



ENTRE A SELVA E AS ALTURAS: movimentos indígenas no México e na Bolívia *

Natally Vieira Dias¹

Mestranda em História na Universidade Federal de Minas Gerais.

Resumo: Este artigo analisa, em perspectiva comparada, os movimentos *Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, do México, e *Movimiento Indígena Pachakuti*, da Bolívia. Buscamos compreendê-los dentro do contexto contemporâneo de emergência de movimentos étnicos, como respostas ao atual processo de modernização capitalista, assim como destacar as situações históricas específicas das quais se originaram, ressaltando traços em comum e particularidades de seus discursos e atuação política.

Palavras-chave: movimentos indígenas, América Latina, Bolívia, México.

Abstract: This article analyses, on a comparative perspective, the movements *Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, from Mexico, and *Movimiento Indígena Pachakuti*, from Bolivia. The intention is to appreciate them on the contemporary context of emergence of ethnic movements like a response to topical capitalism modernization process, and show up the specific historical situations these movements derivated from, emphasizing common aspects and peculiarities in their speeches and political action.

Keywords: indigenous movements, Latin America, Bolivia, Mexico.

INTRODUÇÃO

A questão étnica tem emergido nas últimas décadas como uma temática privilegiada nos debates políticos e sociais ao redor do mundo. Na América Latina, dada a sua própria

¹ Este texto foi escrito originalmente como trabalho de final de curso da disciplina *Modernização, Estado e sistemas políticos na América Latina*, ministrada pelo professor Antonio Mitre (DCP/UFGM), e deve a ele o estímulo para publicação.

constituição histórica, as discussões em torno da diversidade cultural não são recentes. No que se refere à “questão indígena”, os debates e conflitos remontam ao período colonial e perpassam toda a história latino-americana, ganhando diferentes feições, de acordo com as épocas, países e regiões.

A observação, numa perspectiva de longa duração, permite perceber a ocorrência de “ondas” de levantamentos indígenas ao longo do subcontinente, após os grandes surtos de modernização experimentados desde o século XVIII. Ainda durante o período colonial, após as reformas centralizadoras dos Bourbons, emergiram várias rebeliões indígenas, destacando-se, na região andina, os movimentos liderados por Tupac Amaru e Tupac Katari. Em meados do século XIX, já no contexto dos Estados nacionais, as reformas liberais desencadearam uma série de levantes indígenas pela manutenção da propriedade coletiva da terra. No México, por exemplo, esses levantes marcaram toda a segunda metade daquele século, culminando na revolução de 1910.

Atualmente, no contexto do mundo globalizado, da sociedade em rede e de novas reformas liberais (agora neoliberais), vemos surgir outra onda de protestos, movimentos e até mesmo partidos políticos indígenas que se posicionam contra as reformas econômicas liberalizantes de seus países ou, mais amplamente, contra a globalização. De fato, as reformas neoliberais do Estado na América Latina, em muitos casos, afetaram, drasticamente, as comunidades indígenas. Modificando o sistema de posse da terra – como é o caso da abolição dos *ejidos*² no México – ou diminuindo os subsídios ao setor agrário, como parte de toda uma política de redução dos gastos sociais, acabaram desestabilizando a economia e a organização social das comunidades.

Como consequência dessa situação, grande parte da população rural migra para as cidades, mas já não encontra grandes possibilidades de integração como ocorria anteriormente sob o Estado intervencionista e assistencialista, via proletarianização ou educação. Então, se configura todo um processo de decomposição social, expresso nas periferias das grandes cidades, habitadas por uma massa de indivíduos que, como ressalta Henri Favre, “se já não são

² Terras estatais cedidas em usufruto aos camponeses e de transferência hereditária. Uma das conquistas da Revolução de 1910, ratificada na Constituição de 1917, a propriedade *ejidal* foi abolida no fim do século XX por exigência do governo dos Estados Unidos, como condição para a entrada do México no NAFTA.

gente do campo, nem por isso são urbanos. [...] Tendo perdido sua condição de camponeses, de índios e sua cultura, só se definem pelo que deixaram de ser” (1998, p. 130)³.

É nesse contexto que podemos compreender o fenômeno recente de politização da etnia, que difere bastante dos levantes indígenas anteriores. Quando das reformas liberais do século XIX, a resistência indígena enfatizava a luta pela terra, num período em que, muito mais do que hoje, a grande maioria dos camponeses conservava costumes e tradições indígenas. No quadro atual, a ênfase é colocada na defesa da identidade étnica, fenômeno que não pode ser entendido de maneira simplista, como a continuidade de uma “indianidade milenar”. Trata-se de um processo de (re)construção de identidades indígenas que se desenvolve a partir da tomada de consciência dos atores políticos já bastante inseridos no processo de ocidentalização.

A atual ascensão de movimentos sociais articulados em torno de identidades étnicas está ligada, tanto à crise da Esquerda e da identidade classista, como principal articuladora da ação política para a mudança social, quanto à crise do Estado-nação, que deixa de ser o mobilizador primordial de identidades coletivas, passando essas por um processo de fragmentação em identidades mais particularistas, étnicas ou regionais.

Em muitos países latino-americanos, a emergência de movimentos indígenas como atores centrais, no cenário político, relaciona-se, também, à estrutura de oportunidades criada pela democratização dos sistemas políticos nas últimas décadas. Além disso, é preciso considerar o “entorno internacional” que “incrementou o atrativo político do ‘indígena’”. As comunidades indígenas têm sido convertidas numa importante categoria de “clientes” para os fundos transnacionais, motivados por “sua ‘vulnerabilidade no processo de desenvolvimento’, e também por preocupações ecológicas” (ASSIES *et alli*, 2002, p. 100)⁴.

Assim, nas últimas décadas, observamos a emergência generalizada de movimentos indígenas no subcontinente, mesmo naqueles países onde essas populações são, de fato, minorias étnicas. Mas, se há algo que chama a atenção nesse quadro, são as diferenças que os movimentos apresentam entre si, seja nas formas que assumem – vão desde movimentos sociais afastados do sistema partidário até movimentos de tendência separatista –; nas

³ As traduções dos textos em língua estrangeira são da autora.

⁴ Os autores chamam a atenção para o fato de que no âmbito das políticas ambientalistas, muitas vezes, as populações indígenas são classificadas como parte da “fauna da região”. Cf Assies et alli, 2002, p. 110.

reivindicações e propostas que articulam e na própria maneira de colocar a questão étnica. Nesse sentido, pensamos que a comparação entre movimentos originados em sociedades distintas pode ser uma maneira privilegiada de analisar o fenômeno. Analisaremos, comparativamente, o movimento mexicano *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN) e o boliviano, *Movimiento Indígena Pachakuti* (MIP) que, em nossa concepção, representam duas matrizes distintas das formas de lidar com a questão étnica no mundo atual.

1. SUCINTO PANORAMA HISTÓRICO

Uma reflexão sobre como, historicamente, México e Bolívia lidaram com a questão das diferenças étnicas parece-nos imprescindível para a compreensão do significado de cada um dos movimentos analisados e de suas propostas em suas respectivas sociedades.

No caso mexicano, desde a Conquista, desenvolveu-se um processo de miscigenação muito intenso. O fato de a capital da Nova Espanha ter sido construída sobre as ruínas da antiga capital asteca foi fundamental para tal processo, posto que, nativos e espanhóis, passaram a ocupar, desde então, o mesmo espaço. Na região andina, ao contrário, a própria ocupação do espaço apontava para um afastamento entre espanhóis e indígenas. Enquanto a maior parte dos nativos continuou vivendo na serra, e muitos ocupando a antiga capital incaica, os espanhóis concentraram-se nas terras baixas, fundando, inclusive, uma nova capital na costa.

Assim, no contexto mexicano, a fortíssima mestiçagem, que tendia a igualar os tipos físicos, dificultou (não impediu) a proliferação de formulações sociais racistas e, já no início do século XX, obteve sucesso um projeto unificador da nação articulado em torno da identidade mestiça. Na história boliviana, pelo contrário, o que se observa é uma visão predominantemente negativa da mestiçagem, culminando na estigmatização do *cholo* (*mestizo*). Segundo Antonio Mitre, uma concepção negativa da mistura “racial” pode ser encontrada já no século XVI, na *Crónica y buen gobierno*, de Huaman Poma de Ayala. Perpassando os séculos XIX e XX, compartilhado pelos diferentes grupos sociais e ideologias políticas, o estigma contra *cholo* esteve umbilicalmente ligado ao sistema de dominação na sociedade boliviana (2003, p. 134).

No século XX, México e Bolívia experimentaram processos revolucionários que, entre outras coisas, construíram uma idéia de nação e uma identidade nacional para suas sociedades e incidiram diretamente na forma de tratar as diferenças étnicas. No caso mexicano, a importantíssima participação camponesa na Revolução de 1910 e a decorrente ascensão no cenário nacional de tradições indígenas, preservadas sobretudo nas áreas rurais, implicou a incorporação de elementos indígenas à identidade nacional, o que foi feito a partir do discurso da mestiçagem. A percepção da identidade nacional mexicana como mestiça manteve-se dominante, ao longo do século XX, graças à continuidade dos governos “revolucionários” que institucionalizaram esse discurso homogeneizador.

Diferentemente do que ocorreu no México, a Revolução Boliviana de 1952, já incorporada aos esquemas marxistas de compreensão da realidade social, identificou nos operários urbanos, sobretudo mineiros, a “vanguarda revolucionária” e relegou o campesinato à submissão. Essa situação foi drasticamente acentuada durante o regime militar, quando a insatisfação dos camponeses foi utilizada pelo Estado autoritário na luta contra o MNR e o sindicalismo mineiro, através do pacto militar-camponês, de 1964. No que diz respeito à identidade nacional, o discurso nacionalista revolucionário boliviano foi tecido em torno do indigenismo. Como afirma Fernando Mayorga, apesar de “na vida cotidiana continuar tendo uma conotação pejorativa e excludente”, ao menos “no discurso do sistema político, o termo ‘índio’ assumiu um estatuto positivo e progressista”. Quanto ao preconceito contra a figura do *cholo*, nada foi alterado, sendo que, mestiçagem e *cholage*, “... diferentemente da identidade indígena, não veiculam ingredientes positivos no imaginário social” (2003, p. 102).

No caso mexicano, as identidades étnicas indígenas é que foram estigmatizadas, já que a ideologia da mestiçagem não concebe o indígena, em si mesmo, como sujeito da cidadania e da “mexicanidade”, mas apenas o mestiço. Ainda hoje, como afirma Miguel Alberto Bartolomé, “... a condição étnica é assumida por muitos indígenas como uma forma ineficiente de ser um ser humano: como uma precária definição existencial que precisa ser redimida através do trânsito étnico [de índio a mestiço]” (1996, p. 3)⁵.

⁵ É importante ressaltar também que, muitas vezes, esse “trânsito étnico” é visto de maneira inversa, como a necessidade de assumir a identidade indígena e “passar” de mestiço a índio. Especificamente no caso mexicano, Gunther Dietz aborda um processo de “reindianização”, sobretudo a partir de finais da década de 1980, quando boa parte dos jovens intelectuais de origem indígena começou a retornar às suas comunidades

Sabemos que há uma correlação entre mestiçagem e ocidentalização, como tem sido destacado por vários estudos, sobretudo a respeito do caso mexicano.⁶ No discurso oficial do Estado pós-revolucionário, a ideologia da mestiçagem comportou uma incorporação basicamente simbólica do índio, o que envolveu toda uma idealização do passado indígena. Mas, a partir de uma perspectiva linear e hierárquica, “o índio” e suas tradições culturais foram identificados com o passado e “o mestiço” tomado como o mexicano “moderno”. Como destaca Rita Eder, “...os índios, as massas, os pobres não podiam incluir nada de seu. Tudo o que podiam fazer era se integrar [...] através da educação” (1990, p. 112) e, podemos acrescentar, da mistura “racial”.

O fato é que, através da educação pública e de outros mecanismos, o Estado mexicano do PRI chegou a praticamente todo o território nacional e conseguiu incorporar demandas populares, donde sua grande legitimidade durante boa parte do século XX. Significando industrialização e concentração urbana, a acentuada modernização mexicana, empreendida em grande medida a partir do próprio Estado, reduziu a população considerada indígena a cerca de 10% dos mexicanos (BARTOLOMÉ, 1996, p. 2).

No caso da Bolívia, nem o Estado revolucionário conseguiu ser tão incorporador e nem o processo de modernização foi tão intenso. A mineração continuou o setor mais modernizado, vinculado ao mercado externo, e o processo de mestiçagem mais acentuado nas zonas urbanas, situadas nos *llanos*. Nas terras altas, as comunidades indígenas, sobretudo aymaras, como afirma John Crabtree, “... estão estreitamente integradas ao mundo moderno porque mantêm um estreito contato com o mundo urbano, onde alguns vendem seus produtos e têm seus parentes”, entretanto, destaca, “os conceitos de bem-estar do povo [aymara] geralmente vão muito além das definições materiais ocidentais, e as crenças tradicionais [...] estão profundamente arraigadas” (2005, p. 70).

Ainda hoje, boa parte dos bolivianos vive em pequenas comunidades rurais e o país tem o maior índice proporcional de população indígena da América Latina, estimado em 62% da população. Para Xavier Albó (2002), chega a ser impossível separar etnicidade de política

originárias passando a atuar na recuperação destas como núcleo da identidade étnica de seus habitantes. Cf p. 15.

⁶ Referimo-nos, principalmente aos trabalhos de Serge Gruzinski.

camponesa na Bolívia, pois grande parte da população rural do país é indígena, em termos de identidade cultural e camponesa em termos de ocupação (*apud* Crabtree, 2005, p. 66).

Se no caso do México o discurso da equalização “racial”, em torno da mestiçagem, serviu para encobrir as desigualdades sociais e regionais da “nação mestiça”, no caso da Bolívia, “a retórica igualitária do nacionalismo revolucionário” escondeu a conotação racista da dominação. Como observa Sanjinés, “... a nação continuou perigosamente estratificada, com os setores mestiço-*criollos* na cúpula da pirâmide social” (2005, p. 31). Essas diferenças são fundamentais para a compreensão dos movimentos Zapatista e Pachakuti que, embora se articulem em torno da questão étnica, o fazem de maneiras muito diferentes, constituindo-se, em grande medida, como respostas a essas distintas situações históricas.

2. COMPARANDO OS MOVIMENTOS.

Para definir cada um dos movimentos e compará-los, tomaremos como ponto de partida o esquema proposto por Alain Touraine (1965), que prioriza três aspectos básicos: identidade, como o movimento se auto-define; seus adversários, expressamente declarados; sua meta, organização social que almeja (*apud* Castells, 2001, p. 95-6).

Em seu primeiro comunicado público, não por acaso, justamente no dia da assinatura do NAFTA pelo governo mexicano, em 1º de janeiro de 1994, o EZLN assim se apresenta: “somos produto de 500 anos de luta ...”, “os despossuídos somos milhões ...” (1994). A questão indígena aparece, nesse primeiro momento, apenas subjetivamente, muito imbricada à questão sócio-econômica. É preciso lembrar que essa declaração circulou o mundo inteiro, via internet, com a intenção de chamar a atenção de organismos internacionais de proteção aos direitos humanos e da opinião pública internacional, visando intimidar a reação do governo mexicano. Talvez, por isso, não enfatizem tanto a questão étnica, mas a social, o que lhe permite uma comunicação/identificação mais ampla; despossuídos há no mundo inteiro.

Nos comunicados posteriores, os zapatistas normalmente se apresentam como “indígenas” ou “indígenas chiapanecos” e fazem questão de ressaltar “somos indígenas na maioria, porém ultimamente estão entrando outros irmãos de outras terras e outras raças” (EZLN, 1995). Claro está que não se trata de um exclusivismo étnico, nem mesmo indígena. Como é sabido, a maior parte dos integrantes do movimento é constituída de indígenas, mas

há muitos que não o são, inclusive o subcomandante Marcos; indígenas de diferentes etnias e não-indígenas vivem juntos na selva Lacandona, no Estado de Chiapas.

A convivência inter-étnica, marcante na selva, não é um caso particular daquela região mas retrata bem a forma como a questão das diferenças étnicas se coloca no México. Há mais de cinquenta etnias representadas no território mexicano e, apesar de as populações indígenas se concentrarem no sul do país, os grupos étnicos se encontram bastante dispersos e a população total considerada como indígena, como já observamos, representa uma minoria. Nesse quadro, dificilmente se viabilizaria qualquer tendência a um exclusivismo étnico. Como destaca Gunther Dietz, falar de reivindicações por “direito a diferença étnica” no México, quase sempre, quer dizer “recobrar a função da comunidade como núcleo básico do político” (1995, p. 16-7).

Situação muito distinta ocorre na Bolívia, onde o MIP se apresenta como um movimento de “indígenas”, inclusive em sua liderança e ideologia, como destaca seu líder, Felipe Quispe: “nós somos kataristas” (MIP, 2005). Articulado por intelectuais de origem aymara na virada das décadas de 1960 para 1970, o katarismo propõe mirar a realidade social e atuar sobre ela a partir daquilo que Xavier Albó (1987) chamou de “teoria dos dois olhos”, “um [que] via a Bolívia como problema não resolvido das classes exploradas; o outro, como problema de nações oprimidas” (*apud* SANJINÉS, 2005, p. 178). A ênfase na ação, mais do que na reflexão, dá a tônica do katarismo que, desde então, tem sido utilizado por vários movimentos indígenas, considerado como o instrumento ideológico mais apropriado para a transformação da realidade social da Bolívia.⁷

Nesse sentido, vale a pena destacar a precocidade dos movimentos étnicos na Bolívia quando comparados aos demais países latino-americanos, o que exprime uma certa particularidade da sociedade boliviana e contraria a tese, um tanto corrente, de uma “debilidade histórica do associativismo latino-americano”, como fruto da “própria debilidade da sociedade” (AVRITZER, 1999, p. 319). Como reiterado por vários autores, desde a “plebe em ação” de Alcides Arguedas, passando pelo destaque dos “hábitos democráticos das massas”, por Zavaleta Mercado, (1988, p. 18-19) historicamente, “a Bolívia foi e é um país

⁷ O nome “katarismo” faz menção a figura de Tupac Katari, indígena que liderou, na região do Alto Peru, a rebelião iniciada por Tupac Amaru, em 1780. Katari se destaca no contexto da rebelião tanto por não ser autoridade política de sua comunidade quanto por se posicionar mais radicalmente contra brancos e mestiços. (KLEIN, 1991, p. 56)

com um Estado relativamente débil e uma sociedade civil forte, cujas raízes se encontram nas tradições comunitárias da sociedade camponesa andina”, como destaca Crabtree (2005, p. XVIII).

O MIP coloca-se como uma expressão local das comunidades do Alto de La Paz. Como afirma seu programa de governo, “o Movimento Indígena Pachakuti é uma expressão que nasce nas próprias comunidades, nos *ayllus*⁸ e tendas [...] do departamento de La Paz” (2002). Mesmo participando de um *Encontro pela vida, resistência y saberes dos povos indígenas*, na Espanha, Felipe Quispe afirma: “nós vivemos em nossas Comunidades bastante isolados” e “nossa força vai continuar localizada principalmente no altiplano” (MIP, 2003).

Esse é um aspecto fundamental para a compreensão do movimento, o relativo “isolamento”, um afastamento geográfico, mesmo, das comunidades do Alto de La Paz e a preservação das tradições indígenas ali. Atualmente, inclusive, várias instituições do mundo aymara têm sido restabelecidas em detrimento das ocidentais, como é o caso da revitalização dos *ayllus* como base da organização política das comunidades, ao invés dos sindicatos, e, também, da reconstituição de autoridades políticas tradicionais, como o *mallku*. Quispe recebeu esse título das comunidades e, como destaca o *site* oficial do movimento, “isso significa uma autoridade baseada no significado do Condor, do Espírito da terra, de muito maior relevância do que um cargo de deputado nacional” (2003).

Mas o movimento boliviano encontrou na institucionalidade política uma frente de luta, apesar das constantes críticas d’El Mallku ao sistema parlamentar: “... quantas limitações tem. Não se avança nada” (MIP, 2003). Em 2002, o MIP lançou-se como partido político e, beneficiando-se de Lei de Participação Popular, de 1994, que municipalizou a política nacional, conseguiu eleger seis deputados nas eleições legislativas do mesmo ano.⁹ Atualmente, entretanto, a atuação parlamentar do MIP tem-se tornado cada vez menos expressiva, sobretudo a partir da emergência do MAS. De certa maneira, o partido de Evo Morales tem conseguido canalizar demandas étnicas, articulando-as mais amplamente a reivindicações sociais, como a dos cocaleros, núcleo originário do partido.

⁸ Organização social básica das populações andinas desde os tempos pré-incaicos.

⁹ A partir da Lei de Participação Popular os *ayllus* foram oficialmente reconhecidos como entidades de autoridade local com representatividade política. (CRABTREE, 2005, p. XIX)

A institucionalização, via partidos, dos movimentos indígenas, é um aspecto bastante interessante de ser comparado entre México e Bolívia. O país do norte, diferentemente do andino, é uma federação e conta historicamente com um número enorme de municípios,¹⁰ mas essa situação não levou à formação de partidos étnicos, nem mesmo após a onda reformista. Houve apenas a formação de um partido local, no estado de Oaxaca, em 2003, o *Partido Unidad Popular*, que reuniu os movimentos sociais locais (MARTÍNEZ SÁNCHEZ, 2004, p. 114).

Talvez isso possa ser explicado pelo fato de que, no México, o sistema partidário permanece centrado nos partidos “tradicionais”, sendo que o PRI, apesar da perda do governo federal, ainda conta com importante força política nos âmbitos locais. Na Bolívia, pelo contrário, além da pulverização do sistema partidário, desde a década de 1990, há uma grave crise de credibilidade nos partidos, expressa na onda “movimentista”. Mesmo quando atuam como partidos políticos, os movimentos sociais não perdem a denominação de “movimento”, como é o caso do próprio MIP. Se esse parâmetro pode esclarecer algo sobre a legitimidade conferida aos sistemas partidários, no caso do México, tanto as dissidências dos partidos tradicionais quanto os criados mais recentemente conservam a insígnia “partido” em seu nome.

Apesar de haver se tornado um partido político, na concepção do MIP, como destaca Quispe, “... o braço parlamentar é apenas mais um. Não o mais importante. Ao lado, temos outros, como a mobilização, para conseguir que nos ouçam [...]” (MIP, 2003). De fato, a grande força do movimento está na ação direta, na impressionante capacidade de mobilização do campesinato boliviano, utilizando-se, inclusive, de estratégias tradicionais, que remontam ao período colonial, como o fechamento das estradas que dão acesso a La Paz.

A questão étnica é colocada pelo movimento boliviano de maneira muito mais contundente do que no caso do EZLN, como demonstramos. Mas é preciso ressaltar que a valorização da identidade indígena e a afirmação da multiplicidade étnico-cultural do México pelos zapatistas representa um rompimento simbólico, nada desprezível com o projeto nacional, homogeneizador, que predominou ao longo do século XX. Como nos lembra Castells, foi no processo de negociação com o movimento que, pela primeira vez na história

¹⁰ Atualmente o número de municípios da República do México está estimado em cerca de 2.500, de acordo com o site *Municipios de México* <www.municipios.com.mx> (Acesso em 05/2007)

do país, um membro importante do governo reconheceu idiomas indígenas. O respeitado político mexicano, Manuel Camacho, nomeado “representante da paz” pelo presidente Salinas, leu aos rebeldes zapatistas um texto em tzotzil, que foi veiculado pela mídia também em tzeltal e chol. (2001, p. 98).

Quanto aos adversários expressamente declarados pelos movimentos mexicano e boliviano, encontramos tanto semelhanças quanto diferenças. Ambos se posicionam contra a “nova ordem global” e o neoliberalismo, entendidos como a nova cara do imperialismo, mas cada um dos movimentos assume tal posição por princípios distintos.

No caso do EZLN, a questão do antiimperialismo assume uma centralidade muito grande devido à própria realidade de Chiapas. Além de ser um dos estados com maior índice proporcional de população indígena, é o que conta com os piores números nos indicadores de desenvolvimento sócio-econômico do país e um dos poucos onde a reforma agrária não se efetivou. O antigo latifúndio do século XIX, como destaca Werner Altmann, foi substituído “... por um processo concentrador associado com frequência ao capital estrangeiro, norteamericano especialmente”, o latifúndio de pecuária. Altamente dispensador de mão-de-obra, “implicou o empobrecimento e a diminuição de oportunidades de trabalho para a grande maioria da população chiapaneca” (1999, p. 186). Dessa forma, a questão indígena, em Chiapas, está particularmente imbricada à questão social e aos efeitos do imperialismo.

Mas, a luta antiimperialista do EZLN, coloca-se, ainda, de forma mais ampla, numa posição nacionalista, contra a liberalização da economia mexicana e contra o regime que a efetivou: “temos Pátria e a bandeira tricolor é amada e respeitada pelos combatentes insurgentes”, que iniciaram sua luta contra “... uma ditadura de mais de setenta anos, encabeçada por uma camarilha de traidores que representam os grupos mais conservadores e vende-pátrias” (EZLN, 1994).

A assinatura do NAFTA, pelo governo mexicano, teve um impacto enorme sobre a identidade nacional. Como chama a atenção George Yúdice, “o discurso nacionalista e antiimperialista foi abandonado junto com as barreiras alfandegárias” (2000, p. 438), o que implicou profundas mudanças na autopercepção da nação, construída, em grande medida, a partir de uma oposição cultural à potência do norte. Mas, apesar de toda essa mudança, é interessante observar que a idéia da “nação mexicana”, e mesmo um certo orgulho nacional, não apresenta grandes debilidades.

Os zapatistas, como observamos, questionam o projeto homogeneizador mestiço, mas não há nenhuma crítica à nação mexicana em si. Ao contrário, se vêem como “herdeiros dos verdadeiros forjadores de nossa nacionalidade” (EZLN, 1994); rechaçam o projeto nacional priista, que homogeneiza as diferenças culturais do “povo mexicano”, mas, em momento algum, questionam o fato de que os mexicanos sejam *um* povo. Isso demonstra que a construção de uma identidade nacional mexicana foi um processo bem sucedido, em grande parte, graças ao respaldo de um Estado, que durante muito tempo conseguiu representar demandas populares. A identidade da “nação mexicana” tem sobrevivido ao declínio do projeto nacional que a consolidou.

Questionamentos muito mais profundos à nação boliviana, apresenta o MIP que, apesar do particularismo marcado pela etnicidade, também concebe sua luta dentro da realidade mais ampla, mundial, contra a globalização e o imperialismo, sobretudo no tocante à defesa dos recursos naturais do território boliviano. Como ressalta Quispe, “vimos que a luta não é apenas nossa, mas que a luta antiimperialista se dá em nível internacional. Querem nos tirar nossa coca, nosso gás e as riquezas que a mãe natureza nos deu, os gringos querem tomá-las.”

Mas, diferentemente dos zapatistas, a luta antiimperialista do MIP não se faz em nome da nação boliviana, mas da preservação das comunidades indígenas, “nosso próprio sistema comunitário de *Ayllus*”, ameaçadas pela expansão do capital: “a Globalização, a Alca, tudo isso que está contra nós, não pode com as comunidades. Se passaram mais de 500 anos desde a chegada dos espanhóis ao nosso continente e nós ainda continuamos aqui” (NOTICIERO AYMARÁ, 2003).

De forma muito diferente do que ocorreu no México, ao longo de sua história, a Bolívia não conseguiu construir uma identidade que fosse, de fato, capaz de unir os bolivianos como uma nação, para além de critérios “raciais”. Historicamente, a identidade nacional boliviana esteve, e continua, marcada por uma cisão entre “brancos” e “índios”, na qual, como observa Mitre, a categoria “raça” continua vigorando “... na palavra e na mente de dominados e dominadores” (2003, p. 136).

Nas últimas décadas, a Bolívia, assim como a maioria dos países latino-americanos, experimentou mudanças constitucionais no sentido de assumir o caráter pluricultural da sociedade. No caso boliviano, inclusive, as reformas foram realizadas por um governo de

coalizão entre o MNR e o partido katarista “moderado” MRKTL, que fez o primeiro vice-presidente indígena do país. Mas as mudanças institucionais não foram (quase nunca são) suficientes para mudar uma situação histórica de racismo, que continua manifesta na vida cotidiana dos bolivianos. Como chama a atenção Mayorga, “persiste na sociedade uma intersubjetividade baseada na diferença e na desigualdade das pessoas por suas características étnico-culturais” (2003, p. 102).

As propostas do MIP aparecem, nesse cenário, não como um rompimento e sim como uma inversão, expressa na idéia de que é preciso “indianizar os *q’aras*”.¹¹ Indianizar uma sociedade onde os indígenas são maioria e subordinados, política, social e culturalmente, significa romper com os ideais de evolução e progresso ocidentais, a partir do resgate de seu próprio sistema de pensamento: “... o indígena tem seu próprio instrumento ideológico” (NOTICIERO AYMARA, 2003).

El Mallku compara a adulteração da folha de coca, “folhinha sagrada, de nossos antepassados”, por produtos químicos para a produção de cocaína, com a “adulteração” das comunidades e tradições indígenas pela cultura ocidental: “essa violência é a mesma que sofrem nossas comunidades por parte da civilização chamada ocidental, essa é a história da chamada Bolívia, imposta pelo republicanismo, e que se choca com a história do *Tiwantinsuyu*¹² que não tinha essas fronteiras...” (MIP, 2003). Aqui, encontramos a proposta mais radical do movimento boliviano. A “ruptura visceral” (SANJINÉS, 2005, p. 199) com a nação, que nunca incluiu o indígena e sempre o discriminou, é projetada na revitalização da nação aymara, inclusive em sua territorialidade original.

Seria enganoso pensar esse ideal de “volta” às origens como a expressão de um pensamento tradicionalista ou pré-moderno. Tal proposta, no limite separatista, pode ser melhor compreendida nos termos de um nacionalismo “pós-moderno”, como definido por Castells. Muitas vezes apresentando-se sob a forma de movimento social de reação às elites mundiais, esse nacionalismo cultural, mais reativo do que ativo e mais cultural do que político,

¹¹ Na língua aymara “q’ara” significa “o de fora”, aquele que não pertence à comunidade, que não é indígena. A palavra é usada para se referir aos bolivianos não-indígenas, brancos e mestiços. Em entrevista ao semanário *Pulso*, na edição 13-19, em outubro de 2000, Felipe Quispe afirmou que “os *q’aras* devem ser indianizados”. (Sanjinés, 2005, p. 200)

¹² Nome original do Império Inca, significa “o império das quatro direções. O *Tiwantinsuyu* era dividido em quatro regiões, a partir do centro de Cuzco e os aymaras, localizados às margens do lago Titicaca, habitavam a região sul do império, denominada *Kollasuyu*.

pode ou não voltar-se para a construção de um Estado. Segundo esse autor, o nacionalismo contemporâneo aparenta mais ser “...uma grande força subjacente à constituição de quase-Estados, isto é, entidades políticas de soberania compartilhada”, dentro do Estado-nacional “tradicional” (2001, p. 47). É o que, na prática, vem ocorrendo no caso das comunidades aymaras do Alto de La Paz, com o restabelecimento de autoridades e instituições políticas tradicionais, sem, no entanto, separar-se territorialmente da Bolívia.

O ideal de revitalização da nação aymara “original”, que inclusive abarcaria territórios hoje pertencentes ao Peru, constitui-se numa utopia que cumpre importante papel no imaginário coletivo que conforma o nacionalismo aymara como uma forma de resistência indígena ao novo surto modernizante, entendido como uma ameaça à existência de sua cultura.

No caso dos zapatistas de Chiapas, a resistência ao sistema se faz “exatamente em seus termos”, como muito bem definiu Yúdice (2000, p. 444). O ideal de sociedade defendido pelo EZLN está bem próximo do chamado “multiculturalismo”, que pressupõe o protagonismo político da sociedade civil, articulada em diversos grupos conformados pela afirmação de identidades particulares. Algumas iniciativas políticas têm sido desenvolvidas pelo movimento mexicano no sentido de fomentar o diálogo entre organizações da sociedade civil. Através da *Frente Zapatista (FZLN)*, a “cara-metade civil” do zapatismo armado (FALCO ORTIZ, 2005: 179), o movimento organiza diversos fóruns nacionais e internacionais.

Nas palavras de Priscilla Pacheco Castillo, representante da FZLN, “quando falamos de organizar a sociedade, estamos falando de poder, mas de um tipo diferente. Temos uma concepção diferente de poder; é mais um tipo social de poder. Ele não tem de estar representado num governo” (*apud* Yúdice, 2000, p. 445). Tal perspectiva é bastante compreensível para um movimento que nasceu numa realidade social onde o Estado, historicamente, foi muito forte e, em grande medida, sufocou a capacidade de organização civil autônoma. Mas, paradoxalmente, essa concepção social do poder é a mesma que orienta a doutrina neoliberal pela qual a sociedade civil, cada vez mais organizada e vigorosa, deve atuar “corrigindo os excessos” do sistema, contribuindo, assim, para sua legitimação.

A utopia zapatista consiste precisamente em inverter tal proposição e construir uma sociedade e uma cultura alternativas ao neoliberalismo a partir de suas própria “ferramentas”. É a partir do “poder social” das organizações civis que o EZLN pretende fazer do México “uma nação de muitos mundos” (EZLN, 1994) que inclua a todos, não através do paradigma

da homogeneização cultural, mas que iguale social e politicamente sem desconsiderar as diferenças. Dentro desse modelo social, os indígenas mexicanos, não mais que 10% da população, podem encontrar um privilegiado espaço de afirmação cultural e representação política. Contra o modelo social excludente e concentrador de poder e riquezas que pauta a modernização atual, o movimento postula uma democracia multicultural que, de fato, seja centrada no diálogo e faça ressonar todas as vozes, não apenas dos movimentos indígenas, mas de “todos os indivíduos, grupos, coletivos, movimentos, organizações sociais, políticas e de cidadãos [...]” (EZLN, 1996).

ALGUMAS CONCLUSÕES.

Como procuramos demonstrar, os movimentos Pachakuti e Zapatista, apesar de se configurarem como movimentos de caráter étnico e como respostas ao surto modernizador atual, apresentam concepções e propostas muito distintas no que diz respeito à diversidade étnica, o que se deve, em grande medida, às distintas situações históricas das quais se originaram. E as próprias denominações dos movimentos são bastante evocativas de suas especificidades. O MIP traz em seu nome a palavra “indígena” e remonta ao mundo andino pré-hispânico, à figura de Pachakuti, líder da resistência incaica quando do avanço da etnia Chanka sobre Cuzco, por volta de 1438. Já o EZLN, retomando a memória de Emiliano Zapata, um dos principais líderes populares da Revolução de 1910, enfatiza a questão agrária e a luta camponesa mexicana.

Em linhas gerais, podemos afirmar que o movimento boliviano nasce da irresolução da questão indígena aymara, marginalizada na organização social centrada no sindicalismo mineiro (mestiço) desde a Revolução de 1952. De fortíssima conotação étnica, opõe-se ao próprio Estado nacional boliviano e questiona a democracia representativa que esconde a dominação “racial”, postulando a autonomia da nação aymara. Já o movimento mexicano, originando-se na região mais pobre do país, onde a reforma agrária do Estado revolucionário não chegou, responde à marginalização camponesa, agravada pela modernização neoliberal. Essa situação lhe confere uma conotação mais social do que étnica e um forte apelo antiimperialista. Opõe-se duramente à corrupção do PRI, mas defende o Estado mexicano

revolucionário e a retomada das conquistas da Revolução de 1910, agora nos marcos dos novos tempos, a partir do multiculturalismo.

Em nossa concepção, os modelos sociais propostos por MIP e EZLN representam dois paradigmas das formas de lidar com a diversidade étnica na atualidade. De um lado, o ressurgimento do nacionalismo, que percebe a etnia como identidade essencial e as diferenças étnicas como inconciliáveis; de outro, o modelo multicultural, que postula uma convivência possível entre os diferentes grupos étnico-culturais.

De maneira muito interessante, o próprio lugar geográfico de surgimento dos movimentos, a selva e as alturas, se apresentam como protótipos dos ideais de sociedade por eles representados. A selva, simbolizando a convivência inter-étnica e apontando para a conformação de identidades supra-“raciais”; as alturas, para um afastamento, onde a etnia é o critério básico do pertencimento à comunidade. Cada um desses modelos, em certo sentido, mais retoma do que rompe com a maneira pela qual suas sociedades lidaram, historicamente, com a questão das diferenças étnicas.

Documentos.

DI FELICE, Massimo & MUÑOZ, Cristóbal. **A revolução invencível. Cartas e comunicados. Subcomandante Marcos e Exército Zapatista de Libertação Nacional.** São Paulo: Boitempo, 1998.

EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional). **Primeira declaração da selva Lacandona** (1994).

_____. **Todos somos mexicanos.** (1996).

_____. **Site oficial do movimento.** www.ezln.org.

MIP. (Movimiento Indígena Pachakuti). **Programa de Gobierno del 2002-2007.** [http://home.swipnet.se/Willka/M.\(2002\)](http://home.swipnet.se/Willka/M.(2002)).

_____. **Felipe Quispe “el Mallku” en Asturias.** (2003). <http://www.pachakuti.org/Pachakuti/Sensibilizacion/vida/quispe.html>.

_____. **Conversatorio con Felipe Quispe, El Mallku:** <http://www.rebellion.org/noticia>. (2005). NOTICIERO AYMARA. **¡Kollasuyu si, Bolivia no! Charla con Felipe Quispe el Lunes 7 de abril.** <http://www.aymara.org/chaxwa/noticias03/index>. (2003).

Referências Bibliográficas:

ALBÓ, Xavier. *Pueblos indios en la política*. La Paz: Plural, 2002.

_____. From MNRistas to Kataristas to Katari. In: STERN, Steve (ed.). *Resistance, rebellion and Consciousness in the andean peasant world: 18th to 20th centuries*. Madison: University of Wisconsin Press, 1987.

ALTMANN, Werner. A rebelião indígena de Chiapas: o anti-neoliberalismo orgânico da América Latina. In: PERICÁS, Luiz Bernardo (org.). *América Latina: história, idéias e revolução*. São Paulo: Xamã, 1999.

ASSIES, Willem *et alli*. Los pueblos indígenas y la reforma del Estado en América Latina. In: *Papeles de población*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, n° 031, enero-marzo, 2002. <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/112/11203104.pdf>.

AVRITZER, Leonardo. El nuevo asociativismo latinoamericano y sus formas públicas: propuestas para un diseño institucional. In: J. OLVERA, Alberto (coord.). *La sociedad civil: de la teoría a la realidad*. México: Colmex, 1999. p. 305-38.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Movimientos etnopolíticos e autonomias indígenas en México. In: *Série Antropologia*. Brasília: UnB, 1996. <http://www.unb.br/ics/dan/Serie209empdf.pdf>.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001. (volume 2).

CRABTREE, John. *Perfiles de la protesta. Política y movimientos sociales en Bolivia*. La Paz: PIEB/ UNIR, 2005.

DIETZ, Gunther. Zapatismo y movimientos étnicos-regionales en México. In: *Nueva Sociedad*. N° 40, nov-dic, 1995.

EDER, Rita. Muralismo mexicano: modernidad e identidad cultural. In: BELLUZZO, Ana Maria de Moraes. (org.). *Modernidade: vanguardas artísticas na América Latina*. São Paulo: Memorial, 1990.

FALCO ORTIZ. Das montanhas mexicanas ao ciberespaço. In: *Estudos Avançados*, USP, n° 19 (55), 2005. p. 173-86.

FAVRE, Henri. *El indigenismo*. México: FCE, 1998.

KLEIN, Herbert. *Bolívia. Do período pré-incaico à independência*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

MARTÍNEZ SÁNCHEZ, El primer partido político indígena en México. <http://info.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derycul/cont/13/ens/ens5.pdf> In: *Derecho y Cultura*. México: UNAM, 2004.

MAYORGA, Fernando. Sociedad civil en Bolivia. In: *Avatares. Ensayos sobre política y sociedad civil en Bolivia*. Bolivia: CESU-UMSS, 2003.

MITRE, Antonio. Alcides Arguedas e a consciência nacional. In: **O dilema do centauro. Ensaio de teoria da história e pensamento latino-americano**. Belo Horizonte: UFMG, 2003. p. 123-37.

SANJINÉS C., Javier. *El espejismo del mestizaje*. La Paz: IFEA/ Embajada de Francia/ PIEB, 2005.

TOURAINÉ, Alain. *Sociologie de l'action*. Paris: Seuil, 1965.

YÚDICE, George. A globalização da cultura e a nova sociedade civil. In: ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo. **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos**. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 427-64.

ZAVALETA MERCADO, René. Considerações gerais sobre a história da Bolívia (1932-1971). In: GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. **América Latina. História de meio século**. Brasília: UnB, 1988. p. 15-73.