tradição inca de um comunismo agrário associado a um Estado eficiente e orgânico, capaz de construir canais de irrigação e terraço para plantações, por exemplo. Dessa forma, o colonialismo espanhol foi prejudicial à região andina:

A responsabilidade que se pode atribuir hoje à colônia, não é de haver trazido uma raça inferior – este era o reparo essencial dos sociólogos há 50 anos – mas a de haver trazido, com os escravos, a escravidão, destinada a fracassar como meio de exploração e organização econômica da colônia, e a reforçar um regime fundado apenas na conquista e na força. (MARIÁTEGUI, 2004, p. 39).

Na medida em que os espanhóis conquistam a terra e roubam as riquezas dos incas, mas não tomam posse efetiva da terra, fazendo-a produzir, trata-se somente de um processo de rapinagem que destrói a agricultura inca e não edifica nada em seu lugar²². Nesse sentido,

²² O autor chega a sugerir que jesuítas e dominicanos talvez fossem os verdadeiros colonizadores, pelo fato de edificarem mosteiros com espírito de empresa industrial.

durante o período colonial, a associação entre o Estado Espanhol – Rei – e a Igreja fez com que as comunidades indígenas fossem apenas “toleradas”:

A comunidade sobrevivia, mas dentro de um regime de servidão. Antigamente fora o próprio germe do Estado, que lhe assegurava o dinamismo necessário para o conforto de seus membros. A colônia a petrificava dentro da grande propriedade, base de um Estado novo, alheio ao seu destino. (MARIÁTEGUI, 2004, p.41)

O essencial é que a comunidade indígena perde o seu dinamismo dentro da nova estrutura colonial e reverte sua possibilidade dinâmica de produção²³. Tal fato não ocorreu somente no período colonial, mas se prorrogou na história republicana do país: “apesar do código, a pequena propriedade não prosperou no Peru. Ao contrário, o latifúndio consolidou-se e estendeu-se. Enquanto que a propriedade da comunidade indígena foi a única que sofreu as conseqüências deste liberalismo deformado”. (MARIÁTEGUI, 2004, p. 50). Dessa forma, os privilégios desfrutados pelo latifúndio no período colonial tornaram-se os privilégios do período republicano e, o grande problema visto por Mariátegui é que os indígenas não se tornaram pequenos proprietários e nem mesmo trabalhadores assalariados livres, ainda lutando por propriedades comunais.

Em suma, à comunidade indígena que estava submetida a um sistema de comunismo agrário foi imposta a servidão colonial que significa para o autor um retrocesso e não a esperada evolução para o trabalho livre e o sistema de pequena propriedade.

É interessante como numa importante nota de rodapé – nota 15 in Mariátegui (2004, p. 53) – Mariátegui apresenta a síntese de sua visão acerca do comunismo inca, que ele diz diferenciar-se do comunismo moderno na medida em que o primeiro trata-se de um comunismo agrário no qual a natureza submete o homem ao passo que no segundo é o homem que submete a natureza, a partir da indústria. Entre os incas havia uma associação entre o comunismo e a aristocracia, sem separação dos poderes temporal e religioso e, sobretudo, sem propriedade privada, já que o excedente de produção era usado para abastecer os celeiros como medida preventiva em casos de crise, numa sociedade baseada num sistema de reciprocidade.²⁴

²³ Dessa forma, já podemos supor que aparecerá a defesa do dinamismo e da independência da comunidade num outro contexto – o do socialismo – proposto pelo autor.

²⁴ Que ainda persiste e podem ser aproveitados para a revolução socialista, na visão de Mariátegui.

Dentro desse comunismo inca era impossível o individualismo: “O individualismo não pode prosperar, e nem sequer existe realmente, senão dentro de um regime de livre concorrência. E o índio nunca se sentiu menos livre do que quando se sentiu só” (MARIÁTEGUI, 2004, p. 59). Isso mostra que tanto o trabalho quanto a propriedade comum persistem no mundo andino – e até hoje – sendo barrados pelo latifúndio feudal pois, para Mariátegui a comunidade deveria evoluir espontaneamente, dentro do capitalismo – e posteriormente no socialismo – para o sistema cooperativo ²⁵, ou seja, do comunismo inca ao comunismo agrário socialista.

Além desses problemas, o latifúndio é também visto por Mariátegui como “agente do capitalismo estrangeiro”, em sua dupla jornada pernicioso ao Peru: impedindo tanto o desenvolvimento da comunidade indígena para cooperativas quanto de uma burguesia nacional peruana. Isso pode ser bem evidenciado no caso do litoral peruano, onde os latifundiários se submetem aos interesses externos e desejo de lucros imediatos, em contraposição aos interesses nacionais, o que pode ser visto pela opção pela lavoura de algodão e cana-de-açúcar – em associação para comerciantes ingleses e norte-americanos, em detrimento da produção de alimentos ao comércio interno.

Ao pensar a **educação**, novamente Mariátegui mergulha numa análise da sociedade peruana, recuando até o período colonial ²⁶. Argumenta que “a concepção aristocrática e literária da educação correspondia totalmente a um regime e a uma economia feudais” (MARIÁTEGUI, 2004, p. 75), o que fez com que atividades ligadas à agricultura, comércio e indústria fossem relegadas a um segundo plano, supervalorizando-se carreiras como as de advogado, jornalista, professor, poeta, médico, juiz ou militar, que ele chama de “profissões mais seguras”. Isso é o reflexo de uma Espanha atrasada no capitalismo, onde ainda predominava o medievalismo, somando-se à influência da educação francesa no período republicano, que não ajudou a produzir “homens práticos, industriais e enérgicos”, cujo modelo seria Estados Unidos, Inglaterra e Alemanha. Dessa forma, o ensino também corporifica os privilégios oriundos do período colonial.

²⁵ Tal processo seria extremamente positivo na medida em que ele afirma que o rendimento das comunidades indígenas era semelhante ao do grande latifúndio, e associaria boa produção com estímulos morais.

²⁶ É interessante notar como ele acaba elaborando um tipo de argumentação semelhante ao dos movimentos aymara, na medida em que coloca um peso negativo na conquista espanhola e lembra o período pré-colombiano em seus traços positivos.

Com o novo século XX e as revoltas universitárias de 1919 Mariátegui vê com grande simpatia o que chama de “idéias demoliberais” que se espalham na era wilsoniana – do presidente norte-americano Wilson - e que significava a ascensão de um proletariado de pós-guerra. Dessa forma, México, Chile, Cuba, Argentina, Colômbia e Peru foram varridas pelas novas idéias educacionais ²⁷, que pediam revisão nos métodos acadêmicos, extensão universitária, maior autonomia, docência e assistência livres, atuação estudantil na condução das universidades etc. É uma proposta de outra universidade, diferente daquela que, para ele, tinha a função de “prover a classe dominante de doutores ou rábulas” (MARIÁTEGUI, 2004, p. 91), pois:

Na verdade, a colônia sobrevivia na Universidade, porque também sobrevivia – não obstante a revolução de independência e a república demoliberal – na estrutura econômico-social do país, atrasando sua evolução histórica e esgotando seu impulso vital (MARIÁTEGUI, 2004, p. 94)

Entretanto, para sua tristeza, a reforma universitária não vingou, restringindo-se a uma fase inicial e, já em 1924 o modelo conservador universitário pôde ser visto perfeitamente recomposto. Apesar disso, o autor não desiste de seus princípios: “Este deve ser o princípio adotado por uma sociedade herdeira do espírito e da tradição da sociedade incaica, na qual o ócio era um crime e o trabalho, cumprido com amor, virtude mais dignificante”. (MARIÁTEGUI, 2004, p. 108)

Seu modelo educacional é o da Rússia Revolucionária que aliava trabalho intelectual com o trabalho manual, pois como diz PERICÁS (2006, p. 194): “A América Latina, em sua concepção, precisaria mais de técnicos do que de reitores”. Ao pensar a crise do sistema universitário ele propõe outro tipo de professor, semelhante a um “líder” ou “apóstolo”, como diz PERICÁS (2006, p. 185): “a necessidade de indivíduos com traços “heróicos” para purificar e “renovar” o ambiente universitário são claras neste caso”. Ou seja, alguns “indivíduos” fariam a diferença”.

Dessa forma, a sua crítica centra fogo nas instituições estáticas, com professores preocupados em assumir cargos, relegando o estudo a um trabalho burocrático, morto, centrado na disciplina, obediência e repetição. Tal perfil não seria modificado a não ser com

²⁷ Para ele, na própria realidade peruana duas universidades se diferenciam: a de Lima, conservadora e a de Cuzco, progressista.

uma verdadeira revolução educacional, com a criação de Universidades Populares que, obviamente, auxiliariam na preparação ideológica para a revolução social e econômica. Para tal, Mariátegui enfatiza a importância de um acervo renovado constantemente nas bibliotecas públicas, assim como a educação artística, em especial com ensino de música e de artes plásticas, além de premiações literárias através de concursos, que ajudariam a melhorar a qualidade dos “autênticos intelectuais”.

Também fica clara a sua visão de identificação e intercâmbio entre a educação universitária e secundária, pois era preciso “revolucionar” a Universidade diminuindo a distância entre ela e as Escolas Normais que, inclusive, teriam um ensino único e seriam controladas pelas massas populares:

O amauta proposita, sem se aprofundar muito no tema, novas fórmulas escolares, inspiradas na autoformação e no controle dos métodos e conteúdos do ensino pelas próprias massas populares, para com isso possibilitar o surgimento de uma consciência revolucionária, a partir de uma progressiva educação ideológica do campesinato, realizada por docentes que fossem também indígenas. Essa seria uma forma de contrapor a difusão e reprodução da ideologia dominante das elites e do governo. Ou seja, uma educação que não seria imposta pelos brancos ou mestiços, mas sim promovida pelos próprios índios, o que representaria um esforço de longo prazo para mudar as estruturas sociais e educativas do país. (PERICÁS, 2006, p. 193)²⁸

É por isso que para ele, a educação básica seria muito importante:

Ninguém, que esteja a par da história da pedagogia moderna pode se surpreender que este movimento recrute seus adeptos quase unicamente entre os professores de ensino fundamental. Todas as idéias que estão transformando o ensino no mundo brotaram no fecundo campo da experimentação e de criação da escola primária. As escolas normais constituem em toda parte o lar natural da nova ideologia pedagógica. As do Peru não têm porque ser uma exceção. (MARIÁTEGUI, 2007, p. 74)

Essas duas questões discutidas estão longe de esgotar o pensamento de Mariátegui, mas elas são as mais importantes para nossa reflexão acerca do movimento aymara boliviano. E isso se dá no sentido de que não entendemos o autor como um pensamento esgotado, restrito a inícios do século XX, muito pelo contrário, o que nos leva a lamentar mais ainda seu desconhecimento no Brasil. O projeto de Mariátegui de adaptar o marxismo – europeu – à

²⁸ Curiosamente, a questão do ensino aos indígenas foi, segundo PERICÁS (2006), deixada em segundo plano na reflexão de Mariátegui, embora sua ênfase na problemática agrária e indigenista.

realidade peruana pode ser encontrado na Revolução Agrária de 1968-1976, promovida pelo General Juan Velasco Alvarado, que tentou – sem sucesso – transformar as comunidades indígenas peruanas em cooperativas de agricultores. Mariátegui traz o marxismo à realidade peruana, ou melhor, andina, de forma que até hoje ele é apontado como um autor importante pelos movimentos sociais indígenas.

Para Escorsim (2006), a contemporaneidade do autor pode ser vista através de três planos: nele a teoria é vista como meio para a transformação e não como um fim em si; a realidade deve ser compreendida através da pesquisa, investigação, indagação e não através do academicismo e, por fim, a ação política deve ser norteadada pela recusa da ação política demagógica, sem necessariamente cair numa atuação utópica ²⁹.

Já o autor Becker (2008), apresenta-nos outras considerações acerca da importância de Mariátegui que muito tem a ver com os movimentos sociais que estudamos pois, para ele, três elementos podem ser apontados como importantes contribuições do autor: ele obteve sucesso em adaptar o marxismo a países ainda não desenvolvidos; privilegiou uma abordagem não dogmática, mais “aberta” do marxismo e, por fim, pela importância dada ao mito revolucionário, o que o levaria a ser um precursor da Teologia da Libertação, ao valorizar o impulso revolucionário, de maneira análoga ao religioso.

Citando o pensador argentino Carlos Vilas, Becker (2008) sugere que o aparecimento cada vez mais de formas indígenas da teoria marxista possa levar tanto ao desenvolvimento econômico quanto à substituição de uma democracia meramente representativa por outra, mais efetiva e participativa. Ou seja, o marxismo revolucionário deve se desenvolver a partir de contextos históricos específicos, e não a partir de um modelo implantado, o que valoriza a tese voluntarista de Mariátegui, que em muitos casos é mais importante que os fatores objetivos.

Isso pode ser acompanhado no processo sandinista da Nicarágua, pois: “los sandinistas demostraron que los factores objetivos podían sustituir a factores subjetivos y que se podía fomentar una conciencia revolucionaria en una sociedad subdesarrollada. (BECKER, 2008). Essa perspectiva marxista “indígena”, como diz o autor – no sentido de autônoma, autóctone – é argumentada com referências à revolução cubana, a partir de uma fala de George Bush que previa a queda de Cuba após a falência da União Soviética. Segundo

²⁹ Esse recusa à super-valorização da teoria ajuda a explicar a própria vida do autor, de seu movimento constante, da idade da pedra à idade da revolução.

Becker (2008) isso não ocorreu devido ao fato da tradição política marxista de Fidel Castro não ser a soviética, mas alicerçada nas particularidades da América Latina, fazendo com que, contrariamente aos países da Europa Oriental, Cuba aparecesse como um importante aliado do socialismo soviético e não como subserviente, como pode ser entendido nas palavras de Castro:

Les decimos que nuestra revolución es y siempre será tan cubana como las palmeras, que no pediremos permiso a nadie para hacer la revolución y que la revolución existe y seguirá existiendo por la voluntad soberana de nuestro pueblo. (CASTRO apud BECKER, 2008)

Não se pode negar que o processo revolucionário da Nicarágua foi diferente do cubano, e que provavelmente uma menor institucionalização da revolução sandinista fez com que ela sucumbisse nas urnas em 1990 devido à crise econômica:

Más que subverter las obras y ideas de Mariátegui, el proceso continuo de los sandinistas de aplicar un nuevo análisis a una realidad histórica diferente es una contribución importante al desarrollo de una teoría revolucionaria en América Latina. (BECKER, 2008)

O caso chileno de 1971 também foi particular, fazendo com que através da Unidad Popular, Salvador Allende chegasse ao poder através de um processo eleitoral. Dessa forma, podemos verificar uma relevância importante do pensamento de Mariátegui no sentido de que, antes mesmo da perestroika, o pensamento revolucionário latino-americano já se insurgia contra o dogmatismo marxista, sem jamais perder de vista as especificidades do país em que é aplicado pois o marxismo não tem uma só via, o que faz com que ele tenha relevância mesmo após a queda do socialismo soviético e que não se prenda exclusivamente à análise econômica da sociedade.

Dessa maneira é que encontramos novamente Mariátegui nas atuações políticas dos aymara, já que sua luta não se restringe somente à “busca do pão”, como dizia ele, mas por outra moralidade, a propriação coletiva das riquezas naturais, pelo respeito às diferenças culturais, entre outras coisas. Ele está presente mesmo na fala de seus líderes mais radicais, como Felipe Quispe, lado a lado com a velha “paixão revolucionária” que nos remete ao amauta:

Declaraciones provenientes de diversos movimientos revolucionários de izquierda alrededor del mundo se comparan con el pedido de Mariátegui que el socialismo indoamericano sea una creación heróica nacida de “nuestra própria realidad y en nuestro próprio idioma” y no solo el resultado de evoluciones na Europa y otros lugares. (BECKER, 2008)

Aqui também o autor chama a atenção para uma questão bastante pertinente aos movimentos sociais atuais e que a comunicação via informatização vem tornando cada vez mais fundamental no mundo globalizado: uma relação de via dupla entre o universal e o local, como diz LÖWY (2005, p. 23): “na realidade, seu pensamento é uma tentativa de superar dialeticamente esse tipo de dualismo rígido entre o universal e o particular”. Superação essa que faz com que ambos deixem de fazer sentido isoladamente, provando que o título de amauta cabe com muita justiça a José Carlos Mariátegui.

Em suma, ao tratarmos com esses três autores, pudemos ver suas principais contribuições a nosso trabalho:

Moore Jr nos fez refletir acerca da injustiça e de sua pertinência/ou não na análise de revoltas camponesas. É preciso prestar atenção que o que é injusto para uns, não o é para outros e, mesmo que haja o sentimento de injustiça, isso não produz a fatalidade da rebelião. Sem necessariamente centrar na temática camponesa, chamou-nos atenção para a necessidade de coerção na fundação do social, para se lidar com a autoridade e com a divisão de trabalho e de recursos naturais. E tal divisão sempre gerará ressentimentos. Para aquietar os ressentidos sempre haverá um contrato social implícito em constante sondagem de seus limites, que nos parece ser exatamente o caso da Bolívia, principalmente agora, dividida em duas: a dos movimentos sociais, das “minorias” indígenas e dos “criollos/brancos” da Meia Lua, para os quais o século XXI trouxe uma nova experiência de rediscussão do contrato social, cujo final só saberemos acompanhando o desenrolar dos fatos. Com esse autor aprendemos a distanciar um pouco mais nosso foco, pois ao contrário de Thompson e Scott, aparece aqui uma certa preocupação com História Universal, com uma rota a ser seguida pelas sociedades rurais que só parecem fadadas a se livrar do atraso se ingressarem no capitalismo a partir de uma Revolução Burguesa. Ele também nos adverte para um dos elementos notáveis do fundamentalismo, a da idealização do passado com finalidades de organização do presente, e em tantos outros movimentos sangrentos da história – defendendo a bandeira da reciprocidade. Embora não acreditemos que os movimentos aymara devem ser classificados

como fundamentalistas, é certo que existe a construção de um projeto político para o presente e futuro a partir de uma idealização do passado.

Em **Eric Wolf** encontramos um grande defensor dos estudos de sociedades camponesas, também inseridas dentro de um contexto universal, vistas como culturas parciais e a definir os tipos camponeses, que se diferenciam numa estrutura. O autor nos traduziu a comunidade andina como “sociedade corporada”, ajudando-nos a perceber a manutenção de corpo interno fechado, mas que interage – ainda que obrigado – com a necessidade maior que a circunda, em função da apropriação de excedentes. Wolf também nos trouxe uma visão pessimista acerca das revoluções camponesas, que para triunfar necessitam de uma força externa – o Partido Político – e de líderes, pois aos camponeses será o caso apenas da explosão espontânea, desorganizada demais para ser vitoriosa. Isso nos abrigou a olhar com mais rigor para a relação entre os aymara, os partidos políticos – o MAS e o MIP bolivianos – os sindicatos, os ideólogos marxistas etc, e de como nos “meandros” da política interna aos aymara também disputa-se uma batalha entre o local – katarismo – e o global – marxismo – e levantou a preocupação com esses “intermediários”, para ele necessários e de como a cultura pode ser manipulada no âmbito das relações de poder.

Por fim, Mariátegui nos apareceu como o primeiro latino-americano a pensar na própria realidade andina. Ao lado de Wolf, tomando o marxismo como base, usou-o como esse o definiu: “um kit de ferramentas”. Aliás, nossos autores nos influenciaram bastante nessa direção: da teoria como “tendência” dos conceitos em gestação, e não como dogma ou camisa de força. Mariátegui foi capaz de estudar o marxismo, vivendo na Europa em plena efervescência de projetos políticos para tomar a teoria como meio para mergulhar na investigação da realidade peruana e propor uma ação política para o indigenismo. Tomado como centro de pensamento político, o indígena emerge em Mariátegui como ator/sujeito para a construção de um futuro, do comunismo inca para o comunismo moderno, exorcizando o medievalismo espanhol colonial. Além disso, ele está bem afinado com nosso objeto de estudo, pois apela para “formas indígenas” revolucionárias, ou latino-americanas, apontando para a necessidade de reflexões menos universais e mais particulares. O autor atentou também para uma questão não muito tocada por pesquisadores, ao prestar atenção ao papel da educação para a gestação da revolução, algo que muito tem de parecido com o projeto de Revolução Índia aymara e também a importância do mito e da força da experiência religiosa – a fé – quando deslocada para o seu verdadeiro objetivo revolucionário, elementos desconsiderados por um autor como Eric Wolf.

CAPÍTULO 4 - NEOLIBERALISMO, TRANSNACIONALIDADE E MOVIMENTOS SOCIAIS

Conforme já apontamos anteriormente, o ano de 1992 significou um marco importante para a re-articulação e re-organização dos movimentos indígenas, que promoveram mudanças em suas táticas de ação utilizando ferramentas modernas – como a internet – e atuando mais incisivamente no âmbito político, marcando o reconhecimento de diferenças com outros movimentos sociais e, ao mesmo tempo, reafirmando seus valores ancestrais.

Entretanto, não se pode esquecer que as décadas de 80 e 90 foram também importantes nesse processo, na medida em que o neoliberalismo, ao ser aplicado na América Latina promoveu uma maior concentração de renda em países em que ela já era elevada, levando à miséria muitas populações indígenas. A aplicação do neoliberalismo logo levou à constatação de que o Estado Nacional estava em crise, perdendo espaço para as empresas globalizadas que se espalham por todos os lugares.

A decepção com o neoliberalismo foi também um combustível poderoso para fomentar os movimentos indígenas, suas principais vítimas. Dessa forma, nesse capítulo refletiremos um pouco a respeito do neoliberalismo, sua trajetória histórica pelo mundo e em particular na Bolívia, analisando os primeiros documentos que ajudaram sua implantação desde 1985.

A seguir, discutiremos a transnacionalidade, evento típico do período de globalização econômica em que vivemos, que traça novos sentidos para as identidades nacionais e que, curiosamente, acaba por fortalecer identidades ancestrais em reação à ela. Ou seja, a transnacionalidade torna fluidas as fronteiras de identidades nacionais e, ao fazer isso, permite que surjam organizações pelo mundo todo – ONGs, em sua maioria – que apóiam movimentos de caráter local, como a maioria das organizações indígenas. Se, por um lado, isso é positivo ao tomar-se como inimigo comum o neoliberalismo, por outro faz com que os

grupos indígenas estejam sempre vigilantes com relação à intromissão de estrangeiros em suas comunidades. E isso merece uma reflexão.

4.1 Neoliberalismo e Globalização: heranças do século XX ao século XXI

A História do neoliberalismo é mais antiga que os governos Reagan e Thatcher. Segundo Rapoport (2002), com a crise pós 1929, três linhas de pensamento econômico estavam em voga no mundo:

Em primeiro lugar, a crítica de Keynes à escola neoclássica de Economia, alegando que a suposta liberdade material propalada pelos defensores do livre mercado seria uma falácia e que na verdade nada faria com que a somatória de interesses particulares em jogo no livre mercado fosse levar ao predomínio do interesse geral. Dessa forma, para combater o desequilíbrio que as crises periódicas do mercado produzem é que serviria o Estado de Bem Estar Social, como responsável pela defesa dos indivíduos impotentes contra o mercado.

Uma segunda linha de raciocínio parte de Karl Polanyi, corporificada em sua obra mais famosa – “A Grande Transformação”¹, de 1944 -. Em alguns aspectos, ele relembra a crítica de Keynes ao mercado, ao combater a idéia da auto-regulação da economia através dele, pois o mercado é artificial, na medida em que é o próprio Estado que impõe a lógica da moeda e das mercadorias. Dessa forma, não existe essa “imparcialidade” e “neutralidade” nem do mercado e nem do Estado, tratando-se de uma questão moral que não vai encontrar solução dentro da esfera capitalista, e sim no socialismo que, assim, poderia ser visto como uma forma de combate ao próprio autoritarismo.

A terceira perspectiva de raciocínio em voga para explicar a crise dos anos 30 é a de Friedrich Von Hayek, economista austríaco que migrou para os Estados Unidos, e escreveu o livro “Caminhos da Servidão”², em 1944, auxiliado por Milton Friedman na Escola de

¹ POLANYI, Karl. **A Grande Transformação**: as origens da nossa época. Rio de Janeiro: Ed. Campos, 1980.

² Hayek, Friedrich August Von. **O Caminho Da Servidão**. Rio De Janeiro: Instituto Liberla, 1990. Disponível em <http://www.ordemlivre.org/files/hayek-ocaminhodaservidao.pdf>. Acesso em 30 mar 2009.

Chicago. Em linhas gerais, a tese de Hayek pode ser vista como uma reação ao nazi-fascismo do qual ele fugiu, na medida em que aponta para o Estado como o grande inimigo da liberdade, que ele tanto preza. Tal liberdade individual não deve ser obstaculizada em hipótese alguma, cabendo ao Estado a legislação referente ao direito privado e penal. Nessa mesma linha de raciocínio é que são valorizadas a desregulação total das atividades econômicas e a descentralização administrativa e conseqüente horror ao socialismo, cuja marca principal é exatamente a inserção do Estado planejador das atividades econômicas³. Dessa forma, para Hayek, a socialdemocracia – corporificada pelo Partido Trabalhista Inglês, em 1945 – é um mal comparável ao nazismo, por ameaçar as liberdades econômicas e políticas⁴.

Segundo Anderson (2003), o sucesso econômico do estado de Bem Estar Social – devido ao boom do comércio internacional que se sucedeu nas décadas de 50 e 60 do século passado fez com que Hayek, Friedman e outros tivessem de esperar até os anos 70, para que o pensamento neoliberal encontrasse um ambiente favorável. Vale a pena refletir um pouco sobre isso:

Nos Estados Unidos, a década de 1960 havia sido marcada por um grande retrocesso conservador, causado pelas lutas sociais, tais como dos direitos políticos dos negros, da juventude com a Revolução Sexual, a ascensão do feminismo etc. Também a Guerra do Vietnã colocava em xeque a supremacia norte-americana não somente econômico-militar, mas também cultural, como pôde ser visto pela contracultura e manifestações pacifistas e fazia o pêndulo político partidário da nação norte-americana voltar-se para o lado conservador, centralizando-se em Ronald Reagan, ao mesmo tempo em que ocorrem a ascensão política de Margaret Thatcher na Inglaterra e Helmut Kohl na Alemanha:

Tais idéias somente puderam triunfar porque iam ao encontro da ira guerreira da direita e do Partido Republicano contra os sindicatos, contra os intelectuais e

³ Trata-se da defesa da liberdade de mercado ou de uma moral econômica, a que nos referimos anteriormente, à partir de críticas de E.P. Thompson e James Scott a esse modelo

⁴ A reunião dos principais defensores desse pensamento em 1947 na Suíça ficou conhecida como a “Sociedade de Monte Pélerin”, e selou o arcabouço teórico de um pensamento econômico que estava pronto para ser implantado.

funcionários públicos, que promoviam programas sociais, contra os políticos que se deixavam convencer por esses intelectuais denunciados sob o apelido de “nova classe”. (COMBLIN, 1999, p. 47)

O desgaste do “Welfare State” ajudou o pensamento neoliberal, ao criar estados grandes e burocráticos com muitos funcionários públicos vistos como ineficientes, incapazes de combater a inflação e os efeitos da crise do petróleo pós-1973 e facilmente criticados por sua política de assistência aos pobres. Ao mesmo tempo percebemos uma grande transformação industrial que traz à tona novas tecnologias, a valorização do “saber”, a terceirização e a pressão por abertura de mercados, juntamente com a valorização do capital especulativo que acompanha o astronômico desenvolvimento das comunicações e da informatização.

Comblin (1999) chama a atenção para o fato de que tais transformações econômicas produzem transformações sociais e, principalmente, o crescimento de uma nova elite dirigente - os “analistas simbólicos” - pessoas que lidam com computadores e cifras e que cada vez mais se afastam do “mundo real”, concentram muito poder e vêem a economia como o primado da técnica, do saber e dos números.⁵

Para o autor a ascensão do neoliberalismo está intimamente ligada à busca de hegemonia dos Estados Unidos após a Segunda Guerra. Ou seja, da mesma forma que o liberalismo embasou o imperialismo inglês no século XIX, agora é a vez do neoliberalismo fazê-lo com os Estados Unidos, ajudando a criar um mundo “globalizado” que, na verdade, é norte-americano⁶. Tal processo muito deve à falência da URSS e ao fracasso do marxismo real enquanto proposta de organização social, que levou à propagação do neoliberalismo como “pensamento único” e também à ação crescente em meados do século passado das multinacionais que rapidamente concentram capital e atacam Estados Nacionais e sindicatos.

⁵ Com essas pessoas surge o “não-lugar”, como analisado por Augé (1994), pois eles percorrem o mundo “sem sair de casa”, já que em cada país que visitam freqüentam lugares que são os mesmos: hotéis padronizados, restaurantes, shoppings etc, que não sofrem a influência da cultura local, e geralmente vivem em condomínios fechados, isolados da pobreza que ajudam a produzir e que aflora nas cidades atuais. São essas pessoas que lidam com capital especulativo e não se sentem responsáveis por eventuais danos sociais de suas decisões.

⁶ Acreditamos que seja mais eficiente pensarmos em um mundo globalizado ocidental e não especificamente norte-americano, pois não há apenas a imposição da cultura norte-americana, mas uma troca de padrões culturais num projeto “dinâmico”.

Dessa forma, a expansão da globalização econômica é algo que não se explica apenas com critérios racionais e numéricos, diferenciando-se de outros processos semelhantes de expansão de atividades econômicas – como as expansões ultramarinhas dos séculos XV e XVI – pela hegemonização da tecnologia de informação e comunicação jamais vista anteriormente e por também contar com o suporte ideológico do neoliberalismo que, para o autor, é uma ideologia e, mais do que isso, um mito:

A globalização é um mito e o mercado global é um mito. Porém, em nome desse mito, uma nova classe impõe uma ditadura de fato, limita os poderes do Estado e transforma a democracia em fachada ou comédia, controla o pensamento único e condena à exclusão, ou seja, à miséria da nova pobreza a maioria da humanidade. (COMBLIN, 1999, p.41)

O neoliberalismo surge como uma ideologia que auxilia o desenvolvimento capitalista e se corporifica na prática pelos “ajustes” na economia, cujas principais características seriam: combate a todos os entraves à livre circulação de capitais, bens e serviços – o que foi propiciado pelo desenvolvimento da tecnologia da informação - e ataque a todas as formas “coletivas” de organização: sindicatos, cooperativas, comunidades subsídios etc – que prejudicariam as livres forças do mercado. Nesse sentido, aparecem elementos como o projeto de privatização dos serviços públicos e de empresas estatais, ênfase na exportação em detrimento do mercado interno e na preocupação com a competitividade e, fundamentalmente, na prioridade ao capital financeiro.

Como dissemos anteriormente, o neoliberalismo encontrou um terreno fértil para se desenvolver na década de 70 e chegou formalmente ao poder em 1979, com a eleição de Margaret Thatcher na Inglaterra e Ronald Reagan nos Estados Unidos em 1980.

Na Inglaterra, as principais linhas de ação do neoliberalismo foram: o controle da emissão de moeda pelo governo, a diminuição dos impostos, aumento da taxa de investimentos, combate às barreiras ao controle de fluxos financeiros, crescimento do desemprego⁷, controle dos gastos sociais e combate inflexível a greves e sindicatos, como

⁷ O desemprego não parece ser somente uma das conseqüências negativas do neoliberalismo, mas uma própria imposição do sistema, ao eliminar vagas no mercado de trabalho que não serão substituídas e gerar aquilo que

pode ser exemplificado na ação rígida do governo Thatcher contra a greve do até então poderoso sindicato de mineradores de carvão.

Já nos Estados Unidos, o neoliberalismo exacerbou o anti-comunismo de Von Hayek e a crítica de Reagan ao “excesso de Estado” e à diminuição de impostos – dos ricos – para que mais dinheiro ficasse disponível para ser investido no mercado financeiro, servindo como alento para o crescimento dos gastos militares⁸.

Além dos países do norte da Europa – a partir da Alemanha de Kohl – o neoliberalismo se espalha pelo resto do continente europeu, principalmente pelos países de política socialdemocrata que, embora criticados por pensadores neoliberais, aos poucos iam assumindo suas idéias, embora mais cautelosamente que Inglaterra e Estados Unidos e geralmente restringindo suas ações a reformas fiscais e disciplina monetária.

Na América Latina, o neoliberalismo aparece como uma rejeição ao projeto da CEPAL que centrava o desenvolvimento econômico na política de substituição de importações, buscando independência econômica a partir do desenvolvimento industrial, aliado à soberania política e justiça social. Entretanto, na década de 70 a crise do petróleo e a corrida por empréstimos – devido à pouca capacidade de poupança interna – associada à busca de tecnologia estrangeira foram criando laços de dependência. O problema, segundo Comblin (1999) é que não há mudança na estrutura social que possibilite a substituição de classes sociais ligadas ao modelo econômico anterior. Isso cria uma elite ansiosa pelo consumo do Primeiro Mundo, desejando uma rápida evolução tecnológica – de modelos importados – os que os torna “alunos perfeitos” para o modelo neoliberal, que já tivera na América Latina o seu laboratório, pois nos anos 70 o Chile tinha sido o primeiro país no mundo a adotar tais princípios, na fórmula tradicional de desregulamentação da economia, crescimento do desemprego, repressão sindical, distribuição de renda favorável aos ricos, privatização de bens públicos, combate à ineficiência do Estado, aos gastos públicos e abertura de capitais. É bom lembrar que isso ocorreu num país dominado por uma ditadura

Marx chamava de “exército de reserva”, destacando a competitividade, competência e flexibilidade da força de trabalho desejada.

⁸ Para Anderson (2003), isso seria um curioso retorno ao keynesianismo, como exemplo de intervencionismo estatal.

militar liderada por Augusto Pinochet – cuja base foram convênios firmados desde os anos 50 entre a Universidad Católica e a Escola de Chicago, para onde os estudantes chilenos eram mandados para estudar economia – os “Chicago Boys”- e aplicar as idéias de Milton Friedman na economia chilena, num modelo que “presuponía la abolición de la democracia y la instalación de una de las más crueles dictaduras de posguerra”. (ANDERSON, 2003)

No Chile de Pinochet, não se trata apenas da adoção de medidas neoliberais, de um pensamento econômico, mas de uma repressão que faz desaparecer livros e professores. Cademártori (2002) mostra que esse modelo obteve êxitos econômicos tais como o crescimento do PIB em cerca de 7% nos anos 90, o crescimento de exportações e acúmulo de divisas e a diminuição da “dívida social” e, que isso se deva ao fato da existência de um sistema econômico estável – via ditadura – que gerava terror e instabilidade social.

Entretanto, a partir de 1994, os movimentos sociais também passaram a ganhar voz na sociedade chilena, pois o modelo econômico adotado, além de produzir excesso de trabalho, mercantilização, individualismo etc, afeta o modo de viver, de comer, vestir, valores morais, religiosos, a agricultura tradicional, o que iria arrasar os povos indígenas e pequenas e médias empresas:

La capacidad que la tecnología de concentrar los recursos, administrarlos a distancia, dividir y subdividir las fases de producción en infinitos procesos, subcontratar etc, permite justamente eso, abarcar áreas en la que antes las grande empresas no se metían. (CADEMÁRTORI, 2002, p. 374)

Daí não ser por acaso que no Chile os movimentos indígenas sejam tão atuantes atualmente, como diz Cadermartori (2002, p. 375): “ ahora nos demos cuenta de que en America Latina hay millones y millones de indígenas”. E, também do Chile o modelo começou a sua viagem pelo mundo:

De esa manera el modelo chileno, como se lo llamó, fue importado: quien primero tuvo el “mérito” de utilizarlo en amplia escala fue doña Margaret Thatcher. Luego pasó a Estados Unidos con Reagan y de ahí se expandió por diversos países del Tercer Mundo y volvió a América Latina. Haciendo un recuerdo histórico breve, a

mediado de los años 80 podríamos señalar un cierto orden: Bolivia, luego México y, a fines de los 80 y comienzos de los 90, Argentina, Perú y otros países en mayor o menor grado. (CADEMÁRTORI, 2002,p. 372)

4.2 O Neoliberalismo boliviano: análise de documentos

Em meados dos anos 80 também a Bolívia passa a adotar parâmetros neoliberais na economia, em particular nos governos de Victor Paz Estenssoro (1985-9), Jaime Paz Zamora (1989-1993) e Gonzalo Sanchez de Lozada (1993-1997). A marca principal do projeto neoliberal boliviano é a adoção de pactos políticos que visavam obter a governabilidade para a implantação do novo modelo econômico. Ou seja, os partidos políticos e suas lideranças traçam os rumos das mudanças consideradas necessárias para o país, criando uma “partidocracia” que alija das decisões nacionais a imensa maioria indígena – e pobre – do país.

Em 1985 nasce o “Pacto Por la Democracia” entre as lideranças de Hugo Banzer e Paz Estenssoro – que duraria até 1989 – e permite a promulgação do Decreto 21060 – de 29/agosto/1985 -. Enquanto a elite política boliviana acertava os rumos econômicos que deveriam ser tomados pelo governo – qualquer que fosse o presidente – efetua-se um pacto político para obter a legitimação eleitoral a realizá-lo. Ou seja, independente do presidente eleito, o projeto neoliberal representado pelo Decreto 21060 seria adotado, pois desde o início dos anos 80 os políticos bolivianos tinham contato com economistas norte-americanos discípulos de Milton Friedman, a exemplo de Jeffrey Sachs:

Desde el principio siempre decia a los bolivianos que lo que tienen es una economía pobre y miserable con hiperinflación: con coraje, con atrevimiento, si se hace todo bien, van a tener una economía pobre y miserable con precios estables. Pero es necesario hacerlo porque solo con precios estables hay alguna posibilidad de sobrevivir en el futuro. (FERAUDY & MEALLA: 1997, 60)

A base política continuaria firmada pós 1989 com o “Acuerdo Patriótico” que uniu inimigos históricos: a ADN (Acción Democrática Nacionalista) de Hugo Banzer e o MIR (Movimiento Izquierda Revolucionária) de Jaime Paz Zamora levando-os a uma administração compartilhada, sob a presidência do último. A ascensão do MIR ao poder levou a graves suspeitas de associação do governo a narcotraficantes, mas continuou a aplicação dos princípios neoliberais.

Paralelamente ao desenvolvimento da implantação do modelo neoliberal na Bolívia, a década de 90 surpreende o país com o re-surgimento de movimentos sociais de contestação. Eles não são novos na história boliviana – e esse é o nosso argumento central – mas ganhavam força no momento em que o projeto neoliberal tornava cada vez mais difícil a vida da população pobre da Bolívia. É o caso do Ejército Guerrillero Tupac Katari, dentre outros, que teve vida efêmera, sendo rapidamente desarticulado em 1992 com a prisão de seu chefe, Felipe Quispe Huanca, formado a partir da união entre líderes indígenas e intelectuais marxistas que elaboram uma curiosa associação entre a tradição indígena – aymara – e o pensamento ocidental – “exógeno” – marxista:

El EGTK (propugnaba) expropiar la propiedad a los trabajadores y la construcción del socialismo basándose en la propiedad comunal, ayllus, existentes en el campo. (Caracterizaba) a la “clase dominante” como q'ara burguesa, tomando en cuenta por un lado que es dueña de los medios de producción y por otra que esta casi integralmente compuesta por mestizos con rasgos predominantemente blancoides. (FERAUDY & MEALLA: 1995, 65)

Esse é o pano de fundo à frente do qual se desenrola uma batalha pela condução da moderna nação boliviana e que nos ajuda a entender o desencadeamento dos fatos que levam à presidência o líder cocalero aymara Evo Morales. Achamos por bem especificar o desenvolvimento do pensamento neoliberal no país tomando como foco de reflexão os documentos mais importantes que representam o neoliberalismo no século XX e as reações a eles.

O Decreto Supremo 21060, de 29 de agosto de 1985 foi elaborado em três semanas, quando da eleição de Estenssoro pelos chamados “três pais da reforma econômica”: Juan

Cariaga, Fernando Romero e Gonzalo Sánchez de Lozada. Este último era presidente do Senado, formado em filosofia pela Universidade de Chicago ⁹. O decreto foi elaborado à portas fechadas nas casas dos seus “pais”, sendo apelidado de “conclave”, pois seus criadores só abandonaram o local após terminá-lo, e que por sua vez, chama atenção pelo seu aspecto autoritário:

TITULO VIII
DE LOS INSTRUMENTOS DE LA NUEVA POLÍTICA ECONÓMICA
CAPITULO I
DEL BANCO CENTRAL DE BOLIVIA

Artículo 164º.- Todo funcionario que ofrezca resistencia a la ejecución de las resoluciones del Presidente y del Directorio del Banco Central, será suspendido de inmediato y sometido a los procesos correspondientes.

Em linhas gerais, o DS 21060 produziu os seguintes efeitos:

- a) Elevação dos preços dos combustíveis em 7 vezes:

Artículo 75

- a) Hidrocarburos

Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos (YPFB) fijará y ajustará quincenalmente, los precios de venta de los hidrocarburos en el mercado interno de la República, sobre la base del equivalente en pesos bolivianos al cambio oficial promedio de la quincena anterior de \$us. 0,30 (treinta centavos de dólar americano) al consumidor, incluidos los impuestos por litro de gasolina de octanaje entre 82 y 85. Para las otras gasolinas los precios mantendrán una estricta proporcionalidad al octanaje. Para los demás derivados del petróleo se mantendrá la proporcionalidad de precios establecida por YPFB y justificada por una evaluación técnica energética y por los usos, doméstico e industrial, de los productos.

- b) Substituição do peso boliviano pelo boliviano, com a eliminação de zeros;

⁹ Lozada era também conhecido por Goni, ou “El Gringo” devido ao sotaque norte-americano, e foi fundamental para o sucesso do DS 21060, acatando com brilhantismo e fervor as idéias de Jeffrey Sachs, - o mais jovem professor de Harvard, aos 29 anos - à Bolívia para propor solução para um processo inflacionário de 25000 %.

- c) Adoção de um câmbio flexível, que na prática seria o prenúncio de um câmbio fixo e com minidesvalorização;
- d) Liberação dos mercados de produtos e de dinheiro;
- e) “Flexibilização” do mercado de trabalho, negociações individuais – e não mais coletivas – e congelamento de salários do setor público:

Artículo 55°.- Las empresas y entidades del sector público y privado podrán libremente convenir o rescindir contratos de trabajo con estricta sujeción a la Ley General del Trabajo y su Decreto Reglamentario. Se abrogan los Decretos Supremos 7072 de 23 de Febrero de 1965, 9190 de 23 de Abril de 1970, 17289 de 18 de Marzo de 1980 y Decreto Ley 17610 de 17 de Septiembre de 1980.

Sendo eminentemente voltado para medidas econômicas ele não abre espaços para discussões ou resistências, como no que se refere às Empresas Públicas, por exemplo:

TITULO V
DEL REGIMEN DE LAS EMPRESAS
CAPITULO I
DE LAS EMPRESAS Y ENTIDADES PUBLICAS

Artículo 81°.- Las empresas y entidades del Sector Público, bajo responsabilidad de sus ejecutivos, quedan terminantemente prohibidas de incrementar su personal de empleados y obreros.

- f) Liberação do comércio exterior, com taxa de importação de 20%;
- g) Fechamento de minas estatais – cerca de 78% delas – e demissões no setor público. Somente entre os mineiros da Corporação Mineradora de Bolívia (COMIBOL) teriam sido demitidos cerca de 74% a 92% dos seus trabalhadores.

Tais medidas tiveram resposta imediata da Central Operária Boliviana (COB). Entretanto:

Os métodos para forçar essas últimas mudanças não foram precisamente suaves: diante da declaração de greve geral pela COB, o governo respondeu com uma

declaração de estado de sítio, e 179 líderes sindicais, Juan Lechín entre outros, foram enviados para o Beni, na Amazônia boliviana. Também foram proibidas as reuniões públicas e decretou-se o toque de recolher. Em três semanas os sindicalistas manifestaram sua disposição de dar por terminada a greve e foram libertados. (CASAS: 1993, 187)

Ou seja, reformas econômicas ficam atadas a manifestações populares e, conseqüentemente, a repressão¹⁰. A seguir, examinaremos a disposição do Decreto Supremo 21060 acerca dos recursos naturais:

No Título V (Del Regimen de las empresas), em seu Capítulo II (Del Sector de Hidrocarburos) o DS 21060 versa acerca das atividades dos hidrocarbonetos¹¹, estabelecendo a descentralização da poderosa YPFB (Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos) e a criação de três empresas subsidiárias, com sedes em Santa Cruz, Camiri e Cochabamba, respectivamente.

É importante notar que a descentralização também foi um elemento adotado com relação à COMIBOL. Vejamos como os termos são parecidos:

Artículo 102º.- Se dispone la descentralización de la Corporación Minera de Bolivia mediante la creación de cuatro empresas subsidiarias, dotadas cada una de ellas de personalidad jurídica propia, autonomía de gestión en sus operaciones industriales, régimen administrativo con facultad para la comercialización de minerales y metales, adquisición e importación de equipos e insumos y, en general para realizar todas sus operaciones y actividades empresariales. (DECRETO SUPREMO 21060)

Essa descentralização, aliada à realocação de trabalhadores refletiu-se, na prática, na demissão da esmagadora maioria de empregados. Outro aspecto digno de nota é a privatização que acompanha o Decreto:

¹⁰ Como de certa forma ocorrem também nos casos estudados por Thompson na mudança de regras de mercado e abastecimento na Inglaterra do século XVIII e de Scott com a Revolução Verde na Malásia do século XX que produz novas formas de resistência, inclusive as cotidianas.

¹¹ Nos quais está incluído o gás natural, o motivo das manifestações de outubro de 2003 que levam à deposição do então presidente Gonzalo Sanchez de Lozada, um dos "país" do DS 21060.

Artículo 90º.- La Empresa de Industrialización y Comercialización de Hidrocarburos elaborará en un plazo no mayor a 60 días, un proyecto para transferir íntegramente al sector privado la distribución y comercialización de los hidrocarburos y sus derivados. La Empresa de Industrialización y Comercialización de hidrocarburos estará encargada de la distribución y comercialización interna de tales productos al por mayor. (DECRETO SUPREMO 21060)

Dez anos depois do Decreto Supremo 21060, é promulgada uma nova constituição para o país que mantém formalmente o Estado como facilitador da obtenção da justiça social para o povo boliviano. É interessante vermos que ela estabelece, em termos de Regime Econômico e Financeiro o seguinte:

Artículo 133.- El régimen económico propenderá al fortalecimiento de la independencia nacional y al desarrollo del país mediante la defensa y el aprovechamiento de los recursos naturales y humanos en resguardo de la seguridad del Estado y en procura del bienestar del pueblo boliviano.

Artículo 134.- No se permitirá la acumulación privada de poder económico en grado tal que ponga en peligro la independencia económica del Estado. No se reconoce ninguna forma de monopolio privado. Las concesiones de servicios públicos, cuando excepcionalmente se hagan, no podrán ser otorgadas por un período mayor de cuarenta años. (CONSTITUIÇÃO BOLIVIANA DE 1995)

É importante aqui notar como os dois documentos parecem estar em oposição, na medida em que o DS 21060 enfraquece a YPFB e a COMIBOL, dividindo-as e pulverizando-as e ao mesmo tempo transferindo ao setor privado o controle da distribuição e comercialização dos hidrocarbonetos, enfraquecendo na prática o setor público boliviano, a Constituição de 1995 critica a privatização e reafirma a importância de sua limitação.

Isso pode ser entendido levando-se em consideração que o vice-presidente do país era Victor Hugo Cárdenas, uma liderança histórica aymara e que muito lutou por essa constituição. Com relação ao uso de recursos naturais, o Capítulo III (Bienes Nacionales) prevê que essas riquezas são de domínio do Estado, assim como elementos encontrados no solo e subsolo, porém cabendo à lei boliviana a concessão a particulares. São exatamente

esses artigos presentes na Constituição de 1995 que norteiam as reivindicações populares quando dos conflitos em razão da privatização da água em Cochabamba em 2000 e contra a exportação de gás em 2003, conforme explicitam os artigos 137, 138 e 139:

Artículo 137.- Los bienes del patrimonio de la Nación constituyen propiedad pública, inviolable, siendo deber de todo habitante del territorio nacional respetarla y protegerla.

Artículo 138.- Pertenecen al patrimonio de la Nación los grupos mineros nacionalizados como una de las bases para el desarrollo y diversificación de la economía del país, no pudiendo aquellos ser transferidos o adjudicados en propiedad a empresas privadas por ningún título. La dirección y administración superiores de la industria minero estatal estarán a cargo de una entidad autárquica con las atribuciones que determina la ley.

Artículo 139.- Los yacimientos de hidrocarburos, cualquiera que sea el Estado en que se encuentren o la forma en que se presenten, son del dominio directo, inalienable e imprescriptible del Estado. Ninguna concesión o contrato podrá conferir la propiedad de los yacimientos de hidrocarburos. La exploración, explotación, comercialización y transporte de los hidrocarburos y sus derivados, corresponden al Estado. Este derecho lo ejercerá mediante entidades autárquicas o a través de concesiones y contratos por tiempo limitado, a sociedades mixtas de operación conjunta o a personas privadas, conforme a ley. (CONSTITUIÇÃO BOLIVIANA DE 1995)

O processo de transformações econômicas que se verifica desde os anos 80 entra completamente em choque com a Constituição de 1995 e se diferencia das ações práticas dos governos bolivianos, particularmente nos episódios da concessão da água de Cochabamba a empresas estrangeiras e da venda de gás para os Estados Unidos – via Chile – de 2003, conforme discutiremos posteriormente. E esse é um elemento que ajuda no processo de descrença na democracia participativa que encontramos em líderes de movimentos sociais bolivianos.

Com relação ao uso da terra, a constituição de 1995 estabelece que as terras são de domínio da Nação e ao Estado compete sua distribuição e redistribuição, sendo o trabalho a fonte fundamental para sua aquisição e conservação, reconhecendo-se o direito dos camponeses a ela, não reconhecendo o latifúndio e garantindo a existência de propriedades comunitárias, cooperativas e privadas, cabendo ainda ao Estado fomentar o desenvolvimento das comunidades indígenas assim como das cooperativas agropecuárias.

No tocante aos povos indígenas, é interessante ver o artigo 171:

Artículo 171.-

I. Se reconocen, se respetan y protegen en el marco de la ley, los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional, especialmente los relativos a sus tierras comunitarias de origen, garantizando el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales, a su identidad, valores, lenguas, costumbres e instituciones;

II. El Estado reconoce la personalidad jurídica de las comunidades indígenas y campesinas y de las asociaciones y sindicatos campesinos;

III. Las autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesinas podrán ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias como solución alternativa de conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarias a esta Constitución y las leyes. La ley compatibilizará estas funciones con las atribuciones de los Poderes del Estado.

Isso nos mostra que enquanto a Constituição de 1995 reconhece os direitos das comunidades indígenas, o DS 21060 ao promover reformas radicais na economia, tende a inviabilizar o exercício desses direitos, criando um fosso entre a prática – o DS 21060 – e a “legislação ideal” – a Constituição de 1995 – que não é adotada efetivamente e se torna uma importante bandeira de luta dos movimentos sociais étnicos bolivianos. Ressalte-se que formalmente a nação boliviana reconhece os direitos seculares das comunidades indígenas em suas terras comunais, assim como da sua cultura e sindicatos camponeses, reconhecendo também as autoridades naturais¹². Isso nos ajuda a entender como na história boliviana as lideranças populares, vindas das comunidades indígenas e camponesas sempre tiveram um papel importante, citando-se por exemplo a própria trajetória política do recém eleito Evo Morales – ex-líder cocalero – e de Felipe Quispe, “El Mallku”¹³ - líder de “ayllus”, já que ambos saíram de seus povoados, chegaram a disputar a presidência do país e estiveram presentes em todos os eventos políticos nacionais que marcaram os últimos vinte anos. Portanto, é bom verificar-se que a Constituição de 1995, a despeito do DS 21060 de 1985, não apresentou mudanças significativas nos elementos que aqui nos interessam: Relação do Povo

¹² Pois trata-se de uma nação multiétnica e pluricultural, como diz a Constituição.

¹³ O título de Felipe Quispe – “El Mallku/Condor” – refere-se a um título secular de prestígio dado a pessoas que assumem a responsabilidade por zelar pelas terras e tradições de seu povo.

com o Governo, Propriedade Privada, Conservação da Ordem Pública, Bens Nacionais, Política Econômica do Estado, Regime Social, Regime Agrário e Campesino, Regime Cultural: em contraste com a rigidez do DS 21060, a Constituição de 1995 pode ser considerada até bem democrática.

No ano de 2004, após a deposição de Lozada em Outubro de 2003 e a posse do Vice-Presidente Carlos Diego Mesa Gisbert, duas leis foram promulgadas: a Ley nº 2631, de 20 de fevereiro e a Ley nº 2650, de 13 de abril. Alguns pontos gostaríamos de destacar, pois se o DS 21060 promoveu uma grande mudança econômica no país, essas duas leis parecem preocupar-se com a questão da cidadania e participação popular.

O artigo 1, que originalmente dizia

Artículo 1.- Bolivia, libre, independiente, soberana, multiétnica y pluricultural, constituida en República unitaria, adopta para su gobierno la forma democrática representativa, fundada en la unión y la solidaridad de todos los bolivianos. (CONSTITUIÇÃO BOLIVIANA DE 1995)

Ele teve sua redação modificada pela ley 2631 para incluir a palavra participativa no trecho “adopta para su gobierno la forma democrática representativa y participativa” e, na Ley 2650, a palavra participativa é novamente retirada.

Da mesma forma o artigo 4, item I: “I. El pueblo no delibera ni gobierna, sino por medio de sus representantes y de las autoridades creadas por ley”. (Constituição Boliviana de 1995)

Passou a ter a seguinte redação na Ley 2631

Artículo 4.-

I. El pueblo delibera y gobierna por medio de sus representantes y mediante la Asamblea Constituyente, la iniciativa Legislativa Ciudadana y el Referéndum, establecidos por esta Constitución y normados por Ley. (LEY 2631 DE 20/2/2004)

Entretanto, na ley 2650 a redação voltou a ser igual à da Constituição de 1995, que não incluía referências ao fato do povo governar pela “iniciativa Legislativa Ciudadana y del Referendum, establecidos por esta constitución y normados por Ley”.

Já o artigo 71 teve um item III inserido na Ley 2631 – não existia na Constituição de 1995 - e reafirmado na 2650, introduzindo maior liberdade de ação ao cidadão boliviano:

Artículo 71.-

III. Los ciudadanos podrán presentar directamente al Poder Legislativo proyectos de Ley en cualquier materia. La Ley determinara los requisitos y procedimiento para su consideración obligatoria por el órgano correspondiente. (LEY 2650 DE 13/4/2004)

Entretanto, é no artigo 224 que observamos a mudança mais representativa e importante no tocante às manifestações populares que vêm agitando a Bolívia no novo século. Na Constituição de 1995 o artigo 224 dizia o seguinte: “Artículo 224.- Los partidos políticos se registrarán y harán reconocer su personalidad por la Corte Nacional Electoral”.(Constituição Boliviana de 1995)

Já na lei 2631 essa redação é modificada e confirmada pela 2650, tomando a seguinte forma no artigo 224:

Los partidos políticos y/o las agrupaciones ciudadanas y/o pueblos indígenas, podrá postular directamente candidatos a Presidente, Vicepresidente, Senadores y Diputados, Constituyentes, Concejales, Alcaldes y Agentes municipales, en igualdad de condiciones ante la ley, cumpliendo los requisitos establecidos por ella. (LEY 2650 DE 13/4/2004)

Ou seja, consideramos um importante avanço político, pois a lei passa a observar os povos indígenas de maneira diferente, pois se até então somente os partidos políticos poderiam apresentar candidatos a cargos públicos, agora – a partir de fevereiro de 2004 – isso se estende também a “agrupaciones ciudadanas y/o pueblos indígenas”. Da mesma forma

ocorre com o artigo 222, que passa a reconhecer oficialmente essas outras formas de organização como representações populares.

Isso deve ser levado em consideração no contexto do desenvolvimento da legislação boliviana: acreditamos que os acontecimentos de 2000 e 2003 exercem uma pressão muito forte sobre os dirigentes bolivianos a ponto de que importantes conquistas populares – como os artigos citados fossem incorporados a essa legislação. Entretanto, como os manifestantes perceberam, o DS 21060 ainda se achava em estado latente, normatizando muitas ações do cotidiano econômico boliviano e, muitas vezes, inviabilizando essas conquistas sociais. Daí que a luta parlamentar é defendida por líderes como Morales e Quispe.¹⁴

Vemos, portanto, que a legislação boliviana nos últimos 10 anos do século XX tem uma tendência a reconhecer maiores liberdades políticas aos cidadãos, em particular aos indígenas, sem, no entanto, sofrer profundas modificações em seu texto¹⁵. O que importa salientar é que o DS 21060 impôs ao país uma direção econômica que não foi sequer discutida no Congresso Nacional e cuja reação popular levaria à formação de movimentos populares armados (como a EGTK) e a conflitos como os de Cochabamba e El Alto, pois a sua efetiva aplicação aparecia para a população boliviana como um desrespeito à Constituição – não tão fervorosamente aplicada na prática quanto o Decreto – e, principalmente às tradições comunitárias dos povoados.

López (2002) acrescenta que a Bolívia também foi o primeiro país da América do Sul a entrar para o Programa de Alívio da Dívida para Países Pobres Altamente Endividados do Banco Mundial e que o problema disso é exatamente os termos e condições que derivam deste tipo de negociação; o que o leva a levantar algumas conclusões que servem para se repensar o neoliberalismo como um todo: a necessidade da representação política e da atuação da sociedade civil, aumentar o controle político sobre autoridades econômicas, elaborar fórmulas de gestão econômicas adaptadas a cada país, aumentando a intervenção na economia e propondo formas de blindagem regional; aumentar a descentralização político-administrativa, transferindo políticas sociais para órgãos locais – municípios, estados –

¹⁴ Isso nos lembra de Thompson quando diz que “a lei importa”.

¹⁵ Sem dúvidas graças a presença de Cárdenas na vice-presidência.

umentando o endividamento interno e a quantidade de recursos para a população e, por fim, elaborar associações entre inversão, crescimento e exportações e não privilegiando apenas alguns deles.

Agora, podemos deixar a Bolívia de lado e voltar à discussão acerca do neoliberalismo, e notar algumas conseqüências da prática neoliberal na América Latina: em primeiro lugar, seu programa político prevê o combate ao protecionismo industrial que havia sido fundamental para o programa de substituição de importações da CEPAL, da mesma forma que as leis de seguridade social e previdência passam a ser vistas como responsáveis pela crise dos anos 70, na tese de que o Estado deveria diminuir. De tal forma, a opção tornou-se o mercado externo, obrigando as economias nacionais a especializarem-se em produtos cuja competitividade fosse maior no exterior¹⁶.

A ênfase também é dada no fluxo de capitais externos, abertura de mercado de capitais – como Bolsa de Valores – eliminação de barreiras para capital, mercadorias e serviços, além de queda dos gastos sociais e impostos. Essas medidas estão articuladas em torno de uma noção de “crise”, na qual o neoliberalismo aparece como a salvação, corporificado pelas ações do FMI e do Banco Mundial, distribuindo os seus custos desigualmente, tanto entre os países, privilegiando os de Primeiro Mundo quanto internamente, privilegiando as empresas de altas rendas, segundo Casanova (2008).

Outra característica importante é a intransigente defesa da modernização que, segundo Comblin (1999) se associa ao complexo de inferioridade latino-americano e o desejo de “tornar-se Primeiro Mundo”: é aqui exemplar a reclamação de Collor acerca das “carroças”/automóveis brasileiros, ou seja, sobre o atraso no consumo de bens de luxo e não sobre o atraso na educação, pesquisa científica, saúde pública etc ou, como diz o autor acerca das elites: “querem os efeitos da modernização mais do que a própria modernização” (COMBLIN, 1999. p. 63).

Por outro lado, a modernização para os trabalhadores significa desemprego, informalidade, ausência de seguridade social, flexibilidade, ou seja, exclusão e criação de uma

¹⁶ No caso chileno a economia centrou-se na produção de cobre, madeira, frutas, vinho e farinha de peixe.

sociedade paralela, a sociedade dos pobres. Em termos de Estado, a dívida externa também surge como uma realidade cruel nos anos 80.

Mas, se os efeitos do neoliberalismo são tão dramáticos para as populações mais pobres, por que ele continua sendo tão importante? Segundo Aguilar Sanchez (2005), o fato é que o neoliberalismo tornou-se um projeto ideológico:

Una evaluación histórica del neoliberalismo nos conduce a sostener que su fundamento se halla ligado a la función de soporte ideológico de un tipo de globalización reforzada por la industria militar de los centros hegemónicos de la eco-mundo capitalista, por la presencia de las empresas transnacionales, por la existencia de los organismos financieros y por el papel desempeñado por los políticos/empresarios y tecnócratas que administran el poder en nuestras sociedades (AGUILAR SÁNCHEZ, 2005)

Para Casanova (2008) o discurso da globalidade trata de desvalorizar a soberania nacional, os direitos dos indivíduos tornam-se mais importantes do que o dos povos e a justiça social é substituída pelo discurso da “justiça”, genérica, sem adjetivos. Ele busca lançar ao passado as lutas de libertação, lutas de classe em nome de uma suposta e vaga integração, de uma “solidariedade”: “trata-se de lidar com novas categorias para esse novo mundo, onde a soberania do Estado-Nação também se transforma em algo do passado. Não é o caso de se provar ou discutir as teses da globalidade, mas de descartar seus inimigos como ultrapassados e, nesse sentido, Casanova (2008) se aproxima da visão aymara, na medida em que trata o neoliberalismo como uma recolonização, ou melhor, a “reconversão da dependência”: “a atual globalização mantém e reformula as estruturas de dependência de origem colonial e as não menos sólidas do imperialismo de fins do século XIX, bem como do capitalismo central e periférico que se estruturou entre 1930 e 1980” (CASANOVA, 2008, p. 50).

Se, aparentemente o modelo neoliberal “fracassou” como modelo econômico, na medida em que não conseguiu resolver os problemas a que se propôs – combater a inflação, promover o desenvolvimento e o nível de vida - , ele na verdade conseguiu o triunfo ideológico, tornando-se um mito pois, através da massificação de idéias e insistência de sua inevitabilidade aparece como o “pensamento único”:

Y como los mitos tienen una estructura clara de principio, nudo, desenlace y final, se adaptan a la concepción neoliberal simplificadora de que partiendo de una ruptura con el populismo y el estatismo (principio) se llevarían adelante las privatizaciones y la reforma del estado (nudo) para lograr el bienestar prometido (desenlace) y arribar al Primer Mundo (final). (BRIEGER, 2002)

Também não se pode esquecer que a defesa do neoliberalismo se dá em termos econômicos globais, ficando seus efeitos sociais para um segundo plano, num momento em que as velhas oligarquias políticas – na América Latina – são substituídas por outras lideranças políticas, ligadas a tecnocratas e empresários.

Na realidade o neoliberalismo pode ser visto como mito, contrário ao qual têm surgido movimentos sociais em todo o mundo, a partir de advertências como as de Rapoport (2002) ao observar que democracia e mercado não são necessariamente sinônimos, apontando para o perigo de uma economia desconectada do social, de uma sociedade que não pode usar de recursos políticos para corrigir as distorções do mercado – já que o autor não crê que o mercado sozinho possa solucioná-las – e, nesse raciocínio, a sociedade civil deixa de ter sentido, o que é sempre perigoso para que propostas totalitárias possam vir à tona, como nos anos 30. Dessa forma, ele aponta para a necessidade de se procurar alternativas ao neoliberalismo e, no que nos diz respeito, elas aparecem nos movimentos de resistência a ele.

Autores como Boron (2003) acreditam que o pensamento neoliberal esteja em franco declínio, em particular pelo fracasso econômico a que foi submetido na América Latina na década de 1980. Talvez essa seja uma postura otimista demais, se levarmos em conta a imensa possibilidade de recuperação do sistema e de sobrevivência das elites, principalmente no cenário latino-americano. No entanto, o autor aponta para a emergência de movimentos sociais nos últimos anos do século XX:

Ellos representan en el terreno de la lucha política la emergencia de una cultura y una ideología alternativa al neoliberalismo. No son movimientos contrarios a la globalización, sino que su oposición es a la forma actual, predominante, de esta globalización, signada por la hegemonía del neoliberalismo. Las potencialidades que encierran estos movimientos son enormes, y en buena medida podría decirse que vienen a representar el relevo de los agotados partidos socialistas y comunistas que,

aparentemente, no estarían en condiciones de ofrecer una respuesta adecuada a esta nueva fase de la historia del capital. (BORON, 2003)

São movimentos que defendem outro tipo de democracia, diferente da “democracia limitada” do neoliberalismo em que só se é cidadão no momento das eleições, enquanto que a economia não pode ser questionada, uma democracia mais participativa no sentido de que começa com a atuação do indivíduo dentro do “ayllu”, tanto no trabalho com a terra coletiva, quanto na discussão e solução de problemas coletivos quanto na execução de tarefas e de cargos rotativos com vistas ao bem comum, ao mesmo tempo em que reconhece claramente os mecanismos de cooptação secularmente usados pelas elites dominantes e, por isso mesmo, tem obrigado o neoliberalismo a mostrar sua cara violenta e militarizada em incontáveis conflitos, pois essa luta, como aponta Casanova (1995, p. 147) dá-se “entre assédios e bloqueios de caráter pára-policial, militar, psicológico, econômico, cultural, ideológico, terrorista, e até com matanças em massa quando necessárias e possíveis”. É claro que, no contexto de Terceiro Mundo, tal processo é auxiliado pelo que o autor chama de “herança renovada do antigo colonialismo”, ou seja, o Estado repressivo:

O empobrecimento da população e o enfrentamento dos trabalhadores e empregados, junto com a necessidade de dominar o antigo movimento operário e de eliminar as conseqüências sociais e os direitos trabalhistas ou rurais obtidos pelos trabalhadores e camponeses em várias décadas, provocaram a ampliação das políticas repressivas. (CASANOVA, 2008, p. 58)

Os eventos – e conflitos – de Davos foram exemplos disso, ao mesmo tempo em que procura se agrupar em eventos mundiais, como o Fórum Social:

O projeto das classes dominantes é a democratização transnacional que está feita contra a democracia revolucionária, que implicou e implica o poder da maioria decidir sobre as questões econômicas e não só sobre as políticas. A democracia transnacional também está contra a social-democracia, o populismo e o socialismo real (ou o que resta dele), aos quais impõe políticas de ajuste que os cerceiam e até destroem. (CASANOVA, 1995, p. 146)

Mas, além do caráter internacionalista desses movimentos, outro aspecto vale a pena ressaltar, de acordo com Casanova (1995), que é a compreensão de que o abandono da opção eleitoral já foi reconhecida como erro por eles, mas que suas forças devem organizar-se além dos partidos políticos: “a luta política pelo governo só aparece como um embrião do bloco de poder alternativo. Os outros, e talvez mais importantes, estão na sociedade civil das mais diferentes civilizações e culturas”. (CASANOVA, 1995, p. 159).

O fato é que a constatação dos malefícios causados pelo neoliberalismo aos países de Terceiro Mundo não é suficiente para definir uma política alternativa, havendo uma ruptura entre o discurso científico e o político, um projeto que aponte para o que Casanova (2008) chama de “Economia da Maioria” e, dessa forma, não encontramos um agente das mudanças, o que significa que “na falta dum protagonista real e verdadeiro – classe operária ou todo o povo – um caminho necessário é o aberto às organizações realmente democráticas dos movimentos sociais, com atenção às alternativas que surgem dos próprios movimentos sociais”. (CASANOVA, 2008, p.61)

Assim, de acordo com o autor é que podemos inserir nosso estudo acerca dos aymara bolivianos, pois:

As experiências existentes mostram que esse tipo de organização da sociedade civil, às vezes unidas às do sistema político emergente e outras vezes separadas dele, autônomas, tendem a ser dirigidas e coordenadas por frentes, movimentos e coalizões em que as vanguardas e as bases dão prioridade à luta democrática antes da socialista, e à luta pela soberania nacional, pela defesa das riquezas nacionais, das terras e recursos das comunidades antes da luta das classes proprietárias e assalariadas. No entanto, esta última não será negligenciada, nem no interior da frente, nem no interior do país, nem ao nível internacional. A tendência predominante é a luta por uma democracia com poder antes do que por uma democracia socialista. Essa luta se desenvolve com várias ideologias e posições doutrinárias, e não com uma só. (CASANOVA, 1995, p. 160)

É, portanto, nesse contexto em que inserimos os movimentos indígenas bolivianos, dos quais o aymara é talvez, o mais atuante, não esquecendo também, por outro lado, que a globalização econômica também tem favorecido o desenvolvimento de outro tipo de globalização, a humanitária, criando novas formas de relação entre as pessoas entre as quais a

solidariedade para com determinados movimentos sociais, através da transnacionalidade que, se tem aspectos negativos, também produz efeitos positivos em termos de uma solidariedade mais universal, conforme discutiremos a seguir.

4.3 A transnacionalidade e as novas relações sociais

Ao estudar o que Ribeiro (2000) chama de “mais cultura da fronteira e menos fronteira da cultura” ele toma como objeto de estudo a hidrelétrica de Yacyretá, no rio Paraná, na fronteira entre Paraguai e Argentina, a partir de uma grande empresa italiana que contratava também argentinos, paraguaios, alemães e franceses; seu estudo é focado no personagem “bicho-de-obra”, trabalhador que percorre o mundo vivendo no que o autor chama de “pequenas aldeias do sistema mundial” no “circuito migratório dos grandes projetos”. Ele centra a análise nos trabalhadores italianos, notando que alguns já são de terceira geração¹⁷ e que os mais especializados tendem a ser os que mais migram, levando-o “a viver uma ambigüidade permanente causada pela fragmentação provocada por sua exposição intensa à compressão do tempo-espaço e seus efeitos” (RIBEIRO, 2000, p. 51).

O bicho-de-obra torna-se uma pessoa desterritorializada, pois o seu território é definido pela esfera do trabalho que promove uma compressão do tempo e do espaço e impede a formação – ou manutenção – de uma identidade cultural, já que a grande empresa é uma organização burocrática que se repete em todos os países em que atua. Entretanto, ao mesmo tempo, o autor notou que os empregados italianos – especialmente os de trabalho especializado – recebiam da empresa um tratamento diferenciado, principalmente com relação à educação dos filhos, com escolas ao modelo italiano, lições da língua, comemoração de feriados etc:

Em suma, os processos de socialização internos do grupo doméstico, responsáveis em grande medida pela construção de identidades individuais, encontram-se

¹⁷ Embora muitos tenham começado a trabalhar pensando em parar como um emprego transitório.

afetados pela situação de imobilização da força de trabalho pela moradia e por outras características abrangentes dos grandes projetos, em especial aquelas destacadas advindas da segmentação étnica e da participação nos circuitos migratórios dos grandes projetos. (RIBEIRO, 2000, p.54)

O que percebemos é que nesses projetos desenvolve-se uma identidade de “cidadão do mundo”, pois o ator social está “dominado por sua ação profissional”, o que torna o século XXI especial para os analistas. No grupo estudado por Ribeiro (2000) havia também pessoas de origem indígena e que ajudavam a formar o que outros migrantes chamavam de “República de Corrientes”, pois eles se diferenciavam inclusive de outros argentinos, originários de outras regiões:

A persistência e a manipulação de uma diferenciação étnica pré-colombiana em um contexto típico das “sociedades complexas” gerado por um acontecimento do sistema mundial, um dos chamados “projetos de desenvolvimento”, sem dúvida nos coloca diante de uma das questões mais candentes das “fronteiras das culturas contemporâneas”. Trata-se da permanência da cultura, de tradições, em formas insuspeitadas de subjetividade, de técnicas corporais e de interação. (RIBEIRO, 2000, p.20)

Isso traz à tona, novamente, o aspecto da resistência de grupos dominados e, mais do que isso, o autor encontra num grupo de estudo bem diversificado uma “forma de resistência étnica de grupos há muito incorporados a economias integradas” (RIBEIRO, 2000, p. 20), colocando em destaque a diversidade cultural típica de nossa época, que gera uma ambigüidade permanente entre migrantes transnacionalizados. Mas, o que pressupõe a transnacionalidade? Segundo Ribeiro (2000):

O transnacionalismo tem fronteiras e similaridades com temáticas como globalização, sistema mundial e divisão internacional do trabalho. Mas sua própria particularidade reside no fato de a transnacionalidade apontar para uma questão central: a relação entre territórios e os diferentes arranjos socioculturais e políticos que orientam as maneiras como as pessoas representam pertencimento a unidades socioculturais, política e econômicas. Isso é o que denomino modos de representar pertencimento a unidades socioculturais e político-econômicas. (RIBEIRO, 2000, p. 94)

Assim, para que ocorra o processo de transnacionalidade determinadas condições são necessárias:

A condição integrativa é primordial para se constituir um sujeito coletivo, imaginando-se um “nós” que possua realmente eficácia simbólica e coesão. Nesse sentido, é necessária a interligação entre todos os níveis, desde o local até o transnacional.

Condições históricas também são necessárias, pois o transnacionalismo só tem sentido em virtude de duas forças bem atuais: de um lado o amadurecimento do Estado-Nação e, de outro, o processo de globalização. A integração do mundo – ou sua busca – não é algo novo, pode ser sentido no século XV, mas somente agora é que o capitalismo o levou a níveis espetaculares.

A expansão capitalista e, por outro lado, o fim do socialismo real – é outra condição, na medida em que promove uma ampla divisão internacional do trabalho, tornando o capitalismo multinacional uma somatória de capitais de diferentes nações envolvidos em um mesmo empreendimento. Entretanto, já o capitalismo transnacional promove uma nova hegemonia a partir de redes globais e de novos sentidos de pertencimento e de igualdade, como diz Ribeiro (2000): é o “capital desterritorializado em seu fluxo planetário e fragmentação global” (RIBEIRO, 2000, p. 103), dando origem às corporações transnacionais que, entretanto, não eliminam as diferenças locais.

Elementos tecnológicos também são importantes, tomando-se a visão de Harvey (1989) acerca da “compressão de tempo-espço”, possibilitada pelo enorme desenvolvimento dos transportes e comunicações, tanto quanto da velocidade e simultaneidade, promovendo – ou buscando promover – o tempo global, assim como uma “opinião pública transnacional” via TVs locais, onde a CNN é o destaque, e o inglês a base. E, é claro, aqui a Internet aparece como elemento vital: “(...) sugiro que o capitalismo eletrônico-informático é o ambiente necessário para o desenvolvimento de uma comunidade transnacional imaginada-virtual e a Internet a sua base tecnosimbólica” (RIBEIRO, 2000, 107) ¹⁸.

¹⁸ A discussão de Ribeiro (2000) acerca da Internet não pára por aqui, mas deixamos para inserí-la adiante, quando trataremos dos trabalhos de Castells (1999a), (1999b) e (1999c).

No tocante às condições ideológicas e culturais, Ribeiro (2000) ressalta o perigo dos discursos universais homogeneizantes, lembrando que culturas sempre foram híbridas e que a “diferença não é um fim em si mesmo, é um objetivo apenas quando igualdade e fortalecimento democráticos são propósitos finais” (RIBEIRO, 2000, p. 112) e, assim:

Subestimar o hibridismo leva a um acordo cego com formulações ideológicas que intencionam obliterar a coexistência democráticas das diferenças. Mas subestimar organicidade e limites, algo que muitos antropólogos pré-pós-modernos superestimaram, é também problemático, porque pode criar a impressão que identidades culturais, sociais e políticas são entidade soltas no ar, uma impressão que satisfaz e coincide amplamente com as necessidades do capitalista transnacional por cinismo e apatia. (RIBEIRO, 2000, p. 113)

No entanto, o problema é quando a homogeneização torna-se um alvo em função de objetivos e interesses particulares. Por isso, o autor desconfia do que chama de ideologias para “o mundo como uma entidade”, como aponta ser o caso do “desenvolvimento sustentável”, visto por ele como um acordo entre agentes do crescimento e ambientalistas, interessados em criar discursos utópicos e novas alianças políticas.

O surgimento de uma classe transnacional, aliando interesses pragmáticos, hierarquias, regras, objetivos, jogos de poder e alianças, pode dar-se através da networking, vista como “redes extensas e multissituadas de agentes individuais e coletivos desterritorializados que perpassam diferentes níveis de integração” (RIBEIRO, 2000, 119) e encontram-se no ciberespaço gerando coalizões com vários atores, algo que também deve ser feito por uma sociedade civil global.

Da mesma forma, o autor olha para as ONGs - principalmente as ambientalistas - que estabelecem coalizões “costurando vários atores do campo sóciopolítica no qual intervém” (RIBEIRO, 2000, p. 120) como parte de uma elite da classe transnacional, em oposição a outras, como os turistas, os migrantes internacionais e, também, os migrantes transnacionais como os “bicho-de-obra” que ele estudou.

Por fim, existem também as condições rituais da transnacionalidade realizadas por “intermediários” como as elites nacionais que contribuem para o crescimento do

transnacionalismo, tais como os megashows de rock, Copas do Mundo, Olimpíadas, Conferências Mundiais da ONU, o próprio Fórum Global etc, de forma que também nos rituais deve acontecer uma batalha pela hegemonia:

O ambientalismo empresarial e a administração ambiental global centralizada são expressões de forças de globalização autoritárias e exclusionárias vinculadas à expansão do capital transnacional. Sua existência é apenas mais uma confirmação de que a condição da transnacionalidade é um campo de poder no qual outros agentes necessitam ocupar suas posições. (RIBEIRO, 2000, p. 129)

Portanto, vista como um campo de poder, a transnacionalidade também pode ser utilizada por organizações que combatem a globalização econômica e defendem uma globalização humana, em que a economia não seria o elemento principal. Tal questão se corporifica em associações de proteção ambiental, pacifistas etc, mais comumente conhecidas por Organizações Não governamentais. Entretanto, é preciso também observá-las com cuidado, quando entram em contato com movimentos sociais locais, conforme veremos a seguir.

4.4 As redes transnacionais e as identidades locais

Uma última questão merece destaque: o contexto de globalização econômica propiciou o incremento de redes transnacionais que estão influenciando na configuração de identidades dentro de nações cuja população indígena é marcante. Isso se deu inicialmente no Equador, com o desenvolvimento da CONAIE – Confederación de Nacionalidades Indígenas del Equador – e aos poucos torna-se importante no cenário boliviano. Referimo-nos aos Movimentos de Ayllus, que têm sido amparados por convênios institucionais, recursos gerados por reformas governamentais e por políticas de “etno desenvolvimento”, a partir do exterior. Isso se deve a um novo momento para a Política Indígena na América Latina, que tem criado toda uma rede de novos atores:

Ideologias atadas a identidades clasistas o nacionalistas aún existentes han sido parcialmente desindigenizadas por un grupo de organizaciones transnacionales cada vez más influyentes, abriendo y definiendo un espacio para que se reconozcan los ayllus y autoridades étnica con base en los ayllus como sujetos y interlocutores indígenas nacionales. (ANDOLINA, RADCLIFFE & LAURIS, 2005, p. 134)

Para os autores, vivemos um momento que eles caracterizam como de um “bumerangue recarregado”, na medida em que atores – muitas vezes externos – propiciam uma re-significação de identidades internas. No caso em questão, os quéchuas e aymaras tomaram a frente de um projeto “protonacional”, marcado inicialmente pelo uso do idioma pré-colombiano, mas que incorporou aos poucos noções como de territorialidade, costumes e história.

Entretanto, com o Convenio 169 da Organização Internacional do Trabalho (“Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribais”) muitos governos passaram a legislar sobre seus povos indígenas, associando questões de direito indígena à suas agendas neoliberais. Segundo os autores citados:

Los gobiernos adoptaron un discurso multiculturalista formalizado a través de modelos de descentralización pluralista, mientras que las agencias adoptaron las nociones de “capital social” en el diseño de sus políticas y proyectos orientados hacia las bases indígenas. (ANDOLINA, RADCLIFFE & LAURIS, 2005, p.137-8)

Assim, tais redes transnacionais – atores globais – têm propiciado a reconstrução da identidade dos ayllus – de atores locais – em detrimento à identidade sindical campesina corporificada pela poderosa CSUTCB. Retornaremos um pouco no tempo: a Revolução de 1952 favoreceu o crescimento de sindicatos campesinos – organizações classistas -. O movimento katarista valeu-se dessa estrutura sindical para criar a CSUTCB, corporificada numa etnicidade indígena, mas com ênfase na identidade campesina (sobretudo pela união entre reivindicações classistas e o mito de Tupaj Katari). Entretanto, e levando-se em conta a

Os ayllus são importantes em termos locais, como se pode ver na sua diversidade através das figuras acima: a ilustração 1 mostra o departamento de Oruro com ênfase para o Qhurqui Marka, ao passo que a ilustração 2 nos traz os ayllus desse marka, o que nos mostra a complexidade de uma configuração local – ayllus, markas e suyus – que o sindicato não atinge.²⁰

O próprio Estado boliviano tem dificuldades em lidar com duas estruturas administrativas: a colonial europeia, de paróquias, municípios, províncias e departamentos e a antiga, que corresponde a ayllus, markas e suyus. Os ayllus estão submetidos a uma Assembléia Comunal, baixo a liderança de um “mallku” (ou jilaqata”), o que poderia ser classificado, segundo os autores, de uma “Democracia Direta Limitada”:

(...) el ayllu esta reconstruyendo las identidades etnicas em diferentes escalas (ANDOLINA, RADCLIFFE & LAURIS, 2005, p.140)

(...)

Ubicadas principalmente en los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí, las autoridades étnicas originales gobiernan los ayllus, reproduciendo algunos símbolos y prácticas precolombinas, especialmente en los rituales y las fiestas. (ANDOLINA, RADCLIFFE & LAURIS, 2005, p. 143)

Assim, ONGs e agências individuais, tanto quanto o BID e outras instituições – agentes governamentais, inclusive, - miram em projetos chamados de “etno desenvolvimento”, que buscam auxiliar ayllus a produzirem comercialmente produtos agrícolas para concorrer ao mercado externo ou em projetos de etno turismo, por exemplo, tendo como base o conceito de capital social de Putnam²¹, que busca reaproveitar o saber ancestral, usando a tradição como base para o desenvolvimento: “el etno desarrollo modificado há combinado conceptos neoliberales, multiculturales y locales, en este caso a través de la realización de un doble movimiento con la teoría de modernización”

²⁰ Para a distinção entre os conceitos, citamos novamente (ANDOLINA, RADCLIFFE & LAURIS, 2005, p.139): *Marka* es un espacio local pero transcomunitario que agrupa varios ayllus. *Suyu* es una identidad cultural-espacial aún más amplia. *Qollasuyu* se refiere a la región del altiplano, que era a su vez una región clave del Estado incaico.

²¹ O trabalho citado pelos autores é PUTNAM, Robert. **Making democracy work**: Civic transitions in modern Italy. Princeton: Princeton University Press, 1993.

(ANDOLINA, RADCLIFFE & LAURIS, 2005, p.150). Ou seja, trata-se de uma valorização da modernização que tem como estratégia estabelecer diálogos entre os movimentos indígenas e os economistas internacionais, valorizando as identidades étnicas locais e inserindo o indígena no mundo ocidental, ao mesmo tempo em que incentiva uma “multiplicidade de identidades indígenas”.

Dessa forma, são três os elementos que formam o que os autores chamam de “matriz de Identidade”: as organizações indígenas, tidas como autênticas, o multiculturalismo estatal institucionalizado e o etno desenvolvimento oficializado. A junção desses elementos acaba por elaborar um projeto identitário que, focalizado no ayllu, coloca em xeque a CSUTCB, vista como campesina e, daí valoriza-se mais a CIDOB (desenvolvida no oriente, agregando grupos pequenos e sem força política individualmente) e a CONAMAQ (Consejo Nacional de Ayllus y Markas Del Qollasuyu, de 1997). Os autores elaboram um quadro onde se torna possível verificar as diferenças entre as duas concepções:

TABELA 6: RECONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES NO ALTIPLANO DE BOLÍVIA

SUJETO POLITICO	CAMPESINO	AYLLU
Marcador cultural principal	Idioma	Costumbre y territorio local
Nombres de las categorías	Aymara	Karankas, Quillaqas
Escala	Quechua Nacional	Pacaje, Machaqa Local/Translocal
Relación Campesino/Ayllu	Compatible	Incompatible

In (ANDOLINA, RADCLIFFE & LAURIS, 2005, p. 163)

TABELA 7: ALTERAÇÕES EM TERMOS DE ORGANIZAÇÃO NA MUDANÇA DE IDENTIDADES NO ALTIPLANO DE BOLÍVIA

ACTOR REPRESENTATIVO	DE	A
Estructura Asociativa	Confederación Sindical	Consejo Étnico (CSUTCB) (CONAMAQ)
Autoridad/Dirigente Principal	Secretario Sindical	Mallku
Selección de dirigente	Por votación	
Reelección aceptada	Por rotación y voto	No se permite la reelección
Estrategia dominante	Confrontación	Diálogo

In (ANDOLINA, RADCLIFFE & LAURIS, 2005, p. 163)

Da mesma forma, é significativo a fala da ONG Oxfam America, responsável por estudos para realização de um projeto de desenvolvimento em Potosí:

El ayllu es una forma de organización andina [que mantiene] principios [...] opuestos a los sindicatos campesinos, que están organizados en formas impuestas a los ayllus por [anteriores] gobiernos bolivianos. Estos principios son la reciprocidad [...] cooperación con el intercambio de trabajo [...] y una relación complementaria entre el individuo y el grupo. (ANDOLINA, RADCLIFFE & LAURIS, 2005, p.160-1)

Tal situação, em nossa opinião, pode parecer que a ênfase nos ayllus acabe por desmobilizar uma CSUTCB – e ao próprio MAS – o que seria favorável a uma ordem globalizada economicamente. No entanto, é bom que pensemos que uma associação como a CONAMAQ ao tornar-se cada vez mais poderosa politicamente talvez venha a se tornar um grande problema ao Estado boliviano, já que parte de uma concepção antagônica administrativa – e cultural – que tenderia até mesmo a colocar em xeque a própria geografia boliviana e seu capitalismo.

Nesse capítulo focamos nossa reflexão em dois elementos: o neoliberalismo e a transculturalidade. Nos dois primeiros sub-itens discutimos um pouco da história do pensamento neoliberal pelo mundo, sua conceitualização e, a seguir, no contexto boliviano. Podemos notar, assim, que embora fortemente adotado na Bolívia dos anos 80 do século passado, a Constituição de 1995 representou um empecilho em sua trajetória, em particular pelas pressões da Cárdenas – líder aymara e vice-presidente da república boliviana de 1993 a 1997- e conseguiu marcar importantes vitórias para os indígenas na questão da terra, em particular. Isso confirma o que Thompson disse a respeito da luta pela legislação: “a lei importa!”, embora na prática o DS 21060 impedisse a implantação da maioria de seus itens.

Com relação à transnacionalidade, vimos com Ribeiro (2000) a análise de um caso prático onde ela se corporificou, entre trabalhadores, ou os “bichos de obra” de uma hidrelétrica sul-americana e de como as suas diferentes identidades se entrecruzam e por vezes formam uma outra, a de “cidadãos do mundo”. Mas também vimos que essa transnacionalidade produzida pela globalização ajudou a fortalecer movimentos sociais locais, com o dos aymara, contribuindo para a reconstrução de uma identidade local – a dos ayllus –

que configura um enfrentamento com o sistema administrativo do governo boliviano. Ao mesmo tempo ONGs também se tornam perigosas ao interferirem nas comunidades locais, principalmente em função de projetos de etno-desenvolvimento.

A seguir, no próximo capítulo, verificaremos como a sociedade atual, marcada pela profusão da informação – e, portanto, da internet – acaba por possibilitar a militância indígena e como podemos entrar no ciberespaço para estudá-la.

CAPÍTULO 5 - SOCIEDADE INFORMACIONAL, REDES E INTERNET

Nesse capítulo discutiremos questões e autores que contribuíram com uma reflexão teórica-metodológica para analisar a nossa fonte de pesquisa. Apontamos nos textos algumas concordâncias e discordâncias de nossos autores com relação ao nosso objeto de estudo, os aymara.

Trata-se de uma leitura de autores ligados à temática de uma sociedade onde a informação e a comunicação são elementos primordiais e, nesse sentido, eles direta ou indiretamente abordam a questão da internet. Essas reflexões serão importantes para nos iluminar a leitura dos sites, a forma de nos aproximarmos deles, um método para selecioná-los e identificar as informações que nos interessam acerca do projeto aymara de sociedade.

Nesse sentido, selecionamos os trabalhos de Castells (1999a, 1999b, 1999c), que não somente nos ensina uma teoria da sociedade na era informacional como também nos aproximará de movimentos sociais que usam a mídia moderna, como os neozapaistas de Chiapas, no México e o compadre Palenque, da Bolívia.

O conceito de interatividade nos pareceu importante, a partir do autor Silva (2000), para compreender os sites e, dessa forma, procuramos analisá-los sob a forma de links, na perspectiva de saber se os nossos sites escolhidos tinham questões e/ou visões em comum, podendo ser analisados num todo, como uma visão de mundo aymara. Já com Lévy identificamos uma perspectiva bastante interessante a respeito da tecnodemocracia, que servirá para pensarmos o futuro dos movimentos sociais como o que estudamos.

Com tais embasamentos é que nos permitiremos expor um pouco dos sites que escolhemos e suas características principais, para no próximo capítulo começar sua análise.

5.1 Uma nova sociedade: a Sociedade Informacional

Sob a visão de Castells, o mundo em que vivemos é parte de uma importante transformação rumo à sociedade informacional. Como precursores dessa transformação

podemos citar vários acontecimentos ocorridos no final do século XX, tais como: o grande desenvolvimento da tecnologia de informação, a interdependência das economias, o nascimento de uma nova relação entre o Estado, a sociedade e a economia, o colapso da URSS – que o autor chama de modelo de estatismo - e a conseqüente crise das esquerdas e a crença no “fim da história”, o desenvolvimento de “redes” no processo capitalista, a crise do movimento trabalhista, a crescente atuação de mulheres no mercado de trabalho e, finalmente, a crise do Estado de Bem-Estar-Social.

Tal panorama trouxe conseqüências importantes para o novo século, dentre elas convém citar: o crescimento do mercado financeiro global, dos países asiáticos – os “tigres” – o surgimento da União Européia, a desintegração do Terceiro Mundo, a inserção da Rússia na economia de mercado, o crescimento de bolsões de miséria e das máfias globais, a implementação de uma língua universal digital e, fundamentalmente, o crescimento de redes interativas de computadores.

Para Castells (1999a) nós podemos observar a sociedade dividindo-a em modos de desenvolvimento: o primeiro seria o agrário, cuja fonte de produtividade seria, além da própria mão-de-obra, os recursos naturais que são transformados. Já no modo industrial, verificou-se uma grande variação das fontes de produtividade com a ampliação e descentralização fantástica das fontes de energia, o que veio a tornar o mundo um pouco menor, ao incentivar a busca dessas novas fontes e, finalmente, o modo de desenvolvimento informacional, onde a tecnologia torna-se a principal fonte de produtividade ligada à geração de conhecimento e de informação e, no limite, fazendo com que o conhecimento aja sobre o próprio conhecimento, é a tecnologia da informação:

Apesar de serem organizadas em paradigmas oriundos das esferas dominantes da sociedade (por exemplo, o processo produtivo, o complexo industrial militar), a tecnologia e as relações técnicas de produção difundem-se por todo o conjunto de relações e estruturas sociais, penetrando no poder e na experiência e modificando-os. Dessa forma, os modos de desenvolvimento modelam toda a esfera de comportamento social, inclusive a comunicação simbólica. (CASTELLS, 1999, p.35)

É nesse contexto que o Estado-Nação vem perdendo seu poder paulatinamente, ficando espremido entre redes globais e identidades singulares, tendo de enfrentar três grandes desafios: a globalização e o conseqüente crescimento de empresas particulares, a flexibilidade e a capacidade de penetração da tecnologia e, por fim, a mídia, em sua crescente autonomia e

diversidade, já que a comunicação cada vez mais encontra-se sem controle e, em muitos casos, independência e profissionalismo aparecem “apenas” como ideologias das mídias, podendo ser manipuladas e/ou compradas. Por outro lado, cresce também a mídia local, pressionando o Estado ¹, o que prenuncia, ainda, uma crise da própria democracia e do “princípio de representatividade política”, como diz Castells (1999b), pois o crescimento da tecnologia implica em alterações nas regras do jogo político:

Com base em alguns fatos e o auxílio de diversos exemplos interculturais, sustentarei a idéia de que tal “inserção” da política por sua “captura” no espaço da mídia (tendência característica da Era da Informação) causa um impacto não só nas eleições, mas na organização política, processos decisórios e métodos de governo, em última análise alterando a natureza da relação entre Estado e sociedade. E em função de os sistemas políticos atuais ainda estarem baseados em formas organizacionais e estratégias políticas da era industrial, tornaram-se politicamente obsoletos, tendo sua autonomia negada pelos fluxos de informação dos quais dependem. Esta é uma das principais fontes da crise da democracia na Era da Informação. (CASTELLS, 1999b, p. 368)

Mas a mídia também é um espaço contraditório, pois ela se aproxima do governo, quando precisa obter informações, subsídios e regulamentação, ao passo que também se afasta dele na busca por neutralidade, para que funcione como intermediária para com cidadãos e partidos políticos. Embora ela não seja totalmente definitiva num processo político – como muitos podem supor – sua presença dentro do “mercado político” é muito importante principalmente quando do desenvolvimento de uma mídia eletrônica. Portanto, a crise da democracia se aprofunda com a falta de credibilidade do sistema político, associado à incapacidade do Estado de resolver os problemas das pessoas e produzindo a “volatibilidade” do eleitor, alternâncias constantes nos governos e rumando a uma fragmentação do sistema político, levando Castells (1999b) a sugerir que os Estados não conseguirão sustentar a democracia liberal, o que leva novamente a valorização da identidade na sociedade ² definida por ele como “o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado”. (CASTELLS, 1999b, p. 22). A identidade é fonte de significado para o próprio autor, através de um processo de individualização: não são apenas papéis sociais.

¹ Outra questão digna de nota são também as descobertas quase diárias de relações entre políticos e integrantes dos governos dos Estados-Nação e o crime, organizado e internacionalizado.

² É nela que os “ex-cidadãos” procuram apoio nesse “mundo de incertezas”, pois as incertezas crescem muito com a globalização, como disse anteriormente Scott (2005).

A sociedade em rede invoca a produção de identidades, além de induzir transformações na sociedade. De tal forma que Castells (1999b) defende a existência de três tipos de identidades que se cruzam dinamicamente. São elas: em primeiro lugar, a identidade legitimadora, que é produzida pelas instituições dominantes, buscando fazer com que os “seus valores” tornem-se os valores de todos. A seguir, encontramos a identidade de resistência, manipulada por atores em posições desvalorizadas, sendo o oposto da primeira, portanto. E, finalmente, a identidade de projeto – que muitas vezes se confunde com a de resistência que, além de reunir pessoas com visões em comum, ainda possuem um elemento transformador, de mudança da estrutura social.³

Esse panorama mundial também produziu novos movimentos sociais que “tendem a ser fragmentados, locais, com objetivo único e efêmeros, encolhidos em seus mundos interiores ou brilhando por apenas um instante em um símbolo da mídia” (CASTELLS, 1999a, p.23). Nessa sociedade, cresce a busca por identidade, ao colocar em uma oposição polar a rede e o ser, traçando identidades específicas – em particular as primárias, como etnia, religião, território, nação etc. Para nosso objeto de estudos, a identidade de resistência é a mais interessante, pois Castells (1999b) aponta a formação de verdadeiras comunas, corporificando uma resistência coletiva contra opressão de base geográfica, histórica ou biológica. Ela surge graças à exclusão, o que aparece constantemente na análise do movimento aymará boliviano, que perpassou toda a história colonial, mas que agora se arma novamente contra as elites brancas/ “criollas”:

Apresento a hipótese de que a constituição de sujeitos, no cerne do processo de transformação social, toma um rumo diverso do conhecido durante a modernidade dos primeiros tempos e em seu período mais tardio, ou seja, sujeitos, se e quando construídos, não são mais formados com base em sociedades civis que estão em processo de desintegração, mas sim como um prolongamento da resistência comunal.

(...) A análise dos processos, condições e resultados da transformação da resistência comunal em sujeitos transformacionais é o terreno ideal para o desenvolvimento de uma teoria de transformação social na era da informação. (CASTELLS, 1999b, p. 28)

Entretanto, ao lidarmos com os sites aymara, estamos buscando analisar exatamente a identidade de projeto, naquilo que os atores chamam de Revolução Índia. A “etnia” ainda é um fator importante da construção da identidade, embora o autor aponte sua integração a

³ Como exemplo ele cita o movimento feminista, que ataca o patriarcalismo e propõe uma nova coexistência entre os sexos.

outros princípios, que ele considera mais abrangentes, como religião, nação ou gênero: “raça é um fator muito importante, mas dificilmente se pode dizer que seja ainda capaz de construir significado” (CASTELLS, 1999b, p. 78) ⁴.

Os excluídos – ainda mais agora, pela globalização – tendem a formar comunas culturais e opor-se a “tendências sociais predominantes”, valorizando cada vez mais o senso de reciprocidade e solidariedade⁵. É claro que isso é uma forma de auto-proteção contra os avanços da globalização, além de produzir pouca diferenciação interna:

Quando o mundo se torna grande demais para ser controlado, os atores sociais passam a ter como objetivo fazê-lo retornar ao tamanho compatível com o que podem conceber. Quando as redes dissolvem o tempo e o espaço, as pessoas se agarram a espaços físicos, recorrendo à sua memória histórica. Quando o sustentáculo patriarcal da personalidade desmorona, as pessoas passam a reafirmar o valor transcendental da família e da comunidade como sendo a vontade de Deus. (CASTELLS, 1999b, p. 85)

A globalização, ao defender e incentivar o desenvolvimento informacional e os fluxos globais, gera grande diversidade de reações, sendo o alvo principal dos movimentos sociais, pois a tecnologia funciona também como um instrumento de exclusão:

Parece haver uma lógica de excluir os agentes da exclusão, de redefinição dos critérios de valor e significado em um mundo em que há pouco espaço para os não-iniciados em computadores, para os grupos que consomem menos e para os territórios não atualizados com a comunicação. Quando a Rede desliga o Ser, o Ser, individual ou coletivo, constrói seu significado sem a referência instrumental global: o processo de desconexão torna-se recíproco após a recusa, pelos excluídos, da lógica unilateral de dominação estrutural e exclusão social. (CASTELLS, 1999a, p.41)

Entretanto, Castells (1999a) declara-se céptico em relação ao fato de que a CMC – Comunicação Mediada por Computadores – torne-se um meio de comunicação geral, pois ele

⁴ Essa é uma questão a pensarmos com relação a nosso objeto de estudo, a ver se concordamos com o autor: “A etnia, embora seja uma característica fundamental de nossas sociedades, especialmente como fonte de discriminação e estigma, não necessariamente resulta no estabelecimento de comunas. Ao invés disso, muitas vezes a etnia é processada pela religião, pela nação e pelo território, cuja especificidade tende a reforçar”. (CASTELLS, 1999b, p.84-5)

⁵ Essa solidariedade começa também a se estruturar na sociedade informacional, nas redes, das quais a Internet apresenta um caminho rico, como visto a seguir, no caso neo-zapatista.

seria “incapaz de atingir a imensa massa sem instrução”, assim como os países pobres⁶. Dessa forma, o computador reforçaria os “padrões sociais pré-existentes”, reforçando a “coesão social da elite cosmopolita”, apesar de reconhecer que uma nova cultura está em formação:

Por outro lado, o novo sistema de comunicação transforma radicalmente o espaço e o tempo, as dimensões fundamentais da vida humana. Localidades ficam despojadas de seu sentido cultural, histórico e geográfico e reintegram-se em redes funcionais ou em colagens de imagens, ocasionando um espaço de fluxos que substitui o espaço de lugares. O tempo é apagado no novo sistema de comunicação já que passado, presente e futuro podem ser programados para interagir entre si na mesma mensagem. O espaço de fluxos e o tempo intemporal são as bases principais de uma nova cultura, que transcende e inclui a diversidade dos sistemas de representação historicamente transmitidos: a cultura da virtualidade real, onde o faz de conta vai se tornando realidade. (CASTELLS, 1999a, p. 397)

É preciso observar essa citação com cuidado: quando tratamos com os aymara a fala de Castells (1999a) parece radical demais, pois encontramos os “lugares aymara” no ciberespaço sem que, no entanto, se permita o seu despojamento de sentido cultural, histórico e geográfico. Muito pelo contrário, pois encontramos sites criados por aymara na Europa, Estados Unidos e Canadá, como exemplos de “mundos civilizados”, que servem para remeter à Bolívia o sentido de sua estadia em tais países. Expliquemos: ao mesmo tempo que tal site serve para marcar identidade e, portanto, a diferença com o país onde se está vivendo, ele destaca as particularidades do mundo andino e da necessidade de se relacionar com outros povos, sua existência é uma forma de não se esquecer o particularismo num contexto de diversidades. No que tange à questão do tempo, é nítida nos aymara a interação passado, presente e futuro, mas como forma de se criar uma nova realidade e não uma virtualidade real, como diz Castells (1999a): os três tempos interagem no sentido da Revolução Índia, na identidade de projeto que Castells (1999a) chama, mas para atuar não no ciberespaço – como é a visão do autor – mas na realidade, sendo o ciberespaço o meio utilizado para esse fim. Para o autor cada vez mais ocorre uma inclusão do computador na vida das pessoas, ajudando a produzir e “reinventar” culturas:

É precisamente devido a sua diversificação, multimodalidade e versatilidade que o novo sistema de comunicação é capaz de abarcar e integrar todas as formas de expressão, bem como a diversidade de interesses, valores e imaginações, inclusive a expressão de conflitos sociais. Mas o preço a ser pago pela inclusão no sistema é a

⁶ O Volume 1 de Castells (1999a) foi publicado em 1996, seria interessante saber se ele ainda pensa assim. Acreditamos, entretanto, que a popularização do PC hoje já é um processo irreversível, além do que, ele já faz parte da vida contemporânea. Retornaremos a essa questão ao discutir o pensamento de Pierre Lévy.

adaptação à sua lógica, a sua linguagem, a seus pontos de entrada, a sua codificação e decodificação. (CASTELLS, 1999a, p. 396)

Novamente é preciso uma ressalva para nosso caso: acreditamos que muito mais do que pagar pela inclusão no sistema com uma “adaptação à sua lógica”, os aymara invertem essa perspectiva: valem-se da tecnologia, é claro, mas não se integram à sua lógica, antes usam-na para transmitir a sua própria lógica, sua visão de mundo e sociedade, não perdendo de vista os pressupostos da sua revolução.

Eis a grande importância da Internet nesse processo, pois como diz Ribeiro (2000): “(...) sugiro que o capitalismo eletrônico-informático é o ambiente necessário para o desenvolvimento de uma comunidade transnacional imaginada-virtual e a Internet a sua base tecnosimbólica” (RIBEIRO, 2000, p. 107). Já que o transnacionalismo é uma verdadeira “teia” de relações – ou rede – o ciberespaço torna-se o lugar da manipulação de identidades, de uma luta política pelo poder, onde as potências mundiais desdobram-se em tentativas de controlá-lo pois, como aponta Ribeiro (2000), ela permite tanto o “testemunho” à distância quanto o “ativismo político à distância”, além da emergência da comunidade transnacional imaginada-virtual, levando a possibilidade praticamente infinitas. A virtualidade é cada vez mais importante: “A realidade estimula a imaginação, coisas imaginadas podem se tornar realidade por meio de simulações virtuais, a virtualidade influencia o mundo real e assim por diante. Na verdade há uma “hibridização” entre o “real e o virtual”, entre o sintético e o natural” (QUÉAU apud RIBEIRO, 2000, p. 179).

Nessa perspectiva, o virtual é cada vez mais importante, embora deva ser ressaltado que ele não é novidade na nossa sociedade: podia-se falar de virtualidade ao referir-se à emissões de ondas de rádio ou de TV; no entanto, cada vez mais o desenvolvimento tecnológico incrementou-a, levando-a a limites antes inimagináveis. O virtual está entre o real e o imaginado, num continuum entre eles, é um processo de hibridização: em jogos de computador, em especial os RPG – Role Playing Games – as pessoas assumem identidades fictícias, vivem vidas fictícias que talvez nada em comum tenham com as suas vidas “reais”, mas ali elas estão um passo adiante da imaginação, numa espécie de mundo paralelo onde categorias como tempo, espaço, cultura e identidade deixam de ter sentido. A virtualidade tem uma espécie de “ambivalência de fundo”, na medida em que, “ao mesmo tempo que nos distancia da experiência está dentro dos confins desta” (RIBEIRO, 2000, p. 178) ou, melhor ainda: “virtualidade é imaginação em processo de encontrar completude” (RIBEIRO, 2000, p. 179). Daí o exemplo do simulador de vôo para pilotos de avião como a corporificação dessa

hibridização real/virtual: entre o ato de se imaginar pilotar e o ato de efetivamente fazê-lo existe o simulador, nem imaginação apenas e nem realidade ainda, o que pode levar-nos a confundir o real com as representações que fazemos dele.

A virtualidade está aí, pode ser vivida como se fosse real, cria comunidades que são mais que abstração – já que toda comunidade é, de fato, imaginada – pois projetam-se no real, num outro universo onde muitas vezes perde-se a noção de tempo – e as horas passam despercebidas frente ao computador – para, depois regressar-se à realidade crua, já destituída de interesse, e é interessante como alguns autores citados por Ribeiro (2000) comparam essa virtualidade à magia, ou seja, o internauta aparece como uma espécie de xamã que viaja para outros mundos, ao mesmo tempo, separados e conectados ao mundo real. A internet pode ser vista pelo autor como um processo de criação de uma transnação que pode vir a influenciar a realidade, como uma comunidade virtual que muitas vezes tenta influenciar o jogo político real, como é exatamente o caso aymara: o uso do virtual como recurso para alterar a realidade.

Por isso, a necessidade de se repensar os estudos acadêmicos:

Aos trabalhos de sociologia, história e filosofia sobre C&T juntam-se estudos antropológicos. Todo esse esforço, que agora tende a ser agrupado sob o rótulo de science studies, pode dever-se à capilaridade da máquina, da tecnologia na vida social e a um fato já apontado por Mumford em 1934 ao especular sobre o futuro:

“a máquina cessa de substituir a Deus ou a uma sociedade ordenada. Seu sucesso não é mais medido pela mecanização da vida. Cada vez mais, ela só tem valor quando se aproxima do orgânico e do vivente”. (Mumford, 1950: 17). (RIBEIRO, 2000, p. 208)

A máquina só tem sentido se estiver à serviço da vida, da comunidade, dos homens, é com isso que contam os aymara. Vamos agora refletir sobre um caso prático, onde a Internet foi fundamental para que um movimento social de resistência sobrevivesse às investidas dos exércitos “reais” da globalização: o caso do Exército Zapatista de Libertação Nacional de Chiapas, no México.

5.2 O neozapatismo: a primeira Netwar

Em primeiro de janeiro de 1994, data em que o México passaria a fazer parte do NAFTA, o Ejército Zapatista de Liberación Nacional atacou e tomou as cidades de San Cristobal de las Casas, Ocosingo, Altamirano e Las Margaritas, no estado mexicano de Chiapas. Seus militantes são, em sua maioria, índios das etnias tzeltzales, choles e tzoltziles, pertencentes ao grupo maia.

A questão de Chiapas é antiga pois, desde os anos 40, camponeses expulsos das “fincas” (fazendas) estavam se localizando na floresta Lacandon, na fronteira com a Guatemala. Já nos anos 70 a floresta começou a ser interessante para empresas madeireiras e, conseqüentemente, o governo mexicano passou também a ter interesse em realocar as famílias camponesas para explorá-la comercialmente. Em 1992, quando da Conferência de Meio Ambiente do Rio de Janeiro e a onda ambientalista tornando-se moda, o governo aboliu os direitos das comunidades às florestas e iniciou intenso combate ao contrabando de gado da Guatemala na região de Lacandon.

Outro fator a ser levado em consideração no levante zapatista foi a globalização econômica e os princípios neoliberais adotados pelos governos mexicanos, até então liderados pelo PRI (Partido Revolucionário Institucional) pois, ao abolir as tarifas sobre o milho importado dos Estados Unidos – uma das exigências para o funcionamento do North American Free Trade Agreement (NAFTA) – e cortar os subsídios do café, o governo abalou mais ainda a frágil economia da Lacandon. Além disso, o ataque ao artigo 27 da Constituição Mexicana – uma conquista do movimento zapatista de 1910-1919 – complementa o quadro crítico, ao atacar diretamente os “ejidos”, terras de usufruto comunal, o que permitiria a comercialização da pequena propriedade individual e, fatalmente o aumento da grande propriedade.

Ao lado dessas razões, apontadas por Castells (1999b), podemos incluir também o caciquismo político, a realidade econômica do mais pobre estado mexicano e o tradicional racismo com relação aos povos indígenas que completam mais de cinco séculos:

Mantiveram-se, assim, em muitas regiões em Chiapas particularmente, a estrutura de dominação clientelística conhecida como “caciquismo”. Neste marco, os grupos

étnicos continuaram funcionando como classe subalterna em relação à nova classe detentora do poder. A manutenção desta situação estrutural determinou que muitas linhas analíticas referentes à variável étnica privilegiassem a situação de classe partindo do pressuposto de que a transformação das relações de produção implicaria na automática solução da disparidade étnica. Esta visão baseada na exclusiva denúncia da exploração econômica subestimou, de certa forma, a importância correlata da dominação política, lingüística e cultural. A abrangência total da dominação implicava, assim, uma situação de privação múltipla historicamente constituída. (ALTMANN, 1998, p.185)

Ao enfrentar o Exército Mexicano, os zapatistas tiveram de recuar para a floresta Lacandon e dar início a outra batalha nessa guerra: a informacional. Por isso, o movimento zapatista tem um local privilegiado no pensamento de Castells (1999b), pois significa a ascensão de uma comunidade – de base étnica e religiosa – em meio à crise do Estado-nação mexicano e da sociedade civil⁷. Acompanhemos o raciocínio do autor:

Após a Revolução de 1910-1917, surge uma “agremiação revolucionária partidária” que toma o nome de Partido Revolucionário Institucional – PRI – e firma-se no poder até o ano 2000, tornando-se um dos partidos que mais tempo permaneceu no poder. Castells (1999b) afirma que isso se deveu a particularidades da política mexicana e do PRI, pois ele conseguiu estabelecer relações políticas com razoável independência dos Estados Unidos e elaborar um projeto de construção de uma identidade nacional indígena e, ainda, propiciar um desenvolvimento econômico razoável, entre os anos de 1940-1974, com um relativamente pequeno uso de violência. Tais características devem-se – segundo o autor – a uma corrupção sistêmica, mas organizada, estruturada através da alternância no poder das “camarillas” – facções – do PRI e do sistema de apadrinhamento e filiações, ou seja, uma cadeia de reciprocidades que se estendeu à própria sociedade civil.

Entretanto, tal situação começa a entrar em crise nos anos 80 devido a problemas econômicos, que leva ao não pagamento dos juros da dívida externa em 1982 e o começo de uma nova era de políticos mexicanos – como aliás ocorre em muitos outros lugares da América Latina, inclusive a Bolívia – em que os “técnicos” – geralmente formados nos Estados Unidos passaram a suceder os políticos tradicionais do PRI – formados pela Universidad Nacional Autónoma de México -. Assim, os anos 80 caracterizam-se pela crise econômica, mudanças políticas e recessão, que leva ao rompimento do Pacto Social, gerando protestos sociais, e é aí que os zapatistas começam a se organizar, por volta de 1988. Além

⁷ É religiosa dado o catolicismo presente na região e a opção pelos pobres tomada por muitos religiosos, inclusive o bispo Samuel Ruiz, de San Cristobal de las Casas, que agiu como intermediário nas negociações com o governo.

desse problemas, o governo de Salinas de Gortari termina com escândalos de corrupção, acusações de ligações com o tráfico de drogas e uma nova – e fatal – crise política dentro do até então poderoso PRI, culminando com o assassinato do candidato à sucessão de Salinas, complementada com uma rápida fuga de capitais e a interferência do governo Bill Clinton em auxílio à economia mexicana, o que custaria ao país sua independência econômica nos próximos anos. A crise do PRI custa-lhe também o poder político, com a vitória do candidato opositor conservador Vicente Fox.

A ação dos zapatistas dá-se de forma eminentemente simbólica, sendo o que Castells (1999b) chama de “primeiro movimento de guerrilha informacional”, pois eles se valem de armas para chamar a atenção do mundo todo para, a partir daí, receber solidariedade e conversar:

Especialistas da Rand Corporation concordam com essa análise, tendo previsto a eventualidade de “guerras informacionais” do tipo zapatista desde 1993: “Cada vez mais, as forças revolucionárias do futuro podem consistir de redes multiorganizacionais amplamente difundidas e desprovidas de uma identidade nacional particular, que aleguem ter como origem a sociedade civil, e incluam grupos e indivíduos agressivos, ardorosos defensores do uso de tecnologia avançada para a comunicação, bem como para a munição”. Os zapatistas parecem ter transformado em realidade o pior dos pesadelos dos especialistas da nova ordem global. (CASTELLS, 1999b, p. 106)

As palavras são as armas mais importantes dos zapatistas, retomam a tradição das comunidades maias nativas, onde cabe ao seu portador convencer os que o ouvem e, como nos apontam Di Felice & Muñoz (1998), nos comunicados do Ejército Zapatista de Liberación Nacional valem-se de diferentes linguagens conforme se dirigem a diferentes interlocutores para construir identidades, como por exemplo para as crianças com o uso de contos intercalados com períodos breves e palavras comuns entre os chiapanecas ou de referências à cultura maia quando se refere às comunidades indígenas:

... Votán-Zapata, luz que chegou de longe ... nome que muda, homem sem rosto, luz que nos protege...Votán-Zapata olhou com os olhos de Miguel, caminhou com José Maria, foi Vicente, se chamou Benito, voou com as asas de uma ave, subiu com Emiliano, gritou em Francisco, vestiu as roupas de Pedro. Morrendo viveu...Votán-Zapata, vigia e coração do povo. É e não é todos em nós...Caminhando chega...Dono da noite...senhor da montanha...um e muitos juntos. Ninguém e todos. Ficando chega. Votán Zapata, vigia e coração do povo... (DI FELICE & MUÑOZ, 1998, p.23)

O elo com a mídia e uso de símbolos é evidente nos zapatistas: a máscara, o cachimbo, os textos poéticos, as consultas populares, o zapatatour – caminhada de Chiapas até à cidade do México para negociações, o uso da cidade de Aguascalientes para local da Convenção Revolucionária em agosto de 1994, mesmo local onde se reuniram os revolucionários Zapata, Villa e Orozco em 1915 etc. Tudo isso mescla-se numa fase de luta dos movimentos sociais que os zapatistas ajudam a criar:

Combinando formas tradicionais de comunicação das comunidades indígenas com modernas tecnologias de comunicação, os zapatistas conseguiram furar o bloqueio informativo e suas reivindicações foram ouvidas em todo o planeta. Mensageiros do EZLN cruzavam e cruzam as montanhas, florestas e vales com os comunicados escritos por Marcos e pelo CCRI (Comitê Clandestino Revolucionário Indígena). Profundos conhecedores da região, sabem “driblar” os pontos de controle do exército e as suas patrulhas, caminhando pelos meandros da selva principalmente à noite e protegidos pela neblina. Chegando a San Cristóbal, os comunicados zapatistas são distribuídos aos correspondentes dos principais jornais mexicanos e estrangeiros e às agências de notícias. (BISPO JÚNIOR, 2006)

O Subcomandante Marcos utiliza-se também de personagens em torno de si. Em particular dois deles nos saltam aos olhos: em primeiro lugar é importante lembrarmos do personagem Velho Antonio, que aparece nos comunicados via Internet dos zapatistas: é um velho bruxo maia, que traz com suas estórias as lendas dos antigos e remete ao processo de “indianização” pelo qual passou o urbano e acadêmico Marcos nas florestas de Chiapas nos anos 80, quando da constituição do EZLN. Através do velho Antonio – filho de outro velho Antonio – são contadas as lendas que ainda formam a mentalidade e a visão de mundo dos maias e, ele existe exatamente para que essas lições continuem sendo ensinadas aos jovens, por isso a imagem do arco-íris, como uma ponte que liga o passado e o presente ou, como diz Marcos, da fala : “de muito tempo atrás, ou seja, de hoje:

Logo, passado e presente se mesclam, se pertencem, entrecruzam, como os deuses Ik'al e Votán, os primeiros, os que fizeram o mundo, aqueles que precederam os sete deuses dos quais o velho Antonio tanto fala. Diz a lenda que os dois deuses eram opostos e, ao mesmo tempo, eram o mesmo, uma dualidade criadora, eram a noite e o dia e que ensinaram os homens a caminhar questionando-se, sem nunca parar. Para tanto era necessário nunca chegar, nunca partir, sempre perguntar até descobrir para onde vai a estrada. É por isso que o velho Antonio presenteia Marcos com uma foto do General Emiliano Zapata onde o antes e o depois estão entrelaçados. Afinal, o general estará indo ou permanecendo? Subindo ou descendo? Guardando a arma que acabou de usar ou sacando-a para o uso? O mito permanece ou recomeça? É assim que Marcos encerra o comunicado perguntando-se: esta foto de 84 anos, será nosso passado ou nosso futuro? (NASCIMENTO, 2004)

O que marca o neo-zapatismo é a re-atualização do passado ao presente: a fala do velho Antonio é dos códigos morais maias, adaptando-se a uma nova realidade do século XXI, remetendo-nos a uma discussão a ser feita posteriormente, a relação entre passado, presente e futuro, na qual a memória é vista como um elo de ligação para a proposição de uma sociedade futura.

Outro personagem digno de nota no ciberespaço zapatista é o escaravelho Durito, um revolucionário:

Armado e perigoso, acompanhado de seu cavalo-tartaruga Pégaso, com couraça reluzente, elmo e armadura, Don Durito de La Lacandona é um escaravelho. Porém, mais do que um escaravelho, é também um personagem. E, ainda, mais do que inseto e personagem, é também humano, pois encarna as ambições, os ideais, a ironia e também a prepotência, o mal-humor e até mesmo os “estrelismos” dos seres humanos. E, ainda por cima, é um revolucionário mexicano, anti-neoliberal por excelência e herdeiro de uma tradição revolucionária como sabem bem ser os mexicanos. (NASCIMENTO, 2004)

Também com Durito a questão do tempo é retomada, pois a tradição do velho Antonio encontra a modernidade do militante marxista, já que Durito tem um “mini-micro-computador” pois, como diz, “nosotros los caballeros andantes tenemos que ir modernizándonos para mejor desempeñar nuestra labor”⁸:

Em outra ocasião Durito leva Marcos até as montanhas em busca de bolachas. Entretanto, na selvas de Chiapas existem janelas que se abrem para o Subcomandante, através das quais pode-se vislumbrar tanto o passado quanto o futuro. Neste lugar encontram também um livro de teoria política escrito por Marcos. O interessante é que o livro ainda não foi escrito: ler um livro escrito no futuro, tal é a experiência de Durito pois o passado serve para projetar o futuro, a memória não trabalhando apenas para trás e também para frente. Daí a importância das janelas: “las ventanas son como las galletas: son sabrosas y alimentan”. (03/2000). (NASCIMENTO, 2004)

O escaravelho é o personagem engajado, representa a herança marxista e militante do Subcomandante Marcos, meio debochado, meio safado, ladrão de bolachas, arrogante e mentiroso, que faz a revolução montado em uma tartaruga, que fala aos homens, mulheres e

⁸ In www.ezln.org, comunicado de setembro de 1996.

crianças e em suas aventuras – como Don Quixote ou pirata – vai criticando o neoliberalismo

9

Os dois personagens remetem a identidades diferentes dentro do movimento zapatista, corporificam tendências diferentes e falam a públicos diferentes: o velho Antonio corporifica a tradição maia das comunidades rurais, a fala através de contos que lembram antigas estórias de divindades que têm como objetivo lembrar as lições dos antigos e manter a comunidade unida, em função dessa identidade, representam o choque sofrido por Marcos ao chegar a Chiapas nos anos 80, cheio de idéias revolucionárias, de influências marxistas:

As coisas começaram a mudar quando chegou o outro tradutor, o deles, o velho Antônio. Este homem de idade, que pode parecer uma personagem literária, mas que existiu realmente, torna-se o laço com as comunidades, com o mundo delas, com a sua componente mais indígena. Através dele, e através das lideranças políticas do grupo de mediação e das lideranças das comunidades indígenas, o Exército Zapatista começa a compreender melhor sua consciência, sua tradição histórica de luta política.” (GENARI, 2002, p.37)

O velho Antonio é um, mas é filho de um outro velho Antonio, remete a uma linguagem antiga de Antonios, bruxos maias que continuamente relembram o passado com seriedade, como devem fazer todos os velhos na comunidade: é um personagem que corporifica o todo, uma identidade que precisa ser celebrada e lembrada a cada geração de velhos Antonios.

Já Durito cumpre outras funções: sendo um escaravelho torna mais fácil e agradável a comunicação com as crianças – que também são alvo dos neo-zapatistas – e funciona como um tradutor das idéias revolucionárias de Marcos, ele torna o marxismo mais palatável para o leitor, além de tornar os neo-zapatistas menos sérios:

Num determinado momento Durito teve o papel de purificar o zapatismo, de recolocá-lo ao nível do chão, de dissipar as neblinas das nuvens de fotografos, dos refletores do sex appeal e de todo o resto (...) de trazê-lo de volta à realidade. Enfim, há uma dupla intenção: romper com o discurso político abstrato que, no fundo, se dirige somente a uma elite, e brincar sobre nós mesmos: não sermos levados demasiadamente a sério. (Marcos apud GENNARI, 2002, p.63)

⁹ Enquanto o velho Antonio representa a “indianização” de Marcos, Durito relembra seu passado de militante marxista dos tempos de universidade.

Durito é o personagem-inseto que, curiosamente, torna os revolucionários mais humanos:

É o trabalho de Durito, impedir que os zapatistas considerem a si mesmos como sendo aquilo que, alguma vez, alguém falou deles (...) Há pessoas que se consideram como modelos, como grandes heróis ou seja lá o que for (...). É importante lembrar que os zapatistas são pessoas como as outras, que o acaso colocou onde estão, mas que não têm nada de especial". (Marcos apud GENNARI, 2002, p.64)¹⁰

Essa bi-polarização que marca os dois personagens neozapatistas – velho Antonio e Durito – também aparece, de certa forma, no katarismo atual, dividido entre a linha de origem marxista – mais ligada a Evo Morales e ao MAS – e a linha mais ligada às comunidades e ayllus, como o mallku Felipe Quispe e o MIP. É como uma luta entre um passado de resistência nativa – o velho Antonio e Felipe Quispe – e o presente da militância marxista que marcou a segunda metade do século XX – Durito, o MAS, o vice-presidente Álvaro Garcia Linera – rumo a uma nova militância que ainda está em gestação, o futuro ainda não consolidado em fase de construção a partir dos alicerces de antigos modelos.

Isso significa que precisamos desenvolver novas formas de olhar – e novos métodos – para trabalhar com esses movimentos sociais: Abdel-Moneim (2002) diz que o grito de Chiapas, partiu de um “não-lugar” de antes de 1994 para uma nova zona que é, ao mesmo tempo, “em lugar nenhum” e “em todo lugar”, criando uma “des-locação” de corpos e de vozes indígenas, já que o zapatismo consegue, ao mesmo tempo, articular uma identidade particular, localizada – maia – convidando para uma “rearticulação da identidade mexicana” em associação com uma identidade humana, mundial, global, assentada em valores morais – uma Economia Moral Contemporânea – pois a luta pelos direitos humanos engloba a todos os que sofrem, em todos os lugares do mundo, o que explica suas alianças com setores da sociedade civil e outros movimentos sociais internacionais. Eles inauguram formas de atuação e resistência, como diz Arturo Sanabria, diretor da Gestión de Servicios de Salud de Chiapas: “los zapatistas abrieron la puerta, y nosotros nos estamos metiendo”, (ABDEL-MONEIM, 2002). Cria-se, com os zapatistas, uma identidade sem território definido:

Nesse espaço, o futuro dos direitos humanos é discutido, assim como são as questões de autonomia cultural, o enfraquecimento ou desaparecimento de

¹⁰ Essa “humanização” parece ser também uma tarefa dos personagens – crianças, como Toñita e Heriberto, que ensinam a Marcos as artimanhas e espertezas de conseguir doces.

tradicionais fronteiras geográficas, econômicas, políticas e culturais, e a possibilidade de construção de comunidades locais e globais. Através da produção de milhares de textos eletrônicos e interativos, imagens de zapatistas circulam como símbolos das possibilidades subversivas de rearticulação de um sentido da comunidade contestatória do modelo IBM de 'Vila Global'. (ABDEL-MONEIM, 2002)

Retoma-se a fundamental solidariedade aos movimentos sociais, só que agora com “esquemas descentralizados de solidariedade e comunicação”, permitidos pelo espaço cibernético, onde se multiplicam sem parar os sites relacionados aos zapatistas, entrevistas, videoclipes etc ¹¹. As imagens são importantes, os “corpos” tornam-se virtuais, mascarados podem ser qualquer um, todos se tornam zapatistas:

Desde 1994, corpos indígenas e corpos femininos 'marcados' circulam como entidades discursivas no espaço discursivo de 'Chiapas', mas o corpo eletrônico ou virtual como representação também depende das condições materiais para ser transformado em símbolo eficaz de resistência às estruturas de poder opressor. As 'galerias virtuais de fotos' de comunidades indígenas em territórios rebeldes colocadas na Internet por fotógrafos, jornalistas e ativistas ilustram a importância que essas 'marcas' de raça (e de gênero e etnia, já que as imagens favoritas das máquinas fotográficas parecem ser de mulheres vestidas em trajes típicos) adquirem em um contexto visual de pobreza e isolamento físico (da selva ou das plantações de milho) para comunicar a luta neozapatista à comunidade transnacional. (ABDEL-MONEIM, 2002)



ILUSTRAÇÃO 6: Mulheres zapatistas. Disponível em <http://galeria.ezln.org.mx/displayimage.php?album=toprated&cat=0&pos=53>. Acesso em 09.jun 2007.

¹¹ Inclusive a venda de camisetas.

A autora recupera a voz de pessoas que eram invisíveis e agora aparecem fardadas e camufladas, o que pode articular a sua luta com outras lutas, pelo mundo afora, pois comunidades indígenas de outros países – até dos Estados Unidos – já se dirigiram a Chiapas para discutir acordos, em zonas de paz criadas por observadores internacionais de direitos humanos.

Os zapatistas conseguiram, de fato, criar o “pesadelo” neoliberal, da forma como usam a Internet, enviando também vídeos para estações de televisão ou colocando-os no ciberespaço, já sendo realidade o ciborgue zapatista:

Anne Balsamo observa que o ciborgue - o "ser humano-tecnológico" - tornou-se uma figuração familiar do sujeito da pós-modernidade. Por qualquer outra coisa que possa insinuar, esta junção conta com uma re-conceitualização do corpo humano como figura de fronteira pertencendo simultaneamente a pelo menos dois sistemas anteriores de significados incompatíveis - "o orgânico/natural" e "o tecnológico/cultural". À medida que o corpo é re-conceitualizado não como uma parte fixa da natureza, mas como um conceito de fronteira, nós testemunhamos uma luta de forças ideológicas opostas entre sistemas de significação contrários que incluem e, em parte, definem as lutas materiais dos corpos físicos. (ABDEL-MONEIM, 2002)

O ciborgue é uma figura metade máquina, metade homem, é real ao mesmo tempo em que é ficção. Dessa forma, ele consegue juntar a realidade local com a ficção internacional, onde todos podem se tornar zapatistas, tanto quando são solidários com o movimento, ou quando lutam por ideais de dignidade, justiça e igualdade, idéias comuns ao movimento: ele se desloca, rompendo fronteiras geográfica e étnicas.

Enquanto o zapatismo cria o “militante à distância”, como nos sugere Castells (1999b), ele também fica preso à mídia, como diz Abdel-Moneim (2002), pois se a pressão sobre o governo mexicano diminuir, a própria sobrevivência física dos guerrilheiros fica ameaçada; eles ficam presos às constantes aparições na mídia: lembrar para não ser esquecidos, podendo acarretar o risco da “fadiga de compaixão”, como diz a autora, que encerra o texto defendendo a investigação de outros movimentos de resistência que, sem dúvidas, serão auxiliados por tecnologia cada vez mais sofisticada:

O uso da metáfora do hipertexto reafirma a idéia de analisarmos os movimentos sociais e identidades nacionais ou étnicas como textos (epopéia, teatro, narrativa, espetáculo, etc., conceitos esses utilizados como metáforas úteis em minha pesquisa), ao mesmo tempo que reafirma a idéia de transgredirmos as fronteiras entre os gêneros com o objetivo de abordar a natureza híbrida dos espaços

discursivos multimídia estruturados e mediados por tecnologias emergentes. (ABDEL-MONEIM, 2002)

O neozapatismo surgiu para o mundo como um chamado, um pedido de socorro que ecoou no ciberespaço e que convidava a todos à união na luta contra o neoliberalismo e, até agora sobrevive graças à panacéia que tem causado todos esses anos, conectando a causa zapatista a outros tantos movimentos sociais que se desenvolveram em fins do século XX, tais como de homossexuais, mulheres, indígenas, camponeses, pacifistas etc. Ele chama pela unidade contra um inimigo comum, incentivando a interatividade, suplicando por ela. No entanto, os aymara nos parecem um pouco diferentes na medida em que seu alvo de coalizão não é tão diversificado assim, prendem-se mais à realidade boliviana e aos companheiros de militância, parecem constituir um movimento “mais para dentro” do que o zapatista, mais “midiático”. Posteriormente, voltaremos a discutir essa questão ao tratar da escolha dos sites para análise.

Passemos agora à discussão de um pequeno trabalho apresentado por Castells (1999b) acerca da Bolívia e de Carlos Palenque, cujos elementos principais acreditamos encontrar na análise dos sites aymarás.

5.3 Um caso curioso: o Compadre Palenque

Castells (1999b) alerta para uma possível crise do sistema democrático em função do crescimento da mídia e de sua influência no cenário político mundial. Cada vez mais o modelo norte-americano de marketing político transforma-a num verdadeiro showbiz. Até mesmo a Bolívia é influenciada por isso, embora na visão do autor:

Se tivéssemos de apontar o país do mundo com a maior capacidade de oferecer resistência à globalização da cultura e defender a adoção da política de bases populares, a Bolívia seria um forte candidato. A identidade indígena do país está vivamente presente na memória coletiva de sua população (não obstante o fato de que 67% se considerem mestizos), e os idiomas aymara e quechua são falados em todo o país. O nacionalismo é a principal ideologia defendida por todos os partidos políticos. Desde a revolução de 1952, os sindicatos dos mineiros e camponeses bolivianos figuram entre os atores sociais mais conscientes, organizados e militantes da América Latina. (CASTELLS, 1999b, p. 386)

Ou seja, para Castells (1999b) até mesmo num país com histórica participação popular na política, foi possível surgir o compadre Palenque:

Carlos Palenque era um músico do grupo “Los Caminantes” que passou a dono de estação de rádio e de canal de TV, fundando também o Movimiento Conciencia de Patria em 22/09/1988, na cidade de Tiahuanaku, capital do antigo reino aymará. Seus programas – primeiro na rádio e depois na TV – destinavam-se basicamente a ouvir as pessoas, compactuar com suas aflições e oferecer consolo, principalmente ao pregar a chegada do tempo de Jach’á Uru e do fim do sofrimento, tratando os ouvintes – ou telespectadores – por compadres/comadres e portando-se – ele próprio, sua esposa e outros ajudantes – como amigos das pessoas que o procuram.

Palenque lida com a identidade cultural dos migrantes que chegam a El Alto de todas as partes do país, usando sua língua, tradições e religião, critica o neoliberalismo, visto como a causa do sofrimento diário dos pobres e ajudando a encontrar emprego para os seus “compadres”. O interessante é verificar que ele propõe um “desenvolvimento endógeno” para a Bolívia, que contaria com seus próprios recursos e seria apoiado pela força do “espírito comunitário boliviano”:

Conforme a ascensão do compadre Palenque parece sugerir, o comunalismo com base na identidade e nos movimentos integrados por pessoas de classes sociais mais baixas, por vezes sob a forma de tradições religiosas milenares, pode ganhar acesso à política pela mídia. Com isso, outros atores políticos são forçados a fazer o mesmo jogo (como no caso da Bolívia dos anos 90), contribuindo para a inserção gradativa da política no espaço da mídia, muito embora isso ocorra de acordo com características específicas respeitantes às tradições culturais, situação econômica e dinâmica política da Bolívia. (CASTELLS, 1999b, p. 390)

Palenque é exemplo de como a mídia pode ser usada por diferentes grupos e pessoas com interesses diversos. Ele usa personagens em seus programas, com tipos que são compadres e comadres, e expressam idéias e visões caras ao homem comum andino; centra atenção na valorização da mulher andina – como também nossos sites apontam -; cria programas em que o contato com o público é direto, muitas vezes nas próprias ruas, ouvindo suas reclamações; busca algumas soluções para os problemas das pessoas – geralmente aymaras – emparedadas pela transição de um mundo rural e indígena e uma nova vida nos bairros miseráveis de La Paz e El Alto; retoma a solução religiosa Jach’á Uru, crença aymara no dia da libertação de todo o sofrimento.

Castells (1999b) destaca similaridades entre Palenque e a Política Informacional que merecem ser apontadas, tais como: a simplificação do discurso numa bi-polarização entre o Bem e o Mal, a liderança personalizada no movimento CONDEPA – Movimiento Conciencia de Patria – que levou Monica Medina de Palenque à prefeitura de Al Alto; a adoção de valores morais e religiosos, cuja defesa serviria como parâmetro para a atuação pública; o uso de imagens e de símbolos – semelhante ao EZLN - Palenque lucra com a “política informal”, que associa novas expressões políticas com categorias tradicionais, sem se esquecer, no entanto, da importância da mídia eletrônica e de como o dinheiro é importante para mantê-la:

Embora a “ressurreição de um ayllu metropolitano” seja uma demonstração dos limites impostos à globalização, é pela ocupação do espaço de fluxos da mídia que as culturas tradicionais e os interesses populares reiteram seu poder. Desse modo, conseguem sobreviver, submetendo-se contudo a uma transformação, ingressando em um novo mundo de imagens e de sons, de charangos modulados via eletrônica, condores preservados em seu meio ambiente e o Jach’a uru previsto no script da televisão. (CASTELLS, 1999b, p. 391)

Uma metáfora interessante que aparece em Castells (1999b) para a Bolívia de Palenque, em que tanto o acesso à mídia é um elemento importante de se fazer política – e não só pelas elites – é a do “ayllu metropolitano”, cujo grande exemplo vem a ser El Alto: a comunidade original andina formada por laços de consangüinidade e regras rígidas de acesso à terra e à produção, assim como de reciprocidade e solidariedade, é levada com o imigrante indígena – particularmente aymara – para o mundo urbano, onde pode-se contar com proteção e ajuda de parentes, com a manutenção da língua original e não perder contato com a aldeia que se deixou. Ou seja, em uma cidade grande como El Alto, ainda sobrevivem – e se fortalecem – elementos típicos de um mundo rural indígena e Palenque é um exemplo espetacular como até mesmo a mídia e a tecnologia são usados nesse processo. Entretanto, adverte o autor, o uso do dinheiro e da mídia para fins políticos é um perigo constante para a democracia.

5.4 Um conceito renovado: interatividade

Outro pensador que compartilha a visão de uma nova sociedade no século XXI é Marco Silva. Entretanto, ele discorda de Castells em alguns pontos que seria interessante

frisar, preferindo classificá-la de “sociedade da informação” que se seguiria à sociedade pós-industrial, dado que nela comunicação, informação e conhecimento seriam os “recursos estratégicos e os agentes transformadores da sociedade” (SILVA, 2006, p. 29), ao passo que Castells prefere chamá-la de informacional, que na visão de Silva parece transmitir a idéia da informação como “movimento de mão única”. Assim, ele crê que o uso do conceito de sociedade comunicacional expressaria melhor essa nova sociedade onde os vários elementos estão em ação mútua, interagindo entre si:

(...) é preciso insistir na percepção de que a nova morfologia social em rede não é produto da multimídia e da telemática. Castells deixa claro que a organização social em redes não é novidade, mas não explica o movimento complexo que gera a atual configuração reticular do social. Dizer apenas que esta é potenciada pela lógica das redes informacionais significa excluir a ação co-autora do social nesse movimento complexo que entrelaça as esferas social e tecnológica. Insisto portanto no tratamento recursivo do social e das novas tecnologias informacionais. Este procedimento intelectual pode evitar a tentação da idéia linear de causa/efeito, de produto/produtor, tal como ocorre na seguinte formulação: a “sociedade interativa” é aquela que se relaciona com a comunicação “sob as condições da tecnologia interativa com base em computador” (SILVA, 2006, p. 58)

O foco do pensamento de Silva é o conceito de interatividade, que ele diz não ser novo e nem produto do desenvolvimento tecnológico, mas potencializado por ele. A sociedade atual está aprendendo a lidar com a “estética da saturação”, pois ainda nos encontramos perdidos num mar de palavras, sons e imagens e, para o autor, aos poucos teremos de aprender a lidar com essa nova realidade, chamando a atenção para o fato de que os anos 90 acabaram por banalizar o conceito de interatividade, tornando-o excessivamente elástico a ponto de borrar o seu sentido: passou-se a falar em interatividade com relação a programas de TV, por exemplo, nos quais o espectador responde a uma pergunta escolhendo entre opções pré-determinadas. Ele identifica a origem do conceito nos anos 60 do século passado, num contexto cuja participação cultural era efervescente, e lembra os parangolés de Hélio Oiticica como marco da criação artística participativa:

O indivíduo “veste” a capa que se constitui de camadas de pano de cor que se revelam à medida que ele se movimenta correndo ou dançando”. Sua ação transforma-se em elemento do parangolé que convida a participar “acionando os elementos nele contidos”. O autor estrutura tais elementos “como que arquitetonicamente”. Ele cria “caminhos ou espaços a percorrer” e “os ‘dados transformáveis’ que exigem uma participação inventiva qualquer do espectador”. (SILVA, 2006, p. 187)

No parangolé, o participante tem múltiplas intervenções com relação à criação da obra artística, que é assim refeita constantemente: é o início de uma interatividade que a tecnologia irá ajudar a difundir a níveis talvez nunca imaginados. Entretanto, ela – a tecnologia – não é a criadora da interatividade, ele não esquece que o conceito já fora utilizado pela física no sentido de interação entre partículas e que passou também à psicologia social e sociologia nesse mesmo sentido, o da interação. No entanto, o sentido que defende para a interatividade é mais recente: trata-se da substituição da máquina rígida por outra, a máquina conversacional:

A interatividade está na disposição ou predisposição para mais interação, para uma hiper-interação, para bidirecionalidade (fusão emissão-recepção), para participação e intervenção. Digo isso porque um indivíduo pode se predispor a uma relação hipertextual com outro indivíduo. Esta perspectiva é para mim muito cara, uma vez que venho pesquisando o "professor interativo" na relação interpessoal em sala de aula. (SILVA, 1998)

Pensar acerca da interatividade é também pensar sobre o hipertexto, cujo conceito é até bem antigo, remontando a 1945 quando o matemático Vannevar Bush propôs “um sistema de organização de informações que funcionasse de modo semelhante ao sistema de raciocínio humano: associativo, não linear, intuitivo, muito imediato” (SILVA, 2006, p. 59) e que posteriormente foi retomado por Theodore Nelson nos anos 60 e que SILVA recorre a Pierre Lévy, ao defini-lo como:

A maneira mais usual de visualizar a tecnologia do hipertexto é a escritura múltipla e tridimensional do ambiente "windows" que permite a abertura de "janelas", paralelas ou superpostas, interligadas através de "elos" (links), ligadas a palavras-chave, revelando que o design da memória do computador não tem a forma seqüencial-linear, nem a forma de "árvore", mas de "estrela". (SILVA: 2006, p. 59)

Portanto, nesse sentido, interatividade não é apenas a relação entre a TV e o telespectador, ao qual talvez coubesse o conceito de retroatividade. Ao refletir acerca de obras de arte e de exposições realizadas nas décadas de 80 e 90, Silva propõe para interatividade uma “ação dialógica” exemplificada pela relação entre o navegador e a “Home Page”, disponível na “web”, focada na fusão entre sujeito e objeto, que deixam de ser independentes para se influenciarem mutuamente, o que é parte de uma verdadeira revolução nas comunicações, como ele aponta na entrevista cedida a Muniz, a partir de cinco elementos que compõem essa nova realidade, a saber:

- 1 - Novas tecnologias informáticas conversacionais, onde a tela do computador não é espaço de irradiação, mas de adentramento e manipulação, com janelas móveis e abertas a múltiplas conexões em rede;
- 2 - Os internautas e não somente as empresas especializadas têm a posse dos meios de produção e disponibilização da informação e do entretenimento (sites que oferecem notícias, músicas e filmes);
- 3 - A mensagem não é mais emitida, não é mais um mundo fechado, paralisado, imutável, intocável, sagrado; ela é aberta, modificável, na medida em que responde às solicitações daquele que a consulta;
- 4 - Estratégias dialógicas de oferta e consumo envolvendo cliente-produto-produtor;
- 5 - O novo espectador, menos passivo perante a mensagem mais aberta à sua intervenção, que aprendeu com o controle remoto da TV, com o joystick do videogame e agora aprende como o mouse. (MUNIZ, s/d)

A era digital, para Silva (s/d) significa um importante entrelaçamento de três esferas que precisam ser vistas em conjunto, como interagindo mutuamente, o que é central em seu raciocínio, ou seja: as novas tecnologias informacionais, as estratégias mercadológicas e a esfera social, no momento em que surge um expectador não passivo. Pensemos com ele um pouco mais sobre isso.

A esfera tecnológica é importante para a interatividade na medida em que ajudou o seu desenvolvimento, pois desde que o telespectador teve à sua disposição um controle remoto e um número cada vez maior de canais de TV ele começou a usá-lo para passear por eles – “zapping” – e “criar” o seu próprio programa, como um germe da interatividade que, a seguir, foi incrementado com o desenvolvimento dos jogos – “games” – eletrônicos: “pelo jogo, se faz “sem dor” uma aculturação às novas tecnologias da comunicação” (SILVA: 2006, p. 37). Tais jogos são pura interação, no dizer do autor, ajudando pessoas a adotarem um novo tipo de comportamento “ao mesmo tempo em que a tecnologia se impõe ao usuário, este realiza a inscrição do social na técnica” (SILVA, 2006, p. 39).

A esfera mercadológica não poderia, é claro, estar ausente deste processo, levando empresas pouco a pouco a criarem o “infoproduto”, no qual o consumidor final poderia chegar a intervir até na criação do produto. A própria lógica da mercadoria tem sido modificada nos três últimos séculos: da produção no século XIX, para a distribuição no século XX e daí para a comunicação no século XXI.

Por fim, a importante esfera do social e a liberdade de ser diferente, que modificou a organização da sociedade da forma piramidal para a “sociedade em rede” – a lembrar novamente Castells – onde o poder encontra-se desconcentrado e nada é eterno, ao contrário, os nós – que são as pessoas – mudam constantemente suas configurações favorecendo a

interatividade, que supera a antiga transmissão: o rádio, a TV, o telégrafo etc, estão sendo substituídos – embora não desapareçam ainda – pelo computador, conectado em rede – web – fazendo com que a mensagem torne-se “um mundo aberto, modificável na medida em que responde às solicitações daquele que a consulta” (SILVA, s/d).

Trata-se de uma nova modalidade de comunicação, pois se a teoria clássica da comunicação caracterizava-se por um conteúdo uno, cuja emissão e transmissão eram dadas sem distorção, com a comunicação interativa, o receptor agora é diferente: participativo, múltiplo, complexo etc, mostrando mudanças tanto na natureza da mensagem quanto no papel do emissor.

Para o autor três aspectos distintos são componentes da interatividade: o primeiro seria a participação, incentivada pela TV, que solicita ajuda do telespectador. É claro que, em sua maioria, tal atitude resume-se a uma resposta do tipo sim ou não, em escolher um ou outro candidato a um concurso, etc. Porém, o que ele quer chamar a atenção é para que cada vez mais vê-se uma tendência do espectador de participar na própria produção dos programas. O segundo aspecto, é a bidirecionalidade que pressupõe um intercâmbio até quase a eliminação de fronteiras entre o emissor e o receptor, o que podia ser verificado – além do ciberespaço – já pelo telefone, ao passo que outros aparelhos aos poucos foram perdendo essa potencialidade¹². O terceiro é a potencialidade-permutabilidade que permite uma verdadeira anarquia informacional: não é mais necessário passar por etapas para se chegar a uma informação – hipertexto - é possível construir-se um trajeto totalmente pessoal para se ter acesso a um determinado dado ou informação, a navegação é livre, assim como a potencialidade da combinação de informações. Com isso, enormes fronteiras são alargadas para o conhecimento:

(...) não há como negar a dimensão criativa e libertária presentes na participação, bidirecionalidade e potencialidade-permutabilidade que formam a base para a comunicação criativa com as novas tecnologias e com as pessoas, uma vez que contribui para repensar a própria definição de comunicação. Estamos então diante de algo que não é, em si, bem ou mal. Na verdade, quem vai fazer manifestar suas energias libertárias e criativas não é o *Homo faber*, mas o *Homo creans*. (SILVA 1998, p. 58)

¹² SILVA destaca que a bidirecionalidades era contituente de muitas tecnologias e que, devido a interesses econômicos, foram tornando-se unidirecionais. Cita como exemplo o cinematógrafo que ao mesmo tempo era câmera e projetor, tarefas posteriormente separadas. Ou seja, a bidirecionalidade ou não é uma imposição do mercado e não uma impossibilidade técnica, mas uma imposição do mercado.

O autor também faz questão de registrar que se situa num meio termo entre os pessimistas e os otimistas com essa nova sociedade, a da relação homem-máquina. Entre os primeiros destaca Baudrillard, para quem o que existe é na verdade uma dominação da máquina sobre o humano, usando o exemplo do embate do enxadrista Kasparov com um computador como exemplo:

Baudrillard se mantém irredutível: "Vídeo, tela interativa, multimídia, Internet, realidade virtual: a interatividade nos ameaça por toda parte. (...) Num certo nível maquinal, de imersão na maquinária virtual, não há mais distinção entre homem/máquina: a máquina situa-se nos dois lados da interface. Talvez não sejamos mais do que espaços pertencentes a ela...". Esta é, em síntese, a posição radical de um dos autores mais influentes no que se refere a análise do cenário que envolve a temática pós-moderna e a emergência da nova *sociedade tecnológica*. (SILVA, 2000)

Para Silva (2000) essa é uma visão simplificadora que “só enxerga a impossibilidade do gênero humano diante das *máquinas contemporâneas*”, mas que não pode deixar de alertar para o engano de uma possível “autonomia” do sujeito imerso nessas tecnologias. Também poderíamos citar aqui o autor André Lemos, para quem o conceito de interatividade não tem o mesmo peso que para Silva:

André Lemos (1997), um importante pesquisador nacional da cibercultura entende que o que se compreende hoje por interatividade é nada mais que uma nova forma de interação técnica, de característica *eletrônico-digital*, e que se diferencia da interação *analógica* que caracteriza a mídia tradicional. Sem se propor a discutir a interação social, o autor delimita o estudo da interatividade como uma ação dialógica entre homem e técnica. Para ele, a interação homem-técnica é uma atividade tecno-social que esteve sempre presente na civilização humana. Por outro lado, pensa que o que se vê hoje com as tecnologias digitais não é a criação da interatividade propriamente dita, mas sim de processos baseados em manipulações de informações binárias. (PRIMO & CASSOL, s/d)

Se Silva tem uma visão mais abrangente que Lemos, ele também critica o otimismo de Pierre Lévy, para quem a tecnologia será a “realização técnica dos ideais da modernidade” levando à reciprocidade de relações e, discussões – iluministas – e gerando uma inteligência coletiva, contrapondo-lhe o “ciberpunk tribalizado” que nada teria a contribuir à tecnodemocracia de Lévy. No final, o que Silva (2000) prefere é um meio termo entre essas duas posições:

De um lado a fala totalizante à maneira de oráculos do tipo: interatividade é automatização da linguagem que nos deixa silenciados ou, quanto mais se é interativo, menos se existe ou, interatividade é um argumento de venda que faz

engolir a pílula. De outro lado a crença em que a liberdade toma forma nos softwares, e que a fraternidade se traduz em interconexão mundial. São vozes que simplificam o debate. Procuo evitar tais separações maniqueístas que simplificam o olhar diante da realidade. Ao invés de fixar-me numa posição estanque, transito entre os lados opostos da teoria buscando aí dialógica e recursividade. (SILVA, 2000)

Apesar dos alertas de Silva (2000), chamou-nos a atenção as idéias de Pierre Lévy e gostaríamos de encerrar esse capítulo com uma pequena discussão a respeito delas, por ver na cibercultura uma expansão cada vez maior da reciprocidade que tanto caracteriza o grupo social por nós estudados, no que podemos chamar de re-tribalização, ou seja, uma espécie de retorno a características do mundo aymara que nosso objeto de estudo aponta. Há em Pierre Lévy uma curiosa convergência de expectativas quanto a um futuro melhor com o retorno à reciprocidade: os aymara recorrem ao ciberespaço com essa esperança e, em Lévy, é exatamente nesse local em que ela poderá se realizar.¹³

5.5 Cibercultura e reciprocidade: Pierre Lévy e o otimismo de um novo mundo

Para Lévy (2000) estamos vivendo um momento particularmente importante na História da Humanidade, que ele vê como composta por eventos que periodicamente revolucionam a vida do ser humano. Isso se deve ao imenso desenvolvimento da Informação e do Conhecimento, criando um mundo onde tudo se transforma contínua e rapidamente, que é cristalizado pelo espaço cibernético. Para ele a humanidade funciona exatamente nesse espaço cibernético, é o local onde ela interage na forma de redes e que substitui a mídia clássica pois agora as mensagens tornaram-se interativas. Podemos verificar uma tipologia dos dispositivos de comunicação, dividida em três: a relação ente o UM e o TODO, no qual há um emissor e vários receptores; a do UM e UM, caracterizada pela interação entre um emissor e um receptor até chegarmos à relação de TODOS e TODOS, no espaço cibernético, onde todos aqueles que emitem a mensagem são também os que potencialmente a recebem. Ou seja, trata-se de paulatina criação da Inteligência Coletiva através do ciberespaço, provocando uma verdadeira mutação no processo de comunicação, já que agora não é mais o leitor que se desloca diante do texto, é o próprio texto que se desloca diante do leitor, fazendo com que a

¹³ É claro que os contextos e projetos de defesa da reciprocidade são bastante diferentes entre aymaras e LÉVY, principalmente no que se refere ao olhar idealizador do passado indígena, mas cremos ser positivo explorar uma pouco mais essa noção no filósofo francês.

leitura torne-se uma escrita em potencial, na medida em que é o leitor que lhe dá sentido, coerência. É o que ele chama de “desterritorialização dos textos”: “É como se todos os textos fizessem parte de um texto, só que é o hipertexto, um autor coletivo e que está em transformação permanente” (LÉVY^a).

Agora, no espaço do hipertexto, as páginas tendem a ser substituídas por fluxos, corporificando a plasticidade das mensagens e uma nova forma de se relacionar com o saber: nas sociedades não letradas, essa relação dava-se através daqueles que dominavam e transmitiam o saber através da oralidade - geralmente os mais velhos - diretamente para a comunidade numa relação presencial. Com o nascimento da escrita, o tempo e o espaço alargaram-se enormemente, pois passa a ser possível ler uma mensagem emitida séculos antes ou em lugares muito distantes, desde que se domine o conhecimento do alfabeto, ou seja, que não tenha mais um orador - o velho - mas um intérprete. Aqui surgem os livros, que buscam abarcar todo o saber - como a Bíblia, ou uma enciclopédia -. A terceira forma seria a da biblioteca, um prenúncio do hipertexto, local onde uma quantidade imensa de mensagens encontra-se à disposição de quem se dispuser a percorrer seus corredores e prateleiras e, finalmente, agora mergulhamos no quarto tipo de relação: a da desterritorialização da biblioteca, ou seja, o ciberespaço, ou ainda, como diz o autor, a “plasmopédia”, que seria o espaço do saber vivo e dinâmico, ou então enquanto “cosmopédia”:

Desde que o indivíduo mergulhasse em uma cosmopédia, todo o espaço do saber reordenar-se-ia em torno dele, segundo sua história, seus interesses, suas interrogações, suas enunciações anteriores.

[...] As cosmopédias do século XXI não fariam mais as pessoas girarem em torno do saber, mas o saber em torno das pessoas.

[...] Na perspectiva dos mundos virtuais de significação divididas, a comunicação não é mais concebida como difusão de mensagens, troca de informação, mas como emergência continuada de uma inteligência coletiva” (LÉVY^c)

O ciberespaço é o local onde se realiza a cibercultura: “Essa universalidade desprovida de significado central, esse sistema da desordem, essa transparência labiríntica, eu a chamo o “universal sem totalidade”. Constitui a essência paradoxal da cybercultura” (LÉVY^b).

Dessa forma, podemos dividir a História em três etapas: nas sociedades fechadas, onde a cultura oral reinava, dava-se também a predominância da totalidade desprovida de universalidade, pois a transmissão da mensagem visava um todo integrado, mas não podia ser universal. Já as sociedades “civilizadas” - as aspas são de Lévy - no reino da mensagem

escrita, o universal tende a ser totalizante e isso no sentido de totalitário, pois se trata de uma dilatação do local, ou seja, de uma dada cultura que busca ser hegemônica. Já na última etapa da História, encontramos no reinado da cybercultura, a universalidade sem totalidade, é o espaço de todos – onde o autor encontra a base de uma sociedade tecnodemocrática – o espaço da interação geral que leva ao progresso humano:

Em contraste com a idéia pós-moderna do declínio das idéias das luzes, afirmo que a cybercultura pode ser considerada como herdeira legítima (embora distante) do projeto progressista dos filósofos do século XVIII. Com efeito, ela valoriza a participação em comunidades de debate e argumentação. Na linha direta das morais da igualdade, ela incentiva uma maneira de reciprocidade essencial nas relações humanas. (LÉVYb)

Eis a que ele nos desperta: a reciprocidade, base cultural das populações não letradas – como dos aymara – que é retomada na comunicação do ciberespaço, tendo como base a premissa iluminista do intercâmbio de idéias para a construção de um saber, é o que ele chama de “materialização técnica dos ideais modernos”, é o que Marx sonhava, a apropriação dos meios de produção pelos próprios produtores, na medida em que a informação é produzida e compartilhada nessa rede. Daí que os aymara – e outros movimentos sociais – podem se sentir tão bem no espaço cibernético:

Longe de desarticular o motivo da “tradição”, a cybercultura inclina-o num ângulo de 45°, para arranjá-lo na ideal sincronia do ciberespaço. A cybercultura encara a forma horizontal, simultânea, puramente espacial da transmissão. Só liga no tempo como acréscimo. Sua principal operação está em conectar no espaço, construir e estender os rizomas do sentido. (LÉVYc)

Essa nova realidade exige novas formas de comportamento, a ciência deverá não mais pautar-se apenas na teoria e experiência, mas também e, talvez fundamentalmente, pela simulação trazida à tona diariamente como metodologia pelos videogames. Trata-se de um novo gênero de conhecimento, um modo especial de conhecimento que é próprio da cybercultura e que permite a exploração rápida de um grande número de hipóteses.

A cibercultura instala um novo tipo de relação com o saber, o saber-fluxo que supera o saber-estoque, e que é compartilhado por todos os que se conectam – e a cada dia esse número aumenta muito – formando não uma Inteligência Artificial, mas a Inteligência Coletiva que, para Lévy será a base do sistema tecnodemocrático que finalmente resolverá o

paradoxo de uma democracia ampla, não mais restrita a sociedades pequenas, resolvendo a questão da participação direta.

Esse processo canaliza-se principalmente para mudar os sistemas educacionais, exigindo o surgimento de um novo professor, numa República das Letras democratizada, cuja função estaria mais centrada no estímulo a discussões, como um orientador que auxiliasse na filtragem do conteúdo encontrado na Internet, sem medo da imensa diversidade que povoa o ciberespaço.

O interessante é que, se na visão de Castells na sociedade informacional a democracia pode correr perigo devido a intromissão cada vez maior da mídia na política, na visão de Lévy a democracia estará segura devido a expansão contínua dos fluxos de informação e da Inteligência Coletiva. Em nosso caso, achamos que a visão de Lévy ainda é muito otimista, mas não podemos deixar de perceber como o aumento constante do ciberespaço colaborou para o amadurecimento dos movimentos indígenas na América e para a comunicação em todos os setores das sociedades: hoje podemos rapidamente ter acesso ao que pensam os aymara – ou pelo menos as lideranças – e como eles se inter-relacionam com outros movimentos indígenas.

5.6 A internet, a rede e os movimentos indígenas

A internet conquistou um lugar importante em qualquer tipo de pesquisa, é comum recorrermos a ela imediatamente após sentirmos necessidade de aprofundar algum conhecimento, embora haja uma tendência a que a “autoridade” da internet venha a substituir o conhecimento erudito, expresso por autores, livros, tese e revistas especializadas, devido à pressa com que normalmente a informação é normalmente procurada por internautas. Isso será, sem sombra de dúvidas, um grave problema no nosso novo século, ou seja, a necessidade de uma triagem sobre a imensa quantidade de material disponível e seu uso um tanto indiscriminado. Ao mesmo tempo, a própria internet ainda tem sido pouco alvo de reflexões até mesmo por aqueles que freqüentemente a utilizam.

Em nosso caso, o elemento central de reflexões é o projeto de Revolução Índia, pois acreditamos que da mesma forma como pesquisadores podem valer-se de documentos

escritos, história oral, panfletos, jornais, entrevistas, questionários, observação participante etc, os sites disponibilizados no ciberespaço começam a ser vistos como passíveis de reflexão.

Acreditamos que o fenômeno da net não deve ser apenas analisado pelo aspecto tecnológico. Ou melhor, a internet não apenas possibilita o acesso a informações cada vez mais rapidamente, não se trata apenas de um instrumento da tecnologia, mas ajuda a desenvolver e alterar as próprias redes sociais. No dizer de Monasterios (2003), é como se ao mesmo tempo em que a sociedade cria a tecnologia, ela também fosse recriada por ela.

O presente trabalho tem se preocupado com a imagem que o movimento aymara pretende transmitir pela internet quando faz uso de uma tecnologia moderna que parece quebrar com as tradicionais concepções de espaço e tempo. Lembramos de Pierre Lévy, quando diz que a internet reúne o passado, o presente e futuro, promovendo abstração do tempo que é, a nosso ver, algo que os aymara fazem, integrando essas três dimensões do tempo num projeto futuro de Revolução Índia, como pretendemos discutir adiante. Como diz um militante aymara:

Hoy puedo convertir lo que es inhumanamente es considerado abstracto como es la computación en un oficio comprensivo que puede ser aprendido y usado con identidad, por eso es el momento para poder hablar de tecnología, pero de esa tecnología que no hace ver que todo es posible con AYNI, y que solo hace falta no perder el miedo al estar al frente de un PC (computador personal). Pues llega hoy el momento en que hay que empezar a construir herramientas y empezar a formar los nuevos educadores y creadores de cultura andina para no solo nuestra gente aymara, sino para esparcir sentimiento y conocimiento propio al mundo, como alternativa de vida en constante búsqueda de armonía. (CARVAJAL, Luis Bernardo. In <http://www.luiscarvajal.cl/>)

As organizações indígenas cada vez mais têm percebido as imensas oportunidades que o uso da internet abrem para ampliar sua mensagem ao mundo todo ¹⁴. Encontramos até mesmo um site boliviano especializado em ajudar pessoas a lidar com a internet:

Voces bolivianas es una organización sin fines de lucro que pretende enseñar el uso de herramientas de Internet de web 2.0 (blogs, fotos digitales, video y audio) a Bolivianos y Bolivianas de grupos menos representados en línea. El primero proyecto empezó en El Alto en septiembre 2007 donde 23 participantes abrieron sus blogs y pudieron aprender sobre el uso de otras herramientas que les permitieron poder contar sus experiencias, historia y compartir sobre sus comunidades (...) Voces Bolivianas es parte de una red de proyectos en el mundo que pretende llegar a

¹⁴ Talvez a academia é que ainda não tenha prestado a devida atenção a esse instrumento de pesquisa.

estos grupos que están menos representados en el Internet, y especialmente en los blogs. (in <http://www.aymara.vocesbolivianas.org>. Acesso 23 out 2008)

Dentro dessa perspectiva da importância cada vez maior dos sites nas vidas das pessoas e também na vida acadêmica, acreditamos que também a análise dos sites deva começar a ser um trabalho constante para pesquisadores de humanidades. A opção pelos aymara bolivianos deveu-se a importância dos protestos públicos de 2000 e 2003 quando nos demos conta que a Bolívia estava num patamar mais elevado em termos de um processo de crescimento de organizações indígenas e na possibilidade real de eleger um aymara à presidência do país. A novidade de Evo Morales não é apenas a de um indígena chegar ao poder político ¹⁵, é mais do que isso: Evo se assume enquanto aymara, fala abertamente em mudar o país e usa a simbologia nativa (roupas, cerimônias, alimentos etc).

Imbuídos da certeza de que se trata de uma nova fase de atuação de movimentos sociais indígenas na América, selecionamos os aymara bolivianos como objetos de estudo. Optamos por fazer um trabalho com seus sites para depois, possivelmente, continuar o trabalho de forma presencial. Fascinado com a qualidade e quantidade de material procedemos a uma seleção de sites para a análise, o que exige dedicação constante e pesquisa que se acompanhe ao menos uma vez por semana alguns sites e outros até mesmo diariamente, para compreender como os aymara constroem uma identidade no ciberespaço.

Partimos do pressuposto que as tradições aymara – assim com a de outros povos – não são estáticas, elas se reformulam constantemente para procurar entender, desvendar e usar as novidades – como a ferramenta da internet – porém com uma “orquestração interna”. Dessa forma, muitas vezes o pesquisador que “olha de fora” crê que o mundo secular esteja se desmanchando, quando na verdade ele está sempre se reformulando, inclusive para que possa sobreviver.

Outra característica desse processo poderemos também observar no trato com os sites aymara, ou seja, o fato de que muitas pessoas que cuidam da manutenção dos sites se auto-identifiquem como aymara e que, no entanto, vivam longe do mundo andino, na Europa, EUA e Canadá e sejam inclusive acadêmicos: alunos, pesquisadores e professores universitários. Isso demonstra como o mundo indígena se reformula com o tempo e o quanto essas pessoas não deixam de se sentir e atuar como aymara, à despeito da distância.

¹⁵ Embora tal fato só tenha ocorrido anteriormente com Benito Juárez, no México.

Escolhemos os sites apenas aymara e nos certificamos que fossem de procedência boliviana. Embora sabendo da existência de aymara peruanos e chilenos, selecionamos os sites que se assumem enquanto bolivianos, mesmo que a hospedagem da página não ocorra na Bolívia, pois nelas não aparece o .bo, a extensão que significaria sua hospedagem na Bolívia.

De tal forma, nosso critério de seleção dos sites foi o de apresentar uma organização cujos membros se auto-identificam como aymara, o que exclui dezenas – ou centenas – de sites que trazem informações sobre eles, mas não correspondem a nenhuma forma de organização política aymara. Concordamos com a auto-definição dada pelos próprios autores nos sites. Dessa forma, o próprio site precisava nos dizer acerca de sua origem boliviana, aymara e se mostrar comprometido com aquilo que Castells chamou de “identidades de projeto”, ou seja, a perspectiva de uma Revolução Índia que pretende mudar a sociedade boliviana. Queríamos saber, em primeiro lugar, se os sites escolhidos tinham uma determinada visão política em comum, independente do perfil de quem os tivesse construído e, inclusive, independente do fato de essas pessoas morarem ou não na Bolívia pois, dado que nosso objetivo era verificar o que eles pretendem com essa revolução, interessava-nos que os webmasters se assumissem como aymara e bolivianos.

Em seguida, buscamos ajuda nos portais Google e UOL para uma busca com a palavra “aymara”. Dos milhares de resultados obtidos fomos visitando os sites que se explicitavam como porta-vozes do movimento aymara e que estavam determinados a militar em favor do movimento social. Tivemos ainda a precaução de verificar se havia certa coesão de visão política entre elas, através da observação do fato de saber se elas, em seus links, se citavam, ou seja, se um site sugeria ao internauta uma visita a outro. Obtivemos o seguinte cruzamento:

TABELA 8: RELAÇÃO DE LINKS ENTRE OS SITES ANALISADOS (continua)

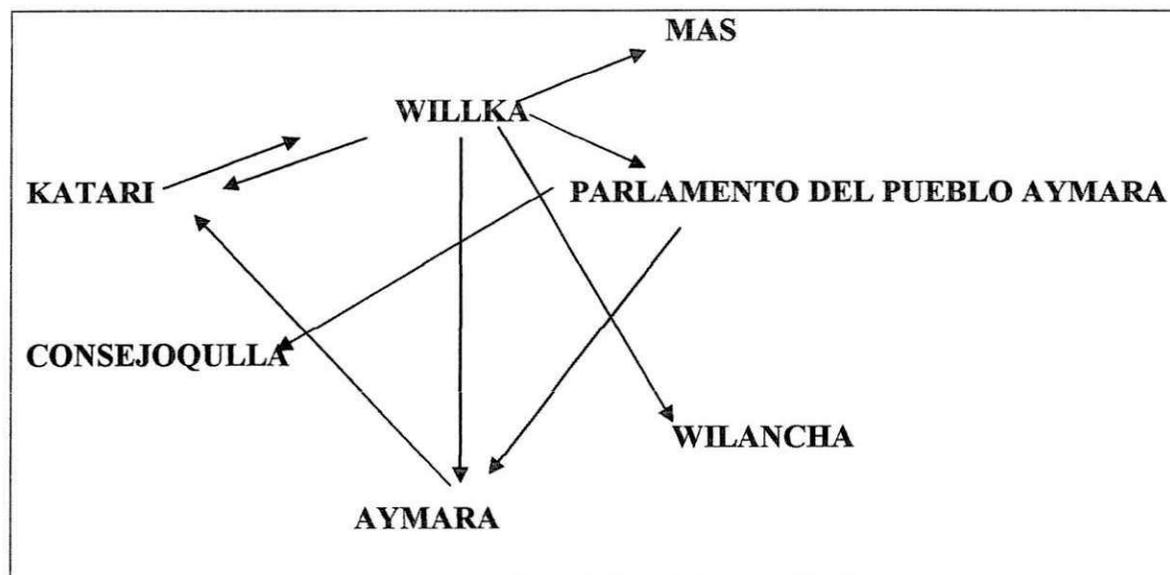
SITE ANALISADO	SITES QUE APARECEM EM LINKS
KATARI (http://www.katari.org/)	Willka
WILLKA (http://www.willka.net/)	Parlamento Del Pueblo Aymara; Aymara; Wilancha e Katari
QOLLASUYU (http://www.qollasuyu.indymedia.org/)	Não tem links
CONSEJOQUILLA (http://geocities.com/consejoquilla/castellano/castellano.htm)	Não cita nenhum dos outros

TABELA 8: RELAÇÃO DE LINKS ENTRE OS SITES ANALISADOS (conclusão)

SITE ANALISADO	SITES QUE APARECEM EM LINKS
AYMARA (http://www.aymara.org/)	Katari
MAS (http://www.masbolivia.org/)	Não cita nenhum dos outros
WILANCHA (http://www.wilancha.com/)	Não tem links
PONCHOS ROJOS (http://h1.ripway.com/achacachi/ponchorojo.htm)	Não tem links
PARLAMENTO DEL PUEBLO AYMARA (http://www.puebloindio.org/Parlamento_Aymara/index.htm)	Consejoqulla

Encontramos a seguinte relação entre os sites: as setas saem do site analisado e levam a outro(s) citado(s) em sua home page:

TABELA 9: ESQUEMA DE RELACIONAMENTOS ENTRE SITES E SEUS LINKS:



Isso nos permitiu defender a tese de que pelo menos sete dos nove sites escolhidos se citavam nos links, na medida em que se inter-relacionavam em algum momento. São eles: Katari, Willka, Wilancha, Parlamento Del Pueblo Aymara, Aymara, MAS e Consejoqulla ¹⁶.

No que se refere ao idioma do site nenhuma seleção foi necessária dada a predominância do castellano entre elas, embora possamos também encontrar sites até no idioma aymara, além do inglês.

Dessa forma, percebemos que pelo menos entre sete sites existe uma espécie de rede de conexão, o que nos habilita a estudá-los, pois na medida em que eles indicam um ao outro isso significa ter alguns pontos de vista em comum. No tocante aos demais, apesar de participarem dessa relação de links, nossas análises prévias permitam perceber que também possuem um posicionamento político semelhante aos demais. Assim, não precisamos nos preocupar com a diversidade de visão nos sites estudados, antes pelo contrário, os sites escolhidos possuem muito em comum, o que nos leva a supor que seus webmasters inclusive possam se conhecer e, em vez de divergirem, possuem um posicionamento semelhante em relação à chamada Revolução Índia. Logo, os sites selecionados para nossa pesquisa foram os seguintes:

TABELA 10: RELAÇÃO DE SITES ESCOLHIDOS E SEUS ENDEREÇOS ELETRÔNICOS (continua):

SITE	ENDEREÇO
KATARI	http://www.katari.org/
WILLKA	http://www.willka.net/
QOLLASUYU	http://www.qollasuyu.indymedia.org/
CONSEJOQULLA	http://geocities.com/consejoqulla/castellano/castellano.htm
AYMARA	http://www.aymara.org/
MAS	http://www.masbolivia.org
WILANCHA	http://www.wilancha.com/

¹⁶ O site Wilancha não cita outro site, mas é citado. Por isso, vemos também pelos textos que eles têm uma visão parecida.

TABELA 10: RELAÇÃO DE SITES ESCOLHIDOS E SEUS ENDEREÇOS ELETRÔNICOS (conclusão)

SITE	ENDEREÇO
PONCHOROJO	http://h1.ripway.com/achacachi/ponchorojo.htm
PARLAMENTO DEL PUEBLO AYMARA	http://www.puebloindio.org/Parlamento_Aymara/index.htm

5.6.1 Análise inicial dos sites:

Domínio Genérico

TABELA 11: OS SITES E SEUS DOMÍNIOS:

DOMÍNIO	SIGNIFICADO	SITES ESTUDADOS
.org	Sites que podem estar ligados a organizações não governamentais, ou organizações sem fins lucrativos.	http://www.katari.org/ http://www.qollasuyu.indymedia.org/ http://www.aymara.org/ http://www.masbolivia.org http://www.puebloindio.org/Parlamento_Aymara/index.htm
.com	É o tipo de site mais comum, de natureza comercial.	http://www.wilancha.com/ http://h1.ripway.com/achacachi/ponchorojo.htm http://geocities.com/consejoqulla/castellano/castellano.htm
.net	Tipo de site ligado a algum provedor de acesso à Internet	http://www.willka.net/

Essa análise nos permite levantar a hipótese de que a maioria dos sites aymara tenha relação com Organizações Não Governamentais, o que não aparece explicitamente nas home pages e nem responderam nossa tentativa de contato. Já com relação ao domínio por países, acreditamos que nenhum dos sites se hospeda na Bolívia, por não apresentar a extensão .bo.

Tipo conteúdo de site:

Podemos dividi-los quanto ao conteúdo:

TABELA 12: OS SITES E SEUS CONTEÚDOS:

Informativo, com imagens	Consejoqulla, Ponchorojo, Katari, Willka, Qollasuyu, MAS
Possibilita a participação via e-mail (repensar) com comentários	Aymara, Katari, Qollasuyu
Lista de discussão	Aymara
Centrada em eventos culturais	Wilancha
Organização de movimentos e atuações políticas	MAS, Qollasuyu, Ponchorojo, Parlamento Aymara

Aqui nos permite perceber que os conteúdos dos sites são grandemente voltados para a divulgação da cultura aymara, mas fundamentalmente para buscar adesão a seu projeto de sociedade. Ou seja, informes sobre cultura aymara são subordinados a artigos de crítica à situação política e social de seu país, centrando nas dificuldades enfrentadas pela comunidade aymara, buscando a adesão do internauta muito mais do que uma possível discussão, isto porque até mesmo quando existem possibilidades de participação do internauta com sugestões ou críticas a determinado artigo não são travadas discussões mais aprofundadas, registrando-se as opiniões divergentes, apenas.

Objetivos declarados de criação do site:

TABELA 13: OBJETIVOS DE CRIAÇÃO DOS SITES

Re-construir ordem cósmica aymara	Katari, Consejoqulla e Parlamento Aymara
Difusão da cultura para produzir idéias novas	Katari
Mostrar propostas para mudar sociedade	Willka
Projetos: unir técnicas milenares com modernas	Consejoqulla e Aymara
Soberania de povos de Bolívia	MAS
Resgatar música autóctone	Wilancha

Podemos perceber que o objetivo mais nítido apontado nos sites é o de organizar seu projeto de futuro, na medida em que buscam a re-construção do mundo aymara perdido pela chegada do europeu, mas também não deixam de marcar posição em relação ao presente, sendo eminentemente críticos em relação à globalização econômica e, portanto, aí aparecem

ideais para nosso estudo acerca de seu projeto de sociedade. Queremos dizer com isso é que nos próprios objetivos de criação dos sites fica implícito um projeto de mudança.

Data de Criação:

TABELA 14: DATAS DE CRIAÇÃO DE SITES

SITE	DATA DE CRIAÇÃO
Parlamento Aymara	06/Nov/1997 = 1º comunicado
Wilancha	1999
Consejoqulla	14/Nov/2000 (última atualização)
Aymara	2/fev/2001
Qollasuyu	18/dez/2002
SITE	DATA DE CRIAÇÃO
Katari	Abril/2003
MAS	2003
Ponchorojo	Não informado

A maioria dos sites foram criados entre 2000 e 2003, período que corresponde ao auge dos enfrentamentos sociais com os governos bolivianos, conforme discutimos no capítulo 1, ao passo que o primeiro surge em 1997, provavelmente na corrente gerada pelas manifestações de 1992, quando das críticas aos 500 anos do centenário do descobrimento;

Enlaces/links

Aqui podemos refletir um pouco sobre o tipo de relacionamento dos sites com outros movimentos sociais, na perspectiva de observarmos a possível interatividade entre eles, ou com quem se relacionam. Entretanto, inicialmente, algumas observações merecem ser feitas com relação aos critérios utilizados para a seleção dos itens de análise. Escolhemos seis categorias que as análises nos mostraram mais pertinentes:

A primeira categoria verificada é com relação a “ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS BOLIVIANAS/ANDINAS”: embora tenhamos centrado nossa análise apenas nos sites bolivianos, dado que uma das características do projeto aymara é a união com outros grupos aymara além das fronteiras nacionais, na análise de links achamos que seria mais interessante aproveitar e olhar o relacionamento com aymaras chilenos, peruanos, argentinos e equatorianos, além de outras etnias andinas. Partimos do pressuposto que assim poderíamos

verificar a relação dos sites bolivianos – esfera local – com outra esfera – a regional – e internacionais, por isso também selecionamos “ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS/SIMPATIZANTES ESTRANGEIRAS”, para as que têm sede na Europa, Estados Unidos, Canadá e o mundo não andino, a fim de que possamos verificar a preocupação/ou não com o intercâmbio internacional dos sites. Trata-se de três esferas, uma mais local – boliviana – outra inerente ao mundo andino e outra mais ampla, distante desse mundo e também composto por organizações não indígenas, internacionais, que as apóiam.

Incluimos a categoria “INFORMACIONAL” para classificar os sites que apenas divulgam informações sobre temas relacionados com a Bolívia e a cultura indígena, mas que não se envolvem diretamente na luta dos aymara embora, é claro, que para serem indicados nos links, despertam sua simpatia, o mesmo ocorrendo com a categoria BLOG/PARTICULAR que é reservada para sites ou blogues mantidos por pessoas/cidades que têm relação indireta com os sites.

Por fim, os dois últimos índices nós selecionamos em função de tendências kataristas que surgiram nos anos 80 e 90 do século passado, conforme indicamos anteriormente no Capítulo 1. Links de natureza POLÍTICA/SINDICAL para sites que tenham certo “engajamento”¹⁷ com movimentos políticos partidários e sindicais. Não somente locais mas também internacionais, ou seja, são sites que se assumem com um envolvimento político de esquerda, alguns dos quais podemos dizer revolucionários. Acreditamos ser interessante na medida em que nos dará um parâmetro do envolvimento de nossos sites com outros, de natureza ocidental e, preferencialmente marxistas, que pode apontar que essas tendências não são totalmente descartadas pelos aymara.

Da mesma forma, selecionamos o item “CULTURAL/ARTÍSTICO” para os sites que não se preocupam em focar seu discurso num projeto político mas compõem os “pachamámicos” na medida em que centram suas atuações na recuperação e afirmação da cultura aymara, através da divulgação de músicas, vídeos com danças, estudos lingüísticos do idioma aymara, instrumentos musicais, rituais etc., embora não deixem de ter conteúdo político por isso.

Vamos agora tecer alguns comentários acerca dos sites selecionados. Em primeiro lugar comentaremos a respeito dos seis sites que apresentam links em suas home pages, divididas segundo os critérios apontados anteriormente e com algumas informações acerca

¹⁷À despeito do desgaste atual do termo.

dos sites linkados, para melhor situar o leitor e, depois, os outros três que não os apresentam¹⁸:

www.katari.org



ILUSTRAÇÃO 7: Home Page de www.katari.org

TABELA 15: LINKS DO SITE KATARI:

NATUREZA DO SITE	ENDEREÇOS DE SITES SUGERIDOS POR KATARI
Organizações Indígenas Bolivianas e Andinas	http://www.chirapaq.org.pe http://www.willka.net http://www.ecuarunari.org
Informacional	http://www.bolivian.com/cocina/ = site geral sobre Bolívia http://www.geocities.com/corruptosdb/main.htm = (artigos sobre corrupção) http://movimientos.org http://probolivia.net
Blogs/Particular	http://pomata.org = cidade peruana http://www.flordelatierra.blogspot.com = Stella Maris = escritora argentina http://latinamerika.nu = de Fernando Arias, Suécia. http://colectivozape.blogspot.com = sem referências. http://www.eparquedelashamacas.org = de Vicente Boix
Organizações Indígenas e Simpatizantes Estrangeiras	http://machaqmara.googlepages.com/cina = Comunidad Internacional de todas las naciones Awitala (Bolívia, Peru, Equador, EUA, Canadá, Suécia. http://www.pusinsuyu.com/html = Consejo Andino de Naciones Originarias – Canadá.
Política/Sindical	Não apresenta
Cultural/Artística	http://www.llajt Janet.com/index.htm/ http://www.radiopachamama.com/
TOTAL	16

¹⁸ Por uma questão de organização, colocaremos cada site numa página própria, iniciando com a ilustração de sua home Page.

Esse site é o que consideramos mais rico para análise, pois é atualizado quase diariamente, com cerca de 3 a 4 artigos, escritos em tom acadêmico por diversos autores. Possui muitos links dentro do próprio site com muitas informações e discussões, conforme pode ser visto na ilustração de sua home page, assim como com outras organizações indígenas.

<http://www.willka.net/>



ILUSTRAÇÃO 8: Home Page de www.willka.net

TABELA 16: LINKS DO SITE WILLKA (continua):

NATUREZA DO SITE		ENDEREÇOS DE SITES SUGERIDOS POR WILLKA
Organizações Bolivianas e Andinas	Indígenas	http://www.faustoreinaga.org/ = (Fundación Amáutica Fausto Reinaga – Bolivia) http://www.katari.org/ http://www.puebloindio.org/ http://www.aymara.org/ http://bolivia.indymedia.org/ = (Indymedia Qollasuyu – pertence ao Centro de Medios Independientes – Bolivia). http://indigenas.wordpress.com/ = estudo dos povos originários. http://www.jachauru.org/ = organização indígena andina.
Informacional		http://www.cedib.org/dac/index.php = Centro de Documentación e Información Bolivia. http://www.renacerbol.com.ar/ = Jornal Argentino. http://www.boliviaenvideos.com/ = notícias bolivianas http://abi.bo/ = Agência Boliviana de Información
Blogs/Particular		http://apabol.blogspot.com/ = Agencia de Imprensa. http://nelsonvilca.blogia.com/ = blog particular em Argentina. http://pepitorias.blogspot.com/ = blog particular – México.

TABELA 16: LINKS DO SITE WILLKA (conclusão)	
NATUREZA DO SITE	ENDEREÇOS DE SITES SUGERIDOS POR WILLKA
Organizações Indígenas e Simpatizantes Estrangeiras	http://www.survival.es/ = Organização internacional pró-indígena. http://www.quechuanetwork.org/ = fora do ar. http://www.kb.dk/elib/mss/poma/index.htm = Biblioteca da Dinamarca http://www.pusinsuyu.com/ = Consejo Andino de Naciones Originarias – Canadá.
Política/Sindical	http://patriainsurgente.nuevaradio.org/ = Novo Partido Político – Bolivia. http://masbolivia.org/ = Partido MAS do presidente Evo Morales. http://www.radioislam.net/islam/spanish/index.htm = Radio Islam. http://www.herenciacristiana.com/ = particular de F.E. Elias Bernard, EUA. http://www.willkapampa.org/ = site de resistencia indígena. http://www.wallmapuwen.cl/index.htm = site em idioma mapuche. http://www.cuc.org.gt/ = Comitê de Unidade Campesina – Guatemala. http://www.inkariperu.com/ = (site indígena dedicado ao “Ressurgimento do Perú”) http://es.geocities.com/kollasuyo2001/index.html = Comité Clandestino Revolucionario Indígena. http://www.patrialibre.org/ = Ejercito de Liberacion Nacional –Colombia.
Cultural/Artística	http://www.ilcanet.org/ = Instituto de Lengua y Cultura Aymara. http://www.pachanet.com/wilancha/ http://www.caminantesdelosandes.org/ = Centro de Estudios de Cosmovision Andina. http://www.funsolon.org/ = Fundação Solon de Bolivia. http://www.arqueologiabolivia.com/index.html = fora do ar ¹⁹ http://www.cosmovisionandina.org/archivos/ = fora do ar
TOTAL	34

O site willka.net é o que podemos chamar de radical entre os que selecionamos, ao chamar a atenção para críticas à sociedade atual – neoliberalismo, neocolonialismo – e enaltecer a história de lutas aymaras, desde Tupaj Katari até os dias presentes assim como temáticas importantes ao movimento, como a dos sindicatos campesinos, da Universidade Tupaj Katari, sobre limpeza de águas etc. Sua atualização é rara, exceção feita – desde 2007 – quando se posicionaram criticando violentamente as ações dos Departamentos da “Meia Lua” nos eventos autonomistas recentes. Dessa forma, é coerente a ênfase no item política/sindicalismo de seus links.

¹⁹ Os sites indicados nos links, mas que estão atualmente fora do ar só serão incluídos quando seu endereço eletrônico nos dê alguma pista que permita enquadrá-lo em alguma das categorias que usamos.

<http://geocities.com/consejoquilla/castellano/castellano.htm>

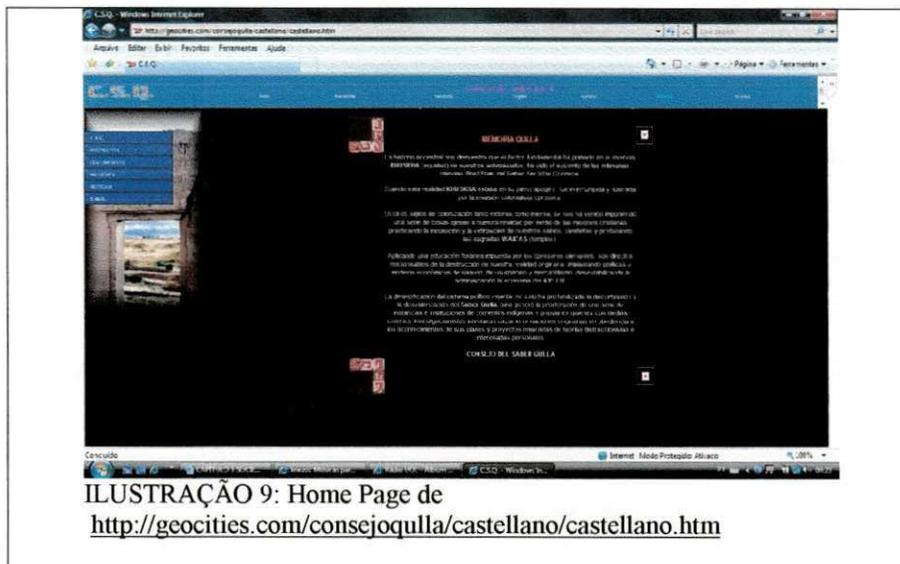


ILUSTRAÇÃO 9: Home Page de

<http://geocities.com/consejoquilla/castellano/castellano.htm>

TABELA 17: LINKS DO SITE CONSEJOQULLA (continua):

NATUREZA DO SITE	ENDEREÇO DE SITES SUGERIDOS POR CONSEJOQULLA
Organizações Indígenas Bolivianas e Andinas	http://cedib.org/pcedib/index.psite = Centro de Documentación e Información Bolivia http://www.derechos.org/nizkor/arg/onga/indigena.html = Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. http://www.caipe.org.pe = Comisión Andina de Juristas.
Informacional	http://www.bolnet.bo http://www.lostiempos.com = Bolívia http://www.elpais.com/ = Espanha
Blogs/Particular	http://www.telesar.com.co/frazo = Desenhista Franklin Erazo.
Organizações Indígenas e Simpatizantes Estrangeiras	http://www.unog.ch/ = United Nations Office of Geneva. http://www.un.org/News = United Nations http://www.sispain.org/english/foreign/cumbres/seis.html = Convenio Constitutivo del Fondo para Desarrollo de los Pueblos Indígenas de America Latina y Caribe – Espanha. http://www.docip.org/Our-Organization.26.0.html = Documentation and Information Center – Genebra 1978. http://www.unpo.org/ = Unrepresented Nations and Peoples Organizations – 1991) http://www.alphacdc.com/ien/redirección = fora do ar http://www.ienearth.org/ = Indigenous Environmental Network – USA em 1990. http://www.grannyg.bc.ca/dragonflyblue/dbn_s.html = Dialogo entre Naciones. http://userpage.fu-berlin.de/~bolivia = Universidade Livre de Berlin. http://eurosor.org/portada.htm = Instituto de Estudios Políticos para América Latina y Africa, de Espanha.
Política/Sindical	http://geocities.com/consejoquilla/castellano/castellano.htm http://www.islaam.ca

TABELA 17: LINKS DO SITE CONSEJOQUILLA (conclusão)

NATUREZA DO SITE	ENDEREÇO DE SITES SUGERIDOS POR CONSEJOQUILLA
Cultural/Artística	http://www.gamisim.com/artisti/intiillimani = site artístico canadense. http://www.andes.org/index.html = Cultura dos Andes. http://www.aridana.com.pe/cocachaski/coca.htm = Cultura dos Andes. http://www.surdelsur.com/somos/index.html = site de cultura e viagem do sul da América do Sul – Argentina. http://www.rcp.net.pe/ = Rede Científica Peruana. http://www.uchile.cl/facultades/csociales/lenguajes/at1.htm = Universidade de Chile. http://www.uchile.cl/facultades/csociales/lenguajes/chile.port = Universidade de Chile. http://www.isftic.mepsyd.es/agonza59/indez.html = Instituto Superior de Formación y Recursos en Red para el Profesorado – Espanha. http://ecouncil.ac.cr/ = The Earth Council Alliance - Canada. http://www.fre.net/cheeko/jorge1.htm/ = receitas bolivianas
TOTAL	29

O site apresenta muitas páginas fora do ar, provavelmente particulares, as mais permanentes são de instituições/organizações internacionais com fontes de recursos. As que não abrem são, em sua maioria, ligadas à difusão cultural e artística, que também não costumam ser atualizadas. Seus links são quase os mesmos que do site PARLAMENTO DEL PUEBLO AYMARA. A organização Consejo Del Saber Qulla – C.S.Q. – foi fundada em 17 de outubro de 1996 e se propõe a recuperar as ciências e sabedoria quilla mas, no entanto, o site não é atualizado e, de certa forma, parece um pouco abandonado, embora apareça o seguinte aviso: “esta pagina esta en construcción”.

<http://www.aymara.org/>

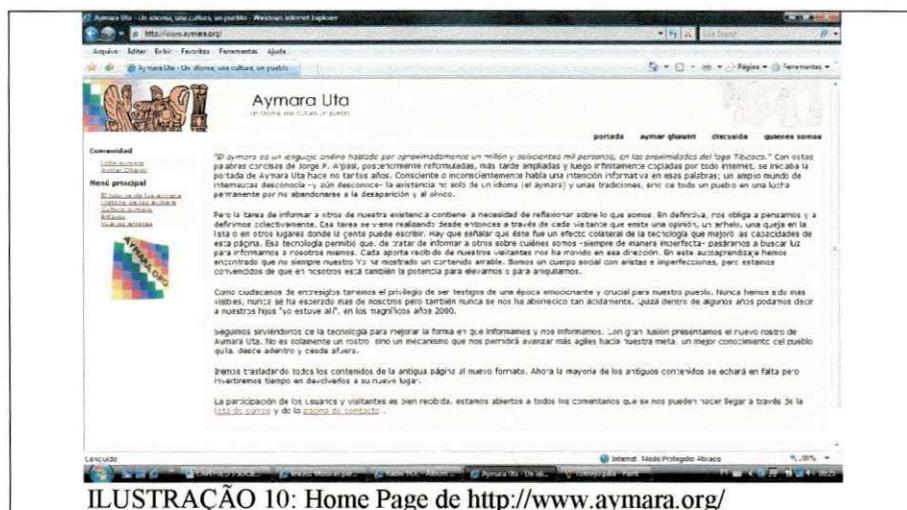
ILUSTRAÇÃO 10: Home Page de <http://www.aymara.org/>

TABELA 18: LINKS DO SITE AYMARA:

NATUREZA DO SITE	ENDEREÇOS DE SITES SUGERIDOS POR AYMARA
Organizações Indígenas Bolivianas e Andinas	<p>http://www.katari.org/diccionario/diccionario.php = Dicionário aymara.</p> <p>http://video.google.com/videoplay?docid=3899455012164568043 = video rebelião em Achacachi.</p> <p>http://www.katari.org/ = webmaster: Silvestre Valencia.</p> <p>http://aymara.vocesbolivianas.org/ = versão aymara de Voces Bolivianas.</p> <p>http://www.serindigena.cl/ = Portal de las Culturas Originarias de Chile.</p>
Informacional	<p>http://www.infoarica.cl/1ta/Arica_Andina.htm = Cidade de Arica</p> <p>http://www.cbc.org.pe/ = Centro de Estudios Andinos "Bartolomé de la Casas", Cuzco.</p>
Blogs/Particular	<p>http://at.ufl.edu/~hardman-grove/ = Dr. M.J. Hardman</p> <p>http://www.atamiri.cc/en/ = multilingual system</p> <p>http://albo.pieb.com.bo/ = Blog de Xavier Albó, estudioso da cultura aymara.</p> <p>http://sites.google.com/site/aymarauta/ = Favio Yañiquez, estudante de aymara.</p> <p>http://www.aymara.es.tl/ = Franz Gabriel Laimé Pérez.</p> <p>http://www.luisarvajal.cl/ = Site do engenheiro aymara Luis Carvajal, em Arica.</p> <p>http://www.ccopacatty.com/ = Site do escultor aymara, de Suq'a (Axura), Pedro Qhuphaqhati</p> <p>http://www.quechua.org.uk/ = Site de Paul Heggarty, PhD em linguística no Reino Unido.</p> <p>http://www.zompist.com/quechua.html = Mark Rosenfelder, linguísta.</p> <p>http://www.andes.org/ = Ada Gibbons, dedicado a cultura dos Andes.</p> <p>http://www.greatdreams.com/thor.htm = Biografia de Thor Heyerdhal.</p> <p>http://www.elite.net/~runner/jennifers/</p> <p>http://www.adeanaymara.com/ = Matt Coler, linguísta de Amsterdam</p> <p>http://www.kusikusi.org/ = Voluntarios que traducen o procesador de texto AbiWord.</p>
Organizações Indígenas e Simpatizantes Estrangeiras	<p>http://achacachi.blogspot.com/ = Site da cidade de Achacachi.</p> <p>http://www.paho.org/spanish/ad/th/0s/IndigN-MAIN.htm = Iniciativa Salud de los Pueblos Indígenas de la OPS.</p> <p>http://www.nativeweb.org/ = Site com base de dados de sites indígenas.</p>
Política/Sindical	Não apresenta
Cultural/Artística	<p>http://www.ilcanet.org/ = Instituto de Cultura y Lengua Aymara</p> <p>http://www.serindigena.org/territorios/recursos/biblioteca/monografias/lenguas/monografia_lenguas_aymara.htm = Monografia sobre Aymara.</p> <p>http://www.lenguandina.org/ = Dicionário aymara-castellano.</p> <p>http://es.freelang.net/ = Dicionário aymara.</p> <p>http://ww.kidlink.org/kie/nls/aymara.html = Organização para Educação Infantil.</p> <p>http://diccionarios.serindigena.org/index.php?a=list&d=5&t=dict&w1=A = Dicionários indígenas.</p> <p>http://test.aymara.ufl.edu/ = curso de lingua aymara.</p> <p>http://www.websters-online-dictionary.org/definition/Aymara-english/ = Dicionário aymara.</p> <p>http://www.sikurin-utapa.co.cc/ = blog dedicado a músicas do altiplano.</p> <p>http://www.kusikusi.org/ = tradutores de termos aymara na net.</p> <p>http://machaqmara.googlepages.com/ = múltiplos temas.</p> <p>http://www.cipotato.org/ = Centro de investigação Académica da batata.</p> <p>http://www.redepapa.org/ = Instituições publicas colombianas.</p> <p>http://www.aymara.org/biblio/html/chunyo_howto/chunho.html = sobre</p>

	<p>chuño (desidratação de batata). http://www.proeibandes.org/ = Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos (PROEIB). http://revistandina.perucultural.org.pe/ = Site da “Revista Andina”, do Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". http://www.uta.cl/masma/ = Museo antropológico San Miguel de Azapa de la Universidad de Tarapacá - UTA, Chile. http://www.iecta.cl/ = Instituto para el Estudio de la Cultura y Tecnología Andina. http://www.unap.cl/isluga/ = Universidad Arturo Prat de Iquique http://www.cosmovisionandina.org/archivos/ = Organización não lucrativa de estudos na região andina (Perú, Ecuador, Bolivia e Argentina). http://lapenalinguistica.blogspot.com/ = Blog del lingüista peruano Miguel Rodríguez Mondoñedo. http://www.ser.org.pe/altiplano/modules/news/ = Revista de Puno. http://www.sikurin-utapa.co.cc/ = Blog de músicas do altiplano.</p>
TOTAL	47

Esse site sofreu reformulações desde que iniciamos a pesquisa: ele trazia informações, mapas e costumes aymara mas, no entanto, passou a ser quase que exclusivamente um acesso a dois grupos de discussão do aymaralist, no Yahoo Groups e no Google Groups, desde 2 de janeiro de 2001. Ou seja, os artigos que nos interessavam foram suprimidos em sua maioria e ele se tornou muito rico com centenas de mensagens trocadas por pessoas das mais variadas procedências sobre temáticas indígenas. No entanto, isso foge dos objetivos de nossa pesquisa atual, ficando para uma etapa posterior, inclusive com o possível recurso a outras tecnologias.

<http://www.masbolivia.org>

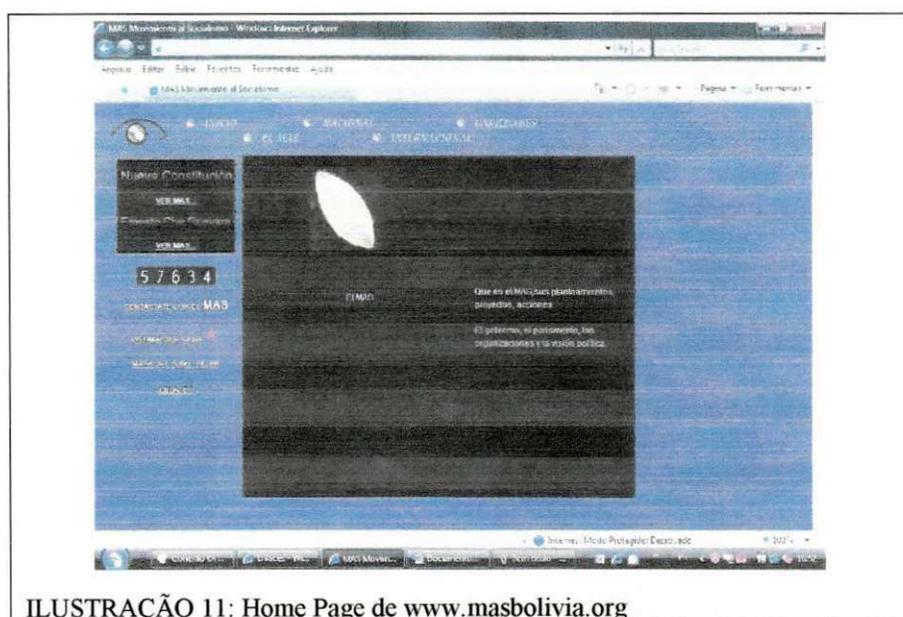


ILUSTRAÇÃO 11: Home Page de www.masbolivia.org

TABELA 19: LINKS DO SITE MAS:

NATUREZA DO SITE	ENDEREÇOS DE SITES SUGERIDOS POR MAS
Organizações Indígenas Bolivianas e Andinas	Não apresenta
Informacional	http://www.abi.bo/ = Agencia Boliviana de Información. http://www.nodo50.org/ = Contrainformación en red.
Blogs/Particular	http://ozblog.spaces.live.com/Personalspace.aspx?
Organizações Indígenas e Simpatizantes Estrangeiras	http://participamos.org/ = Forum Internacional de Esquerda – Estocolmo 2004.
Política/Sindical	http://elistas.egrupos.net/listas/andalucialibre = Listas de correio e Boletins. http://www.fdlpalestina.org/ = Frente Democrático para la Liberación de Palestina. http://ar.geocities.com/argentinaroja/ = site comunista argentino.
Cultural/Artística	Não apresenta
TOTAL	7

Dos nove sites indicados, sete encontram-se ativos (77,8%). Tratando-se do site de um partido político, é de se esperar que os links sejam com outros de igual natureza política, menos voltados às organizações indígenas. Destaca-se pela quantidade de artigos apresentados, da mesma forma que os links mais centrados em questões políticas e de inspiração marxista que os outros sites. Encontra-se fora do ar no momento do fechamento deste trabalho.

http://www.puebloindio.org/pa\rlamento_aymara/index.htm

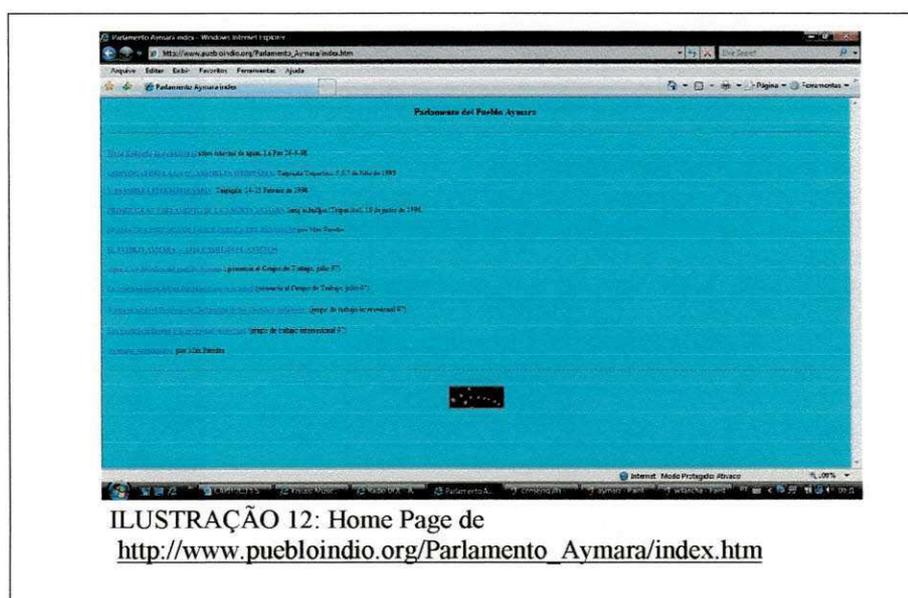


ILUSTRAÇÃO 12: Home Page de
http://www.puebloindio.org/Parlamento_Aymara/index.htm

TABELA 20: LINKS DO SITE PUEBLOINDIO (Continua):

NATUREZA SITE	ENDEREÇO DE SITES SUGERIDOS POR PUEBLOINDIO
Organizações Indígenas Bolivianas/Andinas	http://www.cedib.org/pcedib/index.php = Centro De Documentación e Información Bolivia http://www.derechos.org/nizkor/arg/onga/indigena.htm = Instituto Nacional De Asuntos Indígenas (Inai) http://www.cajpe.pe/ = Comisión Andina De Juristas http://www.indigenouportal.com/
Informacional	http://www.oei.org.co/sii/paises.htm#Bolivia = Informes sobre clima, medicina e meio ambiente. http://www.tinku.org/ = Cibertinku, meio de informação alternativo. http://www.surdelsur.com = Informações de Argentina http://abi.bo/ = (Agencia Boliviana De Información) http://www.eldeber.net/ http://www.cnn.com/espanol/ http://www.pulsobolivia.com/ http://www.eldiario.net/ http://www.mandint.org/index.es.htm = MANDAT = provê informações para ONU. http://www.prensaindigena.org.mx/nuevositio/
Blog/particular	http://www.telesat.com.co/frazo/ = Desenhista Franklin Frazo.
Organizações Indígenas/simpatizantes estrangeiras	http://www.unog.ch/ = Nações Unidas, escritório de Genebra. http://www.un.org/News/ = Nações Unidas. http://www.ilo.org/global/lang--en/index.htm = International Labour Organization - ILO. http://www.oitandina.org.pe/ = Oficina Subregional para os Países Andinos - OSRA. http://www.oas.org/ = Organização Dos Estados Americanos. http://www.sispain.org/english/foreign/cumbres/seis.html = (Convenio Constitutivo Del Fondo Para El Desarrollo De Los Pueblos Indigenas De America Latina Y El Caribe) http://www.sispain.org/english/foreign/cumbres/tres.html http://www.docip.org/Our-Organization.26.0.html = Documentation and Information Center - Geneva, 1978. http://www.unpo.org = The Unrepresented Nations And Peoples Organization - Unpo, 1991. http://www.eclac.cl/ = Comisión Economica Para America Latina - Cepal http://ramsar.org/ = Convención sobre los Humedales - Irán, 1971. http://geocities.com/alertanet/ = Instituto Internacional de Derecho y Sociedad - IIDS. http://www.alphcdc.com/ien redireção http://www.ienearth.org/ = Indigenous Environmental Network - USA. http://www.wrm.org.uy/ = Movimiento Mundial Por Los Bosques. http://www.incomindios.ch/typo3/ = Internationales Komitee für die Indianer Amerikas, -INCOMINDIOS. http://www.gfby.de/index.php?change_lang=english = Associação de defesa de Povos Ameaçados http://www.grannyg.bc.ca/dragonflubluue/dbn/dbn_s.html http://userpage.fu-berlin.de/~bolivia/ = Universidade Livre de Berlim. http://www.eurosur.org/portada.htm = Instituto De Estudios Politicos Para America Latina) http://www.nativeweb.org/ http://www.puebloindio.org/iitc.htm = Consejo Internacional de Tratados Indios -CITI- USA. http://www.treatycouncil.org/ = Consejo Internacional de tratados índios = Canadá. http://puebloindio.org/moskitia/ = Consejo de Ancianos de la Nación Comunitaria Moskitia - Nicarágua. http://hawaii-nation.org/nation/

	http://www.abayala.org/index.php = editora de Ciencias Sociais- Equador. http://www.cosmovisionandina.org/archivos http://www.comunidadtawantinsuyu.org/ http://www.lubicon.ca/ = Organização Indígena – Canadá. http://galeon.com/pewman/ = Associação Mapuche sem fins lucrativos. http://www.taino-tribe.org/ = Porto Rico. http://nativespirits.ning.com/ http://www.xs4all.nl/~rehue/ = Associação de apoio a projetos mapuche – Holanda. http://www.villageearth.org/ = Auxílio a projetos de sustentabilidade – USA.
Política/Sindical	http://www.narconews.com/ = guerra das drogas. http://www.geocities.com/consejoquilla/castellano/castellano.htm http://www.aguabolivia.org/ = Comisión Para La Gestión Integral Del Agua En Bolivia - CGIAB)
Cultural/Artística	http://www.bolivian.com/centralistas/ = La Fraternidad Caporales Centralistas. http://www.gamisin.com/artist/intillimani = Grupo Musical De Canadá http://www.andes.org http://www.musicaperuana.com/ http://www.bolivianet.com/cultura/encuentro/coca/la_coca.html = História da coca em Bolívia. http://www.cocachasqui/coca.htm http://www.rcp.net.pe = Red Científica Peruana. http://www.uchile.cl/facultades/csociales/lenguages/at1.htm = vida antiga. http://www.geocities.com/consejoquilla/castellano/castellano.htm = Mitologia Chilota. http://www.geocities.com/consejoquilla/castellano/castellano.htm = cultura Kavesqar. http://encina.pntic.mec.es/~agonza59/index.html = Mitologia Popular Asustachicos. http://www.ecouncil.ac.cr/ = Consejo Ecológico. http://saveamericasforests.org/ http://www.amazoniaporlavida.org/es/index.php http://www.cocaindigena.org/ http://www.lamolina.edu.pe/cocachasqui/ http://www.cocasoberania.org/ http://www.Ticosland.com = (Prometa – Protección Del Medio Ambiente-Costa Rica. http://www.comite-arcoiris.com/ = Fotos e Pinturas. http://www.fred.net/checko/jorge.html = Receitas Bolivianas.
TOTAL	72

O site em questão é uma espécie de guarda-chuvas, pois está ancorado no site PUEBLOÍNDIO, com vários outros grupos indígenas latino-americanos. Dessa forma, analisamos as indicações de links presentes nele, que se dividem em três partes: a primeira é composta de sites de “Organizaciones Indígenas”, a segunda é de “Enlaces a otros sitios indígenas” e a terceira é de “Otras páginas WWW”, também se subdividindo em “Derechos Indígenas”, “Musica y Cultura”, “La Hoja de Coca”, “Paginas Interesantes”, “Ecología”, “Prensa”, “Organizaciones de Apoyo” e “Otros Sitios”.

O site PUEBLOINDIO demonstra claramente que a interatividade com outros sites indígenas é um fator bastante importante, deixando em segundo plano as relações com outros movimentos sociais. Ou seja, interatividade sim, mas dentro do movimento indígena. Centra-se na questão da defesa de recursos naturais, em especial a água, mantendo relações com fundações européias, além de listar documentos de Congressos Internacionais sobre essa temática

Ao final, podemos perceber essa tendência num quadro mais geral:

TABELA 21: RELAÇÃO DE CATEGORIAS DE ANÁLISE E APARECIMENTOS NOS SITES LINKADOS (quantidade e porcentagem).

Natureza do site	katari	willka	consejoqulla	aymara	mas	parlamento del pueblo aymara	TOTAL DE LINKS
Organizações Indígenas Bolivianas Andinas	3 (18,8%)	7 (20,1%)	3 (10,3%)	5 (10,6%)	---	4 (5,6%)	22 (10,7%)
Informacional	4 (25%)	4 (11,8%)	4 (13,8%)	2 (4,3%)	2 (28,6%)	10 (13,9%)	26 (12,6%)
Blogs/Particular	5 (31,3%)	3 (8,9%)	1 (3,4%)	14 (29,8%)	1 (14,3%)	1 (1,4%)	25 (12,1%)
Organizações Indígenas Simpatizantes Estrangeiras	2 (12,5%)	4 (11,8%)	10 (34,5%)	3 (6,4%)	1 (14,3%)	33 (45,8%)	53 (25,7)
Política/ Sindical	---	10 (29,4%)	2 (6,9%)	---	3 (42,9%)	3 (4,2%)	18 (8,8%)
Cultural/Artística	2 (12,5%)	6 (17,7%)	10 (34,5%)	24 (51%)	---	20 (27,8%)	62 (30,1%)
TOTAL	16	34	29	47	7	72	206

À guisa de conclusão, podemos afirmar que as seis categorias que selecionamos – através de uma análise prévia dos sites – dão conta suficientemente bem de classificar os sites “linkados”, ou seja, sugeridos para visita por nossos sites objetos de estudos. Comentemos os resultados obtidos:

No total, a categoria de análise de links CULTURAL/ARTÍSTICA foi a que mais apresentou sites, sendo majoritária nos sites AYMARA e CONSEJOQULLA. O primeiro se propõe atualmente a ser uma lista de discussão:

En principio estamos abiertos a toda clase de iniciativas de colaboración con personas o grupos que crean que pueden aportar su visión y sus ideas, pero principalmente un compromiso con las mismas, en torno al conocimiento, difusión, reflexión y defensa de lo aymara y de los aymaras. (Disponível em <http://www.aymara.org/quienes-somos.html>. Acesso 23 jun 2009)

Acreditamos que precisamente por causa dessa lista de discussão ele dê ênfase na questão cultural, procurando atrair a atenção do internauta para os problemas enfrentados pelos aymara. Já o CONSEJOQULLA, ao apontar muitos sites em comum com o site PARLAMENTO DEL PUEBLO AYMARA – ver discussão adiante – e não ser atualizado também foca nessa categoria, mas como ilustração. É um site que deve ser fechado até o final do ano presente. Ou seja, os dois sites que dão ênfase no CULTURAL/ARTÍSTICO na verdade não se aprofundam nessa categoria, parecem apenas querer chamar atenção para os aymara através do uso de outros sites, mas não refletem sobre isso, não aprofundam a questão cultural. Algo diferente ocorre com o site WILANCHA que, embora não aponte links, reflete sobre a questão cultural, apresentando mitos antigos, outros sendo recuperados e atualizados etc.

Outra categoria de análise que se destacou para classificar os sites linkados foi a de ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS E SIMPATIZANTES ESTRANGEIRAS, sendo a mais apontada nos sites CONSEJOQULLA e PARLAMENTO DEL PUEBLO AYMARA. Com relação ao primeiro site, ele está hospedado na Geocities²⁰, tratando-se de um tipo de relação em que a organização indígena tem acesso a um espaço gratuito na internet e, em troca, permite à empresa colocar publicidade em seu site. O CONSEJOQULLA, como já foi dito anteriormente, não sofre atualizações desde 14 de novembro de 2000 e tem uma relação de “parentesco” curiosa com o site PARLAMENTO DEL PUEBLO AYMARA: em seus links os sites oferecidos ao internauta pelo CONSEJOQULLA são os mesmos que a terceira parte do PARLAMENTO DEL PUEBLO AYMARA – “Otras Páginas www” – o que nos permite

²⁰ A Geocities era mantida por uma empresa comercial – a portal Starmedia - e foi vendida à Yahoo!, vindo a tornar-se Yahoo!Geocities e, desde de 23 de abril de 2009 foi anunciado que será retirada do ar até o fim deste ano.

entender o porquê da distribuição das categorias de análise entre eles de forma semelhante e, por outro lado, também a grande quantidade de referências a organizações estrangeiras. Os dois sites possuem relações internacionais bem marcantes, enquanto o CONSEJOQUILLA apresenta como endereço a cidade de El Alto, o PARLAMENTO DEL PUEBLO AYMARA tem a cidade de Genebra, na Suíça, como referência, o que é explicado pelo fato do site ser mantido pelo Comité de Exterior de Apoyo al Consejo Índio de Sudamérica (CEA – CISA), fundado na Suíça para apoiar o Consejo Índio de Sudamérica (CISA), fundado em Ollantaytambo, no Peru, 1980:

Durante todos estos años a cumplido una función internacional, siendo su vocero principal, difundiendo sus acciones, ayudando a sus delegados en sus representaciones ante las organizaciones de Naciones Unidas ONU, y apoyándole oportunamente en sus momentos difíciles. (Disponível em http://www.puebloindio.org/acerca_del_CEACISA_esp.htm . Acesso em 23 jun 2009)

Dessa forma, explica-se a importância dada a sites de organizações estrangeiras e em particular a órgãos da ONU e OEA, o que nos permite supor que o CONSEJOQUILLA seja a versão boliviana do PARLAMENTO DEL PUEBLO AYMARA, sites para relação com outras organizações e, daí, pouco atualizados. Dessa forma diferem do KATARI, por exemplo, que está voltado ao internauta.

A categoria INFORMACIONAL está presente em todos os itens analisados, demonstrando a preocupação do movimento de disponibilizar informações sobre si mesmo ou genericamente, fornecida por sites não comprometidos com a causa aymara. É muito comum encontrarmos na internet informações superficiais sobre quase tudo, o que parece ser o caso desses sites linkados pelos aymara.

A categoria BLOG/PARTICULAR é majoritária em relação às demais apenas no site KATARI mantido, pelo que sabemos ²¹, por Silvestre Valencia, aymara e professor de uma Universidade da Suécia. Possivelmente devido à sua militância internacional e contatos pessoais com artistas e intelectuais preocupa-se em convidar o internauta a visitar outros sites e blogs particulares. Como dissemos anteriormente ele se preocupa em atualizar diariamente o

²¹ Conforme nos informou o site AYMARA.

site e é o que mais oferece opções de informação ao internauta., sendo o seu ponto forte os artigos pró-aymara e indígenas e de críticas ao neoliberalismo.

A categoria ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS BOLIVIANAS E ANDINAS não é majoritária em nenhum dos sites e sequer aparece no MAS, mas isso é compreensível na medida em que vimos que a quantidade de sites específicos sobre tais organizações é de um número bem limitado – cerca de 20 do total estudado, 205 – conforme mostra nossa pesquisa de sites para análise. Entretanto, embora poucos, há muita relação entre eles, conforme apontamos anteriormente.

A categoria POLÍTICA-SINDICAL aparece com maior ênfase nos sites WILLKA e MAS, que são realmente os mais “militantes”²². Isso nos permite supor que haja realmente certo parentesco entre eles, na medida em que neles encontramos links a outras associações e movimentos sociais que são mais raras nos outros sites. Enquanto o WILLKA assume nitidamente sua identidade aymara, o MAS não se compromete nos seus enlaces em citar organizações indígenas, optando por relacionar-se a sites marxistas, corporificando a discussão travada por nos ao caracterizar os atritos atuais no interior do movimento aymara, pois enquanto o WILLKA apresenta com riqueza de detalhes o projeto de Revolução Índia que podemos dizer katarista, o MAS relaciona-se com sites de militância internacional e de ideologia marxista.

Dessa forma, podemos apontar que parece haver certa complementaridade entre os sites, cada qual focando num prisma diferente, mas participando de uma visão em comum, o que nos autoriza a analisá-los conjuntamente para explorar o projeto de revolução aymara. Com ênfase nesses seis sites podemos também verificar que os links de todos eles somam 205 sites e, dentre eles o número de sites que fazem referências diretas a origem aymara, andina ou boliviana é de 93²³, conforme vemos a seguir²⁴:

²² Anteriormente já havíamos chamado o WILLKA de radical, ou melhor, que tem mais envolvimento político e que, inclusive, é o único a citar o MAS em seus links.

²³ Embora não necessariamente a organizações indígenas, como se pode ver no próprio endereço eletrônico ou nas informações que incluímos nas tabelas 14 a 19.

²⁴ Observação: alguns sites aparecerão duas ou mais vezes, pois o que nos interessa não é o site apenas, mas todas as vezes em que ele é citado.

TABELA 22: SITES LINKADOS QUE FAZEM REFERÊNCIAS A ORIGEM AYMARA, ANDINA OU BOLIVIANA (continua).

SITES	ENDEREÇOS DE LINKS SUGERIDOS
KATARI	<p>http://www.chirapaq.org.pe http://www.willka.net http://www.ecuarunari.org http://www.bolivian.com/cocina/ = site geral sobre Bolívia http://probolivia.net http://pomata.org = cidade peruana http://www.eparquedelashamacas.org = de Vicente Boix http://machaqmara.googlepages.com/cina = Comunidad Internacional de todas las naciones Awitla (Bolívia, Peru, Equador, EUA, Canadá, Suécia. http://www.pusinsuyu.com/html = Consejo Andino de Naciones Originarias – Canadá. http://www.lajtinet.com/index.htm/ http://www.radiopachamama.com/</p>
WILLKA	<p>http://www.faustoreinaga.org/ = (Fundación Amáutica Fausto Reinaga – Bolívia) http://www.katari.org/ http://www.puebloindio.org/ http://www.aymara.org/ http://bolivia.indymedia.org/ = (Indymedia Qollasuyu – pertence ao Centro de Medios Independientes – Bolívia). http://indigenas.wordpress.com/ = estudo dos povos originários. http://www.jachauru.org/ = organização indígena andina. http://www.cedib.org/dac/index.php = Centro de Documentación e Información Bolívia. http://www.boliviaenvideos.com/ = noticias bolivianas http://www.quechuanetwork.org/ = fora do ar. http://masbolivia.org/ = Partido MAS do presidente Evo Morales. http://www.willkapampa.org/ = site de resistencia indígena. http://www.wallmapuwen.cl/index.htm = site em idioma mapuche. http://www.inkariperu.com/ = (site indígena dedicado ao “Ressurgimento do Perú”) http://es.geocities.com/kollasuyo2001/index.html = Comité Clandestino Revolucionario Indígena. http://www.ilcanet.org/ = Instituto de Lengua y Cultura Aymara. http://www.pachanet.com/wilancha/ http://www.caminantesdelosandes.org/ = Centro de Estudios de Cosmovision Andina. http://www.funson.org/ = Fundação Solon de Bolívia. http://www.arqueologiabolivia.com/index.html = fora do ar²⁵ http://www.cosmovisionandina.org/archivos/ = fora do ar</p>
CONSEJOQUILLA	<p>http://cedib.org/pcedib/index.psite = Centro de Documentación e Información Bolívia http://www.derechos.org/nizkor/arg/onga/indigena.html = Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. http://www.bolnet.bo http://www.caipe.org.pe = Comisión Andina de Juristas. http://geocities.com/consejoquilla/castellano/castellano.htm http://www.andes.org/index.html = Cultura dos Andes. http://www.aridana.com.pe/cocachaski/coca.htm = Cultura dos Andes. http://www.fre.net/cheeko/jorge1.htm/ = receitas bolivianas</p>

²⁵ Os sites indicados nos links, mas que estão atualmente fora do ar só serão incluídos quando seu endereço eletrônico nos dê alguma pista que permita enquadrá-lo em alguma das categorias que usamos.

TABELA 22: SITES LINKADOS QUE FAZEM REFERÊNCIAS A ORIGEM AYMARA, ANDINA OU BOLIVIANA (continuação).

SITES	ENDEREÇOS DE LINKS SUGERIDOS
AYMARA	<p>http://www.katari.org/diccionario/diccionario.php = Dicionário aymara.</p> <p>http://video.google.com/videoplay?docid=3899455012164568043 = vídeo rebelião em Achacachi.</p> <p>http://www.katari.org/ = webmaster: Silvestre Valencia.</p> <p>http://aymara.vocesbolivianas.org/ = versão aymara de Voces Bolivianas</p> <p>http://www.infoarica.cl/1ta/Arica_Andina.htm = Cidade de Arica</p> <p>http://www.cbc.org.pe/ = Centro de Estudios Andinos "Bartolomé de la Casas", Cuzco.</p> <p>http://www.atamiri.cc/en/ = multilingual system</p> <p>http://sites.google.com/site/aymarauta/ = Favio Yañiquez, estudante de aymara.</p> <p>http://www.aymara.es.tl/ = Franz Gabriel Laime Pérez.</p> <p>http://www.quechua.org.uk/ = Site de Paul Heggarty, PhD en linguística no Reino Unidos.</p> <p>http://www.zompist.com/quechua.html = Mark Rosenfelder, linguísta.</p> <p>http://www.andes.org/ = Ada Gibbons, dedicado a cultura dos Andes.</p> <p>http://www.adeanaymara.com/ = Matt Coler, linguísta de Amsterdam</p> <p>http://www.kusikusi.org/ = Voluntarios que traducen o procesador de texto AbiWord.</p> <p>http://achacachi.blogspot.com/ = Site da cidade de Achacachi.</p> <p>http://www.ilcanet.org/ = Instituto de Cultura y Lengua Aymara</p> <p>http://www.serindigena.org/territorios/recursos/biblioteca/monografias/lenguas/monografia_lenguas_aymara.htm = Monografia sobre Aymara.</p> <p>http://www.lenguandina.org/ = Dicionário aymara-castellano.</p> <p>http://es.freelang.net/ = Dicionário aymara.</p> <p>http://www.kidlink.org/kie/nls/aymara.html = Organização para Educação Infantil.</p> <p>http://diccionarios.serindigena.org/index.php?a=list&d=5&t=dict&w1=A = Dicionários indígenas.</p> <p>http://test.aymara.ufl.edu/ = curso de lingua aymara.</p> <p>http://www.websters-online-dictionary.org/definition/Aymara-english/ = Dicionário aymara.</p> <p>http://www.sikurin-utapa.co.cc/ = blog dedicado a músicas do altiplano.</p> <p>http://www.kusikusi.org/ = tradutores de termos aymara na net.</p> <p>http://www.cipotato.org/ = Centro de investigação Académica da batata.</p> <p>http://www.redepapa.org/ = Instituições publicas colombianas.</p> <p>http://www.aymara.org/biblio/html/chunyo_howto/chunho.html = sobre chuño (desidratação de batata).</p> <p>http://www.cosmovisionandina.org/archivos/ = Organização não lucrativa de estudos na região andina (Perú, Ecuador, Bolivia e Argentina).</p> <p>http://www.ser.org.pe/altiplano/modules/news/ = Revista de Puno.</p> <p>http://www.sikurin-utapa.co.cc/ = Blog de músicas do altiplano.</p>

TABELA 22: SITES LINKADOS QUE FAZEM REFERÊNCIAS A ORIGEM AYMARA, ANDINA OU BOLIVIANA (conclusão).

SITES	ENDEREÇOS DE LINKS SUGERIDOS
MAS	Não apresenta
PUEBLOINDIO	http://www.cedib.org/pcedib/index.php = Centro De Documentación e Información Bolívia http://www.oei.org.co/sii/paises.htm#Bolivia = Informes sobre clima, medicina e meio ambiente. http://www.tinku.org/ = Cibertinku, meio de informação alternativo. http://abi.bo/ = (Agencia Boliviana De Información) http://www.pulsobolivia.com/ http://www.eldiario.net/ http://www.cosmovisionandina.org/archivos http://www.comunidadtawantinsuyu.org/ http://www.geocities.com/consejoqulla/castellano/castellano.htm http://www.aguabolivia.org/ = Comisión Para La Gestión Integral Del Agua En Bolivia - CGIAB) http://www.andes.org http://www.musicaperuana.com/ http://www.bolivianet.com/cultura/encuentro/coca/la_coca.html = História da coca em Bolívia. http://www.cocahasqui/coca.htm http://www.geocities.com/consejoqulla/castellano/castellano.htm = Mitologia Chilota. http://www.geocities.com/consejoqulla/castellano/castellano.htm = cultura Kavesqar. http://www.cocaindigena.org/ http://www.lamolina.edu.pe/cocahasqui/ http://www.cocasoberania.org/ http://www.fred.net/checko/jorge.html = Receitas Bolivianas.
TOTAL	93

Creemos que isso nos habilita a concluir que a interatividade entre os sites aymara é sua característica marcante, ou seja, eles demonstram ter um objetivo claro de relacionar-se entre si, não se prendendo a sites de organizações indígenas, mas também a outros que tratam de temas andinos, como elementos culturais, mitos, processos de tratamento e produção de batata, folha de coca etc. O que sugerimos com isso é que, a partir da constatação de que quase metade dos links relaciona-se somente a temas andinos e ainda o grande número de links de organizações estrangeiras simpaticizantes e indígenas de outras regiões, podemos inferir o objetivo central dos sites analisados: eles estão realmente voltado à questão indígena, em particular aymara e andina e distantes de outros movimentos sociais.

Tal conclusão pode ser corroborada pela análise da tabela abaixo, que mostra os sites linkados de outros movimentos sociais, que são muito poucos, apenas 12 num universo de 205. Ou seja, o movimento aymara é voltado para si mesmo e permite relações externas como outros movimentos indígenas e com organizações fundamentais para a execução de seu projeto:

TABELA 23: SITES LINKADOS QUE FAZEM REFERÊNCIAS A OUTROS MOVIMENTOS SOCIAIS E/OU PARTIDOS POLÍTICOS.

SITES	ENDEREÇOS DE LINKS SUGERIDOS
KATARI	http://www.geocities.com/corruptosdb/main.htm = (artigos sobre corrupção) http://movimientos.org
WILLKA	http://patriainsurgente.nuevaradio.org/ = Novo Partido Político – Bolívia. http://www.radioislam.net/islam/spanish/index.htm = Radio Islam. http://www.herenciacristiana.com/ = particular de F.E. Elias Bernard, EUA. http://www.cuc.org.gt/ = Comitê de Unidade Campesina – Guatemala. http://www.patrialibre.org/ = Ejercito de Liberacion Nacional –Colombia.
CONSEJOQULLA	http://ecouncil.ac.cr/ = The Earth Council Alliance - Canada
AYMARA	Não apresenta
MAS	http://elistas.egrupos.net/listas/andalucialibre = Listas de correio e Boletins. http://www.fdlpalestina.org/ = Frente Democrático para la Liberación de Palestina. http://ar.geocities.com/argentinaroja/ = site comunista argentino.
PUEBLOINDIO	http://www.narconews.com/ = guerra das drogas.
TOTAL	12

Os sites visam realmente estabelecer uma rede entre militantes do movimento aymara e o internauta, que é convidado a participar – quando o é – dentro desses limites, principalmente para tomar conhecimento de sua cultura e de seus problemas e, de seu projeto de futuro, o que possibilita, felizmente, a realização de nosso trabalho.

Com relação aos três sites que não possuem links em sua home page, podemos tecer alguns comentários:

<http://www.qollasuyu.indymedia.org/>

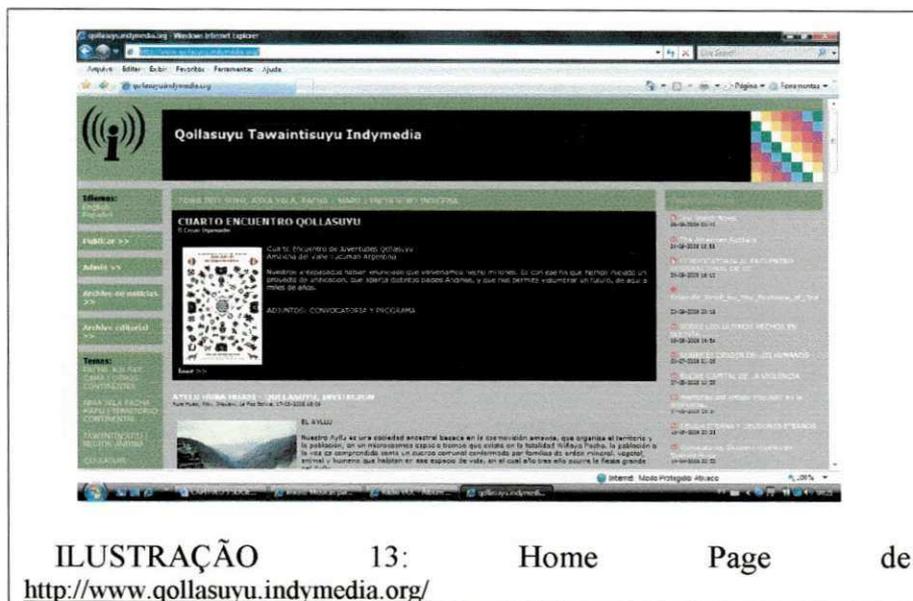


ILUSTRAÇÃO 13: Home Page de <http://www.qollasuyu.indymedia.org/>

O site é hospedado por indymedia - The Independent Media Center - uma organização surgida em 1999 depois dos conflitos de Seattle por causa da reunião da Organização Mundial de Comércio e se dedica a apoiar organizações e pessoas que “lutam por uma vida melhor”, ou seja, são ativistas independentes organizados em rede que disponibilizam informações. O QOLLASUYU, embora não remeta a outros sites é extremamente rico no que se refere a apresentação de artigos sobre temas indígenas em geral, não apenas aymara e, ainda que não identifique seus autores, pode-se perceber pelos nomes que a grande maioria é de militantes indígenas. Preocupa-se com outros povos indígenas e sua relação com os aymara.

<http://h1.ripway.com/achacachi/ponchorojo.htm>

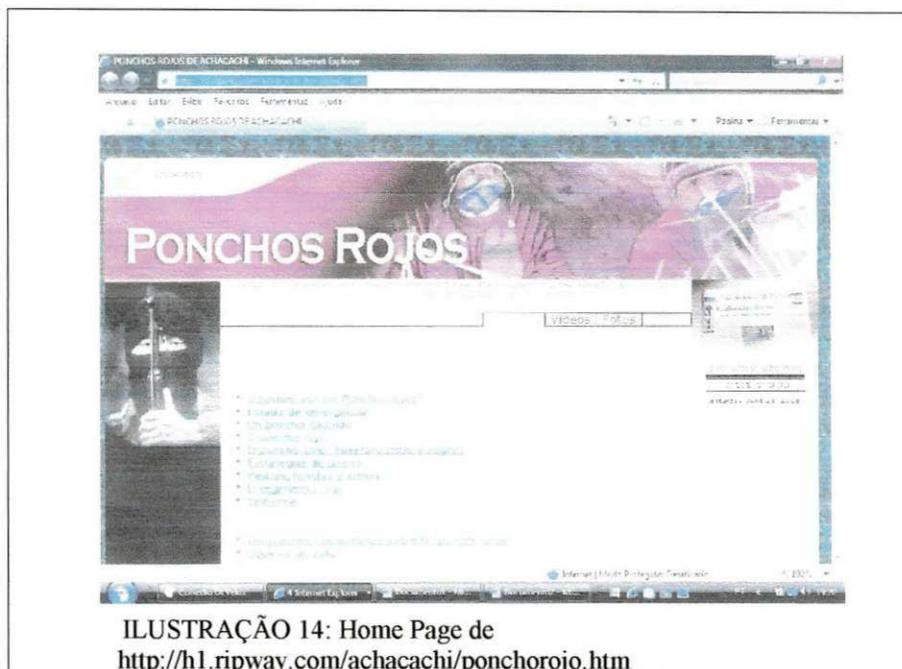


ILUSTRAÇÃO 14: Home Page de <http://h1.ripway.com/achacachi/ponchorojo.htm>

O site PONCHOS ROJOS encontra-se hospedado na página da cidade de Achacachi, situada no Departamento de La Paz e é conhecida historicamente como um importante centro de mobilizações aymara. Possui poucas informações acerca dos movimentos de militância aymara em geral, centrando em informações acerca dos próprios “ponchos rojos”, que são “reservistas qollas del ejército boliviano que conforman una milicia armada establecida para defender la integridad territorial de Bolivia (in <http://h1.ripway.com/achacachi/ponchorojo.htm>. Acesso 23 dez 2008). Apresenta os símbolos sagrados aymaras – como o uso da cor vermelha – e alerta para uma possível guerra civil na Bolívia, mobilizando-se na proteção de Evo Morales. Também mostra alguns artigos ligados às táticas de guerra aymara.

<http://www.wilancha.com/>



ILUSTRAÇÃO 15: Home Page de <http://www.wilancha.com/>

O site não é atualizado e traz como elemento principal as atuações de um grupo musical formado por universitários de Cochabamba, sem fins lucrativos, e pretende difundir a cultura e música andinas e com alguns projetos voluntários para ajudar a desenvolver uma nova etapa de vida nas comunidades indígenas. O nome da comunidade – WILANCHA – remete a um ritual antigo de sangue oferecido à Pachamama. O ponto central do site são temas ligados à música e os Boletins Culturais, onde verificamos interessantes idéias de projetos com relação à revolução índia.

Por fim, podemos rever o caminho trilhado nesse capítulo:

Vimos com Castells a “identidade de projeto” que nos segue a partir do ciberespaço aymara, embora problematizemos a noção de “espaço de fluxos” que tenderia a dissolver a noção geográfica do espaço aymara e, por outro lado, como passado, presente e futuro se relacionam continuamente como fazem os aymara ou, ainda, a virtualidade que incentiva a ação real de nossos atores. Pudemos também perceber a importância da primeira netwar – a neozapatista – que se abriu para o mundo e nos levou a perceber que o mesmo não parece ocorrer com os aymara, mas também estão entretidos entre dois pensamentos: o indígena e o marxista. Acompanha-nos também o compadre Palenque, como uma espécie de avô dos usos da tecnologia: de ontem o rádio e a TV, de hoje o ciberespaço, mas em ambos a persistência dos aymara agora meio perdidos no “ayllu metropolitano”, habitantes secundários de um mundo urbano em constante mutação.

Em Silva (2000) podemos refletir acerca da interatividade e de como nosso objeto de estudo pode/ou não valer-se dela, adotá-la para interagir com todos, como os zapatistas, ou cercar-se mais de outros movimentos indígenas, algo que os sites lidos nos sugerem. E, por fim, com Lévy vimos a perspectiva da tecnodemocracia, ponta de chegada e um processo de crescimento desenfreado de comunicação, de um saber disseminado no ciberespaço onde, acreditamos, os aymara não se perdem pois sabem muito bem onde querem chegar.

Essas leituras foram as que mais nos aproximaram dos sites aymara, pois traçaram um roteiro que nos ajudou a escolher caminhos para lidar com um objeto tão rico e multifacetado. Ao final, mostraremos como fomos encontrando nosso próprio método para lidar com um material ainda não muito analisado e as características de cada um dos sites utilizados. A seguir, no próximo capítulo, vamos às análises dos sites.

CAPÍTULO 6 - A REVOLUÇÃO ÍNDIA: UMA VISÃO SOBRE O PASSADO SAUDOSO

A mensagem aymara através dos sites analisados divide-se em muitas abordagens, já que é imensa a gama de temáticas discutidas, tendo como objeto oferecer ao internauta uma visão do seu mundo pareceu-nos mais coerente quando começamos a organizá-la em função do tempo. A partir de um elemento comum, de uma forma coerente e totalizante de encarar e criticar o mundo atual, os aymara reorganizam e recuperam o passado pré-colonial, trazendo coerência para suas ações e preocupações presentes e, dessa forma, preparam a militância em prol de uma Revolução Índia – como eles próprios chamam - que deverá nortear o futuro de suas comunidades.

Falemos um pouco sobre a origem dessa revolução: seu projeto aparece em 1969, com a fundação do Partido Índio de Bolívia:

He Aquí el primer documento de guerra que la América India en boca rebelde de Bolivia lanza al mundo. El largo y ominoso silencio que impuso la dominación extranjera muere en las vibrantes palabras de este Manifiesto. Es cierto que la raza de Manco Cápac, la del Tawantinsuyu estuvo callada por el peso del oprobio y la indignidad. (Disponível em <http://www.faustoreinaga.org/home/?cat=14>. Acesso em 24 dez 2008)

O documento é claro por sua postura agressiva:

A nombre de la raza india de América entera es que el Partido Indio de Bolivia decreta abiertamente la guerra total contra la raza blanca, porque ella no es solo el insultante color de piel blanca, sino un agravante y cobarde estilo de vida donde el robo es virtud que se premia y el crimen negocio que se condecora. La raza blanca no es simplemente una raza como las demás, sino que es una distinta, no humana, creadora de la guerra y de la propiedad privada. Inventora de la jerarquización social, de las crisis, del ataque a sangre y fuego, raza fetichista, hipócrita, hecha mentira desde su nacimiento, caminando entre mentiras y falsedades durante su torva existencia. Hay, pues, que matarla y destruirla para que nunca más asome la mentira hecha raza! (Disponível em <http://www.faustoreinaga.org/home/?cat=14>. Acesso em 24 dez 2008)

Esse documento foi escrito por Fausto Reinaga, ideólogo do movimento katarista, e o termo “Revolução Índia” seria afirmado por ocasião do livro que publicou após esse

congresso, que ainda hoje influencia muito o movimento aymará, dando-lhe um sentido de totalidade.

Nesse sentido, os elementos apresentados nos sites precisam apresentar coerência entre si, da mesma forma que, como demonstramos anteriormente, os sites demonstram uma visão coerente entre si naquilo que discutem. Lembramos aqui da relevância do conceito de “sociedade corporada” de Eric Wolf, que embora não seja absolutamente fechada com relação à sociedade envolvente, luta para manter-se relativamente afastada dela enquanto mantém um núcleo cultural que sofre alterações para que consiga se perpetuar. É por isso que passado, presente e futuro são boas categorias para se analisar os sites aymara, já que dão conta de se pensar numa sociedade aymara “desejada” e, muitas vezes idealizada, construída.

O presente da militância aymara está sempre sendo colocado em contato com o passado, formando-se um forte elo com o mundo de antes da chegada dos espanhóis. Nesse sentido, em torno de um projeto ideológico que une aymara, quéchua e guarani – além de outras minoritárias – os sites não chamam atenção para a expansão inca e o confronto violento que ela abateu sobre os aymara, ou seja, as rivalidades entre quéchua – etnia do império inca – e aymara é omitida, em nome de um inimigo comum, o europeu que fundou a sociedade criolla que ainda sobrevive. Existem mesmo sites que se auto-definem como quechuaymara, esquecendo o passado de confrontos.

Tal questão pode ser observada em todo continente americano ¹, pois as organizações indígenas, embora até apontem para a valorização de suas nações e critiquem o uso da categoria de “índio” ou “indígena” ², muitas vezes recorrem a elas estrategicamente, quando têm um objetivo a perseguir. Ou seja, não é nenhum segredo que determinadas identidades possam ser manipuladas exaustivamente com interesses diversos.

Dessa forma, selecionamos quatro itens para tentar traçar a visão estratégica dos aymara presente nos sites com a finalidade de retomar e valorizar o passado enquanto articulam um projeto de ação política para o presente e que também se articula com relação a um mundo desejado no futuro.

¹ Embora, é claro, aqui não seja o espaço para tal discussão.

² Um erro histórico de Colombo, como veremos a seguir.

Um elemento que permeia todos os sites analisados é a referência aos heróis aymara, algo que merece ser estudado, pois seu culto estabelece uma ligação com o presente e a conseqüente esperança na futura Revolução Índia.

6.1 Uma história heróica

O site www.willka.net é exemplar ao possuir um link denominado biografias, onde estão listados os heróis aymara: Tomas Katari, Tupac Amaru, Micaela Bastidas, Tupaj Katari, Bartolina Sisa, Gregoria Apasa, Martin Uchu, Fausto Reinaga, Felipe Quispe e Evo Morales.

Esses heróis fazem uma ponte com o passado, são recuperados como uma identidade contrastiva com os heróis bolivianos, brancos, estrangeiros. Os aymara percebem a importância de uma simbologia que estabelece diferença e marca fronteiras com os q'aras³. Vamos discutir a imagem de alguns desses heróis que também aparecem em outros sites.

Tupaj Katari nasceu em 1750, em Sica-Sica, batizado Julián Apasa e, ao se tornar rebelde, une os nomes de Tomás Katari e Tupaj Amaru, tornando-se Tupaj Katari. Casado com Bartolina Sisa, teve três filhos, que foram mortos pelos espanhóis. Traído por Tomás Inca Lipe – futuro governador de Achacachi, como recompensa – é torturado e morto sob as ordens de Francisco Tadeo Diez de Medina, ouvidor da audiência de Chile, cuja sentença foi:

...debo condenar y condeno al dicho Julian Apasa (alias) tupacatari; en pena ordinaria de muerte y vltimo suplico y en su conformidad vsando de las facultades pribativas del Supremo Gobierno de Buenos Aires, que me estan transmitas por esta comandancia General, mando que sacado dela prisión donde se halla arrastrado ala cola de vn Cavallo con vna sogá de esparto al cuello... y que aboz de pregonero se publique sus delitos ala Plaza de este Santuario... Y que asido por vnas cuerdas robustas sea desquartizado por cuatro Cavallos que gobernarán los dela Provincia del Tucuman hasta que naturalmente muera y fecho sea transferida su Cabeza ala Ciudad dela Paz, para que fijada sobre la orca dela Plaza mayor y puesto de Quilliquilli, donde tubo la audacia de fijar lasua...La mano derecha en vna Picota y con su rotulo correspondiente asu Pueblo de Ayoaio, después al de Sicasica...la siniestra al pueblo Capital de Abacachi en igual conformidad... la Pierna derecha alos Yungas, y Cabezera de Chulumani: Y la otra al de Caquiabiri de la de Pacajes..." (Publicado em 12 nov 2007, in <http://www.katari.org/archives/liberador-del-pueblo-quilla>. Acesso em 24 dez 2008)

³ Como chamam os brancos.



A sentença de esquartejamento de Katari, que era comum no Império Espanhol, para servir de exemplo a outros possíveis conspiradores, vira motivo de culto:

En póstuma ofrenda cubriste con tu cuerpo nuestro Qullasuyo que tanto amaste, aquí tu cabeza fue venerada en K'ili-k'ili (Villa Pabón), tu brazo derecho en Ayo-ayo y el izquierdo en Achacachi y se honraron tus piernas en Chulumani y en Caquiaviri, para conservar tu ejemplo, para labrar en nuestra memoria colectiva tu recuerdo perturbador que inmortal ya empieza a florecer entre el aliento turbulento de estas montañas. (Disponível em http://www.willka.net/Biografias/T_Katari.htm. Acceso 24 dez 2008)

Chama-nos a atenção de que o líder aymara, esquartejado, é apresentado como tendo suas partes veneradas em diferentes partes do Império Espanhol, invertendo-se o princípio da pena capital: de servir como exemplo negativo de rebelião para motivos de culto, de unidade aymara que dar-se-há na memória coletiva a guardar para sempre a horrível punição imposta. Dessa forma é que ele torna-se “libertador do povo qulla”, e a cada 12 de novembro, sua morte é lembrada, pois “La independência de Bolivia, NO nos há liberado” (Disponível em <http://www.katari.org/archives/liberador-del-pueblo-qulla>. Acceso em 24 dez 2008), o que os leva a propor sua figura como libertador de um povo – qulla – com a finalidade de buscar o poder político em seu legítimo território; tornar a casa de Tupaj Katari monumento histórico e declarar seu local de nascimento – o ayllu de Sullkawi e a Marka de Ayo Ayo – centros de irradiação da libertação Andino-Amazônica

Tupaj Katari é descrito como “insubornável” líder e mártir do mundo aymara ⁴, que antes de morrer previu a continuidade do movimento: “a mi solo me matarán, pero mañana volveré y seremos miles, millones” (Disponível em <http://www.qollasuyu.indymedia.org/es/2003/03/23.shtml>. Acesso em 15 out 2008). Dessa forma, o próprio Katari prevê o futuro de lutas contra os espanhóis-estrangeiros que destruíram sua civilização⁵ e criaram um mundo detestável, de acordo com o site :

No hubo odio colonial más grande que el vertido en estas tierras. No hubo masacres y muertes más sangrientas que las cometidas contra nuestros pueblos y sus poblaciones, nunca hubo tanta saña y barbarismo enfermizo que el que se vivió en aquella época en contra de las comunidades originarias andinas.
 iii JALLALLA JILATA TUPAJ KATARI !!!! (Disponível em <http://www.qollasuyu.indymedia.org/es/2003/03/23.shtml>. Acesso 15 out 2008)

Para ver-se como o mito é constantemente re-alimentado, podemos observar a obra aymara de “reconstituição” de Tupaj Katari. Isso é importante se lembramos que ele foi esquartejado, da mesma forma que o líder quíchua Tupac Amaru, que deu origem ao inkarri, mito em que o chão tremeria e os restos do inka iriam se reunir, e ele retornaria à luta. Algo semelhante ocorre com a figura de Tupaj Katari:

Para reconstruir nuestra historia, nuestro Estado, nuestra lucha y objetivos reales, es determinante reconstituir a Tupaj Katari espiritualmente, ya que desde el momento mismo del descuartizamiento el pueblo indio ha sido dividido y nunca más ha podido unificarse. Es de vital importancia reconstituir a Katari para lograr nuestros objetivos, ya que esto nos ayudará a comprender nuestra verdadera lucha, que como pueblos e indígenas que hemos emprendido desde el año 2000. (Publicado em 14 nov 2006. Disponível em <http://www.katari.org/archives/el-eterno-retorno-de-tupaj-katari>. Acesso 24 dez 2008)

Assim sendo, a partir de El Alto organizaram-se a I Marcha de Reconstituición Espiritual de Tupaj Katari y por La dignidad de los Pueblos Originarios, realizada em 11.nov.2006. De seis pontos diferentes os manifestantes se encontraram: Chulumani, Caquiaviri, Achacachi, Ayo Ayo, La Paz e Al Alto. Com exceção de Achacachi, os cinco

⁴ Interessante notar que também Felipe Quispe, famoso militante do MIP, também se declara “insubornável”.

⁵ Neste site encontramos uma mensagem enviada por alguém auto-intitulado “patriota español” que diz: “Vosotros, los indios, seguís siendo unos malditos salvajes a los que solo la codicia los anima. Donde a un español no le llega la razón le llegará la espada. Ese tipo recibió lo que se merecía.” Seria alvo de outro trabalho investigar de onde partem tais mensagens, pois é estranho imaginar-se tal agressividade dentro de um site tipicamente aymara.

grupos devem se encontrar na rodovia que liga El Alto a La Paz e após cerimônia, dirigem-se à Las Peñas, local da morte de Tupaj Katari, onde as seis comunidades realizam atividades como peças de teatro, poesias, músicas, exposição de livros etc, que duram toda a madrugada. A organização do evento fica em El Alto e pede-se a participação de “juntas vecinales, organizaciones sindicales, universidades, carreras, colectivos juvenis, activistas, intelectuales, entidade no gubernamentales etc...”) (in <http://www.qollasuyu.indymedia.org/es/2003/03/23shtml>⁶. Acesso em 15 out 2008)⁷.

O apelo imagético a Tupaj Katari chega até mesmo ao presidente Evo Morales, que em setembro de 2008 consagrou a luta pela igualdade entre os bolivianos a Tupaj Katari e sua esposa, Bartolina Sisa., O evento ocorre na Plaza Murillo, centro político do país e onde foi enforcada a esposa de Tupaj em 05.jul.1782.

Um mês depois desse evento, Evo novamente lembra de Tupaj Katari ao dizer que a última mensagem do herói – “volveré y seré milles, millones” – se concretiza também com ele, ao ser expulso do Congresso Nacional Boliviano em 1997 por chamá-lo de “primeira máfia do estado” e que posteriormente ele retornou com algo em torno de 20 parlamentares, e que agora é hora de discutir a Constituição:

“Por primera vez en la historia de Bolivia un proyecto de Constitución será sometido a la conciencia del pueblo boliviano. El pueblo tiene derecho a rechazar o aprobar, pero nunca una Constitución ha sido sometida o puesta a consideración del pueblo, (esta) será por primera vez”, aseguró.
Volveré con 20... (Publicado em 16 nov 2008. Disponível em <http://www.katari.org/archives/volvere-con-20>. Acesso 20.nov.2008)

⁶ A Praça Murillo é um lugar onde por séculos os indígenas não puderam pisar.

⁷ A imagem do herói que retorna para liderar a revolta é marcante na mitologia andina. O esquartejamento e a divisão do corpo do herói propicia o mito de um futuro retorno. Vejamos essa força num romance de SCORZA:

Nos quatro cantos do mundo a terra tremia, ondulava, com a mesma velocidade. Então o cataclismo se deteve (...) Observou que os olhos da cabeça olhavam para os ângulos onde o resto do corpo, despedaçado, começava a se juntar. E compreendeu que era Inkari, os membros dispersos do corpo do deus Inkari que se reuniam embaixo das entranhas das cordilheiras, agora que voltava o cataclismo (...) Inkari voltava! Inkari cumpria sua promessa! Em vão os estrangeiros o decapitaram, esquartejaram-lhe o corpo, enterraram seus restos nos extremos do universo. Embaixo da terra, o corpo de Inkari continuou crescendo, juntando-se com os séculos. E agora, afinal, se reunia! “Quando meus filhos forem capazes de enfrentar os estrangeiros, então meu corpo divino se juntará e sairá da terra, tinha anunciado Inkari. Cumpria-se a profecia. (SCORZA; 1986, p.10)

Além de trajar roupas típicas aymara, o presidente Evo assumiu publicamente a dívida para com Tupaj Katari:

La lucha del compañero, hermano mayor, Túpac Katari, es la lucha por la liberación de los pueblos. Antes de la fundación de Bolivia, antes de 1.825 ya lucharon los hermanos indígenas por la independencia”, manifestó el Dignatario de Estado en ocasión de participar del acto que recordó 227 años de la inmoliación de Katari, descuartizado por cuatro caballos. (Publicado em 16 nov 2008. Disponível em <http://www.katari.org/archives/volvere-con-20>. Acesso em 24 dez 2008)

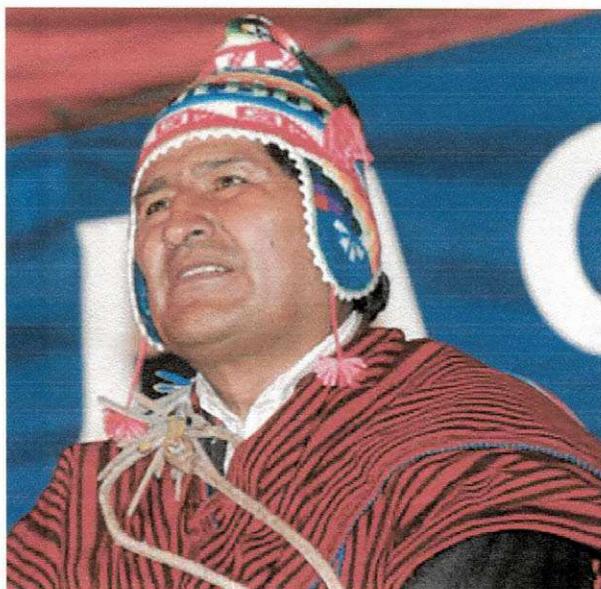


ILUSTRAÇÃO 17 (Disponível em <http://www.katari.org/archives/volvere-con-20>. Acesso em 24 dez 2008)

Outro evento importante é relatado em 19/10/2008, onde os “filhos” de Tupaj Katari, representantes das trinta e seis nacionalidades bolivianas mais uma vez marcham até La Paz, numa tentativa de mostrar que, apesar da diversidade cultural das nações também há uma unidade para enfrentar os oligarcas e latifundiários. Mas desta vez desfilam em apoio ao presidente – “Bolivia cambia. Evo cumple” – empunhando a bandeira da nova Constituição Política Boliviana:

Con el respeto a la Pachamama (madre tierra), con la vigencia de la nueva Constitución se acabará el racismo, y así los “hijos” de Tupac Katari vivirán felices en una nueva Bolivia unida.

Los marchistas durante el descanso en la plaza principal de Ayo Ayo juraron refundar Bolivia, La mayoría de los bolivianos apuestan por el cambio. Está a la expectativa que por unanimidad los padres de la patria aprobarán la convocatoria al Referéndum Aprobatorio y Dirimitorio de la nueva Constitución Política del Estado. Hijos de Tupac Katari (Publicado em 19.out.2008. Disponível em <http://www.katari.org/archives/hijos-de-tupac-katari>. Acesso 24 dez 2008

Na realidade, a frase de Katari que marca o movimento aymara tanto remete ao passado quanto ao presente:

Ya volvimos, estamos aquí, somos millones y dispuestos a continuar nuestra lucha, es verdad que han transcurrido muchos años, en la que hemos tenido que vivir en oscuridad y silencio, confundidos en nuestra propia tierra, atrapados por el dolor y la humillación. El silencio y la oscuridad, el miedo a gritar la verdad, ha sido el motivo para que tengamos que pagar un precio muy alto, sumiéndonos en el olvido de nuestro ser, convencidos por la dominación, hemos cerrado nuestros ojos, apretando los dientes para no ser pisoteados en nuestro ser.

YA VOLVIMOS SOMOS MILLONES, JALLALLA (CHOQUE, Pedro Mamani. Publicado em 11 set 2003. Disponível em <http://www.qollasuyu.indymedia.org/es/2003/09/310.shtml>. Aesso 15 out 2008)

A memória de Tupaj Katari ordena e orienta, traça um passado comum, um presente de unidade e ideologia e remete também a um futuro a ser construído, eles demonstram ter consciência de mudanças no tempo atual, mas não abandonam o projeto de reconstruir uma história e sabem que essa própria reconstrução é uma atividade de militância política:

La memoria y el despertar, se están convirtiendo de alguna forma en el principio de nuestro ser, es así que desde nuestros ojos, desde nuestro vivir, el tiempo pasado se hace presente. Pero el tiempo presente sin la memoria de nuestra historia pasada, carece de sentido, carece de fundamento y de su esencia de ser; como hijos de esta tierra nos vemos en la necesidad de conocer nuestra historia, nuestra lengua, nuestros principios, nuestros valores y nuestro ser en sí mismo y desde ella comenzar a caminar hacia un futuro distinto, con el firme sentimiento de encontrarnos y reconocernos como andinos. (Publicado em 11 set 2003. Disponível em <http://www.qollasuyu.indymedia.org/es/2003/09/310.shtml> . Acesso em 20.nov.2008)

Chega a ser surpreendente a clareza dessa citação no tocante à importância da memória para o projeto da futura sociedade aymara e de sua semelhança com a fala de Pollak (1989, p.11): “O passado longínquo pode então se tornar promessa de futuro e, às vezes, desafio lançado à ordem estabelecida”.

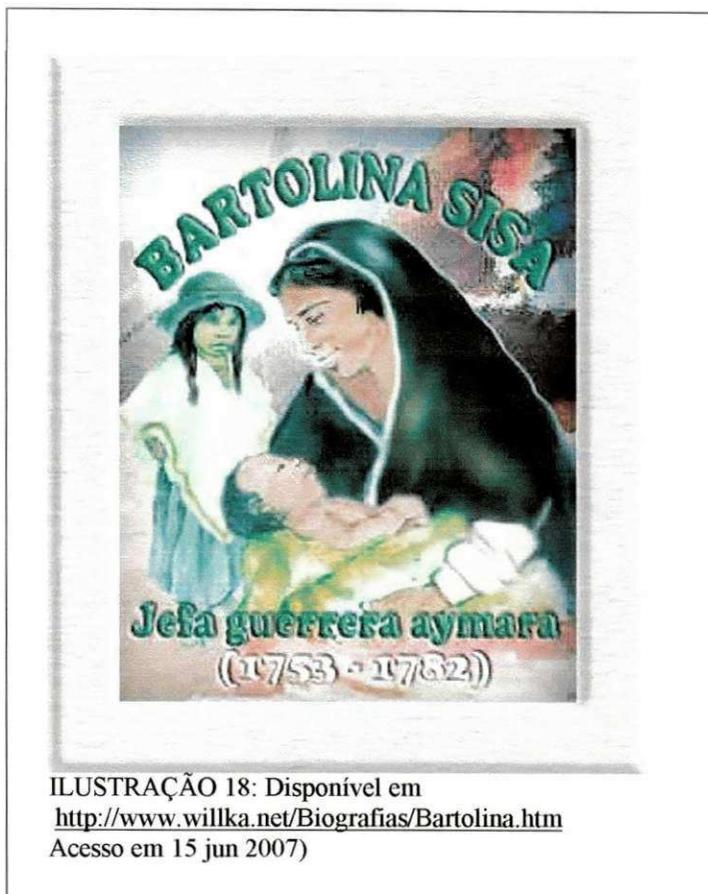
Os aymara demonstram ter plena consciência da necessidade de estabelecer uma memória, nesse caso dos personagens aymara e, em particular de Tupaj Katari, cuja morte tão violenta e dramática vem estabelecendo um elo de identificação por mais de dois séculos, permitindo seu uso para fins políticos pelo movimento atual, pois, ao mesmo tempo em que seu mito persiste na história aymara, ele sofre mudanças que necessariamente se adequam aos interesses políticos atuais, servindo em nova batalha contra os heróis nacionais bolivianos e brancos, como Simon Bolívar, por exemplo. Isso reforça a tese de que tanto a memória quanto a identidade, além de serem contrastivas se modificam no embate com “outras” memórias e identidades, estando intimamente associadas:

Podemos, portanto dizer que *a memória é um elemento constituinte de identidade tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentido de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua construção de si.* (POLLAK, 1992, p.204)

Parece-nos que nos sites trata-se de uma imensa tentativa de se criar uma memória nacional – qolla – que se oponha à boliviana, daí que a história aymara é sempre importante e retomada periodicamente como matéria-prima. Entretanto, se Tupaj Katari é o personagem máximo do panteão aymara, ele não é o único.

A mulher de Tupaj Katari, Bartolina Sisa, nasceu provavelmente em 12 de agosto de 1750, na comunidade de Q'ara Qhatu. Dedicando-se ao comércio de folhas de coca e tecido, conheceu muitas regiões andinas em suas viagens de negócios. Participou com Tupaj Katari das lutas contra os espanhóis e foi sentenciada em 05/09/1782:

Después de despedazar a tu esposo el 14 de Noviembre de 1781, el 5 de Septiembre de 1782, se cumple esta sentencia colonizadora: "A Bartolina Sisa Mujer del Feroz Julián Apaza o Tupaj Catari, en pena ordinaria de Suplicio, que sea sacada del Cuartel a la Plaza mayor atada a la cola de un Caballo, con una sogá al Cuello y plumas, un aspa afianzada sobre un bastón de palo en la mano y conducida por la voz del pregonero a la Horca hasta que muera, y después se clave su cabeza y manos en Picotas con el rótulo correspondiente, para el escarmiento público en los lugares de Cruzpata, Alto de San Pedro, y Pampajasi donde estaba acampada y presidía sus juntas sediciosas; y después de días se conduzca la cabeza a los pueblos de Ayo-ayo y Sapahagui en la Provincia de Sica-sica, con orden para que se quemen después de un tiempo y se arrojen las cenizas al aire, donde estime convenir". (Disponível em <http://www.willka.net/Biografias/Bartolina.htm>. Acesso em 15 jun 2007)



A personagem é tratada nos sites como mãe dedicada, mulher correta, piedosa e consciente do sofrimento de seu povo, que foi traída, esquartejada e exposta publicamente⁸ :

Este vano intento por ocultar tu espíritu soberano e independiente, vive aún vigente y palpitante en la memoria colectiva de tu pueblo, en nuestra raza y en nuestra sangre que ofrendamos año tras año, para decirte que te hallas en medio de nosotros aún. (Disponível em <http://www.willka.net/Biografias/Bartolina.htm>. Acesso 13 jun 2007)

É importante notar que o site Qollasuyu traz um texto sobre Bartolina muito parecido com o site Willka, com algumas frases parecidas e citação idêntica de sua sentença final e onde a idealização é marcante:

⁸ Ao contrário de Tupaj, Bartolina foi enforcada antes de ser esquartejada.

Bartolina Sisa, siempre abanderada de la sagrada Wiphala, es considerada un fenómeno no solo por sus dotes de belleza natural, que la configuran como una mujer muy atractiva, morena, de facciones uniformes y seductoras, hermosos ojos negros, joven e inteligente, sino también por sus características y talento innato que hacen a un comandante político-militar, por su visión, sentido de responsabilidad, disciplina, fortaleza, capacidad de tomar las decisiones más apropiadas en el momento oportuno y por la confianza y seguridad que inspiraba en sus huestes. Es así que al estallar la insurgencia Aymara-Quishwa de 1781, mientras su esposo era proclamado Virrey del Inca, ella era proclamada Virreyna, pero no porque haya sido la esposa de Tupaj Katari, sino por el mérito propio que adornada su personalidad. (Disponível em <http://www.qollasuyu.indymedia.org/es/2003/03/24.shtml>. Acesso 15 out 2008).⁹

É citada ainda a Praça de Murillo, cujos quatro cantos ficaram manchados de sangue, pois novamente notamos a referência – também em katari – das quatro regiões para onde foram enviados seus restos mortais, o mesmo acontecendo com outras referência ao quéchua Tupaj Amaru, pois não podemos esquecer como essa decisão quadripartite é importante para os povos andinos, sendo que o Tawantinsuyu é exatamente o reino dos quatro quadrantes. Os heróis aymara, suas vidas e seus atos se assemelham a ditar uma forma de conduta a ser seguida, por isso a importância de recuperar o passado:

Esas cicatrices marcadas por la heroicidad no solo de Bartolina Sisa, sino también de Micaela Bastidas, Gregoria Apaza, Kurusa Llawi, etc., son el genuino reflejo de la verdadera historia de los ayllus de la patria ancestral tawantinsuyana y del mundo indígena del Abya-Yala. (Disponível em <http://www.qollasuyu.indymedia.org/es/2003/03/24.shtml> Acesso 15 out 2008)

A presença de mulheres entre os heróis aymara combina com um interessante projeto de valorização das militantes femininas do movimento, conforme discutiremos posteriormente, onde os sites procuram mostrar que – contrariamente ao mundo europeu – no mundo aymara elas eram respeitadas e valorizadas.

O site www.willka.net ainda apresenta biografias de outros heróis, tais como: Tomás Katari, Gregória Apaza – irmã de Tupaj Katari – e Martin Uchu como exemplos a seres seguidos, além dos quéchuas Tupaj Amaru e Micaela Bastidas e de heróis contemporâneos, como Felipe Quispe e Evo Morales. Entretanto, com relação aos primeiros são apresentadas

⁹ A insurreição de Tupaj Katari está inserida na de Tupaj Amaru – quéchua – e ele assume um cargo equivalente ao de vice-rei na estrutura administrativa espanhola.

apenas suas biografias resumidas e eles não são explorados em outros sites não fornecendo, portanto, material para nossa análise.¹⁰

Um personagem marcante – já comentado no capítulo 3 – é Pablo Zarate, “El Temible Willka”¹¹, sendo o nome do site www.willka.net uma homenagem a Zárate é de se esperar realmente que reserve três links para essa temática. Referem-se à Guerra Federal que se desenrolou no final do século XIX, entre conservadores e liberais. Entretanto, o contexto do conflito é o processo de ocupação de terras comunais através do Estado Boliviano – “Ley de Exvinculación”, de 1874 – que gerou resistência entre os aymara. Dessa forma, a ascensão política do senador por La Paz José Manuel Pando, pertencente a grupos mineradores de estanho das regiões de Oruro e La Paz, em contraposição às forças do presidente Severo Fernández Alonso em aliança com os mineradores de prata da região de Sucre, em declínio econômico.

O coronel Pando oferece aliança a Zárate: “como ellos necesitaban de nuestra ayuda para triunfar, militarizaron aymaras creando la “vanguardia de aborígenes” y contaron con el apoyo de las comunidades que esperaron de este modo, detener las expropiaciones y los asesinatos.” (Disponível em <http://www.willka.net/Guerra%20federal%20de%201899.htm>. Acesso em 13 jun 2007)

Ou seja, para Zárate o objetivo da rebelião de 1899 era recuperar as terras comunitárias, o que lhe foi prometido pelo Coronel Pando, até sua vitória, pois Zárate é preso por quatro anos e quando libertado é assassinado pela companhia que deveria levá-lo de Oruro a La Paz, em 1905. Notemos que o tipo de crítica do site aos assassinos de Zárate pode ser revista em vários momentos históricos da Bolívia:

Con su muerte quedó demostrada la naturaleza apátrida de la oligarquía que nunca aceptará nuestra autogestión que busca la nacionalización y la industrialización de nuestros territorios, porque esto va contra sus intereses mercenarios de auxilio al extranjero, mientras nosotros carecemos de lo básico, así justifican su política de pordioseros que llena sus bolsillos con nuestra hambre. (Disponível em <http://www.willka.net/Guerra%20federal%20de%201899.htm>. Acesso em 13 jun 2007)

¹⁰ Como Felipe Quispe e Evo Morales serão alvo de discussões posteriores, optamos pela discussão de apenas mais dois mitos aymara.

¹¹ Willka significa rei poderoso, em quéchua e aymara.

Interessa-nos ressaltar as exigências aymara durante esses levantamentos:

- Restituição das terras comunitárias.
- Abolição do serviço militar obrigatório.
- Supressão de diversas formas de tributo colonial.
- Estabelecimento de escolas para as comunidades.
- Criação de mercados campesinos.

Chamemos a atenção para duas dessas reivindicações: em primeiro lugar a de construção de escolas comunitárias, que foi um elemento importante de reivindicações indígenas no século XX, e não somente na Bolívia e que ao final do século começaram a ser implementadas. Adiante discutiremos a Escola de Warisata, outra importante referência ao passado aymara; em segundo lugar há que se lembrar dos trabalhos lidos de E.P.Thompson acerca de movimentos anti-mercado livre entre plebeus ingleses do século XVIII, pois no século XIX os indígenas insurgentes da Bolívia já percebiam o perigo de um mercado livre: o site www.willka.net ostenta um link para discutir essa questão chamado “la tirania Del mercado y los nuevos Melgarejos”¹². Tal reivindicação, já apresentada há mais de cem anos pelo “willka” continua – na visão dos aymara – a ser importante nos dias de hoje.¹³

Es el círculo neoliberal destinado a realizar una concentración del poder cada vez mayor y cada vez en menos manos y esto lo realizan mediante sus jefes que reciben una gran ayuda con las famosas tarjetas de control.

Este delirio enfermizo por el poder, para controlar el mundo a través de la tiranía del mercado, recurre a decretos para quitarnos todo lo que poseemos en forma conjunta y entregarlos a sus allegados como hizo Melgarejo con nuestras tierras comunitarias. (Disponível em <http://www.willka.net/Tiranía%20del%20mercado.htm> Acesso 13 jun 2007)

Esse processo, segundo o site, é amparado pela distribuição de selos de qualidade internacional cuja função é destruir os serviços públicos. De novo percebemos uma

¹² Melgarejo foi um importante proprietário de terras do século XIX, considerado responsável por uma grande expropriação de terras comunitárias pelo Estado da Bolívia.

¹³ O que demonstra a importância e atualidade dos trabalhos de Thompson.

reivindicação e consciência secular dos movimentos indígenas, desde o século XIX, mas cuja derrota de Pablo Zárate não viu avançar:

Con su asesinato, queda marcada otra etapa en el aniquilamiento indígena, por brindar ayuda a de la hegemonía blanca criolla “progresista” de entonces, inaugurando e instituyendo el régimen liberal que duró cuatro lustros. Todos los liberales asaltaron las “comunidades indígenas” que convirtieron en “sus” latifundios. No hubo diputado, subprefecto o corregidor liberal que no se haya adueñado de tierras “comunitarias” y de indios comunitarios. Terratenientes liberales y siervos indios aparecieron, como hongos después de la lluvia con estos resultados: Matanza de indios en La Paz, cesión de Antofagasta, regalo del Acre, contrato Spayer, fraude electoral y caciquismo. (Disponível em <http://www.willka.net/Pablo%20Zarate.htm> . Acesso 13 jun 2007)

O personagem de Pablo Zárate, “El Temible Willka”, fornece um importante elemento para o presente aymara: a desconfiança em acordos com os brancos, liberais ou mesmo neoliberais. Isso aparecerá nos atritos entre Felipe Quispe e Evo Morales, já que o primeiro acusa constantemente o atual presidente de fazer concessões aos brancos, inclusive adotando uma ideologia socialdemocrata. Tal discussão será travada adiante, mas é importante destacar que também o herói Zárate foi derrotado devido à traição – desta vez de um militar branco – o que fornece a base para um movimento aymara radical.

Fausto Reinaga é considerado o ideólogo do movimento aymara. No site [willka.net](http://www.willka.net) encontramos em anexo o seu livro “Tierra y Libertad” e trechos de sua biografia, também reproduzida de forma quase idêntica no site [katari.org](http://www.katari.org) (in <http://www.katari.org/archives/fausto-reinaga>, artigo de 23/03/2006. Acesso em 24 dez 2008) e, em sua auto-biografia, trechos retirados de seu livro “El Pensamiento Amautico”.

José Félix Reinaga aponta que seu sobrenome – espanhol – foi adotado pela família paterna para fugir de perseguições, ainda no período colonial. Seus pais eram quechuaymara, ou seja, de uma região – Macha – em que os dois idiomas eram praticados e conviviam. Sua mãe era descendente de Tomás Katari e esteve ao lado de Zárate Willka durante a Revolução Liberal de 1898 enquanto seu pai também participou de sublevações em Macha e região. Dessa forma, após a morte do “willka” Pablo Zárate tiveram de fugir por terras da Bolívia e do Peru da perseguição republicana.

Ele ressalta o fato de ter sido concebido em Huahuanikála, às margens do lago Titicaca - sagrado para os aymara - e nascido em Macha. Teve três irmãos: Alberto, fuzilado quando prestava serviço militar, e Rufina e Tomasa, violadas e mortas por fazendeiros. Aos

dezesseis anos tornou-se autodidata e passou a ler e aprender a cultura letrada ocidental, e fez questão de registrar sua origem quechuaymara:

Cuando tenia 16 años llegué a la escuela; es decir al alfabeto de la cultura de Occidente. Yo era un mundo indio. La herencia y la realidad circundante sin interferencia alguna, habían gravitado en el proceso de mi conformación psíquica. Occidente, imprimiendo miento, idea y hechos, actuó como un molde de hierro sobre mi ser. Pero con todo no destruiría el esencia de mi naturaleza primigenia. (Disponível em http://www.willka.net/Biografias/F_Reinaga.htm. Acesso 13 jun 2007)

Reinaga tece críticas às universidades americanas que têm como modelo de educação a cultura européia, citando literalmente Buenos Aires, Santiago e Lima e ainda a boliviana Sucre. Crê que à Bolívia não chegam os intelectuais europeus e nem mesmo as obras de José Carlos Mariátegui. Daí que ter que se criar uma universidade livre:

Librando batallas descomunales; cayendo acá, levantándome allá, he tallado mi ser. Lo inexplicable es que no haya sido aplastado y molido por el poder del oro. El oro que muchas veces ha estado al alcance de mi mano. O no haya sido devorado por chacales a los que he tenido que enfrentarme. Y lo que sorprende más todavía, es que haya roto las cadenas .que me ataban a Occidente; y al final haya forjado una conciencia libre. (Disponível em http://www.willka.net/Biografias/F_Reinaga.htm. Acesso 13 jun 2007)

Ele afirma que seus estudos secundários foram realizados em Oruro por interferência de um cabildo de caciques de Quillacas, após um discurso de Santos Tola, também descendente de Zárate Willka:

“El Dios Inti nos ha mandado a esta criatura con una excelsa cabeza, que tanto necesita nuestra raza. No irá a Sucre, donde mataron a sus abuelos, los hermanos Katari, nuestros héroes. Vendrá a Oruro; y aquí estudiará bajo nuestra vigilancia. Como en sus venas lleva la sangre de Tomás Katari, se llamará Ruphaj Katari Para que con su pensamiento de luz y fuego; igual que los Amaru y los Katari, encienda y guíe el nuevo levantamiento indio, hasta nuestra victoria final...” (Disponível em http://www.willka.net/Biografias/F_Reinaga.htm Acesso 13 jun 2007)

Por fim, em 1957, em Leipzig, em homenagem ao personagem com o qual se identificava adotou o nome de Fausto Reinaga. É interessante como o próprio autor em vida começa a fazer de si mesmo um mito, considerando-se enviado pelo próprio Deus Inti e vencendo batalhas “descomunais” forjou sua “consciência livre” do Ocidente, livre inclusive do pensamento marxista que repudiou:

Mi marxismo era verbo de fuego en: La Casa de la Libertad, el Parlamento de Bolivia, el Primer Congreso Indio. Relámpago que fulgura y va de Nueva York a Buenos Aires, de Santiago de Chile a Río de Janeiro de Brasil. Luego, trueno que retumba en el IV Congreso de la Federación Sindical Mundial (FSM); en fin, llamarada ígnea en el Kremlin.

En la oratoria, la prensa, el libro, mi marxismo cruzó de Washington a Leipzig, a Moscú. Vi en Rusia que no había chispa de revolución... Todo, todo era música orquestada para engatusar y apoderarse del cerebro del hombre. Moscú era una cárcel, un Campo de Concentración. En la agonía mortal de mi pensamiento marxista, no encontré en Moscú, Europa ni América, pensamiento revolucionario; todo lo contrario, el pensamiento de Marx era un pensamiento en estado de putrefacción, que envenenaba a las juventudes y a las masas. (Disponível em <http://www.faustoreinaga.org/home/?cat=26>. Acesso em 24.dez.2008)

Seus artigos ressaltam sua importância como o ideólogo do katarismo, o intelectual que todo movimento necessita para firmar-se e suas obras são sempre referências nos sites estudados. Ressalte-se também a necessidade de se destacar a genealogia dos Reinaga, o que estabelece uma espécie de parentesco entre os heróis aymara e, por sinal, ele serve inclusive para expandir o movimento aymara, pois liga-o aos quéchua, na medida em que ele próprio se assume como “quechuaymara”, uma categoria que aparece em alguns momentos dos sites e que é alvo da criação de outros sites e que representa a fusão de dois inimigos históricos, cuja antiga inimizade não é mostrada, em função de um projeto comum.

Mas o panteão aymara não despreza outros heróis, ao menos os latino-americanos. Em 08/10/2007 o site katari.org publica um artigo de Jaime Galarza Zavala, jornalista, poeta equatoriano e ex-ministro de Ambiente do Equador a respeito da morte de Ernesto “Che” Guevara, que toca ligeiramente na figura de Simon Bolívar ¹⁴:

No importaba la raza, el continente, la religión, la ideología; cada uno le amó a su modo, le tomó su voz de río interminable, acompañó el trote de su Rocinante.

América Latina ha parido muchos héroes y grandes conductores. Nuestros pueblos los han querido, respetado y seguido.

Pero amor unánime, llameante, infinito sólo han recibido dos de ellos: Simón Bolívar y Ernesto Che Guevara.

Y si no podemos ser Hombres del Siglo XXI, igual que el Che, al menos somos leales a su sombra. (Disponível em <http://www.katari.org/archives/che-el-retorno-triunfal> Acesso 24 dez 2008).

Também Quispe (2007) publica um artigo no site em memória a Che, em que vislumbramos a utilização do mito para estabelecer uma continuidade do processo revolucionário: “Hoy, desde diferentes rincones insospechados de Bolivia y de la Patria

¹⁴ O site www.willka.net – que consideramos o mais radical - não apresenta Che Guevara entre suas biografias.

Latinoamericana irrumpen los nuevos heraldos de la transformación iluminados por la luminosa estrella del mítico héroe Che Guevara”.

Che é um personagem polêmico e sua utilização encarna uma dualidade do movimento aymara que já apontamos no capítulo 1: de um lado a simpatia pelo pensamento de esquerda marxista e, de outro, sua recusa por “estrangeirismo”. De qualquer forma, Che aparece como um ícone da revolução dos pobres que não pode ser desprezado, como ele próprio afirmava: “si fuéramos capaces de unirmos...que hermoso y qué cercano” (QUISPE, 2007)

El mayor milagro del Che, al igual que el de Túpac Katari, Bartolina Sisa, Zárate Wilka, Luis Espinal, entre otros, consiste en que la América oficial ya no puede existir sin la América profunda de los excluidos y empobrecidos por el sistema. Este proceso no es nada fácil. (QUISPE, 2007)

Dessa forma, percebemos como os mitos são utilizados pelos aymara em prol de seu projeto de criar uma unidade em torno de uma Revolução Índia, e eles demonstram ter consciência disso. Não vamos nos alongar mais no estudo de Che Guevara através dos sites para não fugir ao centro da questão, que é o uso do passado aymara idealizado como fator de unidade.¹⁵

6.2 A valorização dos ancestrais

Outro elemento fundamental para as organizações aymará é a valorização e a recuperação de valores ancestrais. No site qollasuyu encontramos um artigo de Inka Waskar Chukiwanka lido no Fórum sobre o Patrimônio Cultural, realizado em La Paz de 1 a 30 de agosto de 1997 que explica bem a visão aymara a esse respeito. Diz-nos o autor que se trata de valorizar os Yänaka:

¹⁵ Muitas referências a respeito de Che Guevara podiam ser vistas no site www.masbolivia.org que, no entanto, saiu do ar. Não é de se estranhar essas referências pois o MAS é composto por kataristas e militantes marxistas, razão pela qual é acusado de socialdemocrata por setores kataristas mais radicais, como discutiremos adiante.

Los yänaka son todos los objetos y pensamientos, los bienes y saberes que se tienen dentro de una sociedad indígena, o dentro del ayllu, de la marka, de la laya y del suyu, es decir la integridad de los bienes materiales y espirituales, es el producto común compartido, es de propiedad común, es la expresión originaria indígena de todos los habitantes del lugar determinado. (Publicado em 12.mar.2004 e Disponível em <http://www.qollasuyu.indymedia.org/es/2004/03/632.shtml>. Acesso 15 out 2008)

Esses bens, sob o Tawantinsuyu, eram de uso comum, recíproco, não havia um “régimen de referenciación social privatista”, como nos diz Chuki Wanka. Tais bens foram apropriados pelos espanhóis junto com todas as outras riquezas que puderam tomar, isso está na base da exploração e do saque europeus, logo: “El patrimonio boliviano es la continuación del patrimonio español, ambos son patrimonios coloniais” (in <http://www.qollasuyu.indymedia.org/es/2004/03/632.shtml>. Acesso em 15 out 2008). Tal processo se completa quando a Revolução de 1952 e o MNR classifica os indígenas que chegam para trabalhar nos Yungas, Chapare e Santa Cruz de “colonos”, como se eles – indígenas – fossem estrangeiros em sua própria terra.

Para o autor tal processo se repete quando se patenteia o cereal quinua nos Estados Unidos ou quando se lucra com a música indígena no exterior, sem pagar, assim como nada se faz em rol dos patrimônios indígenas, diferentemente como fez a ONU ao procurar indenizar os judeus por causa da Segunda Guerra Mundial. Para ele não se trata simplesmente de um patrimônio boliviano:

Todos hablan de patrimonio boliviano y de patrimonio nacional, nadie habla del patrimonio quechua, del patrimonio chiriwano, o mejor dicho de las pertenencias del Tawantinsuyu, del Qollasuyu en vez de patrimonio, esto porque todos los intelectuales bolivianizantes antes quieren que todo lo que no es suyu se asimile al Estado dominante dentro de la globalización, de la homogenización y de la postmodernidad. Por eso para nosotros en Bolivia hay dos formas de ver la propiedad cultural; un "patrimonio estatal", controlado por las autoridades de carácter dominante, colonizante y el otro es defendido por nosotros, las "pertenencias indígenas".

PATRIMONIO DEL QOLLASUYU-TAWANTINSUYU

(Publicado em 12.mar.2004. Disponível em <http://www.qollasuyu.indymedia.org/es/2004/03/632.shtml>. Acesso 15 out 2008)

Dessa forma é que se corporifica a crítica à concepção de que Bolívia seja pruricultural e multiétnica como oportunista, pois na verdade não reconhece realmente o patrimônio/Yänaka e até mesmo quando há seu reconhecimento como “patrimônio universal” há que se ter cuidado, pois isso retira a essência da resistência e particularidade indígena. Assim, a conclusão do expositor:

En síntesis, debería existir un respeto mutuo, aquí no se está hablando de la propiedad indígena, de las pertenencias del Tawantinsuyu, solo se habla del patrimonio nacional boliviano, tomándonos ellos como si fuéramos parte del Estado, cuando en realidad somos reos de este Estado boliviano. Por eso yo nunca he sido boliviano, siempre seguiré siendo Inka y si lo voy a aceptar es rendirse a un sistema colonialista. Dirán algunos con esta exposición estamos dividiendo. Sin embargo en realidad estamos separados, si se quiere hablar de unidad, nos uniremos pero primero cuando nos devuelvan nuestro derecho de gobernarnos nosotros mismos los indios y en base a esto nos respetaremos en equidad entre nosotros los mestizos e indios, los bolivianos y los tawantinsuyanos, cuando el Estado de Bolivia quiere respetar quiere convivir, quiere coparticipar, entonces tiene que reconocer jurídicamente nuestros derechos soberanos de existencia política como pueblo indígena. Jallalla y gracias.

PATRIMONIO DEL QOLLASUYU-TAWANTINSUYU

(Publicado em 12 mar 2003. Disponível em <http://www.qollasuyu.indymedia.org/es/2004/03/632.shtml>. Acesso em 15 out 2008)

É importante reparar que o autor faz referências aos “tawantinsuyanos”, ou seja, os cidadãos do antigo Tawantinsuyu, da época dos incas. A valorização de seu patrimônio é também um elemento importante não somente na construção de uma identidade, como também de uma nacionalidade. Isso é reforçado ao se reconhecer o patrimônio não como boliviano, mas como qollasuyano e também tawantinsuyano. Trata-se de reconhecimento de outra nação, não boliviana.

Essa visão – respeitável – abre espaço para que em outros artigos encontremos a valorização do passado indígena, ou aymara. Chamou-nos a atenção o fato de que inclusive rituais e tecnologias ancestrais e esquecidas têm sido pesquisadas para que voltem a ser utilizadas. Vejamos alguns exemplos desse processo: “Machaqa Mara, Willka Kuti, Mara T’aqá es la irrefutable muestra del vigor y la fuerza que tiene la nación qulla por reconstituirse, por autodeterminarse del dominio colonial a que se encuentra aún sujeto”. (CONDORI, 2007).

Tal afirmação se corporificou num projeto elaborado na década de 1980 por membros do Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA) e do Partido Indio, sob a liderança de Germán Choque Condori¹⁶ de restabelecer o ritual do Qhapa Raymi, ou Solstício de Inverno¹⁷, que inicia o calendário qulla, equivalente ao dia 21 de junho –no calendário gregoriano – em Tiwanaku:

¹⁶ Também conhecido por Inka Chuquiwanka.

¹⁷ Que é quando se tem o dia mais curto do ano.

La fogata muy importante para quemar lo viejo, pero también para calentar la fría noche daba paso al agua que renueva la vitalidad del cuerpo y el espíritu. Pues esto mismo aún se hace en la noche del 23 de junio y la mañana del 24. Lo que se hizo entre 1980 a 1985 fue corregir el error implantado por la colonia. (CONDORI, Carlos Mamani. Publicado em 22 jun 2007. Disponível em <http://www.katari.org/archives/machaqa-mara-oportunismo-politico>. Acesso em 24 dez 2008)

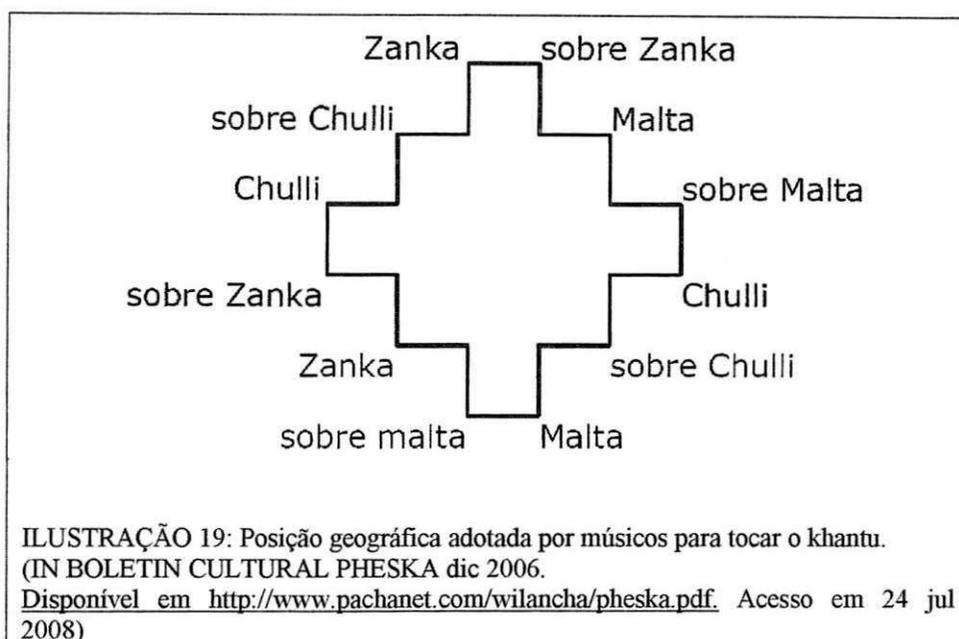
A imposição do calendário ocidental – gregoriano – é motivo de contestação na medida em que para os aymara a data de 21 de junho marca o início do ano, quando eles realizam solenidades à espera da volta do sol – INTI – no dia seguinte. Ou seja, não é apenas uma questão de data, mas um ato fundamental no calendário religioso aymara, no qual o Deus-Inti ocupa o local central.

O site www.wilancha.com traz explicitamente essa necessidade de recuperar tradições perdidas e valorizá-las como parte de um patrimônio próprio:

La cultura andina fue destruida, virtualmente casi toda, pero no, con el tiempo surgieron algunos resabios históricos de esta manifestación ancestral como es el caso del calendario solar, del año nuevo andino o como es denominado Inti Watana. Todas estas expresiones se recuperan a través de investigaciones antropológicas que reflejan las mismas raíces del mito sagrado de la unidad, de la integridad y de la reciprocidad. (Publicado em Boletín Cultural (Pusi - Junio 2006. Disponível em <http://www.pachanet.com/wilancha/pusi.txt> Acesso 24 jul 2008)

A cerimônia também trata de revitalizar o uso ritual do fogo pelos aymara, como apoio à tradição da reciprocidade – ayni – pois em 21 de junho são acesas fogueiras para revitalizar o fogo do céu – Inty, o Sol -. Os espanhóis teriam se aproveitado dessa tradição aymara para relacioná-la ao São João Cristão. Mas, segundo o site, o uso do fogo em rituais diversos é comum na cultura aymara e o uso de fogueiras em 21 de junho é um costume pré-cristão.

Ainda nesse site, podemos citar sua preocupação em distribuir Boletins Culturais com informações sobre a cultura aymara, sem ter filiação política alguma, como afirmam e sua fidelidade máxima à tradição, muitas vezes recuperada. É o caso do KHANTU, um ritmo/instrumento ancestral que os músicos executam segundo uma posição geográfica:



Não basta apenas tocar o instrumento, é preciso que o músico conheça o seu lugar geográfico no grupo, assim como na tradição antiga cada um tinha o seu lugar demarcado na sociedade aymara, tanto social quanto geograficamente. Disso reafirmamos a importância e a influência da geografia nas sociedades andinas, principalmente dos quadrantes no mundo inca.

Aos poucos esse trabalho se realiza insistentemente, a luta se dá inclusive nos movimentos sociais que lutam por uma nova Constituição para que seus símbolos sejam reconhecidos pelo Estado Boliviano:

El Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (Conamaq) destacó este miércoles la inclusión de la wiphala (bandera indígena) como símbolo patrio en la nueva Constitución Política del Estado (CPE) que los bolivianos, en un referendo, aprobarán o rechazarán el 25 de enero de 2009. (Publicado em 23.out008, Disponível em <http://www.katari.org/archives/wiphala-simbolo-patrio>. Acesso 24 dez 2008)



ILUSTRAÇÃO 20: a Wiphala, bandeira aymara.
(Disponível em <http://www.katari.org/archives/wiphala-simbolo-patrio>.
Acesso 24 dez 2008)

Outros aspectos da cultura podem ser vistos como exemplos dessa recuperação do passado. Vejamos:

Em www.katari.org encontramos duas interessantes visões aymara de criação do mundo. Em primeiro lugar, a lenda de criação do mundo – que será usada para exigir a demarcação e devolução do território Pakajaqi. Segundo ela, com base no cronista espanhol Juan de Betanzos (1551) a divindade Viracocha emergiu do lado Titicaca – território aymara – e criou céu, terra e os primeiros homens. Entretanto, o mundo era escuro e, estando Viracocha insatisfeito com os homens, transformou-os em pedra. Numa segunda tentativa, a divindade – e sua corte – foram a Tiwanaku e ali foram criados a lua, as estrelas, o dia e o sol que passou a se movimentar, criou também as gentes e mandou que povoassem a região. As gentes foram criadas de pedra – ou de barro, em outra versão - e coloridas por Viracocha, criando as diferentes cores de cada província, justificando o fato de que cada uma das pessoas de uma determinada província se vista com suas cores próprias em ocasiões de festividades, marcando as diferenças.

Já o cronista Cristobal de Molina colheu a estória de um casal que sobreviveu à primeira destruição do mundo e, refugiando-se em Tiwanaku, onde os homens eram criados e pintados por Viracocha, recebeu também sua cultura, língua, roupas etc. As duas relações sustentam que o nascimento das diferenças entre as nações, tanto geográficas como culturais, foram criadas por Viracocha, cabendo aos homens a tarefa de respeitá-las.

Foram também coletadas estórias de que o mundo passou por cinco idades, - ou sóis – cada qual destruído por um elemento diferente: o primeiro pela água, o segundo pelo céu que caiu sobre a terra, o terceiro pelo fogo e o quarto pelo ar. O quinto sol morreu quando os espanhóis chegaram: “El quinto sol murió a la llegada de los españoles por eso dijeron “chawpi punchaypi tutarayqa” anocheció siendo el médio dia. Los casi 500 años de colonialismo correspondeu a la noche, lo que viene es el sexto sol para eso debe ocurrir el pachakuti, un nuevo reordenamiento”. (Disponível em <http://www.katari.org/el-territorio-de-la-nacion-p-a-k-a-j-a-q-i/>. Acesso em 24.jul.2008))

Dessa maneira, vemos que o mito de formação do mundo é re-elaborado para incluir a chegada do europeu e a destruição do quinto sol, cumprindo com uma função do mito de formação, que é explicar a novidade – a chegada do europeu – que promove uma destruição diferente das quatro anteriores, causadas pelas forças da natureza: água, céu, fogo e ar. E, mais do que isso, o quinto sol exige que o aymara faça o mundo retornar ao equilíbrio do qual foi arrancado pelo conquistador, combatendo as trevas para que o reino do Sol/Inti retorne, será o tempo do Pachacuti, da restauração.

Outro mito aymara mostrado no site www.aymara.org é a concepção acerca da morte sobre a qual vale também uma pequena reflexão, pois ela acaba trazendo uma mensagem de como agir no presente. Para eles, vida e morte formam uma espécie de contradição harmônica, pois a morte é a continuidade da vida, na medida em que se refere a um ciclo de “passagem-viagem” que antecede à volta a vida real, já que a vida é eterna e sagrada, criada pelo ser supremo que é Pachacamak. Sendo sagrada, é subordinada às condições do conceito de Jaqi: “Es regida, por el supremo ideal de la ética, lo que genera ejercicios de virtudes completo y pleno, en armonía consigo y con los demais”. De tal forma, deve ser harmônica a vida individual como também a vida social: a reciprocidade do Ayllu tem como alvo a harmonia, daí a solidariedade e reciprocidade como elementos importantes do mundo aymara que, para eles, os diferenciam dos europeus:

Desde cualquier ángulo que se vea el mundo aymara siempre encontraremos elementos que confirman estas verdades. La armonía entre sus actos y pensamientos, donde no se ve la avaricia ni la envidia, ni la prepotencia que están a la base de las concepciones de otros pueblos. (Disponível em <http://www.katari.org/la-concepcion-aymara-de-la-muerte/>. Acesso 24.jul.2008))

As diferenças não param por aí:

Debemos recordar que en occidente cristiano, la muerte es concebida como la cesación definitiva de la vida, en espera de un día en que las almas resuciten los cuerpos para alcanzar la vida eterna. En la concepción Aymara de la muerte no hay tal idea. La muerte es sólo un pasaje-viaje para culminar el ciclo completo de la vida, (Disponível em <http://www.katari.org/la-concepcion-aymara-de-la-muerte/>. Acesso 24 jul.2008)

A viagem do morto ocorre paralelamente à realização de rituais pelos vivos: por exemplo, a cerimônia do Jisk'at Luraña é composta por quatro fases: a primeira é a oferenda de objetos e alimentos para a viagem, a segunda é de novos alimentos, a terceira é de roupas e outros objetos para resolver problemas referentes à viagem, e a quarta é a oferenda de uma llama negra para auxiliar na viagem. A cerimônia também prevê uso do fogo, observação do vento etc. Ou seja, a vida é vista em seu sentido de renovação e não de término: “Podemos concluir diciendo que la concepción aymara de la muerte implica una concepción cíclica, esta idea cíclica es el cimiento y fundamento de nuestra sociedade y es necesario tenerla siempre en cuenta en todo accionar con el hombre andino” (p.61).

A morte é compartilhada pela comunidade: “No existe pues en el aymara un sentimiento angustiante y obsesional respecto a la muerte como ocurre en otras culturas, tampoco es el “motor” de la actividade (viver apresuradamente, tratando de dar un sentido rápido a todo), ni es un objetivo último” (Disponível em <http://www.katari.org/la-concepcion-aymara-de-la-muerte/> . Acesso em 24.jul.2008).

Essa visão nos mostra como os aymara fazem questão de se mostrar diferente dos cristãos, para os quais a morte é o início da espera pelo julgamento e o final de tudo, numa concepção evolutiva – desenvolvimento, acumulação etc – no sentido de agregar-se cada vez

mais conhecimento e riquezas, o que não faz sentido quando confrontada com a noção de equilíbrio e harmonia aymara. Quando descrevem suas crenças enfatizam tratar-se de um “outro mundo” para o qual pretendem retornar no futuro. A crença da morte como parte de um processo contínuo com a vida – cíclico – é parte da construção de uma identidade aymara que é contrastiva com a do europeu-conquistador e com o qual não admite concessões, na medida em que vê o mundo colonial e pós-colonial como “q’ara”, ou seja, branco. Não vale aqui sequer a diferenciação do termo “criollo” usado para os descendentes dos europeus, pois para os aymara eles representam o mesmo mundo, diferente do seu.

A concepção da morte como um processo cíclico lembra-nos também a própria concepção de criação do mundo, na qual a chegada dos europeus fez abater-se o tempo das trevas e a luta dos aymara dá-se no sentido de “retornar” do tempo do equilíbrio, da harmonia desfeita. Nesse sentido os mitos se assemelham: da mesma forma que o morto realiza uma viagem até o retorno à vida – e retorno à comunidade, que o ajuda nessa tarefa – também a concepção de tempo – dividido em “sóis” – propõe o retorno para o qual os aymara precisam atuar, como será a proposta a re-índianização. Entretanto, embora haja uma concepção cíclica tanto para a morte quanto para o tempo, é preciso que haja a intervenção humana – ritos, preservação de costumes ancestrais, proteção da natureza/Pachamama – na forma da atuação da coletividade para que efetivamente as coisas sejam como sempre foram. A harmonia do mundo aymara não é somente dada pela divindade, mas é obtida dia após dia com a ação de todos, ela é ativa, e exige a atuação de todos.

6.3 O passado aymara: uma civilização perfeita

A descrição do mundo andino antes da chegada do espanhol é recorrente nos sites estudados, visto como uma civilização perfeita, equilibrada, ou seja, harmônica. Os aymara não tocam nas rivalidades com os quéchua, construtores do império inca, nem de outros aspectos – como as guerras entre eles – que poderiam questionar a visão idílica de sua sociedade e esforçam-se para contestar de todas as formas a superioridade material e científica dos europeus. Em www.willka.net encontramos referências à existência de antigas

civilizações americanas, com a finalidade de se contrapor à visão da “descoberta” do continente:

El nuevo mundo fue nuevo solo para los europeos. Nuestro continente fue evidenciado hace ya mas de 18.000 años, esto lo demuestra el esqueleto del “Hombre de Kennewick” de 9.500 años de antigüedad encontrado a orillas del río Columbia en Washington, aunque restos arqueológicos dan cuenta de mas de 30.000 años de existencia en diferentes puntos del Continente (Taima Taima, Pedra Pintada, Monteverde, Los Toldos y Piedra Museo). (Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismo-filer/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_11.htm. Acceso 13.jun.2002007)

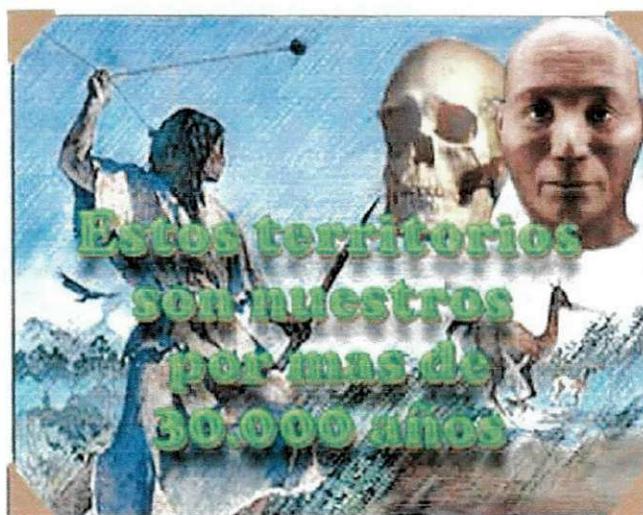


ILUSTRAÇÃO 21: Disponível em
http://www.willka.net/Neocolonialismo-filer/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_11.htm.
 Acceso 13.jun.2007)

Antes da chegada de Colombo, a civilização aymara é vista como praticamente perfeita: consistia do primeiro estado socialista, que já durava mais de 100 séculos, de povos que viviam em perfeita harmonia com a natureza e, por isso, cresceu alegre e saudável, controlando geneticamente a natureza e herdando ao resto da humanidade alimentos nutritivos, como o milho e a batata e a plantação em terraços. Era um mundo que não conhecia a fome ou a ganância, formado por homens sem manchas, corrupção, que não conhecia roubo ou exploração:

Preamérica fué socialista durante más de cien siglos y alcanzó un tipo de gobierno ético que bien podría servir de molde u orientación para el hombre contemporáneo a fin de que salga de sus crisis... Nosotros somos parte de un gran pueblo al que hicieron olvidar su pasado, a la mala, brutalmente. Los conquistadores europeos deshicieron la historia de nuestro pasado inkaico, no sin antes victimar a sus mejores élites y sus Consejos de Amautas... Nuestra civilización fue bella, justa, precisa y consecuente para nuestra realidad. Nuestros abuelos nativos crearon sabia y hábilmente una sociedad colectivista, manejada por Consejos hasta el último rincón donde llegaba su influencia creadora. (Disponível em [http://willka.net/Documentos-filer/\(IV\).htm](http://willka.net/Documentos-filer/(IV).htm). Acesso em 13.jun.2007)

A idealização do mundo pré-colombiano é um elemento importante que salta aos olhos, fazendo-nos lembrar de Scott (1986), quando diz que a luta dos camponeses da Malásia contra as mudanças da “Revolução Verde” faz com que eles tomem o passado como um estágio melhor que o atual, aos poucos sendo re-construído em sua memória, o que Thompson também encontra em sua Economia Moral: o passado é melhor porque é o lugar do suposto equilíbrio, uma referência que se contrapõe ao momento ruim do presente. Assim, a “Pré-América” é o lugar da sabedoria, onde se usou o zero pela primeira vez, o lugar de bibliotecas dos códices multicoloridos que guardavam a história e os mitos:

La sociedad preamericana era una "sociedad perfecta" antes de la invasión europea. La ciencia al servicio de la vida desarrolló un bienestar colectivo que ningún otro régimen igualó. Los matemáticos dominaban las leyes cósmicas, tal es así que nuestro calendario enmarca un ciclo de 374.440 años, tiempo en que se calculó los cambios que sufriría la Tierra y el cosmos. El Pi de Arquímedes ya estuvo inscrito en las Pirámides de Teotihuacan (El área de su base entre el doble de su altura es igual al Pi), mil años antes que él famoso matemático lo formulara. La evolución de las especies estaba esculpida en piedra y en colores en Chichén Itzá dos mil años antes de Darwin; y Darwin estuvo en Mérida, y allí copió la teoría de la evolución de las especies. (Disponível em [http://willka.net/Documentos-filer/\(IX\).htm](http://willka.net/Documentos-filer/(IX).htm). Acesso em 13.jun.2007)

No discurso juntam-se elementos que dificilmente podem ser provados – como mostra o trecho acima - e nem achamos que isso seja importante:

La Preamérica del Tawantinsuyu, era una confederación de pueblos libres unidos por carreteras puentes, acueductos. Aquí el alimento estuvo almacenado en enormes depósitos a lo largo y lo ancho del Continente. Esta abundancia determinó una organización, donde la propiedad era social. Todo era de todos. Todos los hombres en carne y espíritu eran idénticos a sí mismos. A tal punto que un hombre frente a otro hombre era él mismo hombre. Un hombre ante otro hombre era como si en un

espejo viera su propia imagen. Es aquí donde no hubo lo tuyo ni lo mío. La nuestra era una sociedad feliz. (Disponível em [http://willka.net/Documentos-filer/\(IX\).htm](http://willka.net/Documentos-filer/(IX).htm). Acesso em 13.jun.2007)

Como podemos notar nessa citação, o tempo de antes da chegada do europeu é descrito como o de “povos livres”, como se a harmonia e a paz reinassem. Ela faz referência a ausência de conflitos políticos e guerras sangrentas que cada vez mais os arqueólogos contemporâneos demonstram não ser verdadeiras, pois até mesmo os maias que, por muito tempo acreditou-se ser uma civilização pacífica têm vindo à tona sua história marcada por guerras terríveis. Da própria oposição entre aymara e quéchua dentro do império inca quando de sua expansão, da criação de uma sociedade estratificada em que a nobreza deveria ser respeitada e temida ou de estudos recentes que buscam mostrar as crises de fome na América do Sul, causadas por El Niño. Mas, é claro que nosso objetivo não é o de criticar a visão aymara, mas de problematizá-la para melhor entender sua percepção do presente e sua projeção de futuro.

Com a implantação do Império Colonial Espanhol, desenvolveu-se também o racismo que toma dois enfoques: de um lado, partindo-se do pressuposto de que brancos e índios são diferentes e somente os primeiros são civilizados, o que leva os segundos a seguirem o seu modelo, integrando-se e desaparecendo; por outro lado, justificam através da religião e da natureza que há diferenças genéticas e naturais entre eles e que a mistura de gens consiste num verdadeiro crime biológico. Esses dois elementos ajudaram a moldar o Estado Republicano Boliviano, com a continuidade do racismo colonial:

A fines de 1493 termina el “descubrimiento” y se da inicio a la ocupación armada de nuestros territorios por los europeos invasores, se escriben terribles relatos de una increíble crueldad sádica y ahí están también los relatos, de la sublime historia de nuestra resistencia ante a la rapacidad permanente, que dió origen a la rebelión centenaria que fué, que es y será propulsora del cambio hacia sociedades solidarias y comunitarias. Si la cosmovisión ancestral de respeto a territorios palpitantes de vida fue posible antes, ¡también es posible un mundo sin egoísmos mañana! (Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismofiler/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_09.htm2. Acesso 14.jul.2007)

O modelo colonial de civilização significou morte, fome, violação, trabalho e epidemias:

La política colonizadora nos obligó a cambiar, nuestros nombres, idioma, vestimentas, historia, tradiciones y nuestra filosofía COMUNITARIA. La pretensión neocolonial es que luego de tener el cerebro blanqueado, razonemos como seres acomplexados y entonces, producto de esta transformación optemos por la cultura retocada del neoliberalismo individualista, escogiendo la erudición de la guerra y de la muerte. (Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismo-filer/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_14.htm2. Acesso 14.jul.2007)

Houve, segundo eles, uma extinção programada por três fases distintas: em primeiro lugar, a escravidão indígena para o trabalho das minas, explorando ouro e prata e levando ao desaparecimento de cerca de um quinto da população nativa; em segundo lugar a fase de “assimilação” que correspondeu à expropriação de territórios e destruição de comunidades e ao sistema de exploração da “pongueagem”¹⁸; por fim, em terceiro lugar, um outro projeto se desenvolve, no momento atual, em que as comunidades se organizam e atuam politicamente ocorre que “El pensamiento colonial refleja su profunda influencia racista, en los centros de tendencia neocolonial autonomista, los oligarcas en su propósito separatista maniobran con todos los efectos psicológicos de una mentalidade formada para ser parte dependente del imperio global” (Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismo-filer/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_09.htm2. Acesso 14.jul.2007). Isso foi corporificado em pleno século XX por lei anti-indígenas, como pode ser visto num decreto de 1904, da nação boliviana:

“Artículo 1º.- El traje que persiste en usar la clase indígena de nuestras poblaciones, llevando los pies descalzos, el pantalón corto rasgado en su extremidad posterior y el cabello largo, es retrógrado y contrario a las buenas costumbre, en consecuencia lo condena y prohíbe.

Artículo 2º.- Se excita al celo y civismo de los vecindarios del distrito, particularmente a las autoridades, Juntas Municipales, Párrocos y patrones para que estimulen a los indígenas a fin de que modifiquen su vestido poniéndolo al usual del que lleva la clase mestiza civilizada del pueblo.

Artículo 3º.- Se prohíbe a los sastres especiales y a los maestros mayores del gremio, bajo pena de multa, la confección y uso de los trajes suprimidos.

Artículo 4º.- Los indígenas que se presentaren en los lugares públicos, en los días feriados o festividades del Santo Patrono de las poblaciones, con los trajes mencionados y los pies descalzos, serán multados y obligados a retirarse. Fuera de estos días no se impondrá esta pena. Firmado por Macario Pínula y Rafael Berthin.”(Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismo-filer/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_03.htm2. Acesso 14.jul.2007)

¹⁸ Pongueagem é um trabalho gratuito e compulsório.

Essa citação nos permite concluir que eles entendem e criticam o racismo secular da sociedade em que vivem. Ele vem do período colonial, persiste quando da criação da nação boliviana – e o decreto citado, de 1904, é um bom exemplo disso – e agora ainda é aumentado pelo neoliberalismo, com o racismo dos estrangeiros que querem ditar os rumos para a Bolívia. Vejamos um pouco mais:

Estos 500 años se hallan envueltos en la violencia pese a que los foráneos fueron recibidos incluso con afecto hasta el momento en que los inclementes, aniquilaron a los propietarios se adueñaron de las riquezas de nuestros territorios. Los usurpadores, luego transformados en letrados oligarcas timadores con “leyes”o “negociados”, emprendieron su cruzada expropiadora contra gente que no entendía, ni entendemos de la privatización del agua o de la tierra, dando comienzo al espíritu egoísta latifundista emprendedor, que priva a nuestras comunidades del derecho a vivir, salvo en los momentos de la repartija “democrática”, donde los “hermanos campesinos” deben ser la carne de cañón para mantenerlos como la élite del control, encargado de negociar el productivo saqueo nacional. (Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismo-filer/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_12.htm2. Acesso 14.jul.2007)

Lo acontecido en nuestra República, donde la balanza del poder se inclino siempre a favor de los extranjeros que día a día aumentó su poder político, se distinguió por su apoyo incondicional a gobernantes terratenientes que siempre estuvieron dispuestos a segregarnos y en la medida de sus posibilidades a matarnos, esta es una verdad revelada hace tiempo ya. Y las crónicas con todas las tergiversaciones y gustosas disquisiciones está ya documentada, aunque ahora mas invasores lleguen “camuflados” de estudiantes para resolver los conflictos, el veredicto histórico empieza a desplegar su sentencia. (Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismo-filer/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_12.htm2. Acesso 14.jul.2007)

Hoy sentimos la herencia colonial y sus vetustos vestigios, en las costumbres que se impusieron hacen cientos de años: El menoscabo al derecho que tenemos sobre nuestros territorios, el empatronamiento, el tráfico de órganos que suplanta el tráfico de los encadenados, los fármacos arrobadores, el comercio sexual y el abuso a la niñez. Esta es la misión que se impusieron los cínicos extranjeros y con ella pretenden mantener descuartizada a nuestra patria. (Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismo-filer/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_30.htm2. Acesso 14.jul.2007)

A própria organização do site www.willka.net favorece essa leitura da continuidade da exploração entre o Império Espanhol e o Estado Boliviano, dois dos seus três primeiros links referem-se à Guerra Federal, travada em fins do século XIX entre partidários do presidente Severo Fernandez Alonso – apoiado pela oligarquia da “era de prata” de Sucre – e de José Manuel Pando – da oligarquia do estanho em ascensão de Oruro – que o líder

indígena Pablo Zárate, “El Temible Willka” apoiou até a vitória, para depois acabar sendo assassinado:



Estava claro que as demandas de Zárate seriam radicais demais para serem aceitas pelo governo boliviano: libertação de colonos, participação de quéchuas e aymara no governo e devolução das terras comunais. Claro está também que essas histórias oferecem ao internauta a relação de continuidade entre as lutas indígenas antigas e as atuais, além de despertar certa simpatia pelo movimento.

6.4 A morte do Passado

O tempo dourado se encerra com a chegada dos espanhóis, abatendo-se a escuridão sobre a civilização aymara. Vejamos como isso é tratado ¹⁹:

Quando éramos chicos, en nuestras tierras se festejaba el 12 de octubre, con diversos nombres: “Día de la Raza”, “Día de la Hispanidad”... Evocábamos haber sido

¹⁹ Se 1492 marca a chegada do europeu, 1992 marca uma importante data de tomada de consciência dos povos nativos, que realizaram cerimônias por todo o continente criticando o massacre impetrado por Colombo. Essa data foi fundamental para o começo de muitas organizações indígenas.

“descubiertos” y conquistados” y eso, con aire festivo. Este solo enunciado nos ahorra tener que explicar el grado de colonización cultural que padecíamos. Poco a poco la fecha y su celebración comenzó a ser cuestionada. Y la verdad histórica fue abriéndose paso. (Publicado em 13 out 2008. (Disponível em <http://www.katari.org/archives/12-de-octubre>. Acesso em 24 dez 2008)



Por toda América, organizações indígenas vêm trabalhando a imagem do europeu conquistador: vimos como nos anos de 1990 aumentou muito a atuação dessas organizações – até mesmo no Brasil – valendo-se da data dos 500 anos para problematizar o sentido das festividades. O povo aymara, segundo o site citado, tomou o dia 12 de outubro como “Dia de la Desgracia”, com a finalidade de valorizar seus antepassados e traduzir o Encontro com os espanhóis por “Encontronazo”:

El 12 de octubre, nosotros no tenemos nada que festejar.- Conmemoramos el mestizaje de las culturas indígena, negra y europea, pero rechazamos la visión histórica de los conquistadores y su justificación de la ocupación y sometimiento de las poblaciones originarias. Y reafirmamos nuestro apoyo a las luchas indígenas, campesinas y populares de América Latina por su autodeterminación rompiendo con toda forma de dependencia. (Publicado em 13 out 2008. Disponível em <http://www.katari.org/archives/12-de-octubre>. Acesso em 24 dez 2008)

Com a chegada dos europeus tem início um processo de colonização que ainda não terminou, pois para os aymara a sociedade boliviana convive tranquilamente com o racismo contra os povos originários:

El racismo es una manifestación del colonialismo y sólo puede terminar si se da fin a esa anomalía política. Si en Bolivia continúa el racismo es porque -por mucho que tengamos un presidente indígena- la situación de dominación colonial no ha cambiado ni un ápice. (Publicado em 09 out 2008. Disponível em <http://www.katari.org/archives/dia-de-la-raza>. Acesso 24 dez 2008)

A partir dessa constatação, novamente se estabelece uma linha de continuidade: após o período áureo da civilização aymara, o europeu trouxe as trevas e o sofrimento, implantados pelo colonialismo que persistiu durante o período republicano até a atualidade. Cumpre, portanto, enfatizar um processo de “descolonização”:

Descolonización es, pues, eliminar el racismo al eliminar las condiciones socio políticas que la validan o la provocan. No es exacerbar las contradicciones en vano, sino plantear horizontes políticos nuevos que puedan motivar la realización de los derechos y energías del pueblo colonizado sin perjudicar los ímpetus y derechos de los pueblos nuevos que ya existen en este territorio. (Publicado em 09 out 2008. Disponível em <http://www.katari.org/archives/dia-de-la-raza>. Acesso 24 dez 2008)

O projeto político aymara aparece explícito: tratando-se de combater um equívoco que na verdade poucas pessoas percebem:

La historia es arma. Oprime con la mentira y el silencio o libera con la verdad. Españoles y criollos le sacan su color indio a la historia de Los Andes. La reducen a cuentos de hazañas imaginarias de los asaltantes. Según los criollos enseñan en sus escuelas la historia de nuestras tierras comienza cuando son invadidas. Después de una breve y nebulosa “prehistoria” india. (Disponível em <http://www.katari.org/tawantinsuyu> Acesso 08 ago 2007)

O ano de 1992 torna-se uma marca importante nos movimentos indígenas americanos e isso está ligado à própria mitificação de Cristóvão Colombo, que nos dois primeiros centenários de descoberta da América foi uma personagem eclipsada por outras mais vitoriosas, como Hernan Cortés ou Francisco Pizarro que, efetivamente realizaram os desejos da sociedade espanhola de então, ao conquistarem grandes civilizações, mas, principalmente pela riqueza que arrancaram dela justificando as grandes perspectivas de enriquecimento dos europeus. A valorização da figura de Colombo dá-se nos anos do tri-

centenário da descoberta, na medida em que coincide com o processo de independência dos Estados Unidos da América e ele foi importante para iniciar a marcação de diferenças com a sociedade europeia, afirmando a identidade da primeira nação americana. Já em 1892, Colombo atingiu seu auge como herói, pois as nações latino-americanas ainda lutavam na construção de seus jovens Estados Nacionais e ele era utilizado também como uma espécie de “marco zero” nesse processo. Entretanto, em 1992 sua imagem foi utilizada em sentido oposto por comunidades indígenas de toda a América: ele se tornou o símbolo da intransigência, da exploração e crueldade do colonialismo europeu. Acreditamos também que o ano de 1992 tornou-se outro marco importante: o do nascimento de organizações indígenas no continente, pois se até o século XX tais grupos se encaixavam na categoria de “campesinos”, a despeito de ser notória e latente a questão étnica entre eles, agora começam a se afirmar enquanto “nações”. Retomam o ideário de nações originárias, usurpadas pela colonização europeia: o momento histórico é ideal para se remanejar as categorias mobilizadoras, de campesino para indígena.

É claro que isso não ocorre exclusivamente em 1992, já que o katarismo pode ser visto desde os anos 70 na Bolívia, mas a data foi usada de forma magistral para se tentar criar o personagem-vilão Cristóvão Colombo – até então herói – e, na mesma medida “transformar-se” de campesino em aymara, quéchua, guarani, tupi etc. Também é importante aproveitar esse item que discute o 12 de outubro como a “morte do passado” para ressaltar a consciência que encontramos nos sites do erro de serem tratados por índios:

También, ya adolescente, me enteré que el nombre de “indio” se le dio a todo habitante originario del eufemísticamente llamado “Nuevo Mundo”, pues, ese nombre venía de la creencia de que el “descubridor” Cristóbal Colón había llegado a las “Indias Orientales” A partir de esa ocasión, registrada por la historia como el 12 de octubre del año 1492, todos los nativos del continente americano en principio y los de otros lugares del mundo por extensión, se nos dio ese lapidario nombre (RIOS, s/d)

De tal forma, exigem ser tratados por quechua, aymara, guarani etc, ou, se assim não for: “si no quieren llamarnos nativos, llámenos, originários, autóctonos, inclusive aborígenes” (RIOS, s/d, p. 53). Entretanto, em muitos lugares dos sites ainda encontramos os termos índios e indígenas sendo usados, assim como em organizações a exemplo da CONAIE – Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador – da CAOI – Coordinadora Andina de Organizaciones Indigenas – etc. O próprio autor RIOS (s/d) reconhece a dificuldade de mudar essas atitudes. É nesse sentido que trabalhamos aqui, da mesma forma que os

movimentos sociais: preferiremos utilizar a identidade aymara, embora em certos momentos – principalmente ao nos referirmos aos grupos autóctonos em geral – também usamos indígenas e índios.

Passemos agora a refletir como os aymara vêem o mundo contemporâneo, quais suas principais questões e como elas influem no seu projeto revolucionário.

CAPÍTULO 7 - O PRESENTE QUE NÃO SATISFAZ

A visão aymara acerca do presente é bem negativa, sobretudo no que se refere às aplicações de princípios neoliberais desde os anos de 1980. Dessa forma, a contraposição com o passado da civilização aymara é nítida, fazendo com que o internauta compartilhe com eles o desejo do retorno a um tempo harmônico e perfeito. As referências ao presente centram-se, sobretudo, numa globalização econômica que perverte os costumes e que, portanto, cabe uma tentativa de “re-indianização”, como eles próprios dizem. Escolhemos alguns itens mais citados por ele para trabalhar essa questão.

7.1 O Neocolonialismo

Conforme já apontamos anteriormente, a chegada do europeu destrói uma civilização harmônica e equilibrada, na visão aymara. Tal processo é visto não como descobrimento da América, mas como ocupação armada do território, dando origem a um processo de destruição dos povos americanos e ao mesmo tempo é o responsável pelo nascimento da resistência nativa e valorização cultural ancestral rumo a um novo futuro: “Si la cosmovisión ancestral de respeto a territorios palpitantes de vida fue posible antes, ¡también es posible un mundo sin egoísmos mañana!” (Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismo-filer/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_09.htm. Acesso 13 jun 2007).

O colonialismo instaurado foi sinônimo de exploração, crueldade, assassinatos contra os povos originários:

El control sobre nuestros territorios y nuestros ancestros, se practicó con diferentes formas, mediante servicios comunitarios, medidas jurídicas, cánones religiosos, disposiciones políticas. Los aparatos encargados de “civilizarnos” tuvieron el objeto de marcar el carácter colonial como una prolongación de la guerra que sostuvieron contra los moros, recuperando “sus” nuevas posesiones de nuestras manos idólatras y paganas. (Disponível em

http://www.willka.net/Neocolonialismofiler/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_26.htm. Acesso 13 jun 2007)

Fica claro nessa citação a visão da Conquista Espanhola como uma continuidade do processo de Reconquista levado a cabo na Espanha contra os mouros, tratando-se de uma guerra radical, para obter territórios, riquezas, converter, destruir culturas diferentes, no qual a Bolívia foi um palco até inícios do século XIX.

Entretanto, em 1825 surge uma Bolívia independente e republicana, mas que para os aymara ainda representa a continuidade do passado colonial de exploração:

Desde la “independencia” de 1825, que no tomó en cuenta la lucha de los pueblos esclavizados en busca de nuestra liberación, se empezó la discusión sobre el neocolonialismo que surge como una nueva forma de explotación, un colonialismo “sin” colonizadores. En estos nuevos “Estados” confeccionados a la medida de los “civilizadores”, se crean escuelas para que las castas oligárquicas enseñaran lo que los franceses piensan de los ingleses o viceversa y finalmente grabarnos lo que los alemanes piensan de los anglos y de los galos. (Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismofiler/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_01.htm. Acesso 13 jun 2007)

Eles apontam para dois problemas cruciais produzidos por esse neocolonialismo na história boliviana: a questão da saúde, em especial as altas taxas de mortalidade infantil apresentadas pelo país, culpando uma elite burocrática que não se preocupa com os mais pobres e os próprios médicos que se graduam valendo-se de recursos nacionais que, uma vez formados, preferem trabalhar em clínicas particulares ou emigrar a outros países mais ricos¹, o que demonstra a ação do pensamento neocolonial sobre eles, dispostos a pensar como europeus e norte-americanos e, em busca de altos salários, mudar-se para o Primeiro Mundo.

O outro problema é a educação deficitária, para eles causada também por uma oligarquia neocolonial que não tem interesse que os indígenas passem a ter melhor compreensão de seus direitos e do sistema de exploração em que vivem, o que faz com que as escolas não cumpram sua função de diminuir as injustiças sociais e apenas sirvam como

¹ Os próprios atores usam o termo neocolonialismo.

propagandistas do modelo de civilização europeia, contribuindo para o racismo e o empobrecimento dos povos autóctones.²

É claro que o neocolonialismo, ao impor um modelo de sociedade, despreza os nativos e suas formas de organização social, política e formas de produção:

Los colonizadores concluyeron pues, en que son los individuos latifundistas y no las comunidades las que debían cultivar la tierra. Ellos introdujeron de esta forma la propiedad privada y organizaron una sociedad explotadora y exportadora, en sus feudos “desérticos” que ahora son –dicen- vergeles de fertilidad (erosionados). Los eruditos albos, coligieron que nadie tiene derecho a compartir de forma comunitaria el producto de la tierra, ni recorrer los alrededores de sus regiones naturales, viviendo de sus frutos... ¡NO!, para poder existir tenemos que cercar, labrar y perforar los suelos, pero debemos hacerlo como lo hacen los europeos y ante todo P_A_R_A los europeos. (Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismofiler/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_15.htm Acesso 13 jun 2007)

O Estado nacional, nessa visão, serve aos interesses das elites: “Llegaron las élites a proponer el uso de la estricnina como una forma civilizada de librarse de su tragedia”. (Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismofiler/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_15.htm. Acesso 13 jun 2007). Elites essas que, para eles, não diferem das elites coloniais, pois o processo de violência é, em suma, o mesmo:

A fines de siglo XX se comienza el experimento económico neoliberal en los talleres nacionales del imperio y se modula la resistencia a las privatizaciones (capitalizaciones). De la misma forma en que Abya Yala, nuestro continente, fue el laboratorio experimental donde se introdujo los valores y la cultura de las bombas, de la propiedad privada y del usufructo en el siglo XV, dando inicio a la tenacidad y a la intransigencia de hombre andino y amazónico, desde entonces hasta estos días. (Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismofiler/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_26.htm Acesso 13 jun 2007)

A consciência da exploração que os aymara pretendem expandir através de seu movimento faz com que eles pensem em argumentos mais gerais, comparando o processo de exploração latino-americano com lutas de libertação de outros países. Dessa forma, ao lado da

² Tal preocupação é tão grande que os sites apontam para projetos de escolas e de universidades indígenas, como veremos adiante.

especificidade de sua luta – questões locais – por reconhecimento e valorização de sua etnia e seu modo de ver o mundo, percebem também uma dimensão universal dessa luta em que estão inseridos, numa perspectiva semelhante às idéias de unidade na diversidade, defendida por movimentos como os presentes no Fórum Social Mundial:

La destrucción Europea fue eficaz no solo en América, la corona británica y holandesa llegó a la India y a Indonesia. En el África floreció el negocio de la esclavitud. La colonización francesa en Argelia fue siniestra. La implantación del apartheid en Sudáfrica doloroso. El destino de los aborígenes de Australia triste. Deplorable la dominación rusa en el Cáucaso. Penoso el abuso del Japón a Corea, la lista es larga... (Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismofiler/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_09.htm. Acesso 13 jun 2007)

Entretanto, na própria visão apontada pelos sites, na maioria dos lugares citados o colonialismo não produziu um neocolonialismo, como na Bolívia:

El hecho de contar con kataristas “mestizos”, dan testimonio de la existencia de un rechazo al estado neocolonial oligárquico, esto no sucedió en Argelia donde actualmente no hay presencia de los “ex-civilizadores” franceses y si observamos la India, veremos que existe una representación insignificante de la ex-ocupación británica. Pero en los martirizados pueblos liberados del África, encontramos un neocolonialismo económico enmarañado dentro un imperialismo multinacional, esto íntimamente ligado a la desventura de vivir un colonialismo “sin colonizadores”. (Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismofiler/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_02.htm. Acesso 13 jun 2007)

Nessa visão, a Bolívia continua sofrendo os efeitos da colonização através do que eles chamam de neocolonialismo, pois o país ainda é dominado pelos ex-colonizadores, já que para eles os brancos de hoje – que dominam – não diferem dos brancos de ontem. É o que eles chamam de “colonialismo sem colonizadores” pois embora tenha havida a independência formal em 1825, a dependência real dos indígenas com os brancos ainda persiste e, novamente, reafirma-se a defesa da etnia como elemento fundamental no combate ao neocolonialismo.

O passado de exploração acaba por justificar não só exigências de devolução de terras tomadas desde o século XV como também de indenizações a favor dos povos originários:

El reconocimiento de esta historia inmolada, incorpora fundamentalmente una indemnización moral y circunstancialmente económica a nuestros pueblos, tal cual aconteció con Israel, con los Manchukuo, con los Japoneses, con los esclavos de la II guerra mundial, con los descendientes de africanos en EE.UU. y correspondería en tal caso crear un fondo al que deben aportar todas instituciones que ganaron con nuestra opresión, teniendo para empezar la tarea de construir una Universidad y distribuir becas entre la juventud nativa. (Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismo-filer/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_22.htm. Acesso 13 jun 2007)

A indenização justifica-se na medida em que os crimes dos europeus – espanhóis – foram cometidos contra nações indígenas – aymara, quechua, guarani etc – da mesma forma como os outros europeus – alemães nazistas – cometeram crimes e exploriaram outro povo – os judeus, por exemplo – sobretudo levando-se em consideração que o processo de perseguição nazista acabou por ser um dos fatores a facilitar a criação do Estado de Israel. O reconhecimento de crimes contra os aymara poderia levar a uma indenização, o que também ajudaria a legitimar a criação da nação aymara, o Qollasuyu. E ainda mais: tal indenização seria investida nas próprias organizações para incentivar a militância, combatendo o racismo histórico da sociedade boliviana.

7.2 A importante resistência feminina

O neocolonialismo consiste na perpetuação do racismo colonial e gera, conseqüentemente, uma resistência também maior. Os próprios atores aymara explicitam a necessidade da resistência e apontam para a importância da participação da mulher nesse processo, aumentando o leque dos tipos de resistência dos dominados, que os trabalhos de James Scott nos apontam:

Nuestra lucha es veterana y de acuerdo al momento tomó diversas formas, a saber: La huida a regiones inhóspitas, el suicidio, las mutilaciones, el sacrificio del

primogénito (hijo del derecho de pernada), el sabotaje, el trabajo a desgano, enfermedades voluntarias, el robo de comidas, todas estas acciones fueron formas de resistencia, que culminaron en las revueltas hechas por nuestras montoneras quechuas, aymaras y guaranis. (Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismofiler/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_22.htm. Acesso 13 jun 2007)

Nesse ponto, quando discutem técnicas de resistência, as referências à importância da ação das mulheres são constantes:

El vil vasallaje obligó a nuestras madres a instruirnos en técnicas de subsistencia para enfrentar un ambiente hostil, a mantener el silencio, a soportar las condiciones de vida, porque esto nos fue necesario para sobrevivir en circunstancias jurídicas y sociológicas adversas. (Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismofiler/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_24.htm. Acesso 13 jun 2007)

Da mesma forma como as mulheres foram usadas pelos espanhóis durante a conquista, sendo violadas ou seduzidas e muitas vezes mostradas pelos conquistadores como exemplos a serem seguidos pela população nativa, e aqui são citados os exemplos da Malinche, que ajudou como tradutora os espanhóis contra os astecas e Pocahontas, a princesa mononoke que ajudou os ingleses e acabou morrendo na Europa, nas cortes da Inglaterra. Eles argumentam que pouquíssimas dessas mulheres – cerca de 10% - se casaram com europeus e, mesmo assim, a maioria para legitimar a posse de terras de seus povos originários pelo conquistador. Entretanto, também, é entre as mulheres que a resistência foi feroz contra o invasor, e é interessante agora lembrarmos da Senhora Poyser que, nos trabalhos de James Scott aparece como enfrentando o seu senhor que queria trocar as terras de uso de sua família por outras, de qualidade inferior. Vejamos a semelhança:

Pese a que las mujeres tuvieron limitaciones, asumiendo básicamente la responsabilidad de velar por nuestros hijos. Se puede comprobar en los latifundios, que ellas fueron las que se destacaron en la confrontación verbal y física contra las agresiones de la ocupación foránea, mostrando abiertamente su carácter desafiante, conflictivo y de aversión al sistema esclavizante. Nuestras madres, fueron las "rebeldes innatas" frente a la práctica europea que explotó su trabajo, las uso para la obtención de sus futuros mitayos y las utilizó sexualmente en forma inclemente. (Disponível em

http://www.willka.net/Neocolonialismofiler/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_29.htm. Acesso 13 jun 2007)

É fantástica a semelhança da descrição da mulher aymara com a personagem da Senhora Poyser usada por Scott: essa é uma característica curiosa do autor pois em seus livros ele usa a personificação de determinadas características de uma sociedade camponesa, como o rico sovina, o pobre encrenqueiro etc. Nesse caso, o paralelo vale bem para os aymara, na medida em que Scott chama a atenção sobre a mulher como aquela que faz a transição do discurso oculto para o discurso público, enfrentando abertamente o dominador ou inventando várias formas de resistência oculta, como ocorreu com as mulheres aymaras, que pode ser visto nas citações abaixo:

La mujeres originarias, desarrollaron muchas e importantes funciones en el mecanismo productivo, político, militar y cosmogónico, tanto en los tiempos de paz como en los de la resistencia, y esta solo se reforzó en la medida en que aumentó la opresión racista que impuso estereotipos extranjeros en las mentes subyugadas. Muchas fueron las violadas, asesinadas o esclavizadas, otro tanto se “integró” mediante el concubinato, llegando esa descendencia a ser una suerte de contratistas intermediarios que mediante leyes representan a forasteros o a los intereses globales del neocolonialismo apátrida. (Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismofiler/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_23.htm. Acesso 13 jun 2007))

É preciso ressaltar, pelas citações anteriores, como os aymara explicitam sua consciência através da resistência oculta, da forma como trabalhada por Scott. No panteão dos heróis aymaras: Micaela Bastidas, Bartolina Sisa, Gregoria Apasa fazem uma interessante ponte com o futuro – talvez pela relação com a fertilidade. Para ela, a Revolução Índia é importante, nela atuarão, na construção de um mundo novo:

Abya Yala, fue nuestro continente donde las mujeres fueron realmente libres y con derechos políticos, mientras en Europa ellas perdían los derechos reproductivos y las feministas inglesas y francesas defendían el derecho de las casadas a mantener sus posesiones (1882) y luchaban para lograr quitarse la obligación que tenían de obedecer (1942). Poseedoras de conciencia y perseverancia nuestras colonizadas y neocolonizadas ascendientes, hermanas e hijas, continúan la demanda, en forma individual o colectiva buscando la emancipación, para recobrar finalmente nuestra soberanía. (Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismofiler/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_25.htm. Acesso 13 jun 2007)

Daí que a mulher aymara, que é educada nas cidades, para onde vai atrás de empregos, corre o risco da "des-indianização" ao trabalhar nas casas dos criollos e ir, aos poucos, adquirindo seus modos de vida e perdendo relações com seu povo:

La libertad, igualdad y fraternidad tan pregonada por casi 200 años solo sirvió para liberar a los patrones de las responsabilidades sociales, igualar las condiciones entre mujeres y hombres en la severa opresión y explotación, fraternizar a la oligarquía apátrida con los intereses del global amo imperial. El neoliberalismo privatizador, es pues una amenaza contra la real independencia femenina "LA MUJER NUNCA SERÁ LIBRE, MIENTRAS NO SE LIBERE A SU TIERRA".(Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismo-filer/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_24.htm. Acesso em 14 jun 2007)

Dessa forma, a mulher aymara torna-se um elemento fundamental na luta do presente, é valorizada enquanto militante ativa em busca de uma nova sociedade, na qual ela deverá ocupar uma posição de respeito e de zelo pelas tradições.

7.3 Outro mal contemporâneo: o neoliberalismo

A resistência aymara nos últimos vinte anos tem como centro a crítica ao neoliberalismo, como é apresentado no site willka.net:

"Bolivia se nos muere", dijo el ex presidente Víctor Paz decretando en ese entonces el 21060, dando inicio a la era del neo-liberalismo en el país el 29 de agosto de 1985. Los resultados de esta ley son la capitalización de la propiedad estatal (significa privatización), el libre mercado (significa la entrega de nuestros recursos nacionales a empresas extranjeras), la relocalización (significa el despido con 3 meses de sueldo), la libre contratación (significa tener trabajadores eventuales todo el tiempo), el control de la hiperinflación (dolarización) y vemos ahora los resultados: Corrupción estatal, cuoteo político, dietas parlamentarias, déficit estatal permanente, desempleo alarmante, aumento al 60% del trabajo informal, desmantelamiento de las empresas capitalizadas, impuestazo, perdonazo, etc., etc. (Disponível em <http://www.willka.net/Neoliberalismo%20y%20Globalizacion.htm>. Acesso 13 jun 2007)



ILUSTRAÇÃO 24; (Disponível em <http://www.willka.net/Neoliberalismo%20y%20Globalizacion.htm> . Acesso 13 jun 2007)

A associação é direta: neoliberalismo significa a tirania do mercado, ou melhor, do livre mercado, que para eles significa que o trabalhador deva trabalhar mais e ganhar menos para que os empresários possam exportar e lucrar mais. Tal argumentação aparece na guerra da Água (2000) e do Gás (2003) na intransigência contra a privatização dos recursos naturais apontados como de todos e não passíveis de privatização. Essa crítica não é nova, já aparece no século XIX, quando da rebelião de Pablo Zárate, que exigia o estabelecimento de um mercado campesino, baseado nos princípios de comunidade tais como a reciprocidade. É importante lembrar que Thompson se deparou com questões semelhantes no século XVIII, quando os camponeses ingleses travaram muitas batalhas para impedir o fim de determinadas regras para o mercado, ou seja, a Economia Moral. O autor nos mostrou que a imposição de um mercado “livre” durou muitos anos para ser implementada e causou muitos tumultos: “Um folheto característico (de 1768) exclamava de modo indignado contra a suposta liberdade de cada fazendeiro fazer o que bem quisesse com o que era seu. Isso seria uma liberdade “natural”, mas não “civil” (THOMPSON, 1998b, p. 158)

O mercado regulado era, para o autor, um bem difícil de ser retirado dos camponeses ingleses. Ele mostra, inclusive, que entre os anos de 1580 e 1630, regras de comércio foram estabelecidas, no sentido de se inspecionar os estoques, estabelecer as quantidades de produtos que poderiam ser levadas ao mercado etc. Entretanto, se tal batalha foi perdida pelos camponeses ingleses, ela ainda está em desenvolvimento na Bolívia atual, e os aymara demonstram certa consciência disso quando lutam por um “mercado camponês” – idéia não trabalhada nos sites - e contra a privatização de recursos naturais.

Dessa forma, vemos que o elemento fundamental dos conflitos contra a privatização neoliberal centrou-se na defesa da água de Cochabamba, em 2000, e do gás em El Alto, em 2003. O site PARLAMENTO DEL PUEBLO AYMARA aparece como grande defensor dos recursos naturais públicos. Aliás, a organização foi criada em 16/06/1996, com o nome de PARLAMENTO DEL PUEBLO AYMARA – DEFENSA DEL AGUA, ECOLOGIA, Y DEL MEDIO AMBIENTE DE LA CUENCA ANDINA, com um objetivo bem claro:

Nuestro principal objetivo es la defensa de la tierra y territorio, el agua, la ecología medio ambiente que forma la Diversidad Biológica Andina, frente a la amenaza de proyectos gigantes de trasvase de aguas de la cuenca Andina a las costas del Pacífico con el afán de desarrollo y modernidad que ejecutan los estados de Chile, Perú y Bolivia, que atentan directamente el habitat milenario del Pueblo Aymara. También buscamos la unidad de nuestra identidad cultural, recuperar, conservar es nuestro deber, Thiawanaku es la capital legendaria. (Disponível em http://www.puebloindio.org/Parlamento_Aymara/Parlamento_Aymara_Asamblea4.htm. Acesso 30 jun 2008)

Através desse site é importante verificarmos como a luta aymara ocorre em diversas frentes, pois aqui se trata de uma organização que enfrenta projetos de desenvolvimento que afetam diretamente ao território aymara e que realiza Mesas Redondas, Assembléias etc, com o apoio de instituições internacionais, como a Fundação Heinrich (Alemanha), o Grupo de Reflexión y Acción para el Medio Ambiente (GRAMA), a UNESCO etc. Com tais apoios internacionais ela pode atuar investigando o território aymara como um todo, em Bolívia, Peru, Chile e Argentina, o que demonstra que os eventos de 2000 em Cochabamba foram uma espécie de ponta de iceberg das manifestações aymara, pois o site traz artigos de documentos discutidos e aprovados entre os anos de 1996 e 1998, levando-nos novamente a lembrar de James Scott, quando diz que as brasas mantêm o fogo pronto para tornar-se uma fogueira e

que os aparentes momentos pacíficos podem ser a preparação de um conflito. Já em 30 de julho de 1997, o Secretario Geral do Parlamento do povo Aymara declarava, a partir de Genebra:

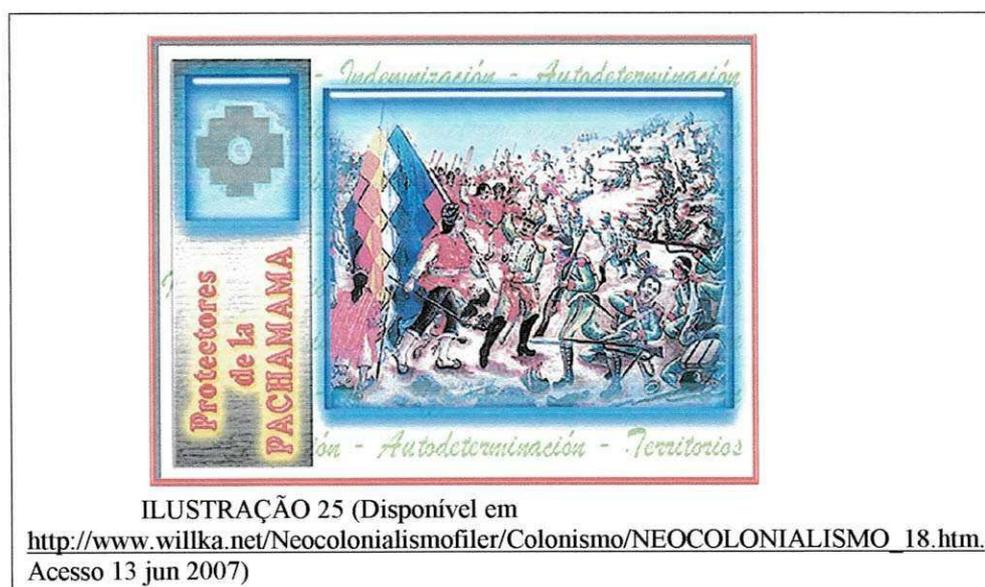
El Parlamento del pueblo Aymara en su Tercer Periodo de sesiones llevado a cabo del 6 al 8 de julio del presente año en Janq' uchullpa ha concluido con la firma de un documento denominado . Manifiesto del pueblo aymara que en sus partes salientes indica:

- No al desvio y usurpación de las aguas del territorio aymara:
- No al trasvase de las aguas de una cuenca a otra cuenca hidrográfica.
- No a la conculcación de los derechos y libertades fundamentales del pueblo Aymara:
- No al genocidio de "baja intensidad" contra el pueblo aymara que vive en su propio territorio, sin afectar los derechos de ningún otro pueblo.
- No... toque al lago Titicaca.

Disponível em http://www.puebloindio.org/ONU_info/info97/GTPI97_aymara.htm (Acesso 30 jun 2008)

As reivindicações são explícitas:

El pedido es claro y concreto: Territorios, indemnización y autodeterminación de los pueblos originarios. Y estos postulados, son una “amenaza” inaceptable para la mentalidad privatizadora del ser exportador alto y blanco de la media luna, quienes nunca entenderán la unión espiritual que existe entre la tierra y los hijos del Inti, quienes nos miramos ante todo protectores y no dueños de nuestra Pachamama, por lo tanto sin atribuciones para explotar a nuestra madre. (Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismofiler/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_18.htm. Acesso 13 jun 2007)



O “diagnóstico da sociedade boliviana” na visão aymara se repete em ambos os sites, não há divergência: em www.katari.org, três dos artigos da página inicial tratam dessa questão: Rada(2007) tece comentário acerca de possíveis investimentos que a Bolívia estaria se preparando para fazer em instituições estrangeiras:

Los locos resolvieron, mediante resoluciones Nos. 6 y 7, del 30-01-07, ejecutar disposiciones aprobadas por Sánchez de Lozada (DS 24469, de 17-1-97) Bánzer (DS 25958, de 21-10-00) y Rodríguez Veltzé (Reglamento de diciembre de 2005) que autorizan a la empobrecida Bolivia a invertir en corporaciones, empresas y bancos extranjeros. El capital procede de nuestras reservas monetarias y del Fondo de Capitalización Individual (FCI), formado por los aportes de los jubilados. (RADA, 2007)

Já Coro (2007) trata da possível corrupção descoberta pelo presidente Evo no Poder Judiciário, que será um tema constante em demais artigos de ambos os sites e as estratégias neoliberais aparecem bem explícitas também na visão aymara, coincidindo com a fala do autor Toussaint, entrevistado por Riera (2007):

La política macroeconómica del Banco Mundial significa más privatizaciones en los países en desarrollo, y privatización quiere decir por una parte que empresas estratégicas de los países endeudados son compradas por las transnacionales del Norte, y por otra parte implica privatizar la salud, la educación y otro tipo de servicios fundamentales como correos, telecomunicaciones, distribución de agua... Eso, de manera evidente, como indica la experiencia, es totalmente contradictorio con la implementación de los Derechos Humanos a nivel planetario. RIERA (2007)

A crítica ao neoliberalismo aparece também em “IMUNES A LA TRAGEDIA DEL PUEBLO BOLIVIANO” (www.katari.org) , quando se coloca francamente a favor da nacionalização dos hidrocarbonetos no país, mostrando os prejuízos que tal medida trará para empresas espanholas, o que faz com que políticos, empresários e autoridades eclesásticas coloquem-se contra a medida. Ainda vale a pena citar a politização do Tribunal Constitucional, que tem se colocado ao lado de grupos detentores do poder econômico, desvirtuando suas intenções originais:

El TC fue diseñado como una jurisdicción especial independiente de todo órgano de la administración pública, con el supuesto propósito de ser el “guardián de la Constitución”, frente a actos u omisiones de cualquier poder público que sean inconstitucionales. Para medir el verdadero poder del TC sólo bastaría recordar que

según el art. 44 de la Ley del Tribunal Constitucional (LTC) sus resoluciones son de cumplimiento obligatorio para todos los poderes del Estado. (URIOSTE: 2007, p.31)

No site www.wilka.net o ataque ao neoliberalismo é bem violento e, de certa forma, está associado ao neocolonialismo, através de trinta textos. Aqui se corporifica a contribuição de Eric Wolf ao chamar a atenção para o Sistema Capitalista Mundial e sua relação com o mundo rural, que remete hoje à percepção explícita dos aymara da relação entre o neocolonialismo e a política neoliberal que o justifica. Se o foco de Thompson acerca da Economia Moral centra-se principalmente no cotidiano camponês, suas “turbas”, táticas de resistência e de sobrevivência, através de Wolf podemos perceber a clara percepção dos aymara de como a história do presente está relacionada à esfera do poder e de como ele está inserido num jogo de forças de caráter não apenas nacional ou mesmo internacional, mas sobretudo cada vez mais transnacional.

De uma maneira geral, para que não nos detenhamos muito neste item, podemos dizer que a crítica ao neoliberalismo e ao neocolonialismo se inserem na crítica aymara ao estrangeiro-branco ³ que chegou a 500 anos atrás e destruiu seu modo de vida; desde 1492 o processo de colonização é visto como ininterrupto até hoje e, nesse sentido, o neoliberalismo não se distingue do liberalismo ou o colonialismo do neocolonialismo pois, como vimos anteriormente, os espanhóis deram início à idade das trevas que somente Pachakuti poderá interromper. O neoliberalismo é criticado por diversos ângulos possíveis: a ênfase na exportação vista como o envio dos despojos obtidos dos bolivianos para o exterior, sem muita diferença dos atos dos nazistas ⁴. Aliado a ênfase nas exportações surge também a crítica ao monopólio mercantil, reservado aos estrangeiros, que destrói o produto nacional – autóctone – e reforça o racismo. Tal sistema econômico, se bem que não seja visto como muito diferente da exploração dos séculos XV ao XX, tem sua especificidade na digitalização, na transnacionalidade e no uso da tecnologia da sociedade informacional e, como diria Castells, nos globalizadores anônimos, num “colonialismo sem colonizadores” – já que agora os

³ Ou como eles dizem, que branco não é a cor da pele, mas das idéias.

⁴ Interessante como existem referências aos nazistas, comparados com empresários e governantes neoliberais.

próprios bolivianos-criollos são os exploradores – que só apresentam boas intenções, que se contrapõem aos péssimos resultados obtidos para a maioria da população:

En estos últimos años, especialmente luego del 11 de septiembre de 2001, hay una reacción notoria contra los efectos negativos de la globalización, que nos colocó descaradamente bajo el mando y la vigilancia de USA, que agarraron lo que depusieron los anteriores poderes coloniales. La internacional del libre comercio en cuanto hay algo que les conviene, cambia los fundamentos, que son bandera de invasión y ocupación de otros países. Los ideales que dicen defender son completamente ajenos a la realidad que se vive en muestras naciones capitalistas, subdesarrolladas y neocolonizadas. (Disponível em http://www.willka.net/Neocolonialismofiler/Colonismo/NEOCOLONIALISMO_08.htm. Acesso 13 jun 2007)

O neoliberalismo é uma ideologia estrangeira dirigida contra as melhores tradições aymara, buscando eliminá-las. Dessa forma é que as comunidades aymara se fecham com relação ao Estado Nacional, afastando-se dele e de seus representantes, os burocratas, os funcionários públicos, vistos como representantes locais de um modo de vida estrangeiro.

Desde la muerte de Atawallpa, el indio se encerró dentro de si, como en una concha impenetrable. El Occidente, España primero, la República después, al indio lo pusieron al margen de la sociedad “blanca”. Y cada vez que intentó trasponer los mojones de su esclavatura, cada vez que quiso romper sus cadenas de bestia-esclava, cada vez que quiso ser hombre, sus opresores le descuartizaron vivo y le masacraron como a una alimaña. ((Disponível em [http://www.willka.net/Documentos-filer/\(I\).htm](http://www.willka.net/Documentos-filer/(I).htm). Acesso 13 jun 2007)

Esse isolamento indígena ajuda a fazer com que eles não vejam diferenças nas atitudes dos estrangeiros – ou “brancos de idéias” – e está presente implicitamente em cada site no momento em que todos valorizam as tradições e o projeto de “re-indigenização” comum a outros países latino-americanos. Vejamos uma excelente citação de Paz (1992) que, inclusive, serve de ponte para o “teatro da dominação” de Scott:

A desconfiança, a dissimulação, a reserva cortês que fecha a passagem para o estrangeiro, a ironia, enfim, todas as oscilações psíquicas com que ao iludir-se ante a contemplação alheia nos iludimos a nós mesmos, são traços de gente dominada, que teme e finge diante do senhor. É revelador que a nossa intimidade jamais aflore de maneira natural, sem o estímulo da festa, do álcool ou da morte. Escravos, servos ou raças submetidas apresentam-se sempre cobertos por uma máscara, sorridente ou

austera. E unicamente a sós, nos grandes momentos, atrevem-se a manifestar-se tal como são. (PAZ, 1992, p. 67)

Fechados em si, ensimesmados, é que os aymara enfrentam os brancos, com a “máscara da dominação” mas também com a ironia e, dessa forma, apropriam-se de elementos da tecnologia branca para seus objetivos, como o ciberespaço. Mas tal estratégia de resistência também não é nova, muito pelo contrário, por isso achamos importante verificar como eles se apropriaram de outras ideologias estrangeiras e, embora tendo consciência de que são estrangeiras, usaram-nas para seus propósitos. Referimo-nos ao marxismo que, desde Mariátegui, foi visto como instrumento importante de luta contra a exploração, tanto colonial quanto neocolonial, principalmente na criação de importantes sindicatos na história boliviana, como os mineiros e campesinos.

7.4 Duas tradições estrangeiras: sindicalismo e marxismo

A atuação sindical foi um importante elo entre grupos relativamente isolados como os indígenas bolivianos e outros grupos dominados do Sistema Capitalista Mundial, que de certa forma prenunciou a atuação atual dos movimentos aymara e outros, de natureza transnacional. Por isso, certa reflexão sobre esse processo é importante para se entender melhor o momento atual de organização dos aymara.

Com relação ao sindicalismo, é uma questão interessante, pois a história boliviana do século XX muito tem a ver com poderosos líderes e greves organizadas pelos sindicatos mineiros ⁵, tanto é que ambos os sites reservam um lugar de destaque para essa discussão e não apresentam visões diferentes, sendo a própria organização dos textos bem semelhantes. As rebeliões indígenas desde o século XVI são apontadas como os primórdios da luta contra a exploração que, nos anos 30 do século passado – após a Guerra do Chaco, contra o Chile

⁵ Por isso reservamos espaço no capítulo 3 para refletir acerca da História do Sindicalismo boliviano e suas relações com as tradições e o modo indígena de ver o mundo.

(1932-5) – levou à formação do primeiro sindicato, o Sindicato Agrário de Huasacalle, em 3/4/36, organizado nos moldes dos sindicatos operários, mas que na verdade não mudaram muito em termos de formas de atuação, centrando-se basicamente no combate contra a “pongueagem” e na reivindicação por educação digna. Dessa forma, a década de 40 foi marcada por muitos conflitos com os militares e com a organização do Primeiro Congresso Indigenal, em 1945, tornando-se o ponto alto dos conflitos:

Aunque este movimiento fue aplastado en forma sangrienta, la primera etapa de la lucha sindical (1936-1952) nos dejó valiosas experiencias, porque construimos un movimiento desde las bases y con dirigentes desinteresados que lucharon arriesgando sus vidas. Así, podemos ver que el sindicalismo nunca era - ni antes ni después de 1952 - la única forma de organización en el campo. (www.katari.org/c-s-u-t-c-b/ . Acesso em 24. Jul. 2008)

A Revolução de 1952 tornou-se um marco nesse processo, com a ascensão do Movimento Nacional Revolucionário (MNR) que pressionou – através do Ministério de Assuntos Campesinos – para que as organizações tradicionais indígenas fossem transformadas em sindicatos campesinos:

Buscaban frenar la consolidación de nuestra propuesta propia fundamental en ese entonces, que era nuestra demanda por la autonomía y el autogobierno, y en contra del dominio criollo, en la que los propios reformistas se verían rebasados. Al imponer la lucha sindical, tenían la esperanza de poder liquidar para siempre el “problema del indio”, incorporándonos a la “civilización”. Sin embargo, lograron socavar en buena medida la representación directa de las autoridades indias ante el Estado, y abrieron el paso de que esa representación fuera usurpada por los dirigentes sindicales. (www.katari.org/c-s-u-t-c-b/ . Acesso em 24. Jul. 2008)

Nesse sentido, entendemos a atual recusa dos aymara em serem tratados por camponeses, pois seria assumir uma identidade presente em toda sociedade ocidental, como “uma classe apenas” e não como a identidade de uma nação, aymara, assim como recusam um qualificativo genérico – indígena – que significa ser autóctone, e que, portanto, não diz muita coisa ou o próprio termo índio, um uso histórico carregado de preconceito. No entanto, é bom ressaltar que nos sites esses conceitos – ou pré-conceitos – ainda aparecem, razão pela qual também os usamos.

A Revolução também impôs uma Reforma Agrária, mas instituindo a propriedade individual, o que é outra questão conflituosa em sociedades onde a presença indígena é forte: os governos nacionais só entendem propriedade privada e individual, a que se opõe claramente à propriedade comunal dos povos indígenas. A revolução ainda produziu o chamado “Pacto Militar Campesino (1964-1978)”, que gerou como resposta a criação da Confederação Nacional de Colonizadores de Bolívia, de onde surgiram líderes importantes do movimento como Raimundo Tambo e Jenaro Flores que participaram da criação do movimento katarista – com a lembrança de Tupac Katari – e que aos poucos foi penetrando nos sindicatos até que em 1971 conquistou a Secretaria Executiva da Confederação Nacional de Trabalhadores Campesino de Bolívia (CNTCB). Começava, então, uma fase de encontros entre o katarismo e os sindicatos manipulados pelo governo, o que veio a levar à formação da Confederação Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolívia (CSUTCB) em 1979. Datam também dos anos 70 as primeiras experiências em torno da formação de sindicatos de mulheres e de produtores de coca – de onde sairia Evo Morales – e a ampliação das atividades dos sindicatos, tanto com relação à formas de atuação, como o uso de marchas como também com relação a reivindicações, que nos anos 90 passam a incluir a luta pela devolução de terras:

Para 1992, nos planteamos la Asamblea de Unidad de las Naciones Originarias para recuperar nuestra historia, memoria, pensamiento, identidad y territorio y avanzar hacia la independencia definitiva de nuestros pueblos por los caminos que nos han dejado como herencia nuestros héroes y mártires como Tupaj Amaru, Tupaj Katari, Apiawayki Tumpa y muchos más. El 12 de Octubre de 1992, confluyeron en las principales ciudades del país grandes marchas de cientos de miles de indígenas y campesinos, llegados a veces después de muchos kilómetros de caminata. Las wiphalas ondeaban por doquier, más que nunca antes. No habían banderas bolivianas, sólo wiphalas. (www.katari.org/c-s-u-t-c-b/ . Acceso 24 jul 2008)

Daí para a participação política partidária foi um passo:

En el instrumento político de los pueblos y la nación originaria, vamos a recuperar el territorio, porque el territorio encierra la vida misma, nuestra cultura, nuestra religiosidad andina, nuestros recursos naturales renovables y no renovables, la educación, la economía, la medicina y la sagrada hoja de coca. El Instrumento Político promueve todas las formas de organización de nuestro pueblo para enfrentar a los opresores, sean bolivianos o extranjeros, en todas las formas posibles, en todos los escenarios y durante todo el tiempo hasta extenderse en todo el país y más allá del país, en toda la región andina y amazónica del Abya Yala. (www.katari.org/c-s-u-t-c-b/ . Acceso em 24. Jul. 2008)

Assim, hoje o sindicato campesino é a base das organizações indígenas, mas em companhias das assembléias comunais e estão agrupados em Subcentrais e Centrais – em torno de 200 – que por sua vez se agrupam em Federações, todas ligadas à CSUTCB, mas que não eliminam a existência de outras organizações indígenas. Vale ressaltar que tal estrutura sindical foi imposta de cima pelo governo, mas aceita e adaptada às formas de organização e atuações locais, que tem como base um governo comunal, o ayllu:

El sindicato campesino es en primer lugar nuestro propio gobierno comunal (e inter - comunal). En el sindicato nos organizamos nuestra vida productiva y social, manejamos las cosas de la comunidad, regulamos las relaciones internas, resolvemos asuntos de tierras, y nos relacionamos con las autoridades regionales. En ello llegamos incluso a administrar justicia según los códigos no escritos de la tradición andina. En ese sentido, no existe un conflicto de fondo entre el sindicato campesino y la organización tradicional del ayllu. En el sindicato, las autoridades comunitarias se turnan a partir de la elección dentro de una asamblea de los afiliados al sindicato. En los lugares donde subsisten nuestras autoridades tradicionales, el turno es más “obligatorio” y sigue el ciclo agrícola. (www.katari.org/c-s-u-t-c-b/ . Acceso em 24. Jul. 2008)

Ressalte-se a preocupação em declarar que a ocupação de cargos não seja uma “ferramenta de ascensão política”, mas uma oportunidade de servir à própria comunidade e que o tipo de reivindicação também se modifica de acordo com o geográfico: de questões comunais-municipais até reivindicações ao Estado levadas pelas Federações, conscientes do perigo que essa convivência com o governo pode acarretar para o movimento:

En la Confederación y las federaciones, la lucha sindical sólo nos ha servido para convivir en el sistema republicano. No lo hemos asumido como un fin en sí, sino como una forma de lucha para mientras. En este sentido, la lucha sindical nos está adormeciendo, y nos quiere “civilizar” para que seamos igual que los q’aras. Al servicio de los partidos políticos de derecha e izquierda, de “nacionalistas, revolucionarias y reaccionarias”, la lucha sindical nos niega lo propio. (...) Esto no sólo para cambiar de nombre o indumentaria, como otros pretenden entender y practicar. Tampoco para reformar el sindicato y la comunidad como plantean los partidos políticos. Sino para recuperar nuestras propias formas de vivir y de pensar en el Ayllu-Marka, en la Tenta-Tekoa, como eran nuestras formas de organizarnos de los Andes, los Llanos Orientales y el Chaco. (www.katari.org/c-s-u-t-c-b/ . Acceso em 24. Jul. 2008)

O marxismo é encarado de maneira similar ao sindicalismo, como algo estrangeiro, que vem de longe juntamente com o colonialismo e com os filhos das elites que retornam de

estudos na Europa e querem implantá-lo sem levar em consideração a realidade andina, que a sua sociedade é dividida entre criollos e índios:

Frente a las dos sociedades el marxismo elige la minoría opresora. Se convierte rápidamente en la teoría revolucionaria de la juventud del feudalismo español contemporáneo en los Andes. La ideología del proletariado se levanta sin proletariado, industrias, salarios ni sindicatos. Y aparece en las tierras indias un antiyanquismo totalmente español, con la virulencia y celos del conquistador menor desplazado. (www.katari.org/tawantinsuyu/ . Acesso em 24. Jul. 2008)

Dessa forma, o marxismo opta pela minoria crioula e europeizada em oposição à “classe servil indígena” e se refugia em universidades e colégios cujo ensino também se volta para a Europa, dando as costas aos Andes. O problema para os aymara é que os conceitos fundamentais do marxismo também são estrangeiros: dinheiro, imperialismo, escravidão etc, e o caso da exploração na América não é um conflito de classes, mas de raças, como eles apontam, pois foram conquistados e colonizados e daí explorados, mas além disso eles são estigmatizados e inferiorizados. O marxismo lhes aparece como uma ideologia que vê o problema indígena como o problema da terra e do acesso a ela. Entretanto, o que eles querem é continuar sendo a “nação aymara “ com suas particularidades em pé de igualdade com outras nações. Por isso o marxismo é estrangeiro: porque quer que o aymara deixe de ser aymara: lembremos de Mariátegui para o qual a base do socialismo andino seria as comunidades agrárias, o “comunismo inca” que, no entanto, transformar-se-ia em cooperativas, e daí para o comunismo moderno:

Encajar la opresión y lucha quechuaymara en la teoría de la opresión y lucha de clases sólo es posible encogiendo y desfigurando los hechos andinos para hacerlos caber en las definiciones de la teoría europea. Ni aymaras ni quechuas somos clase social. Existimos milenios antes que lo inventara ese concepto palabra. Hoy no sufrimos opresión clasista, sufrimos opresión nacional. Aunque importante, la explotación económica de clase es parte de nuestra tragedia múltiple. La teoría de clases no describe nuestro dolor ni articula nuestra exigencia de justicia. (www.katari.org/tawantinsuyu/ . Acesso em 24. Jul. 2008)

Da mesma forma como recusam a ser classificados de camponeses – uma classe social? – também o fazem quando recusam a ver sua luta como “de classes”, e aí o marxismo

é questionado⁶ junto com outras ideologias estrangeiras: anarquismo, fascismo, democracia, cristianismo etc, que não nasceram da experiência andina. O socialismo que eles propõem também deve ser diferente:

En Los Andes sólo pueden haber dos clases de socialismos: El que nos enseña quienes somos y el que nos enseña quienes debemos ser. Uno descubre nuestra verdad, el otro repite verdades ajenas. Uno brota de nuestra historia milenaria, el otro brota de libros traducidos. Uno nos hace crecer comenzando de nuestras raíces, el otro nos impide crecer cercenándolas. Uno confía en el pueblo como es, quechuaymara, natural y cósmico, el otro confía en la máquina, artificial y occidental. En fin, el socialismo nuestro y el ajeno, el que libera y el que coloniza. (www.katari.org/tawantinsuyu/ . Acesso em 24. Jul. 2008)

Dessa forma, tanto a direita quanto a esquerda são igualadas: ambas vivem da exploração do índio, com pensamentos e ações voltados para o próprio interesse e de olhos para Europa:

La izquierda revolucionaria ha sido magistralmente definida por el Che Guevara: "los comunistas bolivianos son unos cerdos que sólo quieren dólares". La izquierda revolucionaria en Bolivia no es más que el "hocico de cerdo", que usa su fino olfato para hozar en busca de dinero, y para ello construyen hasta puentes para ignorar los ríos de su sangre. Desde José Antonio Arze, lacayo de Hochschild hasta Juan Lechín, "Motete" Zamora, Jaime Paz, Fam. Paredes, Samuel Doria, Carlos Daubdob, alcahuetes de la Internacional Socialista, la izquierda nacional es "puro apetito", panza y bragueta. ([www.willka.net/Documentos-filer\(IX\).htm](http://www.willka.net/Documentos-filer(IX).htm). Acesso 13 jun 2007)

Os aymara partilham de uma descrença muito comum atualmente acerca da esquerda latino-americana que, embora até tenha um discurso violento contrário ao neoliberalismo, na prática partilha de alguns de seus pressupostos, pois, como eles dizem, "se vende". Dessa forma, o socialismo de uso tão mobilizador no século XX é desacreditado no presente. Se o marxismo pode ser usado para se entender a sociedade capitalista, o socialismo não é para o aymara o ideal de futuro, ao compartilhar das premissas básicas do capitalismo – lucro, individualismo, industrialização – restando portanto a Revolução Índia, com base no igualitarismo, comunitarismo e reciprocidade.

⁶ Além de ser visto como uma ideologia fracassada na experiência da ex-URSS.

7.5- Evo Morales e a democracia

Uma questão importante no presente boliviano é a relação entre o presidente Evo Morales, seu partido político e os movimentos sociais que parecem ter uma postura ambígua com relação a seu governo: ao mesmo tempo que aparecem como seu suporte político e ideológico também lhe tecem crítica. Dessa forma, pesquisamos os sites para ver o porquê dessa ambigüidade. Começamos com as críticas: notamos que eles surgem já durante o período eleitoral de 2002, quando o movimento dividiu-se em dois: de um lado sob a liderança de Evo Morales, do MAS, e de outro Felipe Quispe, do MIP. Tal divisão prosseguiu até as eleições de 2005, quando Evo foi eleito e o MIP não conseguiu os 3% necessários para manter a agremiação registrada juridicamente. Assim, começamos com as críticas de Quispe, que são bem interessantes para entender as divergências: elas vão no sentido de que vê sua agremiação – Movimiento Indígena Pachacuti – como o de uma posição radical, ao passo que Evo fez acordos com Organizações Não Governamentais e, inclusive apoiando o governo de Carlos Mesa. Para Quispe, o MAS é um partido socialdemocrata, reformista. Já sobre o vice-presidente Álvaro García Linera, considera-o um traidor ao fazer aliança com Evo sem aprovação dos colegas com quem militou: “Nosotros creamos dos alas: un ala izquierda marxista y otra ala indianista tupakatarista. Yo estaba en el ala tupakatarista indianista, y él estaba en el ala marxista”. (Publicado em 29 set 2006. Disponível em <http://www.katari.org/archives/manana-nosotros-nos-autogobernaremos-como-nacion-indigena> Acesso em 24 dez 2008)

A visão de Quispe é a de que dentro do capitalismo, pela via democrática não se muda a situação:

Hay dos caminos. Uno muy amplio, muy liberal, que plantea enmarcarse en las leyes. Es el camino “democrático”. Pero pienso que por ese lado no vamos a poder cambiar el sistema capitalista e imperialista que prima en nuestro país.

Hay otro camino más honesto, más revolucionario. Es el camino de la lucha comunitaria, el que tomaron nuestros grandes hombres y mujeres como Tupac Katari, Bartolina Sisa, Tupac Amaru y otros grandes. Ellos ya en aquellos tiempos se plantearon cambiar el sistema colonial.

Entonces pienso que habrá que emplear los dos brazos, un brazo democrático y otro brazo que estaría siempre debajo del poncho. Y ese brazo podemos sacarlo en cualquier rato para accionar contra este sistema imperante que prima en nuestro país.

(Publicado em 29 set 2006. Disponível em <http://www.katari.org/archives/manana-nosotros-nos-autogobernaremos-como-nacion-indigena> Acesso em 24 dez 2008)

A fala de Quispe é de esperar que, por não fazer mudanças radicais, Evo Morales se desgaste e aí o katarismo fará novas revoltas – como as de 2000, 2003 e 2005 – e, recorrendo às bases, tome o poder: “No tenemos que recurrir a elementos ajenos como lo hace Evo Morales. Ahí están los MNR, los Condepistas, comunistas, guevaristas, de todo. Eso es una mezcla que gobierna este país”. (Publicado em 29 ste 2006. Disponível em <http://www.katari.org/archives/manana-nosotros-nos-autogobernaremos-como-nacion-indigena> Acesso em 24 dez 2008). E aí se poderia implantar o modelo de “ayllu Comunitário”.

É mais ou menos nessa linha que seguem as críticas contra Evo:

(...) ante la ausencia de cambios sustanciales, el actual gobierno de izquierda indigenista continuará aplicando, con todo su rigor, la misma política minera neoliberal, diseñada y ejecutada por el millonario ex presidente y dueño de minas Gonzalo “Goni” Sánchez de Lozada, derrocado en octubre del 2003 por una insurrección popular. (Disponível em <http://www.katari.org/archives/evo-prolonga-el-saqueo-de-las-minas-de-bolivia> . Acesso em 24 dez 2008)

O presidente não estaria efetivamente mudando o sistema neoliberal imperante na Bolívia, mas podemos também perceber a referência ao governo como “esquerda indigenista”, o que nos habilita a pensar que na verdade a crítica é feita em função do MAS manter em suas fileiras antigos militantes marxistas – como Linera – ou seja, a ala política-sindical que entrou em confronto com os kataristas como Felipe Quispe.

Encontramos também críticas que enxergam em Evo Morales uma outra fase do imperialismo capitalista:

Ambos son la criatura de la misma madre, de la clase dominante nativa y del imperialismo. Por tanto, la diferencia que existe entre ellos no es cualitativa sino de grado, la media luna representa a una derecha cavernaria y racista y el MAS es la expresión de un reformismo burgués demagógico. (Publicado em 10 set 2007. Disponível em <http://www.katari.org/archives/bolivia-fingido-antiimperialismo-del-mas>. Acesso 24 dez 2008)

Nesse caso o MAS é comparado à “Meia Lua”, os autonomistas de Santa Cruz, Tarija, Beni e Pando, que se opõem à política de estatização e Assembléia Constituinte, sua política é vista como continuidade do pensamento oligárquico:

Para el reformismo burgués la clase dominante está dividida en dos capas: una, la burguesía comercial “oligárquica”, que actúa como cabeza de puente de la opresión imperialista en el país y la otra, la burguesía industrial, que es “progresista, antiimperialista y patriótica”. Esta falsa caracterización de la clase dominante nativa les lleva a plantear su estrategia política que consiste en concebir una primera etapa de la revolución democrática y burguesa bajo la forma de “gobierno democrático, popular y antiimperialista” que tiene la finalidad de lograr el pleno desarrollo capitalista en el país. (Publicado em 10 set 2007. Disponível em <http://www.katari.org/archives/bolivia-fingido-antiimperialismo-del-mas>. Acesso 24 dez 2008)

Os recentes conflitos, do segundo semestre de 2008, entre Evo e os governantes da “meia lua”, convergiram para embates violentos, depois do referendun que demonstrou aumento do apoio popular a Evo e também aos governadores e, por fim, a uma mesa de negociações. Tal processo é criticado pelo MIP:

Evo Morales y el MAS acaban de arrodillarse nuevamente ante la derecha, los racistas y la reacción.

La reciente movilización de decenas de miles de aymaras, quechuas y trabajadores ha demostrado ser un engaño y una traición al pueblo, pues el gobierno ha pactado LA MODIFICACIÓN DE MÁS DE 100 PUNTOS en la nueva Constitución Política del Estado, aceptando las condiciones de la oposición, entre ellas la posible reelección de Evo Morales por una sola vez.

Este nuevo pacto con la derecha de Evo Morales demuestra hasta la saciedad su debilidad, falta de carácter e incapacidad de llevar adelante las exigencias de cambio y transformación. (Publicado em 24 out 2008. Disponível em em <http://www.katari.org/archives/traicion>. Acesso 24 dez 2008)

No entanto, dentro do mesmo site – katari.org – que é o que mais traz artigos sobre questões atuais, também encontramos vários exemplos de apoio a Evo, o que também ocorre com o site willka.net que o coloca entre as biografias de heróis aymara. Vejamos algumas considerações favoráveis ao presidente:

Em 6 de abril de 2007, Stella Calloni publica um artigo em que diz:

Y se exigen revoluciones, donde no las hay pero hay comienzos de caminos y pasos gigantes. Morales, en condiciones absolutamente desfavorables por lo que encontró

en la destrucción de los últimos años dio pasos gigantes. Y tocó los hidrocarburos, precisamente el petróleo y el gas que como dicen en Bolivia “están insertos en el imaginario colectivo del pueblo boliviano asociados a triunfos y derrotas históricas, heredadas de padres a hijos por lo menos en las últimas tres generaciones y son símbolos del ser nacional”. (CALLONI, Stela. Publicada em 06 abr 1007. Disponível em <http://www.katari.org/archives/bajo-la-mirada-de-la-contrarrevolucion>. Acesso em 24 dez 2008)

A autora reconhece os acertos de Evo e apela à unidade:

No basta con decir que otro mundo es posible, pero hay que saber construirlo. Y ese mundo no se construye con consignas o discursos incendiarios, sino con humildad y previsión revolucionaria. Estos son los tiempos y Bolivia debe estar acompañada por todos. Sabemos que la unidad es la única posibilidad de resistir al colonialismo que está de vuelta en este azaroso siglo XXI, de las guerras coloniales. El imperio ha superado la etapa neocolonial para ir crudamente al colonialismo rampante como vemos en Irak . Y a nosotros sólo nos queda la unidad para no perder otro siglo (Publicado em 06 abr 2007. Disponível em <http://www.katari.org/archives/bajo-la-mirada-de-la-contrarrevolucion>. Acesso 24 dez 2008)

Ou seja, quando necessário, o “império” neocolonial retorna às velhas armas – letais – do velho colonialismo. Também é vista como extremamente positiva a participação do presidente encabeçando a marcha de 1º de Maio da Central Obrera Boliviana em 2007. Outra questão fundamental para os aymara também foi defendida por Evo na sessão das Nações Unidas sobre as mudanças climáticas, em favor de um novo modelo econômico que salve o planeta:

“Abandonen el lujo, abandonen el exceso del consumo; no sólo piensen en el dinero, piensen en la vida, en el futuro de la humanidad”,
 “De dónde viene la contaminación del planeta. Quién o quiénes son los responsables de la situación actual. “Es este modelo de desarrollo insostenible el verdadero responsable del cambio climático”, respondió el presidente Morales
 Evo: Abandonen el lujo...(Publicado em 25 set 2007. Disponível em <http://www.katari.org/archives/evo-abandonen-el-lujo>. Acesso 24 dez 2008)

Há ainda outros artigos mais empolgados com Evo, por exemplo o de Flavio Dalostto, de 24 de agosto de 2008, que o apresenta como um líder histórico, do movimento pela não violência:

A Evo la “historia” lo tiente y le ofrece todos los días “los reinos del mundo”, “tomarlo todo de un solo golpe”. Muchos de sus seguidores, cual espinitas le deben decir: “-Jefe, ¿Hasta cuando...?”

Pero el indio sigue inmutable, y su poder crece. Ha aprendido que el Mal, falto de alimento, que se lo daría la represión desmedida, se deshace como “papel en el agua”. Sí, Evo se está convirtiendo en un líder de la No-Violencia, porque ha aprendido que la Paz no viene de la Muerte, sino de la Vida.

Él ya no ve a sus opositores como “enemigos”, sino como “errados”. Es un hermano dolorido que quisiera que los demás puedan ver lo que él, y soñar juntos una Bolivia más justa. El siglo XX nos regaló un Ghandi y un Mandela. El siglo XXI nos regala un Evo. El mundo mira. Evo sueña. (Publicado em 24 ago 2008. Disponível em <http://www.katari.org/archives/movimiento-de-la-no-violencia>. Acesso 24 dez 2008)

Após o referendun de 10 de agosto de 2008, Evo ganha também apoio em artigo que diz:

En este referéndun votamos por el avance del proceso liderizado por el Presidente Morales o retornar a la pasada época del saqueo inmisericordioso de nuestro país por quienes no aceptan hoy en su mentalidad cavernaria que nuestros pueblos están decididos a transitar por el camino del desarrollo nacional teniendo como base el rescate de nuestra dignidad nacional y nuestra independencia de los intereses del imperio norteamericano que con sus brazos operativos de sus transnacionales sometieron política y económicamente a nuestros países de esta América morena. (Publicado em 16 ago 2008. Disponível em <http://www.katari.org/archives/bolivia-despues-del-referendum>. Acesso 24 dez 2008)

Também o autor César Hildebrandt publica um artigo em 17 de dezembro de 2008 em que apóia Evo, mostrando como os resultados obtidos por ele na política econômica – 6,7% de crescimento em 2008, por exemplo – são prova de que é possível o crescimento sem o apoio do presidente Bush e que, na verdade, a Bolívia cresceu mais que outros países apoiados pelos Estados Unidos. E conclui:

Pero mientras el rematismo da eufóricos martillazos y le cobra a Slim lo suyo y a Repsol lo que se convino y a Telefónica lo que fue a recoger personalmente a Madrid y a Pepe Botellas la apuesta corrida y a Ódebrecht un porcentaje, el odiado indio Evo Morales vadea los ríos de sangre que propone la derecha y sigue su camino que hasta ahora parece tan limpio como un puquio altoandino. (publicado em 17 dec 2008. Disponível em <http://www.katari.org/archives/caso-extrano>. Acesso 24 dez 2008)

É importante verificarmos que um site como o www.katari.org, que se assume como pertencente ao movimento de libertação aymara permita essa participação em suas publicações tanto daqueles que apóiam tanto quanto dos que criticam o presidente. Mais do

que isso, é louvável que assim o faça, o que demonstra uma divisão no movimento aymara, mas ao mesmo tempo deixa supor uma coesão contra o inimigo comum, que é bastante criticado: os porta-vozes da oposição a Evo.

Para encerrar, gostaríamos de comentar as visões acerca da democracia que encontramos:

Achamos curioso e, ao mesmo tempo preocupante, é que a democracia tenha sido usada por vários setores políticos bolivianos de acordo com interesses particulares. Isso nos faz crer que na Bolívia o choque entre o moderno e o arcaico – sem “juízos de valor” – também está se corporificando no que se entende por democracia, mas infelizmente uma pesquisa mais ampla teria de ser feita para pensar o tema, no momento só temos condições de apontar para o que acreditamos que seja uma “re-invenção” do conceito de democracia que pode ser sentido em algumas colocações. Novamente o site [katari.org](http://www.katari.org) é o mais fértil para tal reflexão.

Em artigo de 12 de setembro de 2007, Jubenal Quispe discute dois tipos de democracia em Bolívia: de um lado a “dos privilegiados” e de outro, a “democracia participativa”, conceito que vem se solidificando em meio à onda de reafirmação das identidades indígenas. Dessa forma, uma democracia é ruim – a primeira – e a outra é boa – a segunda -. A democracia dos privilegiados é a que possibilitou a corrupção política secular boliviana, a que manteve no poder por tanto tempo políticos que só governavam a seus interesses pessoais, é a “democracia importada”:

Nos dicen que no hay democracia, cuando la democracia participativa boliviana goza de una buena salud. Nos dicen que el totalitarismo galopa, cuando el totalitarismo de las minorías neoliberales fue derrotado en las urnas. Nos dicen que defendamos su democracia representativa corrupta, cuando lo que debemos promover es nuestra democracia participativa incluyente. (Publicado em 12 set 2007. Disponível em <http://www.katari.org/archives/bolivia-la-democracia-corre-peligro>. Acesso 24 dez 2008)

Esse é um tipo de discurso recorrente nos últimos anos, na Bolívia, pois os opositores de Evo Morales ficaram sem argumento quando o referendun que eles próprios pressionaram para o governo realizar, demonstrou a elevação da aprovação ao governo de Evo, em

comparação às eleições de dezembro de 2005. Isso favoreceu a defesa da “outra” democracia, a participativa:

La democracia del capital de la blanquitud está asediada por el surgimiento del legítimo pluralismo cultural y étnico que irrumpe en el país. La tiranía “democrática” de las hordas salvajes urbanas (de los comités cívicos) ha sido desenmascarada por la mística no violenta activa y perseverante de los movimientos sociales e indígenas. La democracia de los privilegiados se derrumba como un castillo de naipes llevándose consigo a sus promotores y beneficiarios a la vorágine de la desesperación existencial. (Publicado em 12 set 2007. Disponível em <http://www.katari.org/archives/bolivia-la-democracia-corre-peligro>. Acesso 24 dez 2008)

Num outro artigo, publicado em 23 de dezembro de 2007, Evo também é elogiado:

Cada vez se lee o se escucha decir a algunas personas que se las dan de analistas políticos, o que son parte de la vieja politiquería del país, que el presidente de la República Evo Morales Ayma solo gobierna para su sector, para los indígenas y originarios, para las seis federaciones de cocaleros del trópico Cochabambino. Esas afirmaciones por supuesto que me parecen una falta a la verdad y veamos por qué. (ANTELO, 2007)

No decorrer de seu artigo, Antelo (2007) faz uma série de considerações procurando demonstrar que as ações do presidente não visam a lucros pessoais, apenas para os cocaleros ou para o MAS. Também é publicado um artigo assinado por Daniele Mitterand, em 27 de dezembro de 2007 – “Carta abierta a los dirigentes europeos” - que defende enfaticamente a Evo:

Se puede matar una democracia también por medio de la desinformación. No, Evo Morales no es un dictador. No, no es la cabeza de un cártel de traficantes de cocaína. Estas imágenes caricaturescas se hacen circular en nuestros países sin la menor objetividad, como si la intrusión de un presidente indígena y la potencia creciente de ciudadanos electores indígenas fuesen insoportables, no sólo a las oligarquías latinoamericanas sino también a la prensa bienpensante occidental. Como para desmentir aún más la mentira organizada, Evo Morales hace un llamado al diálogo, rehúsa hacer uso del ejército y pone incluso su mandato en la balanza. Solemnemente llamo a los defensores de la democracia, a nuestros dirigentes, a nuestros intelectuales, a nuestros medios de comunicación. ¿Vamos a esperar que Evo Morales conozca la suerte de Salvador Allende para llorar sobre la suerte de la democracia boliviana? (MITTERAND, 2007).

Entretanto, acreditamos que há um elemento perigoso nesse processo e que remete ao uso da palavra democracia entre aspas, usada por Felipe Quispe em 29 de setembro de 2006,

citada anteriormente e que propunha dois braços de ação política, o “democrático” e o da “luta comunitária”. A questão que a Bolívia coloca para outros países de forte presença da população indígena é: como conviver com a democracia liberal, estrangeira e representativa com a democracia originária, participativa? E, mais do que isso, será que é realmente uma democracia exercida nos ayllus mais remotos do mundo andino? Ou seria essa outra forma de “idealização” do passado como vimos no item anterior, em que o mundo aymara é visto como “perfeito”, sem fome, exploração etc?

Essas preocupações são reafirmadas no artigo de Norma Aguillar, de 28 de novembro de 2008, representante da Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI):

Porque saben que mientras subsistan los modelos de economía y de Estado actuales, la crisis, la exclusión y las desigualdades seguirán profundizándose; y junto con ellas se profundizará la criminalización de la protesta social (militarización, judicialización, detenidos, desaparecidos, torturados, asesinados).

Por eso es que, desde sus raíces, desde sus principios y prácticas ancestrales de reciprocidad, equidad y complementariedad, levantan la opción del Buen Vivir como garantía de supervivencia para la Humanidad, junto con la construcción de Estados Plurinacionales Comunitarios.

Ambos –el Buen Vivir y los Estados Plurinacionales Comunitarios- reúnen todo lo que los Pueblos Indígenas tienen y ofrecen: economía redistributiva, sistemas políticos propios, con autoridades que “mandan obedeciendo”, identidad con educación, salud y justicia interculturales, lenguas propias, espiritualidad, vestimenta, armonía entre los hombres y con la Madre Naturaleza. (Publicado em 28 nov 2008. Disponível em <http://www.katari.org/archives/indigenas>. Acesso 24 dez 2008)

A convivência dessas formas pré-colombianas de organização social e política com as atuais, da moderna nação boliviana é que causa preocupações, como nos apresenta a fala de González (2008) acerca da autonomia originária dos povos indígenas: “Hemos de entender por Autonomía Originaria aquella que es preexistente a la existencia del propio Estado, que no requiere su reconocimiento y que existe aún antes del establecimiento de los Estados nacionales” (Disponível em <http://www.katari.org/archives/autonomia-originaria>. Acesso 24 dez 2008):

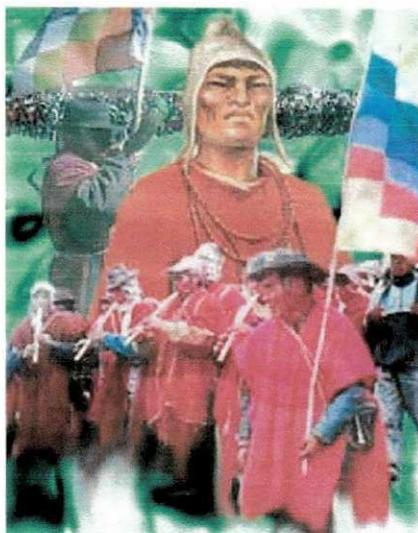


ILUSTRAÇÃO 26 (Disponível em <http://www.katari.org/archives/autonomia-originaria>. Acesso 24 dez 2008)

Os departamentos que compõem a “Meia Lua” – Santa Cruz, Beni, Sucre e Tarija – têm enfrentado o governo federal exigindo autonomia que foi uma das bandeiras de luta da plataforma política de Evo Morales. Mas é preciso distinguir essas duas autonomias: a da oposição significa transferência de poder do presidente a prefeituras e da respectiva renda de extração de gás, que se concentra nessa região. Ou seja, na verdade é uma forma de pulverizar a autoridade do presidente e transferi-la para os governantes autonomistas, como entendemos nas falas dos aymara.

Já a autonomia originária é aquela que vem desde antes do Império Inca, é a autonomia das comunidades indígenas andinas, onde as autoridades são definidas pelos próprios moradores:

En las comunidades indígenas y campesinas no se aplica el voto, personal y secreto. Rige para ello su sistema jurídico: el turno, la gradualidad, el consenso, el mérito, la tenencia de la tierra y su relación con el ejercicio de cargos, etc.
 La autonomía indígena ha existido y seguirá existiendo, porque no le debe nada al Estado. Su legitimidad no surge de una Ley o de la Constitución Política del Estado, la democracia de las comunidades y sus organización es lo que Bolivia puede aportar como propio al mundo y a la actual modernidad. (Publicado em 12 out 2008. Disponível em <http://www.katari.org/archives/autonomia-originaria> acesso 24 dez 2008)

A autonomia originária não está sujeita a autoridade do presidente, que não pode depor uma autoridade andina – o “mallku”, por exemplo -. É para essas comunidades que eles defendem que sejam transferidas rendas do Estado boliviano, saldando uma dívida histórica de exploração:

Entre los riscos de los Andes, el vuelo de los condores, los rugidos de los jaguares; entre la coca y la mandioca, el maíz, y los pututus seguirá vigente y viva la autonomía indígena, como el espacio donde la comunidad vive su libertad y es el límite de cualquier Estado. (GONZÁLEZ, 2008)

O autor critica a própria concepção de nação, que foi forjada para um contexto histórico diferente do andino: na Europa, com a ascensão da burguesia, importante para o desenvolvimento do capitalismo. Da mesma forma é contrário ao uso do conceito de Estado Plurinacional para a Bolívia, pois afirma que tal conceito foi forjado para a URSS durante o stalinismo e significou apenas para justificar a dominação russa sobre as demais repúblicas soviéticas. Para o caso boliviano o Estado Plurinacional não interessa aos aymara:

Lo plurinacional ni le suma ni le resta a la Autonomía Indígena Originaria, que es verdaderamente la estructura política social que ha permitido el florecimiento y la supervivencia de las sociedades andinas y de las comunidades de las zonas orientales y amazónicas. Seguramente el Estado Plurinacional pasará como pasó La URSS; pero, fuerte y fortalecida la estructura organizativa andina que se ejerce en los ayllus, las markas, los cabildos, las capitánias seguirá vigente. (GONZÁLEZ, 2008)

Gonzalez (2008) afirma inclusive que o próprio sistema colonial teve de respeitar minimamente a autonomia das comunidades indígenas, suas autoridades e costumes, em troca de taxações e serviços, como o exercício da MITA – tipo de trabalho compulsório – os repartos mercantis etc. Já o Estado Republicano pós 1825 aumentou a taxaçoão indígena e tomada de suas terras, notadamente com a expansão da mineração. A Revolução de 1952 inaugurou nova fase nessa relação, com mais respeito à autonomia das comunidades, sobretudo em função de interesses políticos. Entretanto, com a revolução, o governo dar-se-á através dos sindicatos agrários, como “campesinos” e não como “indígenas”, o que significou o desconhecimento das autoridades originárias, ou seja, não é essa autonomia que requerem:

Bolivia es un país democrático y comunitario, aunque no lo diga el texto constitucional, porque conviven la democracia liberal y la democracia comunitaria; esto nos hace a la vez universales y también profundamente particulares. (Publicado em 12 out 2008. Disponível em <http://www.katari.org/archives/autonomia-originaria> acesso 24 dez 2008)

Essa convivência de dois sistemas é problemática e instável, na medida em que tem dividido o país, entre os partidários do presidente e os da “Meia Lua”, contrários. Preocupamos o fato da violência que algumas vezes é vista como solução para tal conflito:

Qué espera el gobierno central para ejercer el monopolio de la fuerza que la Ley le confiere? ¿Estará esperando a que dividan el país en dos, como claramente lo proclamó el Alcalde de Santa Cruz, para recién actuar con mano dura? ¿O es que la mentirosa dictadura mediática, en “defensa de la democracia” corrupta, también surtió efecto en el gobierno central? (QUISPE, Jubenal. Publicado em 12 set 2007. Disponível em <http://www.katari.org/archives/bolivia-la-democracia-corre-peligro> acesso 24 dez 2008)

Com relação a essa postura radical de parte do movimento aymara, que achamos perfeitamente compreensível, gostaríamos de completar com algumas observações do site www.willka.net acerca do último referendun sobre governadores e presidente e da exigência de autonomia da oposição. O site apresenta os líderes do movimento pela autonomia como descendentes da “Meia Lua Croata” que enfrentou em 1482 o império otomano na Europa e que foram suporte do nazismo europeu ao acreditar firmemente na superioridade racial branca e eliminar a resistência anti-nazista. Nos anos 50, graças a programas de imigração patrocinado pelos Estados Unidos em associação com governo do Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) que tinha em mente ocupar espaços dos territórios orientais, particularmente Santa Cruz, onde se encontraram com proprietários de terras racistas e implantaram sistema de colonização de mão-de-obra indígena, muitas vezes forçada.



ILUSTRAÇÃO 27. (Disponível em <http://www.willka.net/index-filer/LOS%20B%C1RBAROS.htm> Acesso 15 out 2008)

Tais imigrantes foram privilegiados pela Reforma Agrária de 1952 que tinha por objetivo fornecer mão-de-obra barata para as cidades e colonização, propiciando o desenvolvimento do racismo:

Los emigrantes son marginados en zonas muy parecidas a los ghettos en los que fueron confinados los judíos bajo el nazismo. Los andinos son despectivamente denominados "collas", los hijos de estos marginados asisten a las escuelas locales y allí sufren la discriminación y el aislamiento sistemático de sus compañeros que fomentan los mismos maestros, muy bien entrenados por los programas de aculturación que fueron impuestos por el Servicio Interamericano de Educación SCIDE dependiente de EEUU. (Disponível em <http://www.willka.net/index-filer/COME-KOLLAS.htm> Acesso 15 out 2008)

Essas pessoas são vistas como recebendo incentivos do governo e permissão para plantar alimentos com fins de exportação, como milho transgênico a ser exportado para os Estados Unidos:



Acreditamos que nesse conflito reside também a opção pelo tipo de “democracia boliviana”, pois o presidente Evo está cercado de pressões, inclusive como as exigências apontadas pelo site:

- 1- Extinção da dívida externa fraudulenta.
- 2- Denúncia dos danos sócio-econômicos, territoriais e culturais da dívida.
- 3- Reconstituição do Tawantinsuyu.

E além do mais, o site alerta ao presidente de elementos da Meia Lua infiltrados no MAS. Com isso, cremos que a situação política da Bolívia deve ser observada pelos demais países latinoamericanos, tão conhecedores dos ciclos cíclicos de democracia e tirania, ou como dizia Simon Bolívar, na escolha entre homens fortes ou instituições fortes, à despeito de que as instituições pensadas por Bolívar eram as liberais e não as comunitárias, propostas pelos aymara, a Autonomia Indígena Originária que o mundo andino conhece há séculos.

CAPÍTULO 8 - O FUTURO: O PROJETO AYMARA E A REVOLUÇÃO ÍNDIA

Alguns elementos característicos das reivindicações aymara referem-se a temas desenvolvidos no presente assim como em projeto para o futuro e compõem aquilo que eles chamam de Revolução Índia ¹, se chegaram a tal ponto de militância e de organização política, que foram capazes de eleger um presidente que, se ainda lhe fazem críticas não deixam de reconhecê-lo como aymara e dar importância à luta pela nova Constituição Política, e cada vez mais sua atuação se internaliza: “Ratificamos nuestro apoyo al hermano Evo Morales para Premio Nobel de la Paz, por su permanente e incondicional entrega de servicio al bien por la humanidad, los pueblos, el planeta y la paz mundial” (Disponível em <http://www.katari.org/archives/pueblos-y-naciones-indigenas-originarios>. Acesso 24 dez 2008).

Esse mesmo comunicado de www.katari.org traz as resoluções do I Encontro Mundial de Indígenas “Por la Victoria Historica de los Pueblos Indígenas Del Mundo”, realizado na Bolívia em 12 de outubro de 2007 e traz alguns pontos que devem garantir os direitos indígenas. Vejamos:

- 1- Construir um mundo baseado na cultura da vida, com aplicação de saberes ancestrais e autodeterminação das nações.
- 2- Salvar a natureza dos desastres causados pelo capitalismo.
- 3- Utilizar novo modelo de desenvolvimento, com base na reciprocidade, diversidade cultural e uso sustentável dos recursos naturais.
- 4- Aplicar políticas nacionais sobre Soberania Alimentar, com a finalidade de produzir alimentos mais saudáveis e isentos de contaminação.
- 5- Combater o uso de biocombustíveis e sementes transgênicas.
- 6- Valorizar e respeitar a mulher.

¹ Interessante chamamos a atenção para o fato de que essas categorias usadas de tempo – passado, presente e futuro – muitas vezes se misturam.

- 7- Promover o desarmamento bélico.
- 8- Construir sistemas e meios de comunicação baseados na sabedoria ancestral.
- 9- Elaborar políticas para nações originárias, garantindo a educação bilíngüe.
- 10- Defender a utilização da água como bem social da humanidade e incentivar a pesquisa com energias alternativas.
- 11- Criar políticas de livre imigração.
- 12- Combater pela descolonização das Nações Unidas.
- 13- Lutar pela não criminalização das lutas indígenas.
- 14- Exigir a libertação de lideranças indígenas.

É interessante notar que os pontos abordam tanto questões particulares aos movimentos indígenas quanto outras questões que podem uni-los com outros movimentos universais; pacifistas, ecológicos, de camponeses etc. Isso não só remete a uma tática de ação de manter questões específicas, mas também de defender outras mais amplas, o que é típico das organizações em rede e transnacionais.

Dessa forma é que são “tecidas as malhas” das redes transnacionais com outros movimentos sociais, quando se luta contra o armamentismo, por exemplo, ou pela Soberania Alimentar, que é pauta de muitos movimentos camponeses, inclusive europeus. Ainda assim, pode-se lutar por questões que dizem respeito a atores nacionais, como foi o caso da Guerra da Água e da Guerra do Gás, pois exigir que os recursos naturais bolivianos sejam reservados para uso comum dos próprios bolivianos e não privatizados, como estavam sendo até então, é algo que não diz respeito somente às populações indígenas, mas a todos os cidadãos bolivianos em geral. A percepção da possibilidade de efetuar essas alianças é que tornou vitoriosas essas lutas. Mas, mesmo assim, pode-se manter uma pauta de reivindicações particulares aos grupos indígenas e, mais particularmente ainda, aos aymara. A Revolução Índia não perde de vista a riqueza da união de todas essas esferas de reivindicações e nem as coloca em contradição: a internacional, a regional, a nacional e a local. Da mesma forma que

a militância sindical não é vista como contraditória com a atuação nas comunidades onde a autoridade ancestral é preponderante, o que possibilitou que o “mallku” Felipe Quispe – título ancestral – se tornasse presidente da poderosa Confederación Sindical Única de los Trabajadores Campesinos de Bolivia – CSUTCB –.

O dia 12 de outubro foi escolhido, como discutimos anteriormente – como marco e início das lutas pela defesa da natureza e, claro, pelos direitos indígenas, ao que complementou Rigoberta Manchú, Prêmio Nobel da Paz de 1992: “Esa declaración debe ser una manual que debe levantar la moral de nuestros pueblos, nuestra gente debe saber que tiene derechos y que debe luchar por esos derechos”, aseguró la indígena guatemalteca”. (Publicado em 11 out 2007. Disponível em <http://www.katari.org/archives/indigenas-del-mundo-inician-lucha>. Acesso 24 dez 2008).

A luta indígena passa agora do nível nacional para o internacional, as organizações indígenas freqüentam os fóruns da ONU em função de pressionar pelo reconhecimento nos congressos nacionais da Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas, ao mesmo tempo em que procuram aprofundar as lutas por questões específicas, ao buscar reconhecimento internacional como nação aymara, por exemplo, e reivindicar território próprio, o Qollasuyu, levando tal reivindicação a fóruns internacionais e à própria ONU.

8.1 A Nova/velha nação: o Qollasuyu

Um documento importante que marca a luta em função da criação de um novo Estado, o Qollasuyu, foi publicado em 18 de dezembro de 2002, a respeito do Primer Encuentro Indígena, realizado em Cuzco, no qual os aymara desconhecem a autoridade de países como Bolívia, Peru, Chile, Argentina, Paraguai e Uruguai, pois para eles são apenas terras roubadas dos povos originários e batizadas como “Repúblicas”. Da mesma forma, dentro desses países deve-se desconhecer estados, províncias, departamentos etc e adotar a divisão administrativa baseada em ayllu, marka, laya e suyu, advindas do período pré-colonial. Para ser cidadão qollasuyano é preciso exercer uma função que se volte ao benefício de todos, aprender a falar pelo menos três idiomas – incluído ao menos um indígena – apresentar um sinal cultural qollasuyano, embora seja possível ser um estrangeiro nacionalizado.

Entretanto, tal cidadania não é estática, ou seja, também deve ser construída:

Chimpu 23.- Todo quollasuyano está obligado a la educación integral en base a nuestra cultura, ciencia y tecnología propia y la utilización de la ciencia y tecnología occidental para nuestros intereses, que se imparte principalmente a partir de la familia a través del idioma indígena y luego paralelamente en los idiomas o REGIMEN CULTURAL DEL QOLLASUYU. (Publicado em 18 dez 2002. Disponível em <http://www.qollasuyu.indymedia.org/es/2002/12/2.shtml>. Acesso em 23 out 2008)

Também estabelecem símbolos do Qollasuyu, como a wiphala – bandeira quadriculada - e outros, tais como puma, jaguar, ankonda , folhas de coca, o hino “El Condor Pasa”; ficando também marcadas as autoridades:

TABELA 24: Relação de autoridades aymara em cada região geográfica.

AUTORIDADE	REGIÃO GEOGRÁFICA
Jilaqata	Ayllu
Mallku	Marka
Kuraca	Laya
Kinka	Suyu

As autoridades têm a obrigação de possuir família, experiência e honestidade e, fundamentalmente, a trabalhar:

Chimpu 43.- Cada qollasuyano está obligado a trabajar rotativamente en el altiplano, luego en el valle, yungas, selva e incluso en la costa, distribuyendo su tiempo de trabajo por meses y por años. También trabajarán un tiempo en trabajos laborales, y en otros momentos en trabajos intelectuales y relativamente en el campo y en la ciudad. Nadie se debe estatizarse en su sola forma de trabajo. (Publicado em 18 dez 2002. Disponível em <http://www.qollasuyu.indymedia.org/es/2002/12/2.shtml>. Acesso em 23 out 2008)

Isso merece uma pequena reflexão: em primeiro lugar, remetendo a uma antiga obrigação das comunidades – ayllus – do império inca, de enviar colonos a todos os outros pisos geológicos – litoral, vales, altiplano – para complementar sua economia. Eram os chamados Mic Mac, que periodicamente trocavam produtos com os ayllus de origem, numa economia de complementaridade. Outro aspecto levantado é que as atividades de cada pessoa devem se alternar entre trabalhos manuais e intelectuais sem que haja uma concentração em

um só tipo de trabalho. Essa preocupação aparece também na criação de escolas e universidades aymara, conforme discutiremos posteriormente. Tal percepção busca criar cidadãos o mais semelhantes possível entre si e é uma tese que já foi muitas vezes retomada por pensadores marxistas e, de certa forma, embasou a visão de Mariátegui, a caracterizá-la como “comunismo inca”.

Ao mesmo tempo em que os aymara tentam criar o Qollasuyu, precisam combater o “modo estrangeiro de ser”, seus símbolos, forma de administração política, heróis nacionais, sistema educacional etc, e, caso não seja possível, deve valer-se de todos os recursos possíveis para resistir e usar a favor da “República Intígena” o conhecimento adquirido do estrangeiro. Aqui encontramos uma citação surpreendente, pois é a corporificação daquilo que James Scott chama de “off stage”, ou seja, é um discurso oculto que, como poucas vezes acontece, torna-se explícito assumido enquanto estratégia de luta, sem se preocupar em ser descoberto:

Chimpu 55.- Si al qollasuyano se le ha impuesto por fuerza y amenaza las leyes neoliberales, nacionalistas y colonialistas en general debe simular su relación con ellos, luego debe usar su dinero, infraestructura y proyectos para volcarlos para nuestros intereses de independencia y soberanía, también debe convertir la alcaldía provincial en un poder local para restaurar la LAYA y debe relacionarlos con otras Layas para consolidar paulatinamente la República originaria e indígena. (Publicado em 18 dez 2002. Disponível em <http://www.qollasuyu.indymedia.org/es/2002/12/2.shtml>. Acesso em 23 out 2008)

Esse documento é bastante rico para nossas reflexões, a Revolução Índia explicita as táticas de resistência que devem ser implementadas até sua vitória final:

Chimpu 58.- debemos incrustarnos a la alta oficialidad del Ejército, en la cúpula mayor de la iglesia, en las altas jefaturas de los partidos políticos, en los altos cargos de las instituciones del Estado y los no gubernamentales, para informarnos de la política colonialista del Estado boliviano, y con esa información y experiencia debemos advertir del peligro inminente en contra de los indígenas del campo y de las ciudades. (Publicado em 18 dez 2002. Disponível em <http://www.qollasuyu.indymedia.org/es/2002/12/2.shtml>. Acesso em 23 out 2008)

Trata-se de utilizar todas as estruturas da sociedade branca contra ela mesma – inclusive a Internet – penetrar em todas as instituições: Exército, Igreja, Partidos Políticos, Instituições Estatais, Parlamento, governo etc e, se possível, assumir a presidência ². A citação anterior chega a ser chocante por sua sinceridade e, de certa forma, retoma a linha de análise

² Isso também se refere ao uso do pensamento marxista, da experiência sindical de organização etc.

de Thompson ao falar da “turba” que enfrenta a Economia de Mercado, mas que agora rompe com o discurso oculto que Scott analisou, partindo para um projeto explícito de enfrentamentos, revolucionário

E ainda o projeto do novo Estado prevê quase toda forma de ação militante

Chimpu 59.- Toda mujer casada, soltera, divorciada, abandonada y viuda debe tener más de cuatro hijos, para mantener vivo a nuestra población, cultura y territorio y se debe luchar contra toda política de control de natalidad, club de madres, alimentos de regalo transgenicos y otros que solo buscan reducir y exterminar a la población indígena, para posibilitar migraciones europeas, y apoderarse de nuestro territorio y usufructuar nuestros recursos naturales. (Publicado em 18 dez 2002. Disponível em <http://www.qollasuyu.indymedia.org/es/2002/12/2.shtml>. Acesso em 23 out 2008)

Há aqui um importante elemento de mobilização de identidades que se radicaliza e que vale a pena ressaltar: se a atuação sindical via CSUTCB foi muito importante na luta camponesa e aglutinou como um “guarda-chuvas” outros movimentos sociais da sociedade boliviana, como anteriormente na metade do século passado havia realizado a COMIBOL, agora no século XXI a etnicidade ressurge como uma força mobilizatória talvez nunca vista antes na história latino-americana, pois o que impressiona é que os próprios atores tem clara noção da força de seu movimento:

Es evidente que en los últimos tiempos se ha visto el crecimiento cualitativo importante de los Pueblos y Naciones originarias del continente. Creo que los distintos pueblos indígenas, hoy en día, en los diferentes Estados y Naciones de esta región, su presencia es innegable, nos hemos constituido en un actor fundamental dentro de las sociedades nacionales, estamos y estaremos siempre presentes. (MACAS & YATIYAWI, 2007)

Cientes de sua força política no momento atual, os aymara defendem a interculturalidade como forma de convivência com outros povos e nações:

Al hablar de Interculturalidad es necesario reconocer que las culturas que se van a encontrar, tienen la misma fuerza y el mismo valor: la moderna y la india. Si solo se va a pretender enseñar a los niños de los pueblos originarios las ideas occidentales en nuestras lenguas maternas, es un grave error, que esta condenado al fracaso (...) pero si van a hablarnos de Interculturalidad, lo primero que deben hacer es acercarse a nuestra cultura, verla desde nuestros ojos, aprender a respetarla y luego mostrarnos la suya, que pueden estar seguros, no tendremos el menor temor en aceptar lo positivo de ella, a fin de continuar haciendo vida... como siempre lo hemos hecho. (Disponível em <http://www.qollasuyu.indymedia.org/es/2003/07/200.shtml>. Acesso 15 out 2008)

A Revolução Índia parte do pressuposto que se deve re-indianizar os aymara que foram influenciados pelos costumes brancos e, a partir daí, seguros de sua cultura, eles poderão partir para uma convivência com as outras, inclusive a branca, mas contanto que a diversidade seja respeitada, algo que não aconteceu nem no período colonial e nem no processo de constituição da república boliviana. No futuro isso deverá ser diferente:

Otro elemento fundamental en el que debemos estar claros en el proceso de la interculturalidad, es que, los valores, principios, conocimientos, sabiduría de nuestros pueblos no solamente deben ser recuperados y archivados, sino que deben ser ofrecidos como un aporte desde nuestros pueblos a la sociedad en su conjunto en función de cambio, como elementos sustanciales de un planteamiento alternativo. (Publicado em 04 jun 2007. Disponível em <http://www.katari.org/archives/diversidad-y-plurinacionalidad>. Acesso 24 dez 2008)

Eles estabelecem passos a serem cumpridos até que a interculturalidade se torne realidade. Num artigo do site www.qollasuyu.indymedia.org que trata de um documento discutido num evento realizado na Guatemala em 2007: II Encuentro Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, foi inclusive traçado um calendário de atividades e objetivos a serem alcançados. A previsão da Revolução chega a ser exagerada, com datas previstas para cada evento ocorrer ³ pelos próximos cem anos, ou seja, até os 600 anos da chegada de Colombo ao continente. Comentemos brevemente essas fases, com a máxima fidelidade ao texto original;

De 1992 a 2002, realizou-se o início do Pachacuti – a nova era – através de reflexões acerca do colonialismo europeu e dos Estados Nacionais latino-americanos, promovendo a re-emergência dos movimentos nacionais indígenas. De 2003 a 2007 deu-se a reaproximação entre diferentes povos de culturas originárias, criando-se espaços de articulação entre eles; de 2008 até 2012 é o tempo de se criar uma proposta de transição histórica, de criação de uma sociedade intercultural; entre 2013 e 2017 deverão começar a ser postos em prática projetos integrados para transformar estruturalmente a nova sociedade e combater o modelo econômico dos Estados Unidos; de 2018 a 2022 deverá ocorrer o fim do “sistema colonial republicano”, assim como dos Estados Unidos em prol de regimes pluralistas que, supomos, devem ser os de respeito à individualidade de nações originárias; de 2023 a 2027 haverá a emergência dos Estados Andinos e de sociedades interculturais no resto do continente; de 2028 a 2032 haverá a eliminação de antigos resquícios de práticas sócio-culturais da colônia;

³ Além do fato de sugerir uma nova configuração geográfica para nações originárias que empreenderia uma reorganização dos territórios dos atuais países: Venezuela, Colômbia, Equador, Peru, Bolívia, Paraguai, Uruguai, Argentina e Chile.

de 2033 até 2042 surgirão os novos estados do novo continente, o TAWA INTI SUYU e de novas correntes econômicas mundiais, embora eles não especifiquem o que sejam elas; de 2043 a 2092 ocorrerão as comemorações por cem anos de progresso comunal – desde o marco que foi 1992 – e a crise do sistema de economia de mercado.

Mas a Revolução não termina nesse período, e as previsões se estendem até o século XXV:

AÑO 2093 AL 2142- Fin de la era cristiana, y proceso de re configuración cultural, en distintos hemisferios del planeta. Eclósión masiva de nuevas sociedades de proceso sostenible.
 AÑO 2143 AL 2192- Eliminación total de las injusticias sociales. Proceso de conversión tecnológica. Reversión progresiva de los niveles de contaminación ambiental, Celebración de los 200 años de transitar el tiempo favorable del Pacha Kuti
 AÑO 2193 AL 2492- Auge de tecnologías sanas y equilibrio ambiental, paz y justicia social, entre los habitantes de este planeta, armonía espiritual.
 AÑO 2493 En Adelante Exploración y aprovechamiento de nuevos yacimientos y recursos naturales de planetas próximos. Evitar el surgimiento de nuevas tecnologías, que provocarían un riesgo de extinción de muchas formas de vida y formas de poder que nos conduzcan al desequilibrio social.
 PROPUESTA GEOPOLITICA TAWAINTISUYU ABYA YALA
 COMUNIDAD QOLLASUYU TAWA INTI SUYU, 09.10.2006 19:08
 (Disponível em <http://www.qollasuyu.indvmedia.org/es/2006/10/2965.shtml> Acesso 15 out 2008)

Vejamos, portanto, o radicalismo do projeto revolucionário, prevendo o fim da era cristã, das injustiças sociais, das tecnologias perniciosas ao meio ambiente e a emergência de um mundo de harmonia social e espiritual. Ou seja, o projeto supera em muito as formas de resistência estudadas por muitos autores, que deixou de ser implícita para vir à público com um verdadeiro cronograma de atuações bem planejadas que já se encontram em realização.

8.2 A Base da Revolução: a educação índia

O projeto da futura sociedade aymara passa necessariamente pelo que Felipe Quispe chama de “re-indianização”, ou seja, combater os vícios adotados por indígenas da sociedade branca e re-introduzir a cultura original. Para isso, é claro que o processo educacional torna-se fundamental, vejamos a Home Page de um dos sites:

Objetivos Generales:

Rescatar las Ciencias y la Sabiduría de la Cultura Qulla mediante la creación de un Centro de Formación Integral para impartir la lógica, lingüística y sabiduría científica cósmica, filosófica y mística Qulla. Otro de los objetivos es, la "Reconstitución de la Realidad Qulla", a través de la facultades YATI (Saber Científico), LURA (Saber Filosófico), QAMA (Saber Cósmico), AJAYU (Saber Místico). También está en su búsqueda de logros a nivel Socio-económico saludable y sostenible de sus sistemas de producción de las comunidades originarias. (Disponível em <http://geocities.com/consejoqulla/castellano/castellano.htm>. Acesso em 30 jun 2008)

Isso nos faz lembrar das críticas de José Carlos Mariátegui à educação peruana em meados do século XX:

A herança espanhola não era apenas uma herança psicológica e intelectual. Era, principalmente uma herança econômica e social. O privilégio da educação persistia pela simples razão que persistia o privilégio da riqueza e da casta. A concepção aristocrática e literária da educação correspondia totalmente a um regime e a uma economia feudais. (MARIÁTEGUI, 2004, p.75)

Aqui podemos apontar dois problemas: em primeiro lugar, Mariátegui critica a educação elitista que não inclui o indígena e, em segundo lugar, uma educação ainda feudal, privilegiando a retórica, sem relação com a atividade prática econômica, demonstrando desprezo pelo trabalho manual. Para ele, a universidade latino-americana corporificava o atraso na medida em que era formada por professores incompetentes e descompromissados com a mudança:

Na verdade, a colônia sobrevivia na universidade, porque também sobrevivia – não obstante a revolução de independência e a república demoliberal – na estrutura econômico-social do país, atrasando sua evolução histórica e esgotando seu impulso vital. (MARIÁTEGUI, 2004, p.94)

O diagnóstico de Mariátegui acerca da educação peruana levou-o a aplaudir as greves universitárias de 1919 e, posteriormente, a se decepcionar com o seu fracasso, levando-o a acreditar que as mudanças educacionais só poderiam vir dos professores de ensino elementar, mais comprometidos com as classes baixas. Suas críticas vão no sentido de que a educação peruana – não muito diferente da boliviana – não contribuía para o desenvolvimento do país.

Os aymara não estão interessados na revolução socialista tanto quanto Mariátegui, mas tecem críticas semelhantes ao sistema educacional. Ou seja, se não concordam com a solução para o problema, estão em acordo quanto ao diagnóstico, de que é uma educação

voltada para os interesses de uma sociedade branca. Questões como essa aparecem constantemente: a preocupação com uma educação voltada para a língua nativa, com história e cosmologias também nativas é recorrente entre os aymara. Podemos, inclusive, pensar num contexto mais amplo, pois na América Latina a luta de organizações indígenas por uma educação bi-lingüística é realidade há pelo menos uma década, em especial depois que a CONAIE – Confederação Nacional de Indígenas de Equador – tomou-a como bandeira de luta desde 1992. No caso aymara, vemos que os sites muito se orgulham de apresentar a experiência da Escola Ayllu Warisata no início do século passado e a proposta atual da Universidad Intígena Tupaj Katari. Discutamos um pouco isso para encerrar com esse painel da visão de futuro aymara.

Warisata: Escola-Ayllu

Em 1931, Elizardo Pérez, funcionário do Ministério da Educação da Bolívia, chega à região de Warisata, no altiplano andino, com uma proposta de construir uma escola indígena. Após um difícil começo, a escola indígena Warisata passou a ser modelo para dezenas de outras, implantadas pelo país e Elizardo Pérez tornou-se Diretor do Conselho Nacional de Educação Indigenal.

Para sua implantação, a escola contou com recursos federais vindos de decretos presidenciais, coletas públicas organizadas pelo Ministério da Educação, da sociedade civil, além dos próprios comunários que forneceram materiais e trabalho coletivo (ayni). A escola deveria funcionar como um ayllu, educando índios em seu local de origem, longe dos latifundiários e visando suprir as suas próprias necessidades. Desde o início, a escola contou com a estreita colaboração das autoridades locais, como o amauta – sábio aymara – Avelino Siñani, formando-se o Parlamento Amauta para dirigi-la correspondendo uma ligação entre o núcleo escolar e as autoridades campesinas, “elegidas entre representantes de los mineros, fabriles, padres de família, el Director, maestros de cursos o de talleres” (VERA, p. 20).

A Educação Formal Indígena era composta por cinco seções:

TABELA 25: Divisão de séries Escola Warisata

SEÇÃO	IDADE DO ALUNO EM ANOS
Jardin Infantil	4 – 7
Prevocacional	7 – 10
Vocacional	10 – 13
Profesional	13 – 15
Normal	15 – 17



Com exceção das duas últimas seções, com a duração de dois anos, as demais todas eram cumpridas em três anos. Desde os quatro anos de idade o aluno tomava contato com o conhecimento de flora, fauna, tipos de cultivo, criação de animais, estudos de idiomas nativos e do espanhol, além de tarefas de oficinas, como carpintaria, mecânica, tecelagem, sapataria, pintura etc, além de outras atividades específicas de cada região como refino de açúcar, produção de cacau etc. Apesar da variedade de atividades Warisata se tornou modelo de produtividade e, talvez um importante elemento formador das idéias revolucionárias de 1952. Pautava-se pela não dissociação entre trabalho intelectual e trabalho manual, cuja base era a relação entre quatro pólos: o primeiro era a aula, o momento em que se realizava o ensino teórico, depois viria a Oficina, quando se ensinavam tarefas práticas aos alunos, tais como as de ferreiro, carpinteiro etc, além de produções artísticas – estátuas, quadros, portas, janelas,

roupas etc –. O terceiro e quarto pólos seriam tarefas integradas: cuidados com as terras de cultivo – “sembrió” – estudo e prática de técnicas de agricultura deixadas pelos antepassados, o experimento com novas culturas – trigo siberiano, por exemplo – e o sistema de trabalho coletivo – “ayni” – eram colocados em prática:

Aquí también se practicó el Tupu, la Sayaña y la Aynocka, que son instituciones agrícolas de reparto de tierras. El Tupu es una pequeña parcela que se entrega a cada curso desde los infantes y la Sayaña de carácter eminentemente comunitario para toda la Escuela en la que labraban alumnos, padres de familia, administrativos y autoridades comunales. Debido a que sólo contaban con 10 hectáreas no instituyeron la Aynocka propiamente que es la tierra que obligatoriamente se debe dejar en descanso. (<http://www.willka.net/Universidad%20Tupac%20Katari.htm> . Acceso 13 jun 2007)

Parte-se do pressuposto que a educação necessita estar voltada para o interesse da comunidade em que vive o aluno, e que ela deva ser radicalmente diferente à dos brancos, para ajudar a promover a libertação índia:

El maestro rural en su cuero indio tiene una mente blanca, que enseña la cultura del conquistador asesino del Inka Atawallpa. El sacro deber del maestro rural debe ser arrancar de su cabeza a esa "mala hierba" de peregrinas culturas espurias, y volver al indio, que es una maravillosa cultura comunitaria socialista milenaria. La escuela rural en vez de practicar la "Pedagogía del Oprimido" de Paulo Freire, hace uso de la pedagogía del opresor. En vez de ser la pedagogía una "práctica de la libertad", al indio se le suministra una "educación" para la práctica de la esclavitud. La escuela rural le inculca al indio los "mitos de los blancos"; y en vez de hacer del indio el sujeto de su historia, le hace el objeto de la historia de los expositos europeos. (Disponível em <http://www.willka.net/Universidad%20Tupac%20Katari.htm>. Acceso 14 jun 2007)

A escola funcionava na forma de internato para alunos de locais distantes – e inclusive estrangeiros – e elencava também tarefas de externatos, além dos Seminários Integrais de Cultura, com exibição de programas de rádio, filmes, danças nativas, leituras coletivas etc. Também previa-se para os domingos – já que as aulas iam de segunda-feira a sábado, atividades de lazer e sociabilidade com as comunidades vizinhas: “Se instituye los “Domingos del Campesino”, com el objetivo de atraer a la población agrária hacia la Escuela para invitarlo a la superación de su cultura. Los Domingos comprenden todo el dia con programa diverso” (VERA, p.23)

Dessa forma pode-se verificar que a idéia era de uma educação integral, buscando-se obter formação formal e prática ao mesmo tempo, voltada ao cotidiano e necessidades das

El paradigma lógico andino corresponde en palabras sencillas a la estructura del pensamiento andino. Es decir, la forma de pensar colectiva y organizada y el actuar productivo profundamente identificado a las raíces de la colectividad o sociedad andina. Esto era precisamente lo que se buscaba en esta parte de América, el ansiado secreto buscado por investigadores, científicos, antropólogos, sociólogos o filósofos; un sólo elemento del mismo, la solidaridad y reciprocidad, fue motivo de tediosas e interminables investigaciones. (VERA, p.67)

A Escola-Ayllu Warisata foi fechada em 1940 devido a pressões de fazendeiros e ao abandono pelo governo, mas ao mesmo tempo sua importância foi notória no I Congresso Indigenista Interamericano, realizado no México em 1940, conforme o testemunho de Adolfo Velasco, professor mexicano que a visitou em 1939:

A fines del corriente año se verán los primeros frutos efectivos de la escuela a que se contrae la presente monografía. Diecisiete jóvenes indígenas adquirirán el grado de maestros indígenas [...] Hasta la fecha, la escuela ya ha producido un buen número de alumnos especializados en carpintería, herrería rural, tejeduría y alfombraría, los cuales ya capacitados para el desempeño de estas artes se han derramado en sus propias comunidades y algunos han ido a escuelas centrales de núcleos indígenas. (VELASCO, p.70)

A escola não visava apenas a formação de alunos, mas também a produção de futuros professores indígenas que continuariam o processo, abrindo outras escolas-ayllus e isso foi se tornando perigoso numa sociedade racista como a boliviana. Portanto, verificamos que a atuação educacional que hoje é uma bandeira de luta de grupos indígenas não é, de fato, novidade na história aymara. O exemplo da Escola-Ayllu Warisata é retomado agora no projeto de Revolução Índia na construção das Universidades Intígenas:

Universidad Intígena Tupaj Katari

Conforme dissemos anteriormente, a educação é um elemento muito importante na luta indígena pela construção de uma outra sociedade na Bolívia. O primeiro registro que encontramos nos sites acerca de universidades indígenas é a respeito da Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, Awawtay Wasi quando de seu projeto de instalação no Equador ⁴:

⁴ É interessante que uma universidade equatoriana seja citada num site aymara boliviano, demonstrando a unidade e interatividade do movimento aymara.

El nacimiento de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, Amawtay Wasi, se produce en marco de las luchas indígenas liberadas a lo largo de la historia, se inscriben en la orientación y la estrategia global, considerando la dimensión de lucha a partir de su identidad, así como la lucha social necesarias en la concepción política indígena. En el proceso de construcción orgánica y la unidad indígena, el eje que articula la lucha indígena, es la educación y la recuperación de los territorios de las nacionalidades indígenas, en este contexto, el tema de la educación y la tierra ha sido una constante en la agenda reivindicativa del movimiento indígena, componentes fundamentales en la acción hacia la definición de políticas del movimiento indígena contemporáneo. (Disponível em <http://www.qollasuvu.indymedia.org/es/2003/02/12.shtml>. Acesso 23 out 2008)

O autor comenta que tal projeto de luta pela educação indígena não é novo e que a institucionalização da educação bilíngüe deu-se já em 1988 dentro do pressuposto de criação de uma sociedade intercultural e que em 22 de agosto de 2001 a Comissão ligada ao Deputado Nacional Luis Macas apresentou ao público um pacote de documentos para a criação da citada universidade.

A Universidade Amawtay Wasi compreende três programas:

1- Formação Comunitária: não exige titulação prévia e se divide em Formação Básica, na modalidade semipresencial, durando 1,5 anos e Formação Superior, que exige como pré-requisito a Educação Básica, durando também 1,5 anos, e encerrando com defesa de monografia e emitindo diploma, na modalidade semipresencial.

2- Graduação: este programa se divide em três ciclos:

a. Ciências Indígenas: dura dois anos, o primeiro sendo comum a todas as faculdades como orientação a especialidade que o aluno poderá seguir e o segundo ano com disciplinas específicas para cada curso. Este ciclo também exige a proficiência de nível quatro de uma língua indígena.

b. Ciclo de Ciências Universais: estudo de dois anos das “Culturas Universais” quando o aluno tem acesso ao pensamento de autores clássicos e é obrigado a obter proficiência também em quatro níveis em uma língua estrangeira.

c. Ciclo de Interculturalidade Científica: um ano de duração, busca a reflexão e estudo das ciências vistas nos quatro

primeiros anos para que o aluno produza conhecimento com base nelas.

Três temas transversais compõem a graduação: investigação científica, prática e línguas.

O Programa de Pós-Graduação é também dividido em dois ciclos:

1- **KALLARI AMAWTAY**: compreende dois anos de estudos, destinados a alunos com algum dos títulos de Graduação apontados anteriormente num projeto de especialização e exige oito níveis de proficiência de uma língua indígena. Equivale ao título de mestre.

2- **SUMAK AMAWTAY**: exige a elaboração de um trabalho original que envolva investigação científica de culturas indígenas – valendo-se da ciência indígena com rigores científicos - e exige proficiência de oito anos em língua indígena e mais oito em língua estrangeira, outorgando o título de Doutor ou Amauta.

A Universidade prevê ainda quatro modalidades:

Existen cuatro modalidades: ritmo libre, presencial, semipresencial y modalidad mixta (presencial y semipresencial). En la modalidad de ritmo libre el estudiante se matricula en cualquier momento y rinde sus evaluaciones y presente sus trabajos cuando desee. En la modalidad presencial se trabajará por cursos, seminarios, talleres y pasantías y no por el sistema asignaturista. En la modalidad semipresencial el estudiante asistirá a tres seminarios de carrera. La modalidad mixta comprende la metodología de la modalidad semipresencial y presencial. (Disponível em <http://www.qollasuyu.indymedia.org/es/2003/02/12.shtml>. Acesso 23 out 2008)

O interessante é que como o básico do projeto educacional são as ciências indígenas, isso obriga a um trabalho da universidade em coletar tal conhecimento para começar a funcionar, através de coleta de informações disponíveis, em livros, vídeos, coleções de entrevistas, áudio, CDs, assim como o recurso da memória oral. Ou seja, a base educacional é a re-construção da memória e da ciência indígenas. Também fica clara a necessidade do uso de tecnologia no ensino, eles apontam para o uso de computador, rádio, TV a cabo, biblioteca virtual etc, em conformidade com a tese da união entre o saber indígena e o saber de outras culturas, a idéia da interculturalidade. Essa tese também aparece na seleção dos acadêmicos, divididos entre sábios indígenas, docentes e investigadores.

Para a efetivação dos estudos, a universidade se estruturaria em torno de Centros de Saber: Político, Cultural, Rural e Tecnológico, que devem trabalhar em sintonia, fornecendo conhecimentos a todos os alunos, buscando-se uma educação integral e interdisciplinar.

Tal universidade foi criada oficialmente em 5 de agosto de 2004 no Equador, tendo como patrocinadores a Confederación de Nacionalidades del Ecuador – CONAIE – e o Instituto Científico de Culturas Indígenas – ICCI -. Em seu site – <http://www.amawtaywasi.edu.ec/> - ela apresenta claramente seus objetivos:

OBJETIVOS:

- Crear un sistema de educación superior con identidad, dentro de un marco de integralidad del conocimiento que permita superar la ruptura entre la práctica y la teoría.
- Formar técnicos, tecnólogos y profesionales con visión intercultural, que aporten a la solución de los problemas de las nacionalidades y pueblos.
- Convertir el espacio educativo universitario en un ámbito de conocimientos humanos de carácter intercultural que cobijen la gama de saberes de las nacionalidades y pueblos.
- Brindar una formación de excelencia para los y las estudiantes y en directa relación con los requerimientos de las nacionalidades y pueblos.
- Integrar los componentes investigativos, dialógicos, conceptuales y de emprendimientos con rigurosidad y profundidad.
- Aportar en la construcción de una nueva Sociedad Intercultural Convivencial. (Disponível em <http://www.amawtaywasi.edu.ec/> . Acesso 16 mar 2009)

Destacamos novamente a preocupação com a interculturalidade, a convivência entre os saberes de diversas nacionalidades, a preocupação de formar técnicos, tecnólogos e profissionais. Os cursos efetivamente implantados no momento são: Agroecologia, Licenciatura em Ciências da Educação, com ênfase em Pedagogia Intercultural e Arquitetura, Arquitetura Ancestral. Vamos refletir um pouco sobre esse último, a título de exemplo:

O curso é composto por dez níveis: se o aluno cumprir os quatro primeiros recebe o diploma de Técnico em Construção, estando apto a produzir materiais e objetos para uso das comunidades, desenvolver projetos de baixa complexidade no campo da arquitetura para comunidades, ONGs e entidades estatais. Tudo isso usando métodos ancestrais de construção.

Já o tecnólogo é aquele que cursa seis anos de universidade, tornando-se assistente de um “Arquiteto Planificador” – como eles o chamam - em projetos alternativos de construção, desenvolvendo também projetos de mediana complexidade e serviços de planejamento e desenho para empresas de arquitetura.

O Arquitecto Planificador é o profissional que cumpre todos os dez anos de estudos, podendo desempenhar as seguintes atividades:

Genera empresas productivas agroecológicas para sí mismo y para otros.
 Consultor y Asesor técnico: de las nacionalidades y pueblos, de instituciones públicas y privadas, de ONGs, en campos de la Agroecología y manejo ambiental a nivel local, nacional e internacional.
 Promueve, diseña y ejecuta programas de desarrollo local en los campos de la Agroecología y el ambiente para gobiernos municipales y provinciales;
 Ejecuta las políticas de desarrollo sostenible para nacionalidades y pueblos y entidades estatales;
 Asesora en el manejo, conservación y recuperación de suelo, plagas, en comunidades y predios públicos y privados;
 Diseña, planifica, ejecuta y hace seguimiento de proyectos y programas de investigación y emprendimientos de alta complejidad en el campo de la Agroecología para Ongs, comunidades y entidades estatales. (Disponível em <http://www.amawtavwasi.edu.ec/> . Acesso 16 mar 2009)

Dessa forma, o aluno segue em uma carreira – Arquitetura – podendo escolher o nível ao qual se dedicar, cumprindo quatro, seis ou dez anos, dentro da mesma universidade, associando o conhecimento ancestral indígena a outros o que torna o curso integral em termos de visão de mundo.

Podemos ver como é interessante a grade curricular desse curso e como as disciplinas são encaixadas de forma a permitir essa formação universal do aluno no anexo 1.

Retornando à Bolívia, vemos que a data de 02 de agosto de 2008 provavelmente será muito lembrada pelos aymara, pois mais um degrau planejado por sua Revolução Índia terá sido alcançado: a assinatura, pelo presidente Evo Morales, do decreto que cria três universidades indígenas, que funcionarão nas línguas quéchua, aymara e guarani. Embora tendo como segundas línguas o espanhol e o inglês, as disciplinas serão totalmente ministradas nas línguas nativas, inclusive as defesas de trabalhos e teses. A verba para tais universidades virá do imposto sobre hidrocarbonetos ⁵ e o local escolhido para a assinatura do decreto foi exatamente Warisata:

PGL - A escola indígena de Warisata, primeira escola indígena do país, foi o lugar escolhido para a assinatura e apresentação pública do novo Decreto Supremo do presidente Morales. Num emotivo acto público com importante presença de militantes dos Ponchos Rojos (Ponchos Vermelhos), o presidente manifestou que as novas universidades serviriam para descolonizar o país ideológica e culturalmente.

⁵ Esse imposto foi uma das razões de disputas com a oposição.

Em Warisata funcionará a universidade Tupac Katari, que ministrará em aimará os cursos de Agronomia altioplánica, Indústria dos alimentos, Indústria têxtil e Veterinária e Zootecnia. (Disponível em <http://www.agal-gz.org/modules.php?name=News&file=article&sid=4583>. Acesso 23 fev 2009)

A universidade quéchua, segundo o site “Portal Galego da Língua” terá os cursos de Agronomia Tropical, Indústria dos Alimentos, Florestal e Piscicultura e a Universidade Guarani ministrará Hidrocarbonetos, Florestal, Piscicultura, Veterinária e Zootecnia.

A Universidade Intígena Tupaj Katari é fruto de uma luta antiga, se ela é oficialmente criada em 2008 no governo de Morales, já encontrávamos referências anteriores a ela em alguns sites. Em www.willka.net, num artigo datado de fevereiro de 2003 - <http://www.willka.net/Universidad%20Tupac%20Katari.htm> - podemos observar os seus “princípios ideológicos fundamentais”, sobre os quais vale uma reflexão, lembrando que os elementos principais desses princípios são os mesmos da Escola-Ayllu Warisata:

Debemos tomar conciencia que sólo recuperaremos nuestra cultura con educación. Es importante que la educación asuma el carácter liberador de nuestra cultura para poder lograr la solidaridad, la igualdad, la justicia y la dignidad de los pueblos originarios. Sólo la educación nos hará libres. (Disponível em <http://www.willka.net/Universidad%20Tupac%20Katari.htm>. Acesso 14 jun 2007)

O esforço de construir uma nação em igualdade com o branco deve passar necessariamente por um processo sério de educação, para buscar sua libertação:

Pero para liberarnos primero debemos empezar por nosotros mismos, por dar el ejemplo. Aunque es muy discutible el origen de la tetralogía, Ama Suwa, Ama Qhilla, Ama Llulla y Ama Llunk'u pues todas nuestras instituciones ancestrales no necesitan de ellas debido a que la moral y la ética están implícitas en ellas. Actualmente es imprescindible una normativa ética y económica que debemos seguir, demostrar un profundo respeto por el prójimo y crear en la Comunidad un clima de confianza pero de productividad también. De ahí que en Warisata una rigurosa honradez y esfuerzo multiplicaran mágicamente lo invertido. (Disponível em <http://www.willka.net/Universidad%20Tupac%20Katari.htm>. Acesso 14 jun 2007)

Mas a universidade não se propõe a ser isolada da sociedade⁶, como poderia parecer à primeira vista:

⁶ Embora segundo Felipe Quispe a universidade deva ser instalada na zona rural, longe dos vícios da cidade.

Si la Universidad tiene una ideología, un programa y objetivos propios en torno a los cuales cohesiona al universitario Intígena con su comunidad, es muy difícil que el estudiante se aliene o copie otras identidades con las cuales necesariamente debe entrar en contacto, pues la clave del éxito no es aislarse temiendo perder identidad, al contrario, el universitario adquiere seguridad en sí mismo debido a la valoración de su cultura y organización. (Disponível em <http://www.willka.net/Universidad%20Tupac%20Katari.htm> . Acesso 14 jun 2007)

A idéia é a da afirmação de valores comunitários para daí partir para a relação com a cidade, a nação e outras nações estrangeiras, sucessivamente. Trata-se de ajudar a integrar e organizar o trabalho comunitário incentivando a reciprocidade, ou seja, a universidade necessita fornecer ajuda às comunidades tanto na produção de saberes científicos quanto no trabalho prático em forma de ajuda mútua (ayni), ou seja: “todos devem produzir, quem não produz não tem o direito a comer”. O sistema de reciprocidade também funciona entre o aluno e a universidade, pois ela sustenta o estudo integral, alimentação, livros etc e, em troca o trabalho do aluno deverá se voltar para o bem da comunidade, sem ser uma carga para ela, mas um investimento para o futuro. O objetivo é melhorar a produtividade das comunidades, associado ao preço justo dos produtos agrícolas, tanto como em Warisata:

El secreto de la productividad en Warisata se expresó en la tetralogía: Aula, Taller, Tierras de cultivo y Ayni. Crearon una nueva pedagogía del trabajo por el arte y el sembrío. El Parlamento Amauta se dio cuenta de que necesitaban formar maestros que asumieran la realidad y el esfuerzo que requería el campo, pues existía una sobre demanda de profesores ya que las escuelas se estaban multiplicando como hongos generando lo que se llamaron Núcleos. (Disponível em <http://www.willka.net/Universidad%20Tupac%20Katari.htm> . Acesso 14 jun 2007)

Muitos princípios de Warisata devem ser aplicados na universidade⁷. Em termos de organização administrativa o site apresenta a defesa do Parlamento Amauta usado em Warisata, que ainda existia na década de 1960 produzindo, inclusive, um livro das memórias da escola, por Elizardo Pérez. Portanto, a proposta é que o Conselho Universitário esteja composto por delegados de subcentrais agrárias – geralmente os “mallkus” – direção, pais de alunos, docentes, estudantes, funcionários e pelo Comité da Universidad Intígena da CSUTCB. Os objetivos desse processo são claramente assumidos no site:

⁷ O “preço justo” para os alimentos produzidos com a ajuda de estudantes é também defendido para os aymara. e lembra a exigência dos camponeses estudados por Thompson no século XVIII e aparece também em discursos de organizações camponesas atuais, como a Via Campesina, por exemplo. É um dos elementos fundamentais da Economia Moral.

La historia oficial es muy diferente a nuestra historia que está teñida de sangre india, ellos corren una cortina de mentiras para borrar las huellas de sus genocidios. El Estado Boliviano está construido sobre crímenes, corrupción y esclavitud, por eso es que nosotros debemos refundar otra nación sobre las bases políticas, éticas, valores culturales y espirituales que nos legaron nuestros antepasados. Tenemos que destruir su Constitución, sus símbolos, sus leyes malditas, sus himnos, sus organizaciones, sus templos, sus ídolos y sus héroes, todo lo que ha contribuido a colonizarnos. Salvar lo que se tenga que respetar e imponer lo nuestro. Esa destrucción debe hacerse con sabiduría, por eso es importante el estudio, la educación y entonces podremos escribir nuestra propia historia desde nuestros propios ojos. (Disponível em <http://www.willka.net/Universidad%20Tupac%20Katari.htm>. Acesso 14 jun 2007)

Para tal, o projeto de recuperação da memória novamente aparece com sua importância:

Hay que revalorizar los idiomas nativos como el aymara, guaraní, quechua, con la educación trilingüe. Al mismo tiempo que debemos estudiar el español y el inglés que son las lenguas opresoras para poder aprovechar las ventajas que la globalización hoy en día brinda por Internet. La grabadora y la filmadora serán de gran utilidad en el rescate de la tradición oral para los idiomas cuya escritura se ha perdido en la confusión de la invasión española. Es fundamental para su preservación y proyección al futuro el uso de estos objetos como parte de una metodología de estudio. (Disponível em <http://www.willka.net/Universidad%20Tupac%20Katari.htm> . Acesso 14 jun 2007)

Os próprios cursos universitários serão discutidos em comunidade, em função daquilo que cada região necessita:

Por ejemplo, la necesidad de contar con profesionales agrónomos expresa la necesidad de mejorar las tierras de producción, la investigación de pastos, el manejo o no de tractores, reemplazando por técnicas andinas, etc. Necesidades que serán elevadas a la administración comunitaria para su aprobación y posterior cumplimiento. Las clases deberán enfocarse desde el punto de vista práctico y teórico. Las distintas carreras deberán ser sugeridas por miembros de las comunidades a las asambleas comunitarias, previa observación de las condiciones de desarrollo de la región. También pueden ser enviadas estas solicitudes a la CSUTCB para ser remitidas a la respectiva Comisión de la Universidad. En ésta modalidad se visita las comunidades para observar, inquirir y reunir una serie de datos que permitan diagnosticar las necesidades de cada comunidad. (Disponível em <http://www.willka.net/Universidad%20Tupac%20Katari.htm> . Acesso 14 jun 2007)

Dessa forma, eles propõem os seguintes cursos:

Según lo expuesto es posible aconsejar las carreras de Agronomía, Agropecuaria, Turismo, Geología, Medicina Natural, Comunicación, Administración de Empresas, Economía, Lingüística, Comercio Exterior, Idiomas tanto Originarios como Extranjeros, Veterinaria, Ecología, Astronomía, Arquitectura, Artesanías, Artes

Nativas, Técnicas de Producción Andinas, Politología Andina, Ingeniería de Alimentos, etc. En resumen se pueden dar todo tipo de carreras que sean adecuadas para la región y desarrollen necesariamente una o varias industrias. (Disponível em <http://www.willka.net/Universidad%20Tupac%20Katari.htm> . Acesso 14 jun 2007)

A universidade, também como a Escola-Ayllu Warista repousa sobre os cinco princípios ideológicos:

- 1- Libertação.
- 2- Organização.
- 3- Integração.
- 4- Produtividade.
- 5- Revalorização Cultural.

Novamente é clara a consciência da necessidade da educação como parte de um processo de construção de uma Revolução Índia:

Conclusiones: Comprender las escuelas en su real dimensión histórica por la interacción entre intereses de comunarios indígenas y oligarcas significa devolver estas escuelas a sus verdaderos constructores e implica que los campesinos de hoy puedan volver a recuperar para sí las funciones sociales de estas escuelas y entender de una vez por todas que la destrucción de su obra por la oligarquía terrateniente no significó el fracaso del proyecto histórico político de los comunarios sino la continuidad histórica del proyecto de reivindicaciones políticas y sociales lo que explica más bien el fracaso de los objetivos burgueses. (Disponível em <http://www.willka.net/Universidad%20Tupac%20Katari.htm> . Acesso 14 jun 2007)

Ou seja, uma Revolução não se dedica apenas à luta cotidiana, à resistência observada por Thompson e Scott, mas também à participação política em sindicatos e partidos políticos, a usar até mesmo o pensamento marxista, como fez Mariátegui. A Revolução Índia, aymara ou Intígena – com *t* e não *d* – abarca todas as formas de atuação: política, social, educacional, religiosa, cultural, econômica etc, parte de dentro da própria comunidade e contradiz Eric Wolf, pois usa o partido político, em vez de necessitar dele, ou seja, o partido é um dos elementos da revolução e não o elemento primordial, como para Wolf.

Os aymara dizem que a sorte dos indígenas está jogada na Bolívia: concordamos com eles, a despeito do quanto dure a revolução e do que ela venha a obter, reconhecemos nela uma verdadeira revolução, indígena e não somente campesina, com uma visão integral de sociedade e de projeto de futuro, sendo a interculturalidade um recurso importante na preparação dessa revolução, a relação entre a diversidade de culturas, que está ligado à interatividade entre as diferentes nações, apontando, por exemplo, para o parentesco entre a universidade equatoriana – Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, Amawatay Wasi – que se propõe a ser “indígena” e a Universidad Intígena Tupaj Katari, aymara.

Podemos, ao encerrar esse capítulo, verificar que a Revolução proposta pelos aymara em seu projeto de futuro é extremamente bem articulada, não se restringindo à ação política de exercer o poder, mas de sonhar com um futuro que está sendo construído passo a passo, cotidianamente. O futuro é uma projeção do que se está trabalhando hoje, conquistando hoje, em todos os setores da sociedade boliviana. É isso que faz com que a Bolívia seja um outro momento na luta dos povos dominados por um outro tempo, em que eles finalmente voltarão a ter controle sobre o seu tempo.

CONCLUSÃO

Ao entrarmos no século XXI a questão indígena ainda continua a nos desafiar: aqueles a quem os conquistadores espanhóis tantas vezes chamaram de “fracos” e “inferiores” persistem em sua luta para serem ouvidos e continuar vivos, insistem em não ser esquecidos e sua arma mais importante para alcançar esse intento é através da memória, cuja importância sempre foi exemplar em suas comunidades.

Os aymara constituem um belo exemplo de todas as formas de resistência que se possa imaginar: de uma obstinação notória, desde antes da chegada dos europeus ao continente já haviam resistido ao invasor inca, tentando manter viva a cultura qolla. Os conquistadores revelaram-se admiráveis inimigos que por quase 300 anos tentaram inculcar uma sociedade de valores ocidentais em geral muito diferentes de seus próprios valores: conseguiram-no parcialmente já que, a despeito da óbvia submissão militar, os aymara persistem em seu intento de construir uma identidade com base nessa memória. O mesmo se dá no período republicano, quando eles se vêm às voltas com uma sociedade “criolla” que, segundo eles, não difere da sociedade colonial, já que faz parte de uma concepção racista que trata os indígenas como cidadãos de segunda categoria.

No final do século XX a situação se torna ainda mais tensa na medida em que a globalização econômica avança pelo mundo e o neoliberalismo, introduzido em meados da década de 1980 no país, ameaça ainda mais as frágeis condições de vida das populações indígenas e desnudam interesses comuns entre governos locais e empresas estrangeiras.

Essa tensão atravessa o novo século, transformando-se em conflito aberto em algumas cidades bolivianas, quando se trata da luta pela manutenção de recursos naturais em vias de privatização a favor de empresas estrangeiras, o que ocorre com a água e os hidrocarbonetos: exasperam-se os nacionalistas bolivianos e os qollas, para quem os recursos naturais devem ser utilizados coletivamente.

Tal pano de fundo, autenticamente boliviano, assemelha-se ao contexto histórico de outros países e movimentos indígenas no continente latino-americano, tal como a ação do Exército Zapatista de Libertação Nacional, que fala ao mundo a partir da Selva Lacandona, no interior do estado mexicano de Chiapas ou das comunidades indígenas equatorianas articuladas pela CONAIE, por exemplo. O neozapatismo – ao contrário do zapatismo – chama atenção para a questão indígena, abandonando a categoria de camponês e rompendo com a tradição revolucionária camponesa mexicana. Assim, ele pode ser visto como um projeto de

revolução nitidamente maya, mas que se associa a várias outras identidades dominadas, chamando-as para uma frente ampla de oposição ao neoliberalismo.

A partir de então, a identidade indígena ganha ainda mais força, dentre os movimentos sociais americanos, como é o caso aymara. Ou seja, o EZLN representa um grande impulso nesse processo, embora não seja seu iniciador, se olharmos para organizações indígenas que se estruturam desde a década anterior no Equador, por exemplo. Além do que, é também inegável que a adoção do neoliberalismo e o conseqüente empobrecimento de comunidades indígenas, ajudaram a produzir uma melhor articulação desses movimentos, nos quais 1992 foi um marco.

Essa é uma questão nova posta pelos rebeldes aymara bolivianos: eles deixam de se auto-identificar apenas enquanto camponeses para afirmar sua tradição particular aymara e pouco a pouco vão associando essa identidade indígena com outra, urbana, no chamado “ayllu metropolitano”, que é a cidade de El Alto que reúne uma enorme população aymara a apenas alguns quilômetros da capital La Paz, sendo essa uma das razões pelas quais quando realizam mobilizações são capazes de sitiar a capital rapidamente. É também o local onde foi morto o herói épico aymara, Tupaj Katari, séculos atrás, o que faz com que o mundo urbano se comunique com o mundo indígena rural, criando novas redes de relações e confirmando a profecia de Katari: “volveré y seré millones”. Trata-se da criação de um senso de coletividade que estabelece um elo entre o mundo rural e o urbano, tendo como base a manutenção de parentesco com as comunidades indígenas rurais, seus ritos e suas tradições, que pode surgir nesse contexto de mobilizações populares representado pela transição do século XX ao XXI em resposta à política neoliberal. Ou seja, a novidade não é exatamente a existência de El Alto, mas sim a passagem de um potencial de mobilização enorme – via identidade aymara – para uma ação prática conflitiva, que leva o projeto de Revolução Índia, para um outro patamar de viabilidade: ele é explicitado e passa a ser comentado publicamente, torna-se um importante elemento mobilizador para que os eventos de 2000 e 2003 não sejam esquecidos.

No caminho para o fortalecimento dessa noção de comunidade aymara está a valorização da memória, que é um processo coletivo. Tomando-se como parâmetro o autor Pollak (1992) e sua visão acerca de três elementos que constituem a memória, podemos perceber que se aplicam inteiramente ao caso aymara, conforme analisamos via internet.

Em primeiro lugar, o autor nos mostra a importância de acontecimentos que as pessoas vivenciam, ou não, mas que mesmo assim partilham dentro de uma comunidade. O caso aymara é exemplar: os acontecimentos de 2000 em Cochabamba e de 2003 em El Alto servem exatamente a esse propósito, pudemos verificar que falas de pessoas que os

vivenciaram dão conta de um senso de coletividade que estabelece uma espécie de parentesco entre eles. Da mesma forma, eventos que ocorreram num passado distante, como por exemplo a conquista espanhola e o período colonial, e que não foram vividos pelos aymara que hoje disponibilizam os sites, são tratados de forma que o internauta se sinta participando das injustiças desse período, como diz Pollak:

O trabalho de enquadramento da memória se alimenta do material fornecido pela história. Esse material pode sem dúvida ser interpretado e combinado a um sem-número de referências associadas: guiado pela preocupação não apenas de manter as fronteiras sociais, mas também de modificá-las, esse trabalho reinterpreta incessantemente o passado em função dos combates do presente e do futuro. (POLLAK, 1989, p. 9)

O mesmo pode ser dito do segundo elemento constitutivo da memória: os personagens. Os sites estudados chamam nossa atenção para essa preocupação constante em mostrar uma linha de continuidade entre os heróis do passado, desde Tupaj Katari até os heróis do presente, como Evo Morales e Felipe Quispe, todos eles desfilam pelo ciberespaço como se fossem contemporâneos do militante aymara, como se defendessem as mesmas idéias, independente do tempo diferente em que operam, tornam-se símbolos de uma luta antiga e constante.

Por fim, também os lugares são importantes nessa construção da memória, para os aymara: de um lado, Tiahuanaku adquiriu uma importância muito grande como uma categoria representativa da gênese aymara, é o local de origem e, portanto, sagrado, sem que necessariamente essa referência ancestral seja correta, pois mostramos no primeiro capítulo que estudiosos da cultura aymara duvidam que a cidade tenha sido construída por eles. Mas isso não importa muito, pois lá Evo Morales realizou uma cerimônia de posse da presidência, paramentado com símbolos aymara sagrados. Da mesma forma, para o período recente El Alto remete a uma identificação com os eventos de 2003, quando a população enfrentou o Exército e conseguiu a renúncia do presidente Sanchez de Lozada.

A construção da memória mobiliza o grupo social: “cada vez que uma memória está relativamente constituída, ela efetua um trabalho de manutenção, de coerência, de unidade, de continuidade, de organização” (POLLAK, 1992, p.206). A memória “reforça a coesão social”, como diz o autor, o que é fundamental para a realização de um projeto, criando uma “comunidade afetiva” que, via ciberespaço, se dispersa pelo mundo mas que não se perde, ao contrário, conta com a militância de seus membros, cada qual a seu modo, mas sem perder a referência da comunidade.

Há uma relação bem próxima entre a memória e a identidade, que se quer construir:

Podemos portanto dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. (POLLAK, 1992, p. 204)

E é nesse contexto que os aymara alcançam o ciberespaço, como um terceiro espaço de atuação, depois do rural e do urbano. Geralmente capitaneados por jovens estudantes universitários, professores e artistas, mergulham decididos nesse novo local que lhes expande muito o alcance de seu projeto: para lutar pelo direito de continuar sendo aymara, cultivando a sacralidade dos Andes, ganham o mundo. Os aymara estão manipulando identidades em contextos diferente, pois campesino, aymara, quechuaymara, boliviano, índio, indígena etc se alternam no ciberespaço. É assim que estão dando sentido a um movimento social em construção, como os seus próprios sites indicam ao discutir questões especificamente aymara, dos mapuche ou ainda ecológicas etc. Décadas atrás, questões étnicas eram tratadas secundariamente, abrigadas em organizações sindicais de mineradores, em especial a poderosa COMIBOL, personagem que, posteriormente perde sua grande relevância para a CSUTCB, muito importante na elaboração das manifestações de 2003 e que se volta para os campesinos mas que, ao mesmo tempo, ao ganhar prestígio com a renúncia do presidente Sanchez de Lozada acabou também favorecendo o “vir à tona” das organizações aymara. Ou seja, no jogo de forças em que se dá a relação entre dominantes e dominados na Bolívia, a crescente pressão popular das últimas décadas possibilitou que líderes hoje vistos como indígenas – como Felipe Quispe – tivessem de militar em organizações campesinas, como a CSUTCB. Entretanto, isso não significa que organizações campesinas e indígenas se tornem inimigas, pelo contrário, são tipos de organizações diferentes que parecem caminhar para um projeto semelhante, embora talvez não idêntico.

É nesse sentido que operam as redes na internet, apesar dos aymara terem reivindicações fortemente baseadas em suas localidades andinas, na manutenção de rituais e elementos de cultura material – como plantar e colher, por exemplo – eles também podem se unir a outros movimentos indígenas para lutar por questões comuns – quando se identificam como quechuaymara, por exemplo – ou, num contexto mais amplo a indígenas, ou ainda quando está em jogo a manutenção de recursos naturais enquanto bens coletivos – água, gás – associando-se a ONGs, órgãos da ONU, movimentos ecológicos etc. Dentro de um limite nem sempre muito preciso, os sites aymara tecem fios que os ligam a outros sites formando

verdadeiras redes, a “network”, ou mesmo diversas “comunidades virtuais” e, dessa forma, eles tentam levar adiante o projeto de Revolução Índia.

Através do ciberespaço é possível percebermos a criação desse projeto: trata-se de criar uma comunidade imaginada. A mensagem de um passado glorioso povoado por heróis incorruptíveis e traídos, por rituais que precisam ser valorizados e/ou re-ativados, caso tenham sido esquecidos, constroem mentalmente a imagem de uma civilização perfeita, organizada, honrada, honesta, onde cada um sabe o seu verdadeiro lugar e cada um tem seu próprio valor contrasta-se com a sociedade atual, neoliberal, marcada pelo estrangeiro, racismo e corrupção. A discrepância entre os dois mundos torna-se, assim, nítida demais para ser recusada e aponta para a valorização do mundo ancestral na construção do mundo futuro.

Da mesma forma, o tempo presente é encarado negativamente: é o tempo das trevas iniciado com a chegada do espanhol, no qual o sofrimento atinge o apogeu atualmente com o advento do neocolonialismo – visto como continuação do colonialismo - e do neoliberalismo, ao mesmo tempo em que fornece determinadas armas que podem ser utilizadas em proveito próprio: elementos típicos do mundo ocidental são incorporados ao paiol aymara, tais como a organização sindical e o marxismo, e utilizados contra os governos neoliberais. Da mesma forma, pode-se desmascarar o projeto democrático “criollo” contrapondo-o à democracia de participação direta dos ayllus, e invertendo o papel de submissão feminina no mundo atual para a sua valorização no mundo aymara e na sua revolução.

Dessa forma, no presente podem ser encontrados elementos de mobilização política com fins de se construir um futuro diferente, o qolla: trata-se da Revolução Índia, proposta por Fausto Reinaga, ideólogo katarista do século passado. O futuro será construído pela Revolução que está em marcha, esboçado pela atuação política partidária vista como válida para a reconstrução de uma nova sociedade, como diz o próprio presidente Evo Morales; atitudes que valorizam a antiga organização administrativa do Qollasuyu, como a reafirmação do respeito aos “mallkus”; a defesa da natureza contra a exploração predatória que destrói os recursos naturais, vistos como coletivos; a educação que precisa ser voltada para o interesse das comunidades e não para os estrangeiros, com escolas e universidades aymara.

Por isso, a análise dos sites nos permite verificar que a Revolução Índia dos aymara talvez seja um marco numa nova fase de resistência, mais próxima de algo que poderíamos chamar de “Revolução do Cotidiano”, na medida em que propõe uma re-indianização dos aymara que perderam contato com suas comunidades e tradições. Os trabalhos de Thompson e Scott nos apontam para a pertinência da Economia Moral que luta contra a Economia de Mercado e acreditamos que essa batalha ainda continua a ser travada pelos aymara, só que

agora fugindo propriamente do discurso oculto, como analisado por Scott, e tornando-se público, pois eles falam abertamente do projeto de criação do Qollasuyu. O que, a nosso ver, parece ser diferente é a construção de um novo mundo a partir de uma resistência cotidiana, sem tréguas. Ou seja, preparar-se a revolução com atuação diária, mantendo-se os sites no ciberespaço, trocando mensagens com o mundo todo, participando-se de eventos nacionais e internacionais, levando-se ao ar rádios comunitárias, elegendo-se políticos, construindo-se escolas e universidades, formando-se jovens que serão novos militantes, “re-aymaraizando-se” aqueles que se afastaram das comunidades, valorizando-se técnicas de produção agrícola ancestrais, alimentos, músicas etc. O neoliberalismo permitiu que se abrisse contra si uma imensa frente popular que agora começa a se individualizar e se conscientizar de que a ação cotidiana forma a militância necessária para a implantação do projeto de uma sociedade do futuro diferente da atual, prepara-se uma rebelião ao mesmo tempo em que ela se desenvolve: ao construir e reconstruir a identidade aymara através da Revolução Índia, eles demonstram ter noção de que reunir uma comunidade, recuperando seu passado e estabelecendo suas ações coletivas no presente, é o que pode haver de mais poderoso para se criar o futuro.

O presente aymara é constituído pelo conflito e pela revolução, eles estão em pé de guerra. Mas isso não significa somente ir às ruas e enfrentar o exército boliviano: é reafirmar uma nova opção de vida. O teatro da dominação, como nos aponta Scott, está cada vez mais vazio, as máscaras dos dominados têm caído constantemente na Bolívia, junto com presidentes “criollos”. Personagens simbólicos tomam a palavra e atacam diretamente os dominantes: há muito da Senhora Poyser nas falas de Evo Morales e de Felipe Quispe ¹. Só que, após falarem, esses personagens continuam atuando politicamente, preparando dia-a-dia a sua revolução, não se escondem mais, pelo contrário, assumem seu lugar tanto nos gabinetes do governo quanto na oposição.

Por outro lado, essa Revolução Índia também rompe com as esperanças de uma revolução socialista, como pensada por José Carlos Mariátegui, na medida em que não projeta uma sociedade pensada pelo marxismo, mas pelo katarismo, que convive numa espécie de equilíbrio instável com ele. Felipe Quispe constantemente tem criticado Evo Morales por acercar-se de intelectuais de tradição marxista, vistos como “reformistas”. Ela também não coaduna com a visão revolucionária de Eric Wolf – marxista – e está longe de acreditar que precisa de intermediários, vindos “de fora” do movimento e de um partido político para

¹ A Senhora Poyser é a mulher que se volta contra seu senhorio e o ataca oralmente, rompendo o teatro da dominação, como aponta Scott (2000).

preparar um processo vitorioso. Pelo contrário, o katarismo volta-se para dentro, vale-se do estrangeiro – a organização sindical, por exemplo - mas não perde o controle sobre ele, a revolução é voltada para o mundo aymara e não à ideologia socialista marxista, embora corporifique a convivência dessas duas correntes políticas.

O que está em jogo na Bolívia talvez seja muito mais importante do que aparece nos jornais: uma reordenação do projeto de revolução, que não quer estabelecer compromissos com ninguém, a não ser consigo mesmo, que não se satisfaz em ser uma revolução camponesa ou boliviana, mas que ao mesmo tempo não se limita em ser apenas aymara, é também quechuaymara e indígena, pois seus alvos são bem amplos ao contrapor-se a um tipo de sociedade implantada há séculos por estrangeiros. Isso é, segundo Rojas (1998) um dos limites dos novos movimentos indígenas que, a despeito dessas relações com o exterior – e das redes – ainda é bastante centrada em seus próprios interesses: “A maior parte dos discursos dos dirigentes é radicalmente antiocidental, em clara contradição com sua prática de receber apoios financeiros e das ONGs”. (ROJAS, 1998, p.178).

A memória está sempre pairando nos sites que estudamos: o mundo aymara é um mundo do passado, na medida em que norteia o presente criando, re-criando e re-descobrimo mitos, lendas, rituais. Ou seja, o passado ordena o presente e é re-ordenado e re-criado por ele em função daquilo que lhes interessa: o futuro. Não se trata apenas de um retorno ao passado puro e simples. Não é o caso de se re-criar a escola Warisata, mas de, a partir das lições aprendidas com ela, criar a Universidade Tupaj Katari. Os três tempos se entrelaçam buscando impor a todos uma visão comum, ou melhor, uma militância comum: viemos juntos de um passado distante, continuamos juntos, e em breve estaremos juntos no futuro. Por isso, eles não esquecem de Tupaj Katari, de Fausto Reinaga, nem de “Che” Guevara, porque para eles o esquecimento é a morte.

Cada vez que um aymara empunha a wiphala é o mesmo aymara de sempre: para que nada mude eles estão sempre mudando. Jovens saem de seus ayllus, freqüentam escolas, universidades, tornam-se professores – alguns até das próprias universidades onde estudaram – criam sites onde falam do ayllu, da água que é de todos, da Pachamama. Para manter-se aymara, parecem viver como brancos. Outros abandonam o campo e vão para La Paz ou para El Alto, abandonam o ayllu rural e criam o “ayllu metropolitano”, onde continuam a prevalecer os laços de reciprocidade e solidariedade de séculos atrás.

O mundo aymara existe porque se recusa a morrer, porque continua sendo militante, tendo a certeza de que é preciso lembrar a seus jovens dos seus heróis. Por isso rapidamente percebemos que os nove sites escolhidos são como que complementares, pois mesmo quando

eles falam de coisas diferentes parece que falam com a mesma língua. Por isso vimos que se “entrelaçam”, se citam mutuamente e, cada um a seu modo, continuam falando de uma sociedade futura, de uma Revolução Índia que está se desenrolando para que nada e, ao mesmo tempo, tudo mude. Essa talvez seja a herança aymara para todo o mundo: uma nova forma de adaptar o passado ao presente, colocando-o em xeque. O projeto aymara coloca também em dúvida a própria democracia tal como existente na América Latina. Talvez desses novos movimentos indígenas surja um outro conceito em que ser democrático implique em ser militante, em assumir obrigações e responsabilidades para com o coletivo. Para isso é preciso continuar aprendendo e valorizando esses movimentos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDEL-MONEIM, Sarah Grussing. O Ciborgue Zapatista: : tecendo a poética virtual de resistência no Chiapas cibernético. In **Revista Estudos Feministas**, v.10, nº 1. Florianópolis, jan. 2002. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2002000100003&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 18 abr 2007.

AGUIAR, Monique Florêncio de. Racionalidade e consciência: concepções acerca dos movimentos sociais. In **Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais, IFCS/UFRJ**, vol.3, nº 1, 2005. Disponível em <http://www.habitus.ifcs.ufrj.br/3racionalidade.htm> . Acesso em 16 abr 2008.

AGUILAR, Norma. **Qué quieren los indígenas?** Disponível em <http://www.katari.org/archives/indigenas>. Acesso 24.dez.2008.

AGUILAR SÁNCHEZ, Carlos Guillermo. La globalización neoliberal. Fases y resistencias desde América Latina y el Caribe. **Revista Pasos**, no. 122. DEI, Departamento Ecuménico de Investigaciones, Costa Rica: Costa Rica. Noviembre-Diciembre. 2005. Acceso al texto completo:http://www.deicr.org/mostrar_articulo_pasos.php?id=514&pasos_nro=122&fecha_pasos=Segunda Epoca 2005. Noviembre - Diciembre&especial=0. Acesso em 30 abr 2008.

ALBÓ , Xavier. El mundo de adentro en el ciclo vital del Aymara. **Estudios sobre las Culturas Contemporaneas** [en línea] 1994, VI (018): Disponible en: <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=31661810>> ISSN 1405-2210 Acesso em 10 out 2008

ALBÓ, Xavier. Ciudadania étnico-cultural en bolivia. In **indios & minorias**. Ministério Público Federal – Procuradoria da República. Disponível em http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/institucional/eventos/docs_eventos/xavier_Albor_cipca_2005.pdf Acesso em 10 out 08

ALBÓ, Xavier. **Raíces de América: El mundo Aymara**. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

ALCOREZA, Raúl Prada. Perfiles del movimiento social contemporáneo: El conflicto social y político en Bolivia. In **Revista del Observatório Social de América Latina (OSAL)**, Buenos Aires, Año IV, nº 12, Setiembre –Diciembre 2003. Disponível em <<http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/biblioteca/fbiblioteca.html>>. Acesso em 12 nov.2004.

ALEJO, Esteban Ticona. La rebelión aymara y popular de octubre de 2003. Una aproximación desde algunos barrios paceños de La Paz, Bolivia. In DÁVALOS, Pablo. **Pueblos indígenas, estado y democracia**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2005. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/davalos/CapTiconaA.pdf> . Acesso em 30 abr 2008.

ALMEIDA, Mauro W.B. Eric Wolf, o marxismo, as revoluções camponesas e os intelectuais. In **Crítica Marxista**, Vol 19, 2004. Disponível em <http://www.unicamp.br/cemarx/criticamarxista/critica19-C-almeida.pdf> . Acesso em 16 abr 2008.

ALTMANN, Werner. A rebelião indígena de Chiapas: o anti-neoliberalismo orgânico da América Latina. In PERICÁS, Luiz Bernardo & BARSOTTI, Paulo (orgs.) **América Latina: história, idéias e revolução**. São Paulo: Xamã. 1998.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDERSON, Perry. Capítulo I. Neoliberalismo: un balance provisorio. In SADER, Emir & GENTILI, Pablo. **La trama del neoliberalismo: Mercado, crisis y exclusión social ..** CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2003. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/trama/anderson.rtf>. Acesso em 30 abr 2008.

ANDOLINA, Robert; RADCLIFFE, Sarah; LAURIE, Nina. Gobernabilidad e identidad: indigeneidades transnacionales en Bolivia. DÁVALOS, Pablo. **Pueblos indígenas, estado y democracia**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2005. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/davalos/CapAndolinaetal.pdf> . Acesso em 30 abr 2008.

ANDRADE, Everaldo de Oliveira. A Formação da Assembléia Popular na Bolívia (1971) in **Anais da ANPHLAC**, Terceiro Encontro, São Paulo, 1998. Disponível em <http://www.anphlac.org/periodicos/anais/encontro3/everaldo.pdf> . Acesso 03 abr 2008.

ANTELO, Omar Quiroga. **Bolívia: gobierno para pocos**. Publicado em 23 dez 2007. Disponível em <http://www.katari.org/archives/bolivia-gobierno-para-pocos>. Acesso 24 dez 2008

ARRUDA, José Jobson de Andrade. Experiência de classe e experimento historiográfico em E.P.Thompson. in **Projeto História: a Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História do Depto. de História da PUC-SP**. São Paulo, vol.12, 1995. p. 95-108

AUGÉ, Marc. **Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas: Papyrus, 1994.

AVRITZER, Leonardo. Limites e possibilidades da expansão democrática no Brasil. In **Fórum Social Brasileiro**, Belo Horizonte, 7 e 8 de novembro de 2003. Disponível em http://www.ibase.org.br/userimages/leonardo_avritzer_port.pdf . Acesso em 16 abr 2008.

BALLIVIÁN, Salvador Romero. Análisis de la elección presidencial de 2005 en Bolivia. **América Latina Hoy** [en línea] 2006, (043): Disponible en: <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=30804302>> . Acesso 10 out 2008

BARREIRO, José Carlos. E. P. Thompson e a Historiografia Brasileira: Revisões Críticas e Projeções. In **Projeto História** (ob. cit.). p. 57-76.

BARRETO, Maria Cristina Rocha. Individualismo e Conflito como fonte de sofrimento social. in Política & Trabalho: **Revista de Ciências Sociais**, João Pessoa, UFPb. Nº 17, set 2001. Disponível em <http://www.geocities.com/ptreview/17-barreto.html> . Acesso em 16 abr 2008.

BECKER, Marc. El legado de Mariátegui. In **7 Ensayos, 80 años**. Simpósio Internacional Comemorativo de la aparición de la obra clásica de José Carlos Mariátegui. Nº 3, Año 1, Lima, Mayo de 2008. Disponível em http://www.7ensaios80aniversario.com/pdf/art04_03.pdf. Acesso em 25 jun 2008.

BEZERRA, Holien Gonçalves. Thompson e a Teoria na História. In **Projeto História** (ob. cit.). 119-128.

BORON, Atilio A. Prefacio a la segunda edición en lengua castellana. In SADER, Emir & GENTILI, Pablo. **La trama del neoliberalismo: Mercado, crisis y exclusión social**. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2003. ISBN: 950-23-0995-2
Acesso al texto completo: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/trama/prefa.rtf>.
Acesso em 30 abr 2008.

BOURDIEU, Pierre. **Contrafogos 2: por um movimento social europeu**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BRIEGER, Pedro. De la década perdida a la década del mito neoliberal. In GAMBINA, Julio (comp.) **La globalización económico-financiera: su impacto en América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, enero de 2002. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/gambina/gambina.html> acesso 28 mai 2008.

BRIGE, Marco & DI FELICE, Massimo. **Votán-Zapata: a marcha indígena e a sublevação temporária**. São Paul: Xamã, 2002.

BRUIT, Hector Hernan. **Revoluções na América Latina**. São Paulo: Atual, 1988.

BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro & OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **Chiapas: construindo a esperança**. Rio de janeiro: Paz e Terra, 2002.

BURGOA, Raúl. **Morales, antes de assumir a presidência é investido em ritual indígena**. Uol Notícias, 21 jan 2006. Disponível em <http://noticias.uol.com.br/ultnot/afp/2006/01/21/ult34u145784.jhtm>. Acesso 21 jan 2006.

BURGUETE, Araceli. De la resistencia al poder. Articulación y repertorios indígenas en la lucha por el poder político: el ensayo boliviano. In **Argumentos**, 2007, 20 (055). Disponível

em <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=59505502>. Acesso em 10 out 2008.

CADEMÁRTORI, José. Neoliberalismo y globalización en Chile. In GAMBINA, Julio (comp.) **La globalización económico-financiera: su impacto en América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, enero de 2002. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/gambina/gambina.html> acesso 28 mai 2008

CALLONI, Stela. **Bolívia: bajo La mirada de La contrarrevolución**. Publicada em 06 abr 1007. Disponível em <http://www.katari.org/archives/bajo-la-mirada-de-la-contrarrevolucion>. Acesso em 24 dez 2008)

CÁRDENAS, Victor Hugo. La lucha de un pueblo in ALBÓ, Xavier. **Raíces de América: el mundo aymara**. Madrid: Alianza Editorial, 1988. (p. 495-534)

CASANOVA, Pablo González. **O Colonialismo Global e a Democracia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

CASANOVA, Pablo González. Colonialismo interno . In BORON, Atilio A. **La teoría marxista hoy: Problemas y perspectivas**, 2006. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf>. Acesso 20 nov 2007.

CASANOVA, Pablo González. Globalidade, neoliberalismo e democracia. In GENTILI, Pablo (org.). **Globalização Excludente: desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial**. p.46-62

CASANOVA, Pablo Gonzalez. Prólogo. La trama del neoliberalismo: una introducción. In SADER, Emir & GENTILI, Pablo. **La trama del neoliberalismo: Mercado, crisis y exclusión social** . CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2003. ISBN: 950-23-0995-2
Acesso al texto completo: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/trama/gonza.rtf>. Acesso em 30 abr 2008.

CASAS, Juan Carlos. **Um novo caminho para a América Latina**. Rio de Janeiro: Record, 1993.

CASTELLS, Manuel. **A era da Informação: economia, sociedade e cultura**. (Vol.1: A Sociedade em Rede). São Paulo: Paz e Terra. 1999a

CASTELLS, Manuel. **A era da Informação: economia, sociedade e cultura**. (Vol.2: O Poder da Identidade). São Paulo: Paz e Terra, 1999b.

CASTELLS, Manuel. **A era da Informação: economia, sociedade e cultura**. (Vol.3: Fim de Milênio). São Paulo: Paz e Terra, 1999c.

CASTRO NEVES, Frederico de. Economia Moral versus Moral Econômica (ou: o que é economicamente correto para os pobres?). in **Projeto História**, São Paulo, (16), fev. 1998.

CLARKE Tony & BARLOW Maudc. **El desafío ante la privatización de los sistemas de agua en Latinoamérica**. Disponível em < <http://www.cima.org.ar/agualatina.htm>>, acesso em 20/2/06.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

_____. **Arqueologia da Violência**: ensaios de antropologia política. São Paulo: Brasiliense, 1982.

COMBLIN, José. **O Neoliberalismo**: ideologia dominante na virada do século. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

CONDORI, Carlos Mamani. **Machaqa Mara**: oportunismo Político y la inminente reconstitución del Qullasuyu. Publicado em 22 jun 2007. Disponível em <http://www.katari.org/archives/machaqa-mara-oportunismo-politico>. Acesso em 24 dez 2008)

CONSTITUIÇÃO BOLIVIANA DE 1995. Disponível em <http://www.presidencia.gov.bo/> . Acesso 29 jan 2008.

CORO, Víctor Hugo Quintanilla. **Evo, Usaid y Goldberg**. Disponível em <www.katari.org>. Publicado em 06.Jun. 2007. Acesso em 13.jun.2007.

COSTA NETO, Cantobert. **Política Agrárias na Bolívia (1952-1979)**: reforma ou revolução? São Paulo: Expressão Popular, 2005.

CRAMPTON, Kenneth W. Mendoza. **Carta abierta a toda institución internacional Del derecho**. In 08/04/2004. Disponível em < www.katari.org>. Acesso em 08/08/2007.

CRESPO, Carlos. Continuidad y Ruptura: la “Guerra del Agua” y los nuevos movimientos sociales en Bolívia In **Revista del Observatório Social de América Latina (OSAL)**, Buenos Aires, nº 2, Septiembre 2000. Disponível em <<http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/biblioteca/fbiblioteca.html>>. Acesso em 27/10/2005.

DALOSTTO, Flavio. **Evo Morales, el tercer movimiento histórico de la no-violencia**. Publicado em 24. Ago . 2004. Disponível em <http://www.katari.org/archives/movimiento-de-la-no-violencia> . Acesso 24 dez 2008

DÁVALOS, Yuri Aguilar. **Comentarios y enfoque la Media Luna y su Barbie**, 29/05/2004. Disponível em <www.katari.org>. Acesso em 08/08/2007.

DE DECCA, Edgar Salvadori. Thompson: Um Personagem Dissidente e Libertário. In **Projeto História** (ob. cit.). p. 109-118.

DECRETO SUPREMO 21060 (29/ago/1985): Disponível em <http://www.geocities.com/bolilaw/legisla.htm>

CLARKE Tony & BARLOW Maude. **El desafío ante la privatización de los sistemas de agua en Latinoamérica**. Disponível em < <http://www.cima.org.ar/agualatina.htm>>, acesso em 20/2/06.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

_____. **Arqueologia da Violência**: ensaios de antropologia política. São Paulo: Brasiliense, 1982.

COMBLIN, José. **O Neoliberalismo**: ideologia dominante na virada do século. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

CONDORI, Carlos Mamani. **Machaqa Mara**: oportunismo Político y la inminente reconstitución del Qullasuyu. Publicado em 22 jun 2007. Disponível em <http://www.katari.org/archives/machaqa-mara-oportunismo-politico>. Acesso em 24 dez 2008)

CONSTITUIÇÃO BOLIVIANA DE 1995. Disponível em <http://www.presidencia.gov.bo/> , Acesso 29 jan 2008.

CORO, Victor Hugo Quintanilla. **Evo, Usaid y Goldberg**. Disponível em <www.katari.org>. Publicado em 06.Jun. 2007. Acesso em 13.jun.2007.

COSTA NETO, Cantobert. **Política Agrárias na Bolívia (1952-1979)**: reforma ou revolução? São Paulo: Expressão Popular, 2005.

CRAMPTON, Kenneth W. Mendoza. **Carta abierta a toda institución internacional Del derecho**. In 08/04/2004. Disponível em < www.katari.org>. Acesso em 08/08/2007.

CRESPO, Carlos. Continuidad y Ruptura: la “Guerra del Agua” y los nuevos movimientos sociales en Bolívia In **Revista del Observatório Social de América Latina (OSAL)**, Buenos Aires, n° 2, Septiembre 2000. Disponível em <<http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/biblioteca/fbiblioteca.html>>. Acesso em 27/10/2005.

DALOSTTO, Flavio. **Evo Morales, el tercer movimiento histórico de la no-violencia**. Publicado em 24. Ago . 2004. Disponível em <http://www.katari.org/archives/movimiento-de-la-no-violencia> . Acesso 24 dez 2008

DÁVALOS, Yuri Aguilar. **Comentarios y enfoque la Media Luna y su Barbie**, 29/05/2004. Disponível em <www.katari.org>. Acesso em 08/08/2007.

DE DECCA, Edgar Salvadori. Thompson: Um Personagem Dissidente e Libertário. In **Projeto História** (ob. cit.). p. 109-118.

DECRETO SUPREMO 21060 (29/ago/1985): Disponível em <http://www.geocities.com/bolilaw/legisla.htm>

DEHEZA, Grace Ivana . 2007. "Bolivia 2006: reforma estatal y construcción del poder". Santiago, **Revista de Ciencia Política**, 2007, XXVII (EE): 43-58. Disponível em http://www.uc.cl/icp/revista/pdf/especial2007/03_BOLIVIA.pdf . Acesso em 14 mar 2008.

DIFELICE , Massimo & MUÑOZ, Cristobal (orgs.) **A Revolução Invencível**: subcomandante Marcos e Exército Zapatista de Libertação Nacional. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998.

EDELMAN, Marc. Bringing the Moral Economy back in... to the Study of 21 st-Century Transnational Peasant Movements. In **American Anthropologist** – vol. 107, issue 3, September 2005. University of California Press.

EDELMAN, Marc. **Global Trade Rules and Smallholding Agriculture: problems for Sustainability**. Disponível em <http://www.qeh.ox.ac.uk/dissemination/conference-papers/edelman.pdf>. Acesso 10 abr 2007.

EDELMAN, Marc. **Movimientos Sociales y Campesinato**: algunas reflexiones. Disponível em <http://iis.ucr/pagWeb/publicaciones/libros/teA.10s15/medelman.pdf>. Acesso 10 abr 2007.

EDELMAN, Marc. Transnational Peasant Politics in Central America. In **Latin American Research Review**, vol. 33, number 3, 1998.

ESCORSIM, Leila. **Mariátegui**: vida e obra. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

ESPINHEIRA, Gey. Antropologia e Poder in **Cadernos CRH**, Salvador, Vol. 17, n. 40, p. 143-146, Jan/Abr 2004. Disponível em <http://www.unb.br/ics/dan/serie212empdf.pdf>. Acesso em 08 jul 2008.

FELDMAN-BIANCO, Bela. (org.). Brasília: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Editora Unicamp, 2003.

FENELON, Déa Ribeiro. E.P.Thompson: bibliografia Seleccionada. In **Projeto História** (ob. Cit.) p.129-138.

FENELON, Dea Ribeiro. E.P. THOMPSON – História e Política In. **PROJETO HISTÓRIA**: Revista do programa de estudos Pós-Graduados em História do Departamento de História da PUC-SP (Pontificia Universidade Católica de São Paulo). São Paulo, 1981.

FERAUDY, F.Y. & MEALLA, L.T. **Bolívia** : modernaciones empobrecedoras desde su fundación a la desrevolución. La Paz: Muela del Diablo Editores, 1997.

FERREIRA, Helder Rogério Sant'Ana. **Classes Populares, Polícia e Punição**. (Dissertação de Mestrado em Sociologia – USP). Disponível em <http://www.nevusp.org/downloads/down038.pdf> . Acesso em 16 abr 2008.

FLORENZANO, Modesto. Thompson Visto Por Perry Anderson em Teoria, Política e Historia: Um Debate com E.P.Thompson. In **Projeto História** (ob. cit.) . p. 145-156.

FORTES, Alexandre. "Míriades por toda a eternidade": a atualidade de E.P. THOMPSON. In **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, v.18, n.1, junho 2006. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/v18n1/30014.pdf>. Acesso em 21 jan 2008.

FRANCISCO, Deise Juliana. **Ciberidentidades**. Disponível em <http://www.comsociedade.hpg.ig.com.br/pierre/ciber1.htm>. Acesso em 02 set 2008

FREIRE, Isa Maria. **Acesso à informação e identidade cultural:entre o global e o local**. Ci. Inf., Brasília, v. 35, n. 2, p. 58-67, maio/ago. 2006. Disponível em <http://www.ibict.br/cionline/viewarticle.php?id=928&layout=abstract>>. Acesso 19 abr.2007

GALINDO, Alberto Flores. Para situar a Mariátegui. In **7 Ensayos, 80 años**. Simpósio Internacional Comemorativo de la aparición de la obra clásica de José Carlos Mariátegui. N° 3, Año 1, Lima, Mayo de 2008. Disponível em http://www.7ensaios80aniversario.com/pdf/art01_03.pdf. Acesso em 25 jun 2008.

GARCIA, Emanuel Soares da Veiga. **O comércio ultramarino espanhol no Prata**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1982.

GERAB, Kátia & RESENDE, M. Angélica. **A Rebelião de Tupac Amaru: luta e resistência no Peru do século XVIII**. São Paulo: Brasiliense, 1987. (Tudo é História 119).

GONZÁLEZ, Jorge Luís Vacaflor. **Vitalidad y permanência: reformas de Estado y esencia de las autonomias indígenas**. Disponível em <http://www.katari.org/archives/autonomia-originaria>. Acesso em 24.dez.2008

GOHN, Maria da Glória. **Movimentos Sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais**. Petrópolis: Vozes, 2003.

GONZÁLEZ, Jorge Luis Vacaflor. **Autonomia Originaria**. Publicado em 12 out 2008. Disponível em <http://www.katari.org/archives/autonomia-originaria> acesso 24 dez 2008

GREENHOUSE, Carol J. Hegemony and Hidden Transcripts: the Discursive Arts of Neoliberal Legitimation. In **American Anthropologist** – vol. 107, issue 3, September 2005. University of California Press.

GUIMARÃES Jr, **A cibercultura e o surgimento de novas formas de sociabilidade**. Trabalho apresentado no GT "Nuevos mapas culturales: Cyber espacio y tecnologia de la virtualidad", na II Reunión de Antropologia del Mercosur, Piriápolis, Uruguai, de 11 a 14 de novembro de 1997. Disponível em <http://www.cfh.ufsc.br/~guima/ciber.html>. Acesso em 02 set 2008

GUIMARÃES, Cesar; DOMINGUES, José Maurício; MANEIRO, Maria. Bolívia: a História sem fim. **Observatório Político Sul-Americano** n° 5, abril de 2005. Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, IUPERJ/UCAM. Disponível em http://observatori.iuperj.br/artigos_resenhas/historia_sem_fim.pdf. Acesso em 27 out 2005.

HILDEBRANDT, César. **El extraño caso de Bolívia**. Disponível em <http://www.katari.org/archives/caso-extrano>. Acesso em 24 dez 2008.

JIMÉNES, Arturo. **Entrevista a Felipe Quispe, dirigente indígena y líder de la movilización popular que derrocó al presidente de Bolivia**, 18/12/2003. In www.katari.org. Acesso em 08/08/2007.

JÚNIOR, José Gaspar Bisco. Nas trincheiras da mídia: a utilização da Internet na divulgação do EZLN. In **Revista Eletrônica da Anphlac**, nº 5, 2006. Disponível em <http://www.anphlac.org/periodicos/revista/revista5/revista.html> . Acesso 25 fev 2008.

KLEIN, Naomi. Reclamemos los Bienes Comunales. In **New Left Review** 9, May-June 2001, PP. 81-89. Disponível em <http://www.newleftreview.org/?view=2323>. Acesso em 12 fev 2008.

KURTZ, Marcus J. Understanding peasant revolution: From concept to theory and case. In **Theory an Society** 29: 93-124,2000. Netherlands.

LARA, Silvia Hunold. Blowin' In The Wind: Thompson E A Experiência Negra No Brasil. In **Projeto História** (ob. cit.). p. 43-56.

LASERNA, Roberto. Cochabamba: la "Guerra contra el Agua" In **Revista del Observatório Social de América Latina (OSAL)**, Buenos Aires, nº 2, Septiembre 2000. Disponível em <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/biblioteca/fbiblioteca.html>. Acesso em 27/10/2005.

LEIGUE, Antonio Peredo. **La ofensiva de las petroleras**, 23/10/2004 . In www.katari.org. Acesso em 08/08/2007.

LEÓN, Marxa Nadia Chávez. Autonomías indígenas y Estado Plurinacional: Proyectos políticos de los movimientos indígenas y campesinos en Bolivia. **OSAL**, año IX, nº 24, octubre de 2008. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal24/03chavez.pdf> . Acesso em 08 dez 2008.

LÉVY, Pierre. **A Educação na Era do Conhecimento**. Mesa Redonda do PROJETO INFOTECHNE. UNISINOS. Vale do Rio dos Sinos, Junho 2000. Disponível em <http://caosmose.net/pierrelevy/conferencias/>. Acesso em 02 set 2008.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo, Editora 34, 1999.

LÉVY, Pierre. **Entrevista no Programa Roda Viva**. São Paulo, 2001. Disponível em http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/47/entrevistados/pierre_levy_2001.htm acesso 8 set 2008

LÉVYa, Pierre. **A Emergência do Cyberspace e as mutações culturais**. Conferência proferida em USINA DO GASÔMETRO, Festival de Arte e Cultura, outubro de 1994. Disponível em <http://caosmose.net/pierrelevy/conferencias/>. Acesso em 02 set 2008.

LÉVYa, Pierre. **A Emergência do Cyberspace e as Mutações Culturais** Disponível em <http://www.compsociedade.hpg.ig.com.br/pierre/emerg1.htm>. Acesso em 02 set 2008

LÉVYb, Pierre. **O Universal sem Totalidade, Essência da Cybercultura** Disponível em <http://www.compsociedade.hpg.ig.com.br/pierre/univ1.htm>. Acesso em 02 set 2008

LÉVYc, Pierre. **Tecnologias Intelectuais e Modos de Conhecer: Nós somos o Texto** Disponível em <http://www.compsociedade.hpg.ig.com.br/pierre/tecno1.htm>. Acesso em 02 set 2008

LÉVYd, Pierre. **Educação e Cybercultura**. Disponível em <http://www.compsociedade.hpg.ig.com.br/pierre/educ1.htm>. Acesso em 02 set 2008

LÉVYe, Pierre. **Previsões Otimistas sobre o Futuro da Humanidade** Disponível em <http://www.compsociedade.hpg.ig.com.br/pierre/terra.htm>. Acesso em 02 set 2008

LEY 2631 (20/FEV/2004). Disponível em <http://www.presidencia.gov.bo/> . Acesso 29 jan 2008.

LEY 2650 (13/ABR/2004). Disponível em <http://www.presidencia.gov.bo/> . Acesso 29 jan 2008.

LIJERON, José Justiniano. **Después del referendum del 10 de agosto hay que hacer respetar el Principio de autoridad em todo el País**. Disponível em <http://www.katari.org/archives/bolivia-despues-del-referendum>. Acesso em 24 dez 2008.

LINERA, Álvaro García. El desencuentro de dos razones revolucionarias Indianismo y Marxismo. **Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano** no. 3. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. diciembre 2007. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/cuadernos/garcia/garcia.pdf> . Acesso em 01 mai 2008.

LÓPEZ, Guisela. **Warisata: la masacre de hace un año todavía duele**, 17/09/2004 . In www.katari.org. Acesso em 08 ago 2007.

LOPEZ, Horst Grebe. Las relaciones económicas externas de Bolivia en la globalización financiera. In GAMBINA, Julio (comp.) **La globalización económico-financiera: su impacto en América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, enero de 2002. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/gambina/gambina.html> acesso 28 mai 2008

LÖWY, Michel. Introdução: nem decalque nem cópia: o marxismo romântico de José Carlos Mariátegui. In MARIÁTEGUI, José Carlos. **Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos**. Seleção e Introdução Michel Löwy; tradução Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

LÖWY, Michel. **Ni calco, ni copia: el marxismo romântico de José Carlos Mariátegui**. In 7 Ensayos, 80 años. Simpósio Internacional Comemorativo de la aparición de la obra clásica de José Carlos Mariátegui. Nº 2, Año 1, Lima, Marzo de 2008. Disponível em <http://www.7ensaios80aniversario.com/pdf/Boletin02.pdf>. Acesso em 27 jun 2008.

MACAS, Luis A. & YATIYAWI, Akhulli) **Diversidad y Plurinacionalidad**. Publicado em 4 jun 2007. Disponível em <http://www.katari.org/archives/diversidad-y-plurinacionalidad>. Acesso 24 dez 2008)

MAISONNAVE, Fabiano. Às vésperas de posse, Bolívia vive “Evomania”. In **Folha de São Paulo**, 21 jan 2006. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft2101200601.htm>. Acesso 21 jan 2006.

MANIFIESTO AL PUEBLO BOLIVIANO: ¡DEFENDER LA DEMOCRACIA! RESOLUCIÓN DE LA CSUTCB Y DE LA DIRECCIÓN CENTRAL DEL MIP In **Revista del Observatório Social de América Latina (OSAL)**, Buenos Aires, Año IV, nº 12, Septiembre –Diciembre 2003. Disponível em <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/biblioteca/fbiblioteca.html>. Acesso em 12/11/2004.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Mariátegui sobre educação**. Seleção de textos e tradução de Luiz Bernardo Pericás. São Paulo: Xamã, 2007.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Por um socialismo indo-americano**: ensaios escolhidos. Seleção e Introdução Michel Löwy; tradução Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete Ensaios de interpretação da realidade peruana**. São Paulo: Alfa-ômega, 2004.

MAYER, Enrique. **Casa, Chacra y Dinero**: Economías domésticas y ecología en los Andes. Lima: Intituto de Estudios Peruanos, 2004.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios da América do Sul**. Disponível em <http://www.geocities.com/rainforest/jungle/6885/ias.htm>. Acesso em 19 nov 2007.

MELVILLE, Roberto. **Crecimiento y rebelión**: El desarrollo económico de las haciendas azucareras en Morelos (1880-1910). Sacramento: Editorial Nueva Imagen, 1979.

MÉNDEZ, Antonio Ormachea, **Cuidado com Chile**, Publicado em 17/09/2004. Disponível em <http://www.katari.org/archives/cuidado-con-chile>. Acesso em 08/08/2007.

MENEZES, Marilda Aparecida de. **Economia Moral**: um conceito para o campesinato? (mimeo.).

MENEZES, Marilda Aparecida de. O cotidiano camponês e sua importância enquanto resistência à dominação: a contribuição de James C. Scott. In **Raízes**, vol.21, nº 01 – janeiro a junho de 2002.

MÉRIDA, Wilson García. **Así expulsamos el gringo Gonzalo Sánchez de Lozada**, 17/10/2004. In www.katari.org. Acesso em 08/08/2007.

MÉRIDA, Wilson Garcia. **Bolívia: Ministros de Sánchez de Lozada reciclan dineros del narcotráfico**, 24/12/2003. In www.katari.org. Acesso em 08/08/2007

MÉRIDA, Wilson Garcia. **Carlos Sánchez Berzaín: Perfil de un “buen” gonista.** 20 de Octubre de 2003. In www.katari.org. Acesso em 08/08/2007

MITTERAND, Danielle. **Carta abierta a los dirigentes europeos.** (Publicado em 27 dez 2007. Disponível em <http://www.katari.org/archives/la-democracia-tiene-valor>. Acesso 24 dez 2008

MOORE JR., Barrington. **As Origens Sociais da Ditadura e da Democracia.** São Paulo: Martins Fontes, 1983.

_____. **Da Fome, Trabalho, Injustiça e Opressão. In Reflexões sobre as causas da miséria humana e sobre certos propósitos para eliminá-las.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972. (p.59-98).

_____. **Injustiça: as bases sociais da obediência e da revolta.** São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. **Legados do século XX ao século XXI. In Aspectos Morais do Crescimento Econômico.** Rio de Janeiro: Record, 1999.

MORALES, Evo. **Discurso de posesion Del presidente consitucional de La Republica, Evo Morales Aima.** La Paz, 22 de enero de 2006. Disponível em http://www.presidencia.gob.bo/prensa/noticias_prd.asp?id=200601227&p=4. Acesso 02 dez 2008.

MOURA, Esmeralda Blanco Bolsonaro de & SILVA, Marcos Antonio da. **Por Que Dialogar Com E. P. Thompson?** In **Projeto História** (ob. cit.). p. 9-10.

MUNIZ, Flávia. **Sala de aula interativa aponta novo desafio para ensino.** Disponível em http://www.faced.ufba.br/~dept02/sala_interativa/o_que_eh.html#Desafio%20para%20o%20ensino. Acesso em 16 nov 2007.

MURRA, John. **La Organización Económica Del Estado Inca.** México: Siglo Veintiuno Editores, 1987.

NASCIMENTO, Celso Gestermeier do. **Guerreiros Zapatistas: Velho Antonio e Don durito. Revista Eletrônica da Associação Nacional de Pesquisadores latino-americana e caribenha: ANPHLAC, N° 3, 2003.** Disponível em <http://anphlac.cjb.net>. Acesso em: 26 jul.2004.

NASCIMENTO, Celso Gestermeier do. **Zapatismo de novo: o general Zapata revive.** In **Ariús**, Campina Grande, n° 10, p. 72- 78, 2001.

NAVIA, Roberto. **Polémica por encuentro de Jaime y Goni,** 10/07/2004. In www.katari.org. Acesso em 08/08/2007.

NEPOMUCENO, Eric. **Emiliano Zapata: Tierra y Libertad.** São Paulo: Brasiliense, 1982.

NUNES, Américo. **As Revoluções do México.** São Paulo: Perspectiva, 1980.

PABÓN, Silvia Escobar de. **Ajuste y liberalización, las causas del conflicto social.** In **Revista del Observatório Social de América Latina (OSAL)**, Buenos Aires, Año IV, n° 12,

Septiembre –Diciembre 2003. Disponível em <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/biblioteca/fbiblioteca.html>. Acesso em 12/11/2004.

PAZ, Octavio. **O Labirinto da Solidão e Post Scriptum**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

PELLANDA, Nize Maria Campos & PELLANDA, Luiz Ernesto Cabral. **Mutação Antropológica e Espaço Cibernético**. Disponível em <http://www.compsociedade.hpg.ig.com.br/pierre/mutacao.htm>. Acesso em 02 set 2008

PERICÁS, Mariátegui e a questão da educação no Peru. **Lua Nova**, São Paulo, 68: 169-204, 2006. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ln/n68/a07n68.pdf>. Acesso em 16 nov 2007.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol.2, nº 3, 1989, p.3-15.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. In **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, nº 10, 1992, p.200-212.

PRIMO, Alex Fernando Teixeira & CASSOL, Márcio Borges Fortes. **Explorando o conceito de interatividade: definições e taxonomias**. Disponível em <http://usr.psico.ufrgs.br/~aprimo/pb/pgie.htm>. Acesso em 16 nov 2007.

QUIROGA, Carlos Villegas. Rebelión popular y los derechos de propiedad de los hidrocarburos In **Revista del Observatório Social de América Latina (OSAL)**, Buenos Aires, Año IV, nº 12, Septiembre –Diciembre 2003. Disponível em <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/biblioteca/fbiblioteca.html>. Acesso em 12/11/2004.

QUIROGA, Iván Castellón. **Maurício Antezana: breve biografia política Del vocero de Goni**, 03/10/2003 in In www.katari.org. Acesso em 08/08/2007.

QUISPE, Jubenal. **Inmortalidad Del Comandante Che Guevara**. Publicado em 07.out.2007. Disponível em <http://www.katari.org/archives/inmortalidad-del-comandante-che-guevara>. Acesso 24 dez 2008.

RADA, Andrés Solíz **Los bolivianos estamos locos**. Disponível em www.katari.org. Publicado em 10.Jun. 2007. Acesso em 13.jun.2007.

RADA, Andrés Soliz. **Bolivia: Neutralidad Venenosa**, 20/05/2004. In www.katari.org. Acesso em 08/08/2007.

RADA, Andrés Soliz. **Carlos Mesa: equivocado o mentiroso?** 16/09/2004. In www.katari.org. Acesso em 08/08/2007.

RADA, Andrés Soliz. **El gas y la demanda marítima**, 08/02/2004. In www.katari.org. Acesso em 08/08/2007.

RAMIREZ, Pablo Mamani. El rugir de la multitud: levantamiento de la ciudad aymara de El Alto y caída del gobierno de Sánchez de Lozada. In **Revista del Observatório Social de América Latina** (OSAL), Buenos Aires, Año IV, nº 12, Septiembre –Diciembre 2003. Disponível em <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/biblioteca/fbiblioteca.html>. Acesso em 12/11/2004.

RAPOPORT, Mario. Orígenes y actualidad del “pensamiento único”. In GAMBINA, Julio (comp.) **La globalización económico-financiera: su impacto en América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, enero de 2002. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/gambina/gambina.html> acesso 28 mai 2008

RIBEIRO, Gustavo Lins & FELDMAN-BIANCO, Bela. **Antropologia e poder: contribuições de Eric R. Wolf**. Brasília; Editora UNB. Campinas; Editora Unicamp, 2003.

RIBEIRO, Gustavo Lins. **Cultura e Política no Mundo Contemporâneo: paisagens e passagens**. Brasília: Editora da UNB, 2000. (Coleção Antropologia).

RIERA, Miguel. **Banco Mundial: el golpe de Estado permanente**. Disponível em www.katari.org. Publicado em 06.Jun.2007. Acesso em 13.jun.2007.

RIOS, Oscar Pacheco. **¡Basta-¡No soy indio!** Santa Cruz: Editorial CEPDI, s/d. Disponível em <http://www.katari.org/¡basta-¡no-soy-indio/>. Acesso em 24.jul.2008).

ROJAS, Rodrigo Montoya. Movimentos Indígenas na América do Sul. In BARSOTTI, Paulo & PERICÁS, L.B. (org.) **América Latina: história, idéias e revolução**. São Paulo: Xamã, 1998. P. 183-204

SADER, Emir & GENTILI, Pablo. **La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social** SADER, Emir & GENTILI, Pablo. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2003. ISBN: 950-23-0995-2. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/trama/pres.rtf> . Acesso em 30 abr 2008.

SANTOS, Alckmar Luiz dos. **A cibercultura como culpa**. Disponível em <http://members.tripod.com/~lfilipe/levy.htm> . Acesso em 02 set 2008

SCOTT, James C. Afterword to “Moral Economies, State Spaces and Categorical Violence”. In **American Anthropologist** – vol. 107, issue 3, September 2005. University of California Press.

_____. Formas cotidianas da resistência camponesa. In **Raízes**, Campina Grande, vol.21, nº 01, p. 10-31, jan/jun 2002.

_____. **Los dominados y el arte de la resistencia**. México: Ediciones Era, 2000.

_____. **Seeing like a State: how certain schemes to improve the human condition have failed**. New Haven and London, Yale University Press, 1998.

_____. **The Moral Economy of the Peasant: rebellion and subsistence in southeast Asia**. New Haven and London, Yale University Press, 1975.

_____. **Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance**. New Haven: Yale University Press, 1985.

SELBIN, Eric. Resistance, rebellion, and revolution in Latin America and the Caribbean at the millennium. (Review Essays) in **Latin American Research Review**, volume 36, number 1, 2001.

SEOANE, José & TADDEI, Emilio. Levantamiento popular y luchas sociales en América Latina: del “octubre boliviano” a las protestas contra el ALCA In **Revista del Observatorio Social de América Latina (OSAL)**, Buenos Aires, Año IV, n° 12, Septiembre –Diciembre 2003. Disponível em <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/biblioteca/fbiblioteca.html>. Acesso em 12/11/2004.

SILVA, Marco. Interatividade: uma mudança fundamental do esquema clássico da comunicação. In **BOLETIM TÉCNICO DO SENAC**, Volume 26 - Número 3 - Setembro/Dezembro 2000. Disponível em <http://www.senac.br/informativo/BTS/263/boltec263c.htm>. Acesso em 2 set 2008.

SILVA, Marco. O que é Interatividade in **BOLETIM TÉCNICO DO SENAC**, Volume 24 - Número 2 - Maio/Agosto 1998. Disponível em <http://www.senac.br/BTS/242/boltec242d.htm>. Acesso em 16 nov 2007

SILVA, Marco. **O que é Interatividade.** Disponível em http://www.faced.ufba.br/~dept02/sala_interativa/o_que_eh.html#O%20que%20é%20interatividade. Acesso em 16 nov 2007.

SILVA, Marco. **Sala de Aula Interativa.** Rio de Janeiro: Quartet, 2006.

SIVARAMAKRISHNAN, K. Introduction to “Moral Economies, State Spaces, and Categorical Violence. In **American Anthropologist** – vol. 107, issue 3, September 2005. University of California Press.

SIVARAMAKRISHNAN, K. Some Intellectual Genealogies for the Concept of Everyday Resistance. In **American Anthropologist** – vol. 107, issue 3, September 2005. University of California Press.

SOLIZ, Gabriel Tabera. **Evo, guardián del palacio**, 12/05/2004. In www.katari.org. Acesso em 08/08/2007.

STEFANONI, Pablo. **MAS-IPSP: la emergencia del nacionalismo plebeyo.** In **Revista del Observatorio Social de América Latina (OSAL)**, Buenos Aires, Año IV, n° 12, Septiembre – Diciembre 2003. Disponível em <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/biblioteca/fbiblioteca.html>. Acesso em 12/11/2004.

SVAMPA, Maristella & STEFANONI, Pablo. Entrevista a Alvaro Garcia Linera: Evo simboliza el quiebre de un imaginario restringido a la subalternidad de los indígenas. In **OSAL**, Buenos Aires, CLACSO, septiembre/2007, año VIII, n°22. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal22/AC22SvampaStefanoni.pdf>. Acesso 10 out 2008.

TALAVERA, Jerjes Justiniano. **Tropesamos con la misma piedra**. Disponível em www.katari.org. Publicado em 30.May.2007. Acesso em 13.jun.2007.

TAPIA, Luis. Bolivia. La “Guerra del Agua” en Cochabamba. La crisis política de Abril. In **Revista del Observatório Social de América Latina (OSAL)**, Buenos Aires, n° 2, Septiembre 2000. Disponível em <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/biblioteca/fbiblioteca.html>. Acesso em 27/10/2005.

TERÁN, Mario Torrico. El triunfo de Evo Morales: una visión histórica. In **Istor**, publicación trimestral de la División de Historia del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), Mexico. Núm. 25, Disponível em http://www.istor.cide.edu/archivos/num_25/dossier4.pdf. Acesso 14 out 08.

THOMPSON, Edward P. A economia moral da multidão inglesa no século XVIII in **Costumes em Comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998b, p. 150-202.

_____. Economia Moral Revisitada in **Costumes em Comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998c, p.203 – 266.

_____. Folclore, antropologia e história social. In **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas, Editora da Unicamp, 2001.

_____. Patrícios e Plebeus. In **Costumes em Comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998a. p. 25-85.

_____. Prática do Materialismo Histórico; Mapa do Livro; Mesa: você existe?; Estrutura e Processo; A História como Processo; O Motor da História; O Termo Ausente: a Experiência. In **A Miséria da Teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981. p. 9-12, p. 12-13, p. 13-18, p. 82-97, p. 117-137, p. 180-201.

_____. Prefácio in **Formação da Classe Operária Inglesa**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987a. p. 9-14.

_____. **Senhores & Caçadores: a origem da Lei Negra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987b.

_____. El Delito del Anonimato. In **Tradicón, Revuelta y consciência de Clase: estúdios sobre la crisis de la sociedad preindustrial**. Barcelona: Grupo Editorial Grijalbo, 1979. p. 173-238.

URIOSTE, Mauricio Ochoa. **La nueva Constitución y los estatutos autonómicos en Bolivia**. Disponível em <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2008032506>. Acesso 30 mar 2008.

VARGAS, Humberto & KRUSE, Thomas . Las victorias de Abril: una historia que aún no concluye. In **Revista del Observatório Social de América Latina (OSAL)**, Buenos Aires, n° 2, Septiembre 2000. Disponível em <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/biblioteca/fbiblioteca.html>. Acesso em 27/10/2005.

VELASCO, Adolfo. **La escuela indigenal de Warisata, Bolívia, vista por maestros Mexicanos** (1940). Disponível em http://www.crefal.edu.mx/bibliotecadigital/CEDEAL/acervo_digital/coleccion_crefal/rieda/a1993_1/adolfo_velasco.pdf. Acesso 13 mar 2009.

VERA, Yvette Mejía. **Warisata: el modelo de ayllu**. Disponível em http://www.willka.net/libros_archivos/Modelo%20de%20AYLLU.pdf. Acesso 14 mar 2009.

VERBITSKY, Horacio. **Bolivia en la mira de Washington**, 11/01/2004. In www.katari.org. Acesso em 08/08/2007.

WIENER, Jon. **The Last Page**. Disponível em <http://www.dissentmagazine.org/?article=176>. Acesso em 16 abr 2008.

WOLF, Eric. Entrevista: Cultura, Ideologia, Poder e o Futuro da Antropologia. RIBEIRO, Gustavo Lins. In **Mana** vol.4 n.1 Rio de Janeiro Apr. 1998. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/mana/v4n1/2430.pdf>. Acesso 08 jul 2008.

_____. **Europe and the people without history**. Los Angeles: University of California Press, 1982.

_____. **Guerras Camponesa no Século XX**. São Paulo: Global, 1984. (Coleção Temas).

_____. **Sociedades Camponesas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

_____. Tipos de campesinato latino-americano: uma discussão preliminar. In **Antropologia e poder: as contribuições de Eric Wolf**.

ARTIGOS SEM AUTORIA DECLARADA:

Antes de fugar a EEUU Goni pidió al Banco Central Bs. 300 millones, 03/10/2003, In www.katari.org. Acesso em 08/08/2007

Chile requiere gas y agua del país para su desarrollo, 23/03/2004. In www.katari.org. Acesso em 08/08/2007.

El Alto se vuelca contra Mesa y su referéncum, 25/05/2004. In www.katari.org. Acesso em 08/08/2007.

Ex canciller: Chile es un país cruel y mezquino con un Presidente facista, 03/2004. In www.katari.org. Acesso em 08/08/2007.

Fuerte presión de las petroleras sobre el Congreso de Bolivia, 17/09/2004 . In www.katari.org. Acesso em 08/08/2007.

Gobierno Boliviano se juega la estabilidad en EEUU, 11/01/2004. . In www.katari.org. Acesso em 08/08/2007.

La COB se adueña de las calles de La Paz, 17/05/2004. In www.katari.org. Acesso em 08/08/2007.

SITES PESQUISADOS:

<http://bolivia.indymedia.org/>

<http://causapopular.com.ar/article603.html>

<http://observatorio.iuperj.br>

<http://www.aguabolivia.org/legisaguasX/LEYAGUAPOTABLE.htm> (Ley 2029).

<http://www.cervantesvirtual.com> (Demais Leys, Decretos Supremos e Constituições).

<http://www.cima.org.ar>

<http://www.geocities.com/bolilaw/legisla.htm>

<http://www.presidencia.gov.bo/>

GLOSSÁRIO

ABYA – YALA = Como organizações indígenas se referem ao continente americano. .

ALCALDE/ ALCAIDE = Diretor de prisão ou fortaleza.

AYLLU = Célula territorial primitiva incaica composta também por determinado número de famílias y regras de comportamento social.

AYNI = Dívida social, trabalho de reciprocidade.

CABILDO = Conjunto de sacerdotes que São membros de uma catedral: corporação ou grupo de pessoas integrado por um “alcalde” que se encarrega de administrar um município. corporações instituídas na América pelos conquistadores espanhóis. Tinham por finalidade a administração das cidades recém-fundadas pelos colonos.

CHUÑO = Processo de desidratação da batata.

MALLKU = Autoridade aymara, “príncipe” ou “líder”.

MARKA = povoado, cidade. Espaço transcomunitario que agrupa vários ayllus.

PACHACUTI = Do quíchua *Pacha Kutiq* "O que muda a Terra", ou "Reformador da Terra", Cusco, (1400? - 1471) foi o nono governante do Império inca e seu primeiro imperador, entre os anos 1438 e 1471.

PONGOS = Do vocábulo aymara punku, que significa porta, aquele que ficava atrás da porta para servir; servo.

PONGUEAJE = Sistema de exploração e servidão a que eram submetidos os índios até a Revolução de 1952; trabalho compulsório.

Q'ARA = Como são chamados os brancos pelos aymara.

QOLLASUYU = região do altiplano, onde viveram os aymara (antigos quollas);

QUINOA = planta nativa da Colômbia, Peru e Chile, que produz um grão indispensável à alimentação e à vida do homem no altiplano andino.

SUYU = identidade cultural e espacial mais ampla que o marka; parcela de território.

TAWANTINSUYU = Império Inca, palavra Quechua que significa “As quatro Terras”, ou também “Os Quatro cantos do Mundo”.

TUNTA.= O contrário do chuño. Processo de hidratação da batata.

WILLKA = Significa em aymara ou quechua rei-sol poderoso, guardião das tradições.

Sites Consultados:

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Pachacuti>

<http://www.diccionarios.com/>

<http://www.willka.net/>

<http://www.katari.org/>

<http://www.klepsidra.net/tawantinsuyu.html>

ANEXO A

CARRERA EN LICENCIATURA EN CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN, de Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, Awawtay Wasi (Ecuador).

(Disponível em <http://www.amawtaywasi.edu.ec/web/sp/general/pregradados.php> . Acesso 23. out 2008)

CARRERA O TRAZA EN LICENCIATURA EN CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
CON MENCIÓN EN PEDAGOGÍA INTERCULTURAL
(CENTRO MUNAY RURAY)

OBJETIVO GENERAL

Formar educadores proactivos que orienten e implementen un sistema de educación intercultural plurilingüe, que mejore la calidad del servicio educativo actual, a fin de contribuir al mejoramiento de las condiciones de vida de los Pueblos y Nacionalidades.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Formar docentes con un profundo sentido de las identidades; interculturales y plurilingües.
- Formar profesionales docentes prácticos reflexivos y con una gran autoestima y seguridad.
- Trabajar conjuntamente con las comunidades en investigaciones y emprendimientos de carácter educativo comunitario y motivar al uso de métodos activos de aprendizaje.
- Contribuir a la construcción de una pedagogía intercultural.
- Impulsar la investigación como forma de aprendizaje y de generación de nuevo conocimiento.
- Impulsar emprendimientos concretos como una manera de formar docentes emprendedores y organizar procesos educativos y de aprendizaje.

TÍTULO

- Licenciado en Ciencias de la Educación, con mención en Pedagogía Intercultural. (8 Niveles)

PERFIL PROFESIONAL

Los profesionales que egresen como Licenciado en Ciencias de la Educación, con mención en Pedagogía Intercultural, tendrán el siguiente perfil profesional:

Licenciado en Ciencias de la Educación, Especialización Psicopedagogía Intercultural Plurilingüe

Investiga diversos campos relacionados con la Educación y la pedagogía intercultural plurilingüe;

Realiza programas de desarrollo educativo y pedagógico;

Ofrece asesorías técnicas en el campo de la educación y la pedagogía intercultural;

Gestiona y gerencia establecimientos educativos interculturales con valores bioéticos;

Diseña, planifica, ejecuta y hace seguimiento de proyectos y programas de investigación y emprendimientos de alta complejidad en el campo de la educación y la pedagogía.

CAMPO OCUPACIONAL

El profesional con el título de Licenciado en Ciencias de la Educación, Especialización Psicopedagogía Intercultural Plurilingüe, puede tener los siguientes desempeños:

- Genera, coordina e impulsa emprendimientos educativos públicos y privados;
- Consultor y asesor técnico: de las nacionalidades y pueblos, de instituciones públicas y privadas, de ONGs en campos de la educación y la pedagogía a nivel local, nacional e internacional;
 - Promueve, diseña y ejecuta programas de desarrollo local en los campos de la educación y la pedagogía para gobiernos municipales y provinciales;
 - Docente del sistema de educación media y superior en centros de educación del sistema intercultural bilingüe o del sistema educativo nacional;
 - Diseña, planifica, ejecuta y hace seguimiento de proyectos y programas de investigación y emprendimientos de alta complejidad en el campo de la educación y la pedagogía interculturales para Ongs, comunidades y entidades estatales.

MATRIZ CURRICULAR DE LA TRAZA

La malla curricular propuesta adopta una estructura académica y curricular basada en Cuestiones Problemático Simbólicas Relacionales (CPSR), saberes, haceres y cosmovisiones de las Nacionalidades y Pueblos, de la cultura occidental y de otras culturas del mundo.

PRIMER NIVEL COMÚN

Centro	C.P.S.R.	Nivel	Ámbitos de Aprendizaje	No. Créditos	Modalidad
Kausay			Seminario Coyuntura Nacional e Introduc- Internacional, los torio movimientos indígenas y la educación		A. Presenc
			La Universidad y su estructura de funcionamiento		A. Presenc
			La metodología y paradigmas		
Yachay Munay	WAKA	I	Módulo La Pachamanca	2	A. Presenc
			Inves. Sobre la pachamanca	1	
			Emp. Realizar una Pachamanca	2	A. Tutorial
			Conv. La culinaria ancestral	1	A. Tutorial
Munay Ruray	CHAKRA		Módulo Ambiente Vital	2	A. Presenc
			Inves. Biodiversidad de la chakra	2	A. Tutorial
			Emp. Colección de plantas medicinales y forestales de su entorno	2	A. Tutorial
			Conv. Sobre ambientes para la vida	1	A. Tutorial
Ruray Ushay	WASI		Módulo Arquitectura ancestral	2	A. Presenc
			Inves. Vivienda ancestral	1	A. Tutorial
			Emp. Diseño y construcción de un fogón	2	A. Tutorial
			Conv. En relación al fogón	2	A. Tutorial
Ushay Yachay	RUNA		Módulo El runa y las diversas culturas en el Ecuador	2	A. Presenc
			Invest. La cultura de su entorno comunitario	1	A. Tutorial
			Emp. Producción y difusión de material informativo sobre las culturas en el Ecuador	2	A. Tutorial
			Conv. En relación al Runa y las diversas culturas	1	A. Tutorial

A. Presen =
A. Dirigid = Aprendizajes Tutoriales

Aprendizajes

Presenciales

C. del C.P.S.R. Conoc	Nivel	Código	Ámbitos de Aprendizaje	No. Crédit.	Modalidad	
R u n a Y a c h a y	II	Módulo	Mapas mentales:	2	A. Presenc	
		Módulo	Lectura crítica:	2	A. Presenc	
		Módulo	Testimonios: escritura y lectura	2	A. Presenc	
		Módulo	Procesador de palabras	2	A. Presenc	
		Inv	Mapas mentales en lengua materna	4	A. Tutorial	
		Emp	Mapas mentales para una escuela de la comunidad	8	A. Tutorial	
		Conv	Sobre temas ancestrales	4	A. Tutorial	
	Buen Vivir	III	Módulo	Metodo activos de aprendizaje I:	2	A. Presenc
			Módulo	Movimiento indígena educación	2	A. Presenc
			Módulo	Pedagogías ancestrales:	2	A. Presenc
			Módulo	Graficadores computadora:	2	A. Presenc
			Inv	Materiales pedagógicos ancestrales.	4	A. Tutorial
			Emp	Producción de materiales pedagógico para centros educativos de la comunidad.	8	A. Tutorial
Conv			Sobre temas educativos	4	A. Tutorial	
	Lengua Indígena I*	2				
Sh		Módulo	Alfabetización	2	A. Presenc	
		Módulo	Dinámicas motivacionales	2	A. Presenc	

Metáforas	IV	Módulo	Paradigmas educativos I:	2	A. Presenc
		Módulo	Educomunicación I:	2	A. Presenc
		Inv	Como realizar cursos pedagógicos cortos.	4	A. Tutorial
		Emp	Organizar y ejecutar cursos pedagógicos cortos.	6	A. Tutorial
		Conv	Sobre paradigmas y educación	4	A. Tutorial
			Sistematización de métodos activos de aprendizaje (u otro tema escogido por el estudiante)	2	
		Lengua Indígena II*	2		
Conocimientos	V	Módulo	Infopedagogía.	2	A. Presenc
		Módulo	Métodos activos II:	2	A. Presenc
		Módulo	Paradigmas educativos II:	2	A. Presenc
		Módulo	Educomunicación II.	2	A. Presenc
		Inv	Método de investigación acción en métodos pedagógicos.	6	A. Tutorial
		Emp	Constituir grupos para elaborar material pedagógico de investigación acción en una escuela o colegio de su comunidad	6	A. Tutorial
		Conv	Sobre metodos de investigación	4	A. Tutorial
			Lengua Indígena III*	2	
Aprendizaje	VI	Módulo	Corrientes educativas.	2	A. Presenc
		Módulo	Gestión educativa I.	2	A. Presenc
		Módulo	Experiencias innovativas exitosas de aprendizaje.	2	A. Presenc
		Módulo	Currículum.	2	A. Presenc

		Inv	Sobre currículos innovadores	6	A. Tutorial
		Emp	Preparar y desarrollar una propuesta de gestión para un centro educativo de la comunidad.	6	A. Tutorial
		Conv	Sobre corrientes educativas	4	A. Tutorial
			Lengua Extranjera I*	2	

Y a ch a y k u n a P u r a	Educación	VII	Módulo	Planificación educativa.	2	A. Presenc
			Módulo	Administración de emprendimientos educativos.	2	A. Presenc
			Módulo	Gestión educativa II*.	2	A. Presenc
			Módulo	La interculturalidad y la educación	2	A. Presenc
			Inv	Sobre: gestión, interculturalidad y pedagogía.	8	A. Tutorial
			Emp	Construcción de una propuesta para un centro educativo.	6	A. Tutorial
			Conv	Interculturalidad y educación.	2	A. Tutorial
				Lengua extranjera I*	2	
	Símbolo	VIII	Módulo	Los códigos ancestrales.	2	A. Presenc
			Módulo	Sistema y organización	2	A. Presenc
			Módulo	Pedagogías interculturales	2	A. Presenc
			Módulo	Paradigma oriental	2	A. Presenc
			Inv	Sobre sistema educativo intercultural.	8	A. Tutorial
			Emp	Implementar sistema educativo intercultural.	6	A. Tutorial
Conv			Sobre sistemas educativos	2	A. Tutorial	

		interculturales.	
		Trabajo de sistematización 16 de experiencias vivenciales o tesis de grado.	
		Total Créditos	204

C. del Conoc. = Ciclos del Conocimiento.
C.P.S.R. = Cuestión Problémico Simbólico Relacional.

*El desagregado curricular de la lengua indígena o extranjera lo desarrollará la casa de las lenguas, dependiendo de la lengua que elija el estudiante.