



E quem não gostaria de “viver bem”?

POR PABLO STEFANONI*

O que é o “viver bem”?

Em uma reunião fechada na cidade de La Paz, com importantes dirigentes do atual governo boliviano em 2010, a pergunta que deu início ao debate foi: “O que é ‘viver bem’?”. Como se sabe, o fato de que ninguém possa se posicionar de maneira contrária ao sentido literal do termo conspира contra o *adicional de sentido* que se deseja incorporar a ele, muitas vezes falando *pelos* próprios subalternos. Evidentemente, ninguém poderia estar contra o “viver bem”, mas a questão se torna complexa, sem dúvidas, quando este “viver bem” – que seria desenvolvimentista, não consumista e inclusive não moderno/occidental – é contraposto ao “viver melhor”, que implicaria, por meio do capitalismo, que outros vivam pior.

No citado encontro, surgiram várias e surpreendentes respostas dos funcionários presentes. Um importante parlamentar comentou que “viver bem” é o Estado de Bem-Estar do tipo europeu *tout court*. Um funcionário da vice-presidência – com antiga militância marxista – sustentou que se trata de um projeto “anticapitalista”. Com base em outra perspectiva, um alto funcionário indígena argumentou que o “viver bem” é a construção de uma ética do trabalho e da independência pessoal (citando como exemplo os comerciantes aimarás que, mediante seu esforço, conquistaram uma boa situação econômica e agora dançam na festa do Grande Poder comseguranças particulares que as protegem de possíveis roubos, devido ao valor de suas joias). Por fim, uma militante do Movimento ao Socialismo (MAS) da cidade de El Alto opinou que “viver bem” inclui o acesso à saúde, à educação e a outros serviços, mas que também deveria incluir alguma medida da felicidade.

O problema básico do “viver bem” é que seus propagadores não conseguiram – nem se esforçaram para isso – vincular um programa que supostamente surge das cosmovisões indígenas às experiências vitais dos indígenas e das comunidades realmente existentes. Em segundo lugar, essas propostas aparecem desvinculadas do debate macro e microeconômico e da elaboração de propostas transicionais relacionadas com o “outro mundo possível”. Problemas como o trabalho, a inovação, a tecnologia, o mercado e muitas outras temáticas com as quais o socialismo real colidiu (Nove, 1987) – deixando em evidência que sua abordagem é imprescindível em um projeto pós-capitalista – estão completamente diluídas em uma retórica quase mística, em alguns casos, ou simplesmente utópica/altercivilizatória em outros, com um risco à vista: no caso boliviano, o processo de transformação se choca diariamente contra velhos problemas, como a fraqueza do Estado e uma institucionalidade frágil, um acesso à saúde abaixo de níveis mínimos de bem-estar, uma educação que reproduz as desigualdades de origem, e um longo etcétera. Diante de tudo isso, a receita (quase mágica) é o Estado plurinacional.

E a proposta do “bem viver” se articula menos ainda com a discussão sobre a especialização econômica pela qual a Bolívia deveria optar, sobre o modelo produtivo e se o tipo de mudança deve ser alto ou baixo e outras questões de uma esfera em que, na falta de propostas alternativas, naturalmente se impõem os “técnicos”, os quais administraram com prolixidade a macroeconomia na era de Evo, mas dentro de mar-

Encruzilhadas do processo de transformação boliviano

gens bastante conservadoras (o que não é questionável em si mesmo, devido aos descalabros anteriores das esquerdas no poder – especialmente nos anos 1980 –, mas é um chamado à redução das expectativas refundacionais). É óbvio que entre a ritualização do trabalho agrário (e dos mecanismos de reciprocidade nas comunidades) que costuma ser exemplo de *outras* práticas, e a construção de uma alternativa pós-capitalista (e inclusive pós-neoliberal) minimamente articulada há um trecho muito longo, que só pode ser percorrido ao se tentar generalizar algumas experiências já existentes, não por meio de simples propostas “holísticas” ideais – como a harmonia, a reciprocidade e a vida –, sem sustento econômico ou sociológico, ou uma explicação convincente sobre como aplicar esses modelos às cidades. No melhor dos casos, existem interpretações bastante discutíveis sobre as formas de reciprocidade e uso do espaço nas grandes feiras, como a feira 16 de julho na cidade de El Alto, mas essas análises não permitem uma compreensão do modelo industrial de El Alto, baseado no trabalho familiar, mas também na superexploração do trabalho.

Porém, além disso, ao não abordar com seriedade os problemas econômicos “difíceis”, as críticas ao capitalismo e as análises catastróficas dos partidários do “viver bem” acabam sendo sede de uma perigosa inocência política e intelectual, que os torna facilmente contestáveis tanto pelos neoliberais quanto pelos neodesenvolvimentistas. Na verdade, o “viver bem” não se propõe a substituir o capitalismo, mas sua proposta – como está na nova Constituição – é o modelo de pluralismo econômico, sem que se saiba como será possível articular a economia comunitária com a economia estatal e a economia privada, a não ser pela imagem do trem usada pelo vice-presidente García Linera, na qual a economia comunitária era o último vagão (a estatal era o primeiro). Por outro lado, como não se inclui na proposta renunciar aos bens de consumo tecnologicamente sofisticados, bens que não são possíveis construir no contexto das economias comunitárias, estas últimas dependeriam incontestavelmente dos produtos fabricados na esfera capitalista. Mas não é preciso ir tão longe: bastaria pensar simplesmente nos alimentos processados, que pesam crescentemente no consumo alimentício da comunidade rural e que são produzidos pela economia de mercado. Em geral, os partidários do “viver bem” respondem a qualquer pedido de precisão afirmando que “deve-se aplicar a Constituição”. Contudo, sem ideias intermediárias capazes de pensar processos de transição e desmercantilização de espaços crescentes da vida social, acaba-se caindo em uma espécie de fetichismo constitucional, em que a letra da Carta Magna poderia impor-se sobre o país realmente existente.

Quem são os indígenas?

Um tema adicional é a dificuldade para estabelecer fronteiras entre indígenas e não indígenas. Desde a época da Colônia, as categorias étnicas já eram um objeto escorregadio. Aliás, em muitos casos, a ideia de continuidade dos grupos étnicos pré-colombianos enfrenta uma série de obstáculos significativos, em parte devido aos traslados populacionais por parte dos incas (*mitimaes*) e às posteriores políticas étnicas da



Colônia, destinadas a fragilizar o poder residual dos descendentes dos incas, reconhecidos, no entanto, como nobres pela Coroa espanhola. Outros processos, como a aimarização dos urus, dão conta das tensões interétnicas pré-coloniais. Mas, por sua vez, estão as fronteiras móveis da indigeneidade, que em grande medida eram expressas nos censos. A indigeneidade acarretava na Colônia uma condição fiscal (pagamento do tributo indígena) e jurídica (a massa de índios foi considerada "miserável", mas os nobres incas foram reconhecidos como tais). Logo, passará a ser uma condição biológica durante o auge do darwinismo social, uma condição de classe nos anos 1950 (índigena=camponês) e, já na década de 1990, uma pertença étnica-cultural mediante a auto-identificação, como se materializa no censo de 2001.

A categoria de mestiço também sofreu mutações; e se hoje é símbolo de crioulo, no século XIX era quase sinônimo de artesão urbano (carpinteiro, costureiro, ferreiro, chapeleiro etc.). Houve certos momentos em que brancos e mestiços eram contados juntos para o censo, e outros (no fim do século XIX) em que se diferenciaram, aparentemente devido ao fato de que o governo popular de Manuel Isidoro Belzu implicou um distanciamento da plebe, a "gentalha" e os "cholos" dos aristocratas, em meio a ações frequentemente violentas por parte dos grupos populares urbanos contra as elites.

Mas não são apenas os critérios de definição das categorias étnicas que mudam: também mudam as sociedades. E a Bolívia passou a ser, no século XXI, um país com a maioria da população localizada nas cidades e povos de mais de 2 mil habitantes, em meio a um processo de desruralização e de migrações que, em certas zonas, se assimilam a uma diáspora, com alguns elementos que, pelo menos em um primeiro olhar, podem ser surpreendentes. O próprio Evo Morales é uma boa expressão dessa indigeneidade contemporânea: a partir da adolescência deixou de viver em uma comunidade; não usa as línguas indígenas, a não ser em raras ocasiões; adquiriu uma identidade de sindicalista... e é solteiro, o que lhe impediria de assumir um cargo comunitário tradicional, que é assumido pelo matrimônio. Por isso, não deve nos surpreender que, nesse cenário, as chaves interpretativas do momento atual sejam vinculadas intimamente às leituras dos processos migratórios e dos espaços urbanos pós-comunitários, nas quais o comunitário rural é reatualizado e ressignificado, no contexto de novas heterogeneidades internas, mecanismos de diferenciação, construção de prestígio etc. Sendo assim, o que significa ser aimará (uma identidade ligada à ruralidade e à tradição) em um espaço (a cidade) que sugere noções como modernidade e desenvolvimento?

Albó, Greaves e Sandóval encaram esse problema nos primeiros anos da década de 1980, enfatizando as continuidades rurais-urbanas. Assim, referem-se ao "cholo" como uma "variante cultural aimará", isto é, as práticas culturais não são um mero resíduo do "aimará rural", mas um "fundo cultural" de fato. E mais: consideram a auto-identificação de muitos aimarás urbanos como mestiços com uma nova identidade fictícia. Existiria, assim, uma identidade oculta, que cabe ao pesquisador revelar, prescindindo inclusive dos próprios autorregistros/autodesignações dos sujeitos.

Efetivamente, Albó *et al.* sustentam que os aimarás urbanos cavalam entre dois mundos e reconhecem que há resistência dos camponeses em considerar como "irmãos" e como *jaqi* (pessoa aimará) os mi-

grantes urbanos, e que estes últimos buscam construir marcas que os diferenciem dos camponeses (roupas, brincos, novos estilos de dança e de música). E um fator ainda mais importante: as festas teriam deixado de ter o mesmo conteúdo que tinham no campo. Longe de marcar a igualdade, a coletividade etc., o *status* e o prestígio seriam estabelecidos da mesma maneira que o dinheiro se torna o "homenageado" das *challas*. Paradoxalmente, quando a Bolívia se torna um país crescentemente urbano do ponto de vista demográfico, sobe ao poder um partido camponês, em uma experiência única no continente.

O Tipnis: um ponto de reflexão

Desde sua chegada ao poder, ficou claro que Evo Morales não ganhou nenhuma eleição com propostas de "viver bem", pelo menos não com o mencionado *adicional de sentido* que lhe atribuem seus defensores. O problema é que a realidade da Bolívia e dos indígenas é analisada frequentemente por meio de visões carregadas de exotismo. Isso fica bastante claro no documentário *Por que o McDonald's faliu?* (em espanhol: *¿Por qué quebró McDonald's?*), no qual se transmite a imagem de que os bolivianos comem alimentos saudáveis, limpos e nutritivos em contraste com a "comida sucateada" da cadeia norte-americana, o que explicaria sua saída do país no princípio dos anos 2000. Mas, nessa linha de reflexão, silencia-se por completo, por exemplo, a expansão das redes de *fast-food* em urbes populares como El Alto, com restaurantes com nomes como Andrews Chicken. Segundo dados de seu secretário-geral, a Associação de Trabalhadores de Comida Rápida de El Alto agrupa aproximadamente 300 proprietários de pequenos restaurantes, em sua maioria de frango *broaster* (frango frito).

Em muitas dessas construções da "Bolívia indígena", há uma visão excessivamente ruralizada do país, quando cerca de 60% dos bolivianos vivem em zonas urbanas e os indígenas "puros" estão articulados no mercado local e global (como se evidencia com a expansão do narcotráfico e o contrabando de carros japoneses usados através do Chile, que tem resultado no assassinato de vários policiais). Menos ainda se incorpora às análises "pachamámicas" a importante conversão ao protestantismo entre os setores indígenas, o que contribui para com as recomposições modernizantes das comunidades e as transformações nas cosmovisões indígena/ordinárias. Essa presença cristã, deve-se dizer, também é importante no interior do bloco indígena/popular oficialista, como se pode ver entre os convencionais do MAS na Assembleia Constituinte, que se uniram à direita em oposição à legalização do aborto e à incorporação de outros direitos reprodutivos ao texto constitucional.



Em seguida, há o problema da estrutura produtiva. Embora na Bolívia o Estado seja tradicionalmente frágil, a economia privada é ainda mais frágil, motivo pelo qual as lógicas rentistas operam como uma lei de ferro da política, como pode ser observado nos primeiros meses de 2012 com a escalada de diversos conflitos. Mas, sem dúvida, o que teve maior divulgação internacional foi a resistência dos indígenas do Território Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (Tipnis) à construção de uma estrada cujo traçado original partia em dois o Tipnis e ameaçava seu espaço vital. Além do mais, segundo os indígenas, o traçado favoreceria a expansão dos cocaleiros que já estão instalados no chamado Polígono 7, ao sul do parque de 12 mil quilômetros quadrados.

O conflito do Tipnis é importante, também, porque eliminou a possibilidade de fazer planos neodesenvolvimentistas no plano das políticas públicas e manter discursos "pachamânicos" em seminários de formação ou tribunas internacionais aparentemente sem nenhum custo. A questão da estrada obrigou a pôr sobre a mesa uma pluralidade de problemas que são, exatamente, as dificuldades para pôr em prática perspectivas pós-desenvolvimentistas às quais ninguém se opõe (ou melhor dizendo, se opunha antes do conflito do Tipnis), mas também (quase) ninguém defende na hora de definir políticas públicas em uma reunião de gabinete. Em um país onde os "movimentos sociais" já estão no poder, os tempos das alternativas não podem ficar completamente defasados dos tempos da política.

Tudo isso colocou em evidência o fato que falar "dos indígenas" não diz respeito a nenhuma identidade concreta; ao contrário, está mais próximo de uma identidade global frequentemente construída no mundo das ONGs, dos órgãos internacionais e de outros espaços distantes da vida popular subalterna que realmente existe. Para entender os dilemas e dificuldades do processo de transformação boliviano, parece imprescindível repensar a noção de "interesse", isto é, analisar as posições em jogo de acordo com os lugares de classe, geográficos, regionais, ecológicos etc., nos quais os diferentes setores constroem suas identidades, suas estratégias e seus interesses coletivos. Por exemplo, a ideia – entre os próprios aimarás e quêchua – de que os indígenas amazônicos são selvagens ou primitivos tem uma longa tradição desde a época dos incas, e não é alheia à forma como os cocaleiros e outros camponeses analisam hoje o problema da estrada do Tipnis.

Como efeito adicional, a dinâmica de confrontos gerada desde a VIII Marcha Indígena de Terras Baixas – com amplo apoio das classes médias urbanas – contra o projeto de estradas levou o presidente Evo Morales a afirmar que "o ambientalismo é o novo colonialismo" (*Opinión*, 2012), uma afirmação que, dita desse modo, joga por terra muitas de suas afirmações nas conferências climáticas e outros fóruns internacionais, como as Nações Unidas, por exemplo.

Em meio a esse contexto, a luta do Tipnis persuadiu o grupo que promove a "recondução" do processo de transformação a buscar ali os verdadeiros sujeitos de transformação, o que sem dúvida implica colocar em risco o desprezo às maioria populares – rurais e urbanas – que alteraram as relações de força abrindo caminho para o atual processo pós-neoliberal em favor de sujeitos ideais que dessa vez, sim, poderiam propiciar uma "verdadeira" transformação. Essas concepções não são alheias às perspectivas políticas das revoluções eternamente traídas, em função de parâmetros construídos fora de uma "sociologia" do próprio processo político social.

No caso boliviano, desde o início do atual ciclo político, houve uma confusão entre a radicalidade da transformação das elites e a radicalidade das novas elites, uma diferenciação que não é menos importante, já que uma análise baseada em um mínimo de realismo sociológico revela um complexo jogo, no qual os setores populares bolivianos (e não apenas populares) apoiam a boa cara do Estado (as

políticas redistributivas) enquanto podem combater até a morte – às vezes literalmente – sua cara "feia", isto é, a cobrança de impostos, as leis de importação e outras regulamentações que limitem diversas formas de "capitalismo popular" existentes no país. As complicadas combinações entre o conservadorismo e a radicalidade são um produto inevitável na análise política boliviana.

É evidente que isso tem profundas causas históricas relacionadas com a própria construção nacional e que não se trata de criminalizar a "informalidade", mas hoje é evidente que não é possível criar projetos alternativos ao capitalismo hegemônico sem partir desta sociologia econômica. Uma sociologia econômica que explica, consequentemente, por que foram impostos diferentes caminhos ao "viver bem" mais ou menos mitificado, em favor do "capitalismo andino", ou por que os líderes camponeses deram um "golpe de Estado" que destituiu de seu posto o vice-ministro de Terras Alejandro Almaraz, partidário da ocupação comunitária dos prédios. Na verdade, há muitos anos, os aimarás e os quêchua vêm se opondo às Terras Comunitárias de Origem (TCO) e denunciando seus proprietários, especialmente os povos demograficamente pequenos do Oriente, como "terra-tenentes indígenas".

A própria ideia de "recondução" promove um imaginário sobre uma "idade de ouro" do atual processo de mudança que nunca existiu. Desde o início, o discurso do "viver bem" coincidia com expectativas muito mais concretas de "viver melhor". Inclusive no governo já se falava de um grande salto industrial, e um jornalista do jornal estatal *Cambio* podia escrever um artigo muito longo respaldando um Salar de Uyuni atravessado por enormes centrais nucleares. Tudo isso resultou na potenciação de duas grandes ilusões: a neodesenvolvimentista – que imagina uma expansão industrialista de duvidosas possibilidades de materialização – e a comunitarista, baseada em sujeitos ideais e em um comunitarismo abstrato, pleno de figuras retóricas, mas sem capacidade para melhorar as condições de vida dos bolivianos. Entre ambos os extremos, o que subsiste é um neoextrativismo com certa redistribuição da renda e um Estado muito mais ativo do que na etapa neoliberal – somado à fragilização do colonialismo interno por meio do Estado Plurinacional.

Não é pouco. De fato, é muito melhor do que o que se viveu em qualquer outra etapa da história da Bolívia. Mas o que falta é gigantesco, não apenas para que se construa "outra civilização", mas para garantir que quase a metade da população saia da pobreza. E, nessa tarefa, como destacou Pedro Portugal Mollinedo, a exotização dos indígenas os distancia – não os aproxima – do poder. F

*Jornalista e economista. Chefe de Redação da Nueva sociedad.

Os Cadernos de Pensamento Crítico Latino-Americano constituem uma iniciativa do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO) para a divulgação de alguns dos principais autores do pensamento social crítico da América Latina e do Caribe. São publicados mensalmente nos jornais *La Jornada* do México e *Página 12* da Argentina e nos *Le Monde Diplomatique* da Bolívia, Chile, Colômbia, Espanha, Peru e Venezuela. No Brasil, os Cadernos do Pensamento Crítico são publicados em parceria com a Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO) na Revista Fórum.

CLACSO é uma rede de 300 instituições, que realizam atividades de pesquisa, docência e formação no campo das ciências sociais em 28 países (www.clacso.org).

FLACSO é um organismo internacional, intergovernamental, autônomo, fundado em 1957, pela Unesco, que atua hoje 17 Estados Latino-Americanos (www.flacso.org.br).

Ciclo de Debates

DIREITOS HUMANOS, JUSTICA E MEMÓRIA



Rio de Janeiro
21 de novembro de 2011

Direitos humanos,
memória e verdade
Marcia Scantlebury
Nilcea Freire

Cidadania, cultura e
memória
Marilena Chaui



São Paulo
12 de dezembro de 2011

Justiça, memória e direito
ao conhecimento e a
informação
Emir Sader
Eric Nepomuceno
Daniel Filmus

Direitos humanos e luta
pela identidade
Estela Carlotto
Juan Cabandié
Maria do Rosario Nunes



Porto Alegre
27 de janeiro de 2012

Sessão Especial do Fórum Social Mundial
Temático e do Fórum Mundial de Educação
Memória, justiça, verdade: os direitos
humanos e as lutas sociais

Os direitos humanos e a memória das lutas
Ignácio Ramonet

A educação e as lutas pela justiça, a
memória e os direitos humanos
Camila Crosso | José Clovis de Azevedo
Pablo Gentili | Verner Muñoz
Francisco Figueroa

Direitos humanos, justiça, lutas,
memórias
Boaventura de Sousa Santos | Emir Sader
Maria do Rosário Nunes | Leonardo Boff
Daniel Iliescu



Brasília
23 de julho de 2012

VERDADE, MEMÓRIA E DIREITOS HUMANOS: DESAFIOS À DEMOCRACIA

Adolfo Pérez Esquivel [Prêmio Nobel da Paz, Argentina]

Maria do Rosario Nunes [Ministra, Secretaria de Direitos Humanos da
Presidência da República]

PARA QUE NÃO SE ESQUEÇA PARA QUE NUNCA MAIS ACONTEÇA



**OS POVOS SÃO
SUA MEMÓRIA**
uma campanha da Flacso Brasil



SETOR DE
CIÊNCIAS SOCIAIS
E HUMANAS



Conselho Latinoamericano
de Ciências Sociais
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais



Secretaria de
Direitos Humanos

Governo Federal
BRASIL
PAÍS RICO E PAÍS SEM PESO

maiores informações www.flacso.org.br