

***Povos indígenas na América Latina:
sociedades em movimento.
A globalização, o neoliberalismo
e as resistências***

Claudia Wasserman¹

Uma das mais importantes particularidades da América Latina refere-se a sua identidade étnica, onde a população indígena tem uma participação histórica ininterrupta, inclusive relacionada à resistência aos processos de globalização implementados pelos governantes da região no final do século XIX. Os índios latino-americanos preservaram diversos traços culturais ancestrais. A língua, por exemplo, não foi o único traço cultural preservado pelos indígenas. Além de manter hábitos culturais relacionados à produção da vida cotidiana, os descendentes indígenas permaneceram mobilizados no debate sobre o direito dos povos à autodeterminação. Os levantes do século XVII e XVIII, motivados pelas condições de opressão aos quais haviam sido submetidas as populações nativas no período colonial, permaneceram como referência cultural para as classes oprimidas da América Latina, sobretudo para os camponeses. Os processos de “integração à vida nacional”, forjados ao longo do século XX pela minoria branca, e os processos de mestiçagem não foram suficientes para suprimir os debates sobre o problema da identidade étnica na maior parte dos países latino-americanos densamente povoados por povos indígenas.

Os temas discutidos nesse artigo dizem respeito às etnias, fronteiras e nações, conceitos que relacionados entre si em diversos períodos da história latino-americana podem explicar os problemas enfrentados pelas classes oprimidas na região. Particularmente, dois momentos da história subcontinental são ilustrativos para o debate das desigualdades sociais e o desrespeito aos direitos fundamentais da maioria da população dos países latino-americanos: a época de constituição dos Estados nacionais, em meados do século XIX, e o início do século XXI, período de tentativas de desarticulação das nacionalidades. São, portanto, dois períodos extremos na história subcontinental no que se refere às fronteiras, etnias e nações.

A época de constituição dos estados nacionais, entre 1850 e 1880, foi a fase da nossa história na qual se ergueram e se consolidaram os limites físicos entre os países, as fronteiras. Mas também foi a fase de constituição das fronteiras ideológicas, que decidiam aqueles que deveriam ser incluídos na nacionalidade e os excluídos. Os estados nacionais na América Latina constituíram-se a partir da iniciativa e do domínio do setor primário-exportador da economia e sob a tutela política das oligarquias, elite originária do período anterior às independências. Tinham uma atitude de desprezo a tudo que se relacionava ao passado pré-colonial.

O início do século XXI se refere à época dos efeitos do neoliberalismo; quando a mundialização/globalização e o domínio do pensamento único propuseram a eliminação da dimensão nacional e a flexibilização das fronteiras entre os países como forma de permitir a expansão do capitalismo. A propalada diminuição das distâncias e dos limites físicos entre os países não admite a alteridade e o livre desenvolvimento de culturas consideradas adversas ao capitalismo.

Entre a constituição dos estados nacionais e o processo de globalização capitalista, houve uma mudança na perspectiva das classes dominantes latino-americanas. Enquanto no século XIX eram favoráveis aos limites e ao estado-nação, no século XXI, defendem a liberalização completa dos limites, evidenciados nos Acordos de Livre-comércio. Mas, as mudanças no tema das fronteiras físicas e da valorização do estado-nação não se evidenciam do mesmo modo no plano das fronteiras ideológicas. Se houve uma mudança no que se refere aos limites físicos dos países e a importância dada ao tema do nacionalismo, quanto ao tema das exclusões sociais não houve uma mudança significativa. As elites latino-americanas permaneceram profundamente racistas e discriminatórias, constituindo-se essas características como marca do discurso dominante desde o século XIX, até os dias de hoje.

Esses dois períodos estão atravessados pelo discurso do acesso da América Latina ao patamar de desenvolvimento dos países hegemônicos do capitalismo e, por isso, a questão étnica se apresenta como chave para explicar esse processo. A preservação da cultura indígena, bem como a permanência dos cultivos tradicionais, das línguas e dos hábitos ancestrais foram reputados como obstáculos ao desenvolvimento pelas elites primário-exportadoras do início do século XX, assim como a cultura camponesa arraigada é considerada óbice para o crescimento econômico compatível com os países avançados. Ao mesmo tempo, em ambas as fases históricas e ao longo de todo o período entre elas, se constitui um contra discurso, anti-racista, e que apresenta um projeto alternativo de constituição nacional no século XIX e início do XX, e de valorização da soberania nacional no início do século XXI.

Nesse sentido, o período de constituição dos Estados nacionais na América Latina foi uma época de redefinição dos limites físicos entre os diversos países que vieram a se formar depois das independências, as fronteiras. Também foi a fase de constituição das nacionalidades e de elaboração de um discurso tendente à incluir os considerados aptos a integrar a nação, à modificar aqueles que, por força das circunstâncias e da concretude de sua existência, deveriam ser incluídos e à eliminar os indesejáveis. É nesse discurso oficial dominante de constituição nacional que se manifestava o “problema das etnias”; os índios, negros e mestiços deveriam ser modificados para se tornarem aceitáveis à nação ou deveriam ser eliminados. Assim considerados esses conceitos de nação, fronteira e etnia serviram para explicar os processos que ocorreram nos países latino-americanos por volta da segunda metade do século XIX.

No entanto, considerando os três conceitos de nação, fronteira e etnia de modo mais amplo e complexo e aproximando-nos dos problemas atuais dos países latino-americanos, veremos que a relação entre esses conceitos serve para explicar muito das nossas dificuldades contemporâneas. Desde janeiro de 1994, quando os rebeldes chiapanecos insurgiram das profundezas da selva mexicana protestando contra a assinatura do Tratado de Livre Comércio (Nafta) e exigindo respeito e consideração de sua cultura como nacional, percebe-se o estabelecimento de novos significados à questão étnica, à nacionalidade e a constituição de novas fronteiras, dividindo o “nós” e os “outros”.

Os indígenas de Chiapas têm bastante claro dois objetivos: a luta pela soberania do México,

impedindo que a tão propalada modernidade empobreça mais ainda o país, e a luta pelo reconhecimento da cultura milenar indígena como a verdadeira riqueza nacional. Lutam, sobretudo, pelo reconhecimento das culturas indígenas, ameaçadas pelos processos da modernidade que incluem a integração (equivalente à miscigenação e branqueamento) ou pela preservação (equivalente à constituição da identidade de museu, objeto de admiração turística).

Outros exemplos que nos conduzem a pensar o problema da nação, da fronteira e da etnia no início do século XXI são fornecidos pelo Equador, a Bolívia e a Colômbia. São eles: a Confederação Nacional dos Indígenas do Equador (CONAIE), que derrubou três presidentes em poucos meses; os indígenas de Cochabamba que lutaram no ano 2000 pela manutenção do controle na distribuição de água, contra o consórcio internacional LNG Pacific, que pretendia privatizar esse bem estratégico dos povos bolivianos; os povos de El Alto, que reagiram ao projeto de exportação do gás boliviano em estado bruto para os Estados Unidos através de portos chilenos, expondo uma cicatriz nacional que dizia respeito à derrota da Guerra do Pacífico e a perda da saída para o mar pelos bolivianos; ou os indígenas camponeses colombianos que resistem à reconversão dos cultivos de coca, imposição do governo da Colômbia em acordo com o plano norte-americano que, além de ajuda econômica, promove o treinamento antiguerrilha ao governo Uribe.

Esses diversos movimentos de resistência protagonizados por indígenas têm objetivos muito semelhantes no que se refere à preservação do patrimônio nacional, defesa do meio ambiente, domínio dos recursos naturais, restituição territorial e reconhecimento da cultura indígena como nacional.

Sob o ponto de vista das classes dominantes latino-americanas, de governos como os de Carlos Salinas de Gortari, Sanchez de Losada, Álvaro Uribe, Gustavo Noboa, esses indígenas estariam, na verdade, impedindo que os países latino-americanos ingressem na modernidade, ou seja, os grupos dominantes na América Latina do século XXI têm o mesmo padrão de pensamento dos intelectuais do final do século XIX e início do século XX.

No século XIX, Alfonso Reyes, por exemplo, escrevia sobre as desgraças que haviam impedido o México de ingressar na modernidade encarnada pela Europa ocidental e pelos Estados Unidos: “a muito específica de ser americano”, ou seja, nascer em um território que não era o foco da civilização; da sua “formação cultural latina e não saxônica”; “pertencer à orbe hispânica”; e de ser parte de um mundo carregado de indígenas e de mestiços com índios e gente de outras raças como a africana.

Para entrar na modernidade, segundo os principais intelectuais positivistas, a América Latina teria que apagar a única história que possuía, marcada pelo colonialismo; teria que cambiar a pele e lavar o cérebro, renunciar a uma identidade imposta pela metrópole e apropriar-se da identidade dos povos que eram motores do progresso e da civilização; teriam que ser como os europeus ou como os norte-americanos.

Ao longo de toda a história independente da América Latina, os conceitos de nação, de fronteira e de etnia foram manipulados de forma a entender as relações entre nações, fronteiras e etnias dentro de um espírito excludente, intransponível e regenerador.

A nação não foi entendida como a “comunidade imaginada como soberana e limitada”, conforme Benedict Anderson (1989), e que depende da adesão das massas ao projeto dominante, como propõe Hobsbawm (1990). Ao contrário, é a nação das oligarquias rurais primário-exportadoras, cujo ideal era chegar o mais próximo possível da modernidade

européia, branca e ocidental.

As fronteiras não foram compreendidas como portas de acesso a outras culturas, espaço misto que permite o relacionamento e o entendimento do “outro”; foram pensadas como barreiras intransponíveis que separam a civilização da barbárie.

As etnias não se referem à preocupação com a integração, o reconhecimento e a cultura dos diferentes povos que formam os países latino-americanos; mas é um adjetivo pseudocientífico, legitimador dos processos de exclusão.

Os pressupostos para a constituição das nações na América Latina foram dados pelos intelectuais positivistas e pressupunham a existência de raças e a proeminência de umas sobre as outras. Estabelecido o “perímetro” dos estados (fronteiras) no século XIX, houve a urgência, no início do século XX, em estabelecer o “conteúdo” das nações. Isso levou os intelectuais positivistas a precisar inclusões e, sobretudo, exclusões, a legitimá-las e fundamentá-las. A reflexão latino-americana sobre o problema das raças constitui-se como ponto nevrálgico dos processos de construção de uma ordem política e social destinada a definir os conteúdos da nação. Concretamente, o problema do “controle social” se colocou no centro de todas as proposições intelectuais dominantes. Tratava-se de justificar a exclusão ou controle das “classes perigosas”, notadamente indígenas, camponeses, negros, operários, mestiços e pobres.

É sintomático que quase todas as pretensas teorias explicativas do século XIX e início do século XX, de Silvio Romero a Euclides da Cunha, passando por Nina Rodrigues e Alberto Torres, tivessem no título dos trabalhos a palavra “evolução”. A noção de uma história unilinear era corrente para essa historiografia. A “religião do progresso” triunfou em quase todos os países da América Latina. Entusiasmados com a possibilidade dos seus próprios países se equipararem à “civilização ocidental”, esses autores diagnosticavam os males do Brasil como problemas advindos da formação das raças, da ignorância generalizada e da péssima administração dos governantes que se seguiram ao processo de independência.

O brasileiro Euclides da Cunha, por exemplo, falava de uma “mestiçagem embaralhada” e dizia que “a mistura de raças mui diversas é, na maioria dos casos prejudicial” ou que a “mestiçagem extremada é um retrocesso” e “o mestiço é um desequilibrado ... desequilíbrio nervoso incurável”, de modo que “o mestiço - mulato, mameluco ou cafuz - menos que um intermediário, é um decaído, sem a energia física dos ascendentes selvagens, sem a altitude intelectual dos ancestrais superiores”. Para Euclides da Cunha clima, terra e raça, eram responsáveis pelas “falhas da nossa evolução” e pelas “dificuldades de integração nacional” (Cunha 1979: 30-89). Como ele, os argentinos Sarmiento, Alberdi, Ingenieros, Carlos Bunge, Ricardo Rojas, o mexicano Ignacio Ramírez, que considerava “(...) esas razas conservan todavía su nacionalidad, protegidos por la familia y la lengua (...) para contar con ellos como ciudadanos, tenemos necesidad de comenzar por hacerlos hombre ...” (Ramírez 1966: I, 190-191) ou, também mexicano, Ricardo Rabasa, que escrevia em “La evolución histórica de México” que na história do país, seus povos “si llegaron a acostumbrarse a obedecer, no encontraron nunca ejemplos de la ciencia de organizar, de gobernar, ni de administrar” (Rabasa 1956: 263-264). O brasileiro Euclides da Cunha achava, por exemplo, que o sertanejo era “um retrógrado, não um degenerado” (Cunha 1979: 30-89); o boliviano Alcides Arguedas escreveu um livro de título sugestivo “Pueblo enfermo” (1937), assim como o peruano Francisco Garcia Calderon, para quem: “el problema de las razas es de suma gravedad en la historia americana; explica el progreso de algunos pueblos y la decadencia de otros; es la llave del irremediable desorden que desgarrar América (...)”. O brasileiro Sylvio Romero defendia o progressivo

branqueamento da população como forma de atingir o patamar das nações civilizadas. Em “Folclore Brasileiro”, ele afirmava: “... a obra de transformação das raças entre nós ainda está mui longe de ser completa e de ter dado todos os seus resultados. Ainda existem os três povos distintos em face um dos outros; ainda existem brancos, índios e negros puros. Só nos séculos que se hão de seguir a assimilação se completará.” (Romero, 1954:42).

Conforme os exemplos acima, pode-se concluir que as elites políticas e intelectuais brancas tentavam definir sociologicamente, de maneira eugênica, o “outro” étnico, social e cultural. Esse “outro” foi recortado desde o princípio como problema: “problema indígena”, “imigrante”, “negro”. Esses autores não introduzem qualquer novidade na caracterização dos indígenas; ratificam os preconceitos originais dos espanhóis do século XVI (Funes e Ansaldi 2004: 461). Em relação aos negros possuíam os mesmos preconceitos. Para Bunge, por exemplo, “(...) hasta hoy, em ningún clima y bajo ningún gobierno, el negro ha prestado a la humanidad servicios de clase intelectual y directora” (Bunge 1911: II, 124). Também presente em García Calderón, “(...) conforman una población analfabeta que ejerce una influencia deprimente sobre la imaginación y carácter de los americanos” (García Calderon 1979: VII, 196).

Há que considerar, porém, que tentando contrapor essa cultura da modernidade, discriminatória e racista, surgiu uma intelectualidade engajada, defensora da cultura nova, onde as presenças indígena, negra e mestiça são consideradas como fundamentos da identidade. Ao mesmo tempo em que o positivismo se impunha como filosofia política dominante, percebia-se a defesa do indigenismo e do negro brasileiro, a valorização da cultura pré-hispânica, a negação do modelo norte-americano e avaliação dos prejuízos que ele poderia causar. Essas idéias apareceram no início do século XX e seus principais expoentes fizeram escola no pensamento político latino-americano. Foram eles o cubano José Martí e o uruguaio José Enrique Rodó. Eles inauguraram o que mais tarde ficaria conhecido como “Hora americana” e achavam que o principal obstáculo à unidade nacional era justamente a adoção de modelos como o norte-americano. Pensavam que a adoção desse modelo frustrava a possibilidade de colocar em prática os processos de unificação nacional, cujas idéias existiriam com muita anterioridade aos movimentos de independência. Por isso mesmo, Martí propunha que se realizasse a Segunda Independência. Para Bolívar, Martí, Mariátegui, Manoel Bonfim, José Vasconcelos e outros autores identificados com a valorização dos elementos autóctones, nossa identidade foi sendo forjada como uma cultura de resistência e de síntese, que não se limitou a reproduzir os elementos que a compuseram, mas transcendeu e inovou em relação aos mesmos.

Martí, por exemplo, argumentava contra a existência das raças como explicação de nossos problemas: “No hay odio de razas porque no hay razas. (...) El alma emana, igual y eterna, de los cuerpos diversos en forma y color. ... El hombre no tiene ningún derecho especial porque pertenezca a una raza u otra. Dígase ‘hombre’ y ya se dicen todos los derechos” (Martí 1991: 200). Mais tarde, o pensador peruano José Carlos Mariátegui observava a falácia da chamada “questão étnica”: “La suposición de que el problema indígena es um problema étnico, se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista” (1981: 35).

Manoel Bonfim, autor brasileiro do início do século XX considerava a necessidade de “corrigir, educar ou eliminar os elementos degenerados” (Bonfim, 1903: 314). Para ele os elementos degenerados eram “monarquistas e clericais no México; conservadores no Chile; unitaristas no Rio da Prata; braganistas e moderados no Brasil”, que se perpetuavam no poder sob denominações variadas (p. 326/327). Bonfim rechaçava as teorias de inferioridade racial e

procurava soluções para os problemas latino-americanos que não passavam pelas tradicionais propostas de branqueamento: “As alegações pseudo-científicas com que se queria provar uma pretensa inferioridade étnica são tão insubistentes que nem encobrem a natureza dos sentimentos onde se inspiram os célebres sociólogos e cientistas inventores das raças nobres”(299).

O discurso intelectual latino-americano, marcado pelas relações entre Nuestra América e o Mundo Ocidental, se consolida plenamente a partir da formulação arquetípica, consolidada por Sarmiento em “Civilização e Barbárie”, de 1845. Mesmo antes disso, Andrés Bello já lamentava nossa condição: “no somos sino um mundo occidental más distante y más vasto” ... “Comparemos a la Europa y a nuestra afortunada América com los sombríos impérios del Asia (...) o com las hordas africanas em que el hombre es apenas superior a los brutos” (Citado in González Retamar 1991: 311). Os pensadores positivistas burgueses introjetaram plenamente os aspectos da ideologia burguesa dos países desenvolvidos, como o racismo e que incluía desprezo por povos não ocidentais; racismo e desprezo imprescindíveis para realizar a obra colonizadora e exploradora que realizou e continua realizando o Ocidente, com a colaboração dos pensadores locais. Com a finalidade de construir as NAÇÕES, foram erguidas as fronteiras físicas (limites entre os países), mas também as fronteiras ideológicas, onde a questão étnica tornou-se a chave explicativa para promover a divisão entre os incluídos e os excluídos da nacionalidade.

Ao longo de toda a história do século XX e até hoje, as nações são consideradas inacabadas justamente porque o discurso intelectual teve que se adaptar à prática; na prática foi impossível exterminar, submeter todos os indesejáveis. Ao longo dessa linha imaginária que simboliza as fronteiras ideológicas, fincaram posição aqueles que não aceitavam o projeto nacional burguês e as justificativas racistas para sua construção. Por força da impossibilidade prática de exterminar nossos traços bárbaros, os adeptos mais fervorosos da civilização e da ocidentalização completa de Nuestra América tiveram que construir uma ideologia intermediária entre o ideal branco, ocidental, civilizado e a realidade colorida, latino-americana e bárbara.

Essa aceitação inevitável do intermediário construiu idéias idílicas e mistificadoras do “patriotismo criollo”, “bom selvagem”, “crisol de raças”. A famosa prédica de Alberdi – “En América todo lo que no es europeo es bárbaro” – teve que ser flexibilizada. A realidade prática teve que se adaptar ao “menos bárbaro”, constituindo nações incompletas no entendimento das classes dominantes.

A continuação dos preconceitos, as renovadas tentativas de exclusão social dos descendentes de índios, negros e mestiços, e, mais tarde, dos operários, camponeses e pobres urbanos, ainda que com diferentes justificativas ao longo do tempo, revelam que às ideologias oficiais interessa consolidar um conjunto de idéias e valores que justifiquem a dominação política de classe.

O questionamento desse discurso que naturalizava a existência de diferenças entre as raças e que construiu as fronteiras entre os cidadãos e os indesejáveis, foi objeto das lutas populares na defesa da extensão da cidadania. Em muitos casos essas lutas levaram à democracia política e à inclusão social.

Restou, no entanto, uma herança positivista que se prolonga até nossos dias e algumas de suas piores manifestações, como o racismo, não somente permanece como, em certas circunstâncias, adquire uma brutal relevância.

Esse preconceito racial é observado no tratamento recebido pelas lideranças indígenas da Confederação Nacional dos Indígenas do Equador (CONAIE) e do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), quando são notadamente mestiços ou descendentes de indígenas, mas também se observa contra lideranças que são oriundas das classes populares, como é o caso de um operário chegar à presidência de um país como o Brasil. Isso revela que o discurso dominante é claramente um discurso racista de classe; revela também que no início do século XXI, o neoconservadorismo postula uma política de exclusão que não faz mais do que imitar aquelas políticas defendidas pelos positivistas do final do século XIX. Contra esse racismo de classe, que ergue fronteiras, cujo objetivo é o controle social das “classes perigosas”, opõe-se uma fraternidade horizontal entre os movimentos sociais indígenas, camponeses, operários. Esses movimentos constituem formas de apoio e solidariedade capazes de transpassar as fronteiras.

Atualmente, os índios latino-americanos são identificados principalmente pelas demandas camponesas, relacionadas à preservação dos cultivos tradicionais e dos recursos naturais. No entanto, os índios são mais do que os camponeses. Representam, na verdade, o conjunto dos explorados. Essa afirmação relaciona-se diretamente ao problema atual do protagonismo dos movimentos populares em diversos países da América Latina, onde o papel de liderança dos movimentos populares que pertenceu tradicionalmente aos sindicatos de trabalhadores urbanos tem sido transferido para os movimentos camponeses, cujas demandas provêm do movimento indígena organizado. Em muitos casos, o movimento camponês que exige terra, autonomia cultural indígena, respeito aos valores culturais arraigados nas comunidades tem tido a capacidade de unir-se à experiência de mobilização e de confronto dos sindicatos operários organizados.

Nas três últimas décadas, na América Latina e também em outras regiões do planeta, estão adquirindo relevância, segundo Zibechi (2005) “outro tipo de organizaciones, que brotan em la sociabilidad cotidiana de los oprimidos, que están mostrando gran vitalidad al colocarse em el primer plano de las luchas contra el neoliberalismo” (Zibechi 2005: 39).

As propostas de resistência ao neoliberalismo fundem modernas formas de luta de classe e da luta antiimperialista com as crenças espirituais ancestrais. O materialismo histórico é usado como ferramenta analítica e se combina com um conjunto de valores pré-colombianos. Evoca-se a cosmologia do passado para apoiar as tentativas de construir uma vida possível num mundo dominado pelo capital multinacional e pelos bancos estrangeiros.

Por trás dessas resistências dos camponeses estão as reivindicações da nacionalidade indígena, mas também se consolidam através da recusa em aceitar a tentativa de manipulação dos símbolos de identidade indígenas. A luta pela definição da nação índia e por reforçar a consciência de uma identidade nacional, baseada em reivindicações espirituais, lingüísticas e territoriais, faz com que os camponeses organizados rejeitem as tentativas de manipulação cultural. Esses movimentos expressam e contemplam mais o comunitário indígena e suas redes, do que o corporativo camponês. Esse deslocamento revela uma mudança na estrutura dos movimentos sociais e demonstra a capacidade de mobilização de uma sociedade diversificada, cujas demandas locais se vinculam aos problemas da nacionalidade indígena, gerando formas associativas novas que questionam o modelo econômico neoliberal com maior eficácia do que os partidos políticos e os sindicatos têm feito nos últimos anos do século XX.

Um exemplo desse novo tipo de organização popular foi a rebelião indígena equatoriana que, em janeiro de 2000, derrubou o presidente Jamil Mahuad. O cercamento do Congresso pelo

movimento indígena constituiu-se em um marco para as lutas contra o neoliberalismo, pois foi a primeira vez na história de um país com maioria de população indígena, que uma rebelião popular indígena conseguiu derrubar um governo contrário aos interesses da nação.

Os movimentos de preservação de recursos naturais resumem o novo perfil dos movimentos sociais que começam a tomar corpo em vários países latino-americanos, como a Bolívia, o México, a Colômbia e o Peru. Esses movimentos sociais estão vinculados, sobretudo com os problemas cotidianos populares, como acesso não equitativo e uso não sustentável de recursos naturais; demandas de maior participação na gestão local; controle democrático da tomada de decisões políticas em relação aos aspectos que afetam as condições socioeconômicas e a qualidade de vida da população; e, neste sentido, esses problemas não têm um conteúdo necessariamente classista.

A reivindicação da Guerra da Água na Bolívia é um exemplo de movimento que conseguiu articular a população rural e urbana, em função de que esse é um recurso que afeta a todos. A demanda pelo manejo da água segundo seus “usos e costumes” e como “bem público”, questiona o programa neoliberal de destruição sistemática dos espaços coletivos e comunitários. A demanda da água é a reivindicação de uma subjetividade associativa/comunitária, de solidariedade e apoio mútuo. O movimento defende uma ética comunitária, de apoio mútuo e solidariedade, frente à lógica privatista e mercantilista do modelo neoliberal. Neste contexto de mobilização social, enquanto as receitas neoliberais recomendam a privatização da água ou a reconversão de cultivos, os camponeses bolivianos articulam um movimento que recorre à tradição comunitária milenar e à experiência de militância operária para defender, como limites à ação dos especuladores, o direito que tem o povo de definir suas prioridades produtivas e a utilização dos recursos naturais.

As demandas relacionadas com a preservação de cultivos tradicionais e a manutenção do controle nacional de recursos naturais estratégicos, como a água e o gás, demonstram a existência de uma perspectiva de desenvolvimento econômico por parte dos movimentos sociais organizados no país. Essas demandas refletem, sobretudo a existência de um modelo de desenvolvimento alternativo ao neoliberal, que preserva e reconstrói um universo pelo qual os índios bolivianos lutaram.

Segundo Carlos Aguirre esses movimentos como o boliviano, equatoriano ou neozapatista expressam um necesario proceso de recuperación, por parte de las clases subalternas y de las masas populares, de um protagonismo más directo, mas permanente y mas colectivamente participativo (Aguirre Rojas 2005: 84).

Assim, do mesmo modo como a classe dominante dos países da América Latina constituiu um discurso onde a questão étnica definiu as fronteiras das nações, fornecendo as chaves da justificativa para o controle social, também os povos latino-americanos têm construído recentemente propostas que rejeitam a naturalização das diferenças étnicas, que estimulam a transposição das fronteiras impostas e que constituem um novo discurso sobre a nação. Os movimentos sociais indígenas no México, Bolívia, Equador, Chile, Argentina, e nas regiões fronteiriças determinam a possibilidade de que o entendimento entre regiões, que no passado estavam unidas pela continuidade territorial e populacional indígena e cuja unidade foi destruída pelas guerras, se converta em um processo de transposição dessas fronteiras.

A profunda identidade dos movimentos sociais bolivianos, mexicano, brasileiro, peruano, venezuelano, por exemplo, tem resultado numa aproximação entre esses e as organizações semelhantes em todos os países da América Latina. Na medida em que parece cada vez mais

difícil a aproximação entre os governos desses países, os movimentos sociais indígenas e camponeses organizados têm manifestado formas de apoio e solidariedade uns aos outros, refletindo, sobretudo, a semelhança da discriminação étnica sofrida nessas regiões e os impactos negativos das medidas de ajuste econômico operadas pelos regimes neoliberais e conservadores.

BIBLIOGRAFIA

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio 2005: *América Latina en la encrucijada. Los movimientos sociales y la muerte de la política moderna*. México, Contrahistorias.
- Anderson, Benedict 1989: *Nação e consciência nacional*. São Paulo, Ática.
- Arguedas, Alcides. *Pueblo Enfermo*. Santiago de Chile: Ediciones Ercilla, 3ª ed., 1937.
- Fernandez Retamar, Roberto 1991: "América Latina y el transfondo de Occidente", in Pablo González Casanova, *América Latina en sus ideas*. México, Siglo XXI.
- Bonfim, Manoel 1993 (1903): *A América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro, Topbooks.
- Bunge, Carlos Octavio 1911: *Nuestra América. Ensayo de psicología social*. Buenos Aires, Arnoldo Mon y Hno. Editores.
- Cunha, Euclides 1979 (1901): *Os Sertões*. São Paulo, Abril Cultural.
- García Calderón, Francisco 1979 (1911): *Las democracias latinas de América*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Hobsbawm, Eric 1990: *Nações e nacionalismo desde 1780*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Mariátegui, José Carlos 1981: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Amauta (22ª ed.)
- Martí, José 1991 (1891): *Nossa América*. São Paulo, Hucitec.
- Rabasa, Ricardo 1956 (1920): *La evolución histórica de México*. México, Porrúa.
- Ramírez, Ignacio 1966: *Obras*. México [facsimile da edição de 1889].
- Romero, Sylvio 1954: *Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- Sarmiento, Domingo F. 1952 (1845): *Facundo o civilización y barbarie*. Buenos Aires: Editorial Sopena (5 ed.).
- Zibechi, Raúl 2006: "Espacios, territorios y regiones: la creatividad social de los nuevos movimientos sociales en América Latina". *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*. Nº 5 (México), p. 39-60.

NOTAS

¹ Professor Associado da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Correo electrónico cwasserman@via-rs.net.