

CADERNOS DE TRABALHO NETSAL

V1 #3 | 2013



AS TRADIÇÕES DAS REFUNDAÇÕES
UMA ANÁLISE DOS DISCURSOS REFUNDADORES DA
VENEZUELA, BOLÍVIA E EQUADOR
(E O QUE ELES TÊM A VER COM A DEMOCRACIA)

Fabricio Pereira da Silva

CADERNOS DE TRABALHO NETSAL

Os Cadernos de Trabalho NETSAL são uma nova publicação trimestral do Núcleo de Estudos de Teoria Social e América Latina (NETSAL) do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ). Esta série, iniciada em 2013, publica estudos que sejam resultados de pesquisas, empíricas e/ou teóricas, afins às linhas e áreas de trabalho do NETSAL. Trata-se de números monográficos que podem tanto discutir resultados de investigações finalizadas como propor novas agendas de pesquisa.

Publicado três vezes ao ano, aceitam-se trabalhos em português, espanhol e inglês. Propostas de textos, de até 50 páginas, podem ser apresentadas ao conselho de redação via email (netsal@iesp.uerj.br), acompanhados de resumo em torno de 120 palavras, em que fique clara uma síntese de propósitos, dos métodos empregados e das principais conclusões do trabalho, além de palavras-chave e mini cv do autor.

Conselho de Redação:

Diretores: Breno Bringel e José Maurício Domingues

Editores: Fabrício Cardoso de Mello e Maria Clara Brito da Gama

Diagramação: Carolina Niemeyer

Copydesk: Amaro Silveira Grassi

ISSN: 2317-9104

Netsal – Núcleo de Estudos de Teoria Social e América Latina

<http://netsal.iesp.uerj.br/index.php/pt/>

IESP – Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Rua da Matriz, 82, Botafogo, Rio de Janeiro – RJ CEP: 22260-100. Tel.: +55 (21) 2266-8300

<http://www.iesp.uerj.br/>

AS TRADIÇÕES DAS REFUNDAÇÕES **UMA ANÁLISE DOS DISCURSOS REFUNDADORES DA** **VENEZUELA, BOLÍVIA E EQUADOR** **(E O QUE ELES TÊM A VER COM A DEMOCRACIA)**

Fabricio Pereira da Silva

Professor do Bacharelado em Políticas Públicas do Instituto de Educação de Angra dos Reis da Universidade Federal Fluminense (IEAR-UFF). Pesquisador associado do Núcleo de Estudos em Teoria Social e América Latina (NETSAL) do Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP-UERJ). Trabalha principalmente com os seguintes temas: movimentos e partidos de esquerda latino-americanos, e teorias e instituições democráticas. Contato: fabriciopereira31@gmail.com.

RESUMO

Os discursos dos governos refundadores (Venezuela, Bolívia e Equador) são analisados para mostrar como eles articulam tradição e originalidade, remetendo no ato de “refundar” a antigas e novas tradições. Investigam-se também como essas tradições originais ou originalidades tornadas tradições se articulam com a noção de democracia que atravessa os processos de refundação. Para abordar o tema, propõe-se uma abordagem teórica eclética, que procura reunir algumas correntes teóricas de distintos campos das ciências humanas preocupadas com o papel da criatividade social, das ideias e da cultura.

Palavras-chave: governos refundadores; ideias políticas; criatividade social; democracia.

APRESENTAÇÃO

Esse artigo analisa os discursos dos novos governos da Venezuela, Bolívia e Equador. Nesses países, movimentos de “refundação” das instituições estatais e da política de maneira geral canalizaram o descontentamento popular, chegando ao poder com apoio majoritário (Pereira da Silva, 2011) e levando a cabo processos (auto)nomeados respectivamente de Revolução Bolivariana, Revolução Democrática e Cultural e Revolução Cidadã. O caminho escolhido para abordar esse tema será mais precisamente o esforço empreendido por esses movimentos para reelaborar tradições ideológicas nacionais (e eventualmente internacionais). Em alguns casos antigas tradições reinventadas, e em outros casos novas tradições em processo preliminar de elaboração, tais repertórios são articulados criativamente com um discurso da democracia entendida em seu “sentido forte”, que serve de esteio à legitimação e aglutinação desses movimentos, antes e depois da chegada ao poder. Evidentemente, mesmo movimentos refundadores buscam legitimidade e enraizamento em elementos ideológicos presentes na cultura política de seus países (nem sempre “progressistas” em sua origem). Cabe avaliar como isso se dá, considerando também que essas tradições são concebidas ou agora expressadas em sentido progressista, democrático, original. Constituem mistos de tradições e criações, resgate e originalidade.

Ao mesmo tempo, as referências e concepções democráticas esgrimidas por essas forças políticas procuram se aproximar daquelas tradições nacionais e populares e de ideias e personagens autóctones, apresentando-se como novas construções ideológicas (por próprias e originais) e como instituições democráticas legítimas e “verdadeiras” (porque calcadas na soberania popular), em contraposição às velhas concepções e instituições democráticas antinacionais e antipopulares – que se pretende desmontar, junto com os velhos partidos e Estados, na medida em que as revoluções refundadoras avançam. Em certo sentido, o passado é retomado no presente para construir um novo futuro – daí não se propõe uma “fundação”, mas uma “refundação”. Um processo que se confunde com um movimento de democratização radical. Dessa forma, tradições e repertórios nacional-populares e democracia reforçam-se mutuamente, e pretende-se aqui entendê-las juntas, para que uma possa lançar luz sobre a outra. Espera-se que a opção metodológica por articular novas e antigas tradições ideológicas com o debate sobre democracia se mostre útil. Pressupõe-se – e se espera reforçar ao longo do trabalho – que democracia é mais do que instituições de representação, mediação, seleção de elites (Schumpeter, 1976): é também um conjunto de crenças e valores e um modo de vida, carregados de potencial igualitário. Isso permite recorrer a conceitos de democracia mais expandidos e substantivos, apelando para elementos de justiça redistributiva.

Na primeira parte, serão analisadas as principais ideias às quais essas experiências remetem, recriando, retrabalhando e reconstruindo antigos significantes – e serão propostas algumas chaves teóricas para compreender como esse processo se dá. Na parte final, procurar-se-á entender as relações entre as referidas tradições ideológicas e as concepções democráticas presentes nesses movimentos refundadores, mostrando como seus discursos democráticos se relacionam com as referências (especialmente nacionais) de

tradições antigas ou recentes expressadas por essas correntes e seus líderes. As fontes utilizadas são compostas primeiramente por literatura secundária, acrescida de discursos presidenciais, programas partidários e eleitorais.

(RE)INVENTANDO TRADIÇÕES, (RE)CRIANDO IDEOLOGIAS

Nesta seção, serão apresentadas as principais construções ideológicas presentes nas revoluções¹ aqui estudadas. Será mostrado que nossos refundadores necessitam se sustentar no passado – ainda que num passado reconstruído – e em tradições nacionais. Ao mesmo tempo em que são demiurgos de novos Estados (e pretensamente de novas sociedades), estão apoiados nos ombros de gigantes. Evidentemente, trata-se de processos de invenções e reinvenções de tradições (Hobsbawm, Ranger, 2012) – algumas com mais longa duração e agora reinterpretadas, outras recentemente desenvolvidas –, que dependem em boa medida da agência individual (em especial de indivíduos em posição de liderança política) e coletiva, ainda que dentro de certos limites estruturais dados. Não importará para as pretensões desse artigo avaliar a antiguidade, muito menos a “validade”/“falsidade” ou mesmo a coerência lógica dessas construções, e sim como tais narrativas oferecem legitimidade, coesão e sentido à construção de um novo bloco histórico no sentido gramsciano – fenômeno mais ou menos avançado de acordo com cada caso².

A abordagem aqui escolhida exige reconhecer o peso das ideias e das culturas, deixando de lado visões muito fechadas de determinação econômico-social – relevantes na Sociologia – ou de autonomização da política – relevantes na Ciência Política ao lado da escolha racional. As ideias também determinam outros campos, não sendo apenas determinadas por eles. Nesse sentido, deve-se pensar muitas vezes em causalidades recíprocas e em multicausalidades. Já em outros casos, notam-se incongruências, contingências, incrementadas pela complexidade crescente da vida social³.

Um problema central para essa discussão é definir até que ponto a criatividade por parte de sujeitos individuais e coletivos pode se expressar. Boa parte das abordagens que trataram de ideias políticas ou ideologia tendeu a privilegiar as limitações estruturais à agência (fossem econômico-sociais ou político-institucionais). O termo “ideologia”, por exemplo, assumiu em larga medida desde Marx e em especial a partir do marxismo ortodoxo um papel secundário, de variável dependente, no máximo assumindo um papel de sentido de falsificação, distorção da realidade por parte da classe dominante. Nessa tradição, mesmo leituras que reconheceram a validade do estudo das ideias – como a teorização de Althusser (1996) sobre o papel dos Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE), que teve considerável fortuna em seu momento – ainda mantiveram a noção básica de determinação (ainda que nesse caso “em última instância”, o que não é pouco) do modo de produção sobre todo o resto.

Outros autores marxistas como Gramsci (2002)⁴ se afastaram um pouco mais dessa limitação, ao defender a centralidade da luta pela hegemonia nas sociedades “ocidentalizadas” que exigem a estratégia de ocupação e luta por cada espaço em sua complexidade (a metáfora da “guerra de posição”), e o papel não apenas de coerção mas principalmente de consenso por parte do “Estado ampliado”. Disso derivam as teses da relevância do desenvol-

vimento de novas formas éticas (que sejam “orgânicas”, “psicologicamente válidas”) na constituição de um novo bloco histórico, bem como do papel do intelectual (e do partido como intelectual coletivo). Mais provavelmente, não foi exatamente Gramsci quem se afastou daquela tese⁵ (o que o afastaria do marxismo), mas sim alguns de seus intérpretes – como, por exemplo, Laclau (2009), que por sua vez defende a centralidade da política, não da cultura (política). Seja como for, essas teses gramscianas (ou inspiradas em Gramsci) vão permear esse trabalho, provavelmente em versão mais heterodoxa.

Assim, como fica evidente desde o princípio pela forma como se escolheu abordar o tema (“invenção”, “criação”...), esse artigo reconhece o peso da criatividade (individual e coletiva) no desenvolvimento e expressão das formações sociais. Nesse sentido, afasta-se em certa medida de análises que assumem como premissa o papel subordinado das ideias (e de forma geral da cultura) – seja em relação a processos econômico-sociais no marxismo e no estruturalismo em geral, bem como em algumas abordagens liberal-pluralistas; seja à política, no caso do paradigma (neo)institucionalista. Parte-se aqui do pressuposto de que as ideias importam.

Além das teses de inspiração gramsciana, é interessante remeter (ainda que de forma igualmente aberta) a algumas abordagens minoritárias nos campos da Ciência Política e da Sociologia. Considero haver um elemento considerável de criatividade na ação de indivíduos e grupos de forma geral, e especificamente na gestação de ideias e construções ideológicas. Tais criações não são, evidentemente, ilimitadas. Remetendo a termos de Laclau – mas sem corroborar sua aparente defesa das quase infinitas possibilidades de articulações das diferenças –, “significantes vazios” não podem ser constituídos a partir de quaisquer “significados”. Os atores recorrem a um repertório pré-existente (mais especificamente são atravessados por ele), que poderia ser delimitado mais precisamente como uma cultura política de determinada sociedade e época. Cultura política aqui pode ser entendida como um “conjunto de atitudes, crenças e sentimentos que dão ordem e significado a um processo político, pondo em evidência as regras e pressupostos nos quais se baseia o comportamento de seus atores” (Kuschnir, Carneiro, 1999, p. 227). Não há sempre uma escolha por parte de atores e grupos – ou tal escolha não é “racional” nos parâmetros ocidentais:

as respostas dos atores e situações sociais objetivas não ocorrem em um estágio único, onde nenhum componente subjetivo intervém. Ao contrário do que propõem os modelos básicos da teoria da escolha racional, hoje dominantes na ciência política, as respostas se dão através de orientações mediadas pela avaliação subjetiva que o ator realiza destas situações sociais (ibid., p. 228).

Ou seja, não importa somente avaliar a racionalidade presente na ação dos atores e grupos, mas também os valores, percepções e crenças que influem em suas avaliações e decisões, manifestando limites concretos. Aqui não abraço decididamente o paradigma ou a tradição da cultura política – suas teses acerca da (falta de) cultura cívica dos países periféricos e sua naturalização da versão ocidental de democracia são bem conhecidas, e devem ser questionadas. Minha intenção é simplesmente apropriar-me ecleticamente e seletivamente de algumas de suas abordagens, com a intenção de afastar-me claramente do pa-

radigma da escolha racional dominante na Ciência Política, assumindo o papel da irracionalidade (e de outras racionalidades) na vida social.

Para abordar o mesmo problema, recentemente Domingues (2013) propôs retomar Castoriadis (ainda que de forma aberta) como uma chave para abordar essa questão e superar binarismos – economia/cultura ou política/cultura. Assim, a imprevisibilidade (o novo, o inesperado) não derivaria apenas de maus cálculos ou de consequências não intencionais. O conceito-chave aqui seria o de “imaginário”, que tem

uma história (não uma essência ou substância) multidimensional (não somente simbólica), encaixada nas relações sociais, incluindo as interações institucionalizadas, como aquelas entre as classes, forças políticas, gêneros, raças, grupos étnicos e daí por diante. Ele sofre inflexões e rupturas que resultam do exercício da criatividade; isto é, novos símbolos, novas significações, não surgem do nada, mas sim de processos sociais amplos – incluindo as lutas sociais – tecidos interativamente por subjetividades individuais e coletivas que constituem a vida social e as representações vinculadas a imagens ou palavras que se encontram nelas imersas (Domingues, 2013, pp. 5-6)⁶.

Essa abordagem é superior à da cultura política no sentido em que de fato é mais holística, resiste em boa medida a binarismos – nos quais a primeira está evidentemente imersa. Por sua vez, a noção de Castoriadis talvez dê peso excessivo ao papel da irracionalidade, do inconsciente (através do id em chave freudiana, que atravessa o “imaginário radical”) na criatividade social. Deixa pouco espaço, por exemplo, para o reconhecimento de outras formas de racionalidade, e centrando-se em demasia na (construção da) individualidade, por mais que Domingues insista que a abordagem pode englobar as subjetividades coletivas. E a noção de cultura política parece-me abrir mais espaço à reprodução diacrônica – pode configurar em alguns casos “estruturas instantiadas”⁷ – do que o conceito de Castoriadis de magma social – apesar da consideração de que o magma possui história. Significantes (e em certa medida significados) que se constituem e se apresentam como tradições (sejam antigas ou recentes) como bolivarianismo, socialismo, indianismo parecem exigir uma abordagem histórica mais decidida.

No entanto, apesar de suas origens distintas, essas abordagens serão adotadas aqui – mais uma vez ecleticamente e de forma aberta. A criatividade social (individual e coletiva) pode ser entendida até certo ponto pela chave do imaginário radical. Tal criatividade seria cruzada por uma plêiade de crenças em constante mutação, o que pode ser compreendido como uma específica cultura política, que lhe oferece repertórios ao mesmo tempo em que a limita simbolicamente. Nesta dada cultura política se encontram diversos signos e conjuntos de signos em disputa, e nela eventualmente podem se plasmar ideologias em sentido gramsciano, a partir da ação intelectual individual e coletiva, dentro de limites postos pela existência concreta de um repertório dado. Tais ideologias seriam potencialmente (se suficientemente “orgânicas” e “psicologicamente válidas”) agregadoras de sentidos éticos a novos blocos históricos, sínteses complexas do simbólico e da materialidade.

No que segue, o desenvolvimento da argumentação será por focar nos conceitos e construções ideológicas, e através deles serão abordados os casos nacionais. Não se propõe apresentar um completo panorama da ideo-

logia de cada processo refundador, e sim desenvolver algumas das principais narrativas construídas e manipuladas por eles. A atenção se voltará principalmente para o bolivarianismo; para narrativas de inspiração indianista (ou indigenista)⁸ configuradas em torno dos conceitos do “bem viver” ou “viver bem”; e para as diversas variantes de novo socialismo.

O BOLIVARIANISMO

O bolivarianismo se apresenta como uma tradição antes de tudo nacional, notavelmente venezuelana. Para se entendê-lo, deve-se antes de tudo retornar ao fenômeno de construção da identidade venezuelana a partir da figura do “Libertador” e de sua gesta independentista. Pouco depois de sua morte em 1830, Simón Bolívar começou a servir de inspiração na Venezuela a um processo de legitimação de suas elites, que o historiador Germán Carrera Damas denominou em seus trabalhos “culto a Bolívar”. Ele “surge da necessidade compartilhada pela classe dominante venezuelana em restabelecer o domínio e a estrutura político-econômica da sociedade, legitimando-se ‘à sombra do libertador’” (Seabra, Pereira da Silva, 2010, p. 10). No entanto, Carrera Damas apontou uma consequência não intencional desse processo que inicialmente era invenção “oficial”: o surgimento de um culto “popular” a Bolívar, em chave progressista, com conteúdo de justiça social. “O povo não cultuaria o Bolívar construtor da ordem, mas o Bolívar libertador dos escravos e chefe dos exércitos populares” (Figueiredo, 2013, p. 107). E passaria a aguardar de forma messiânica a vinda de um novo Bolívar.

É a esse fenômeno em chave popular e progressista que as esquerdas venezuelanas vão recorrer em seu processo de nacionalização, a partir dos anos 1960. E o farão com ainda mais decisão Chávez, seu militarista e insurrecional Movimento Bolivariano Revolucionário 200 (MBR-200) e mais tarde seu movimento/partido eleitoralista Movimento V República (MVR). A herança bolivariana é entendida por Chávez e seus partidários a partir de três eixos: independência nacional (necessidade de uma “segunda independência” anti-imperialista e antioligárquica), soberania popular (busca por uma “democracia verdadeira” calcada numa expressão da “vontade geral”) e justiça social (resgate do “bem comum”, da igualdade). O método para tornar realidade esses valores é o revolucionário: seja o golpe de 1992 (“insurreição armada” para os chavistas), seja a “revolução pelo voto” ou “revolução democrática” a partir de 1998 (a Revolução Bolivariana). Nesse sentido, Bolívar é (re)interpretado como um revolucionário, que tinha “sólida convicção acerca do processo revolucionário como um passo necessário para obter as transformações da velha sociedade”⁹ (Chávez, 2007, p. 51). “Seguindo a distinção que Carrera Damas faz entre culto cívico estatal e culto popular, o que Chávez pretende (...) é tornar ‘oficial’ a segunda vertente, transformadora e plena de potencial revolucionário” (Figueiredo, 2013, p. 76). A segunda vertente vai efetivamente abafando a primeira (e se mesclando a ela).

O bolivarianismo constitui a base do sistema ideológico elaborado por Chávez e seu movimento, que agrega ainda elementos do pensamento de Simón Rodríguez (ou “Samuel Robinson”, tutor de Bolívar) e do líder federalista e antioligárquico Ezequiel Zamora, que lutou na guerra federal de meados do século XIX. Os três formam a “Árvore das Três Raízes” (ou Sistema EBR¹⁰) na

qual o MBR-200 e o MVR se sustentavam – algo apenas parcialmente diluído a partir da virada socialista de 2004-2005 e da criação do Partido Socialista Unido da Venezuela (PSUV), como se verá mais adiante. Esse pensamento

articula o ideal libertário, de coesão e mobilização de Bolívar; a interpretação que fazem de Rodríguez a respeito da importância que este dedicou à economia social e à educação popular; e às ideias de “terra e homens livres”, “eleição popular” e “horror à oligarquia” de Ezequiel Zamora na guerra federal (1859-1863), cuja síntese consideram a ideologia bolivariana (Pereira Almas, 2003, p. 589).

Bolívar e especialmente Rodríguez enfatizam a originalidade do continente e do “homem americano”. Rodríguez formula a famosa consigna “ou inventamos ou erramos” (repetida à exaustão nos discursos de Chávez) em seu livro *Sociedades Americanas*, de 1842: “Onde iremos buscar modelos? A América Espanhola é original. Originais deverão ser suas instituições e seu governo. E originais, os meios de fundar um e outro. Ou inventamos ou erramos” (Rodríguez, 2004, p. 138)¹¹.

Mas apesar da insistência na invenção (e de um efetivo elemento criador), o bolivarianismo é anterior a Chávez, seu movimento e seu governo – e ainda mais antigo é o culto a Bolívar, em qualquer de suas duas versões, tratando-se efetivamente de uma larga tradição. Portanto, eles vão além do “fenômeno Chávez” de liderança cesarista – e do “chavismo” dele derivado. Uma vertente específica do bolivarianismo foi apropriada pelo líder, dando nome e substância à Revolução Bolivariana, num esforço de demonstrar sua pluralidade e enraizamento histórico. Mais do que isso, sua necessidade e urgência histórica, sua originalidade e criatividade¹². Algo que certamente sobreviverá ao desaparecimento físico do líder em 2013, gerando possivelmente uma mescla maior entre bolivarianismo e chavismo. Pode-se sugerir que o bolivarianismo se constituiu na Venezuela como um significante de sucesso, tendo como significado o projeto e os ideais que dão sentido histórico ao povo venezuelano e seu destino manifesto, em torno dos quais se condensa grande parte dos venezuelanos (salvo algumas exceções de elementos “anti-pátria”, “antipovo”). Veremos adiante nesse artigo se o novo socialismo pôde significar o mesmo até aqui – mas ainda se precisará de mais tempo para avaliar se o chavismo poderá atuar da mesma forma no futuro.

Adicionalmente, referências ao bolivarianismo se manifestam esporadicamente nos processos refundadores de outros Países Andinos, mas com bastante menos ascendência na medida em que parte de bases simbólicas e materiais mais frágeis, não estando fortemente presentes nos repertórios de suas culturas políticas: o Equador se tornou independente contra a construção bolivariana da Grã-Colômbia; Bolívar teve papel mais simbólico do que direto na independência boliviana¹³; e o “culto a Bolívar” (na vertente “oficial” ou na “popular”) não se desenvolveu nesses países como na Venezuela. De qualquer forma, o bolivarianismo surge nos discursos refundadores bolivianos e equatorianos, mas num sentido ligeiramente diferente: aqui servem de inspiração e justificativa não tanto para as transformações nacionais, mas para seus projetos latino-americanistas, especialmente da Aliança Bolivariana para os Povos de Nossa América – Tratado de Comércio dos Povos (ALBA-TCP). Essa vertente (ou elemento) latino-americanista do bolivarianismo¹⁴ também não é

nova, e pode ser mapeada no pensamento político e social latino-americano, passando por autores como Francisco Bilbao, José Martí, José Enrique Rodó, Víctor Raúl Haya de la Torre e muitos outros. Em nível regional, Bolívar era e é retomado como pedra fundamental do latino-americanismo, não como herói nacional ou como inspirador de uma ideologia republicana, igualitária e progressista coerente.

Esse elemento latino-americanista do bolivarianismo evidentemente se faz presente também no chavismo e em seu Bolívar “venezuelano”¹⁵, estando aqui indissociável do Bolívar republicano e progressista – assim como no próprio pensamento político do Libertador a união dos americanos é em certo sentido o método, o corolário para a realização e consolidação de suas propostas. Mas na Bolívia e no Equador, quando se trata de fazer referência a Bolívar, a dimensão latino-americanista do bolivarianismo se destaca. E de forma geral a menção a Bolívar é menos recorrente. Nesses dois países, referências mais próximas a socialismos nacionais e ao universo semântico indianista (ou ao menos que rende tributo ao indianismo) assumirão maior destaque – como será visto mais adiante.

Mas antes disso, não se deve encerrar esse debate acerca do bolivarianismo sem sugerir a hipótese de que uma parcela do papel exercido por Bolívar na Venezuela poderia ser visualizado no resgate (e reinterpretação) realizado pela Revolução Cidadã da figura de Eloy Alfaro e sua Revolução Liberal de 1895. Alfaro e o alfarismo são retomados nesse contexto como expressões de um liberalismo radical, do radicalismo de camadas médias da virada do século XIX para o XX (e até como precursor do desenvolvimentismo), da luta por uma cidadania ampliada, liberdade, justiça social e latino-americanismo. Nesse sentido, é citado recorrentemente por Correa e nos documentos de seu partido Pátria Altiva e Soberana (PAIS, oficialmente conhecido como Movimento Aliança PAIS), que enfatizam suas ideias populares e nacionais e seu exemplo pessoal enquanto estadista, reformador social e revolucionário.

Por exemplo, Correa recorre a Alfaro em seu discurso de posse (e melhor, traçando um paralelo entre ele, Bolívar e sua própria chegada ao poder). Referindo-se ao poema de Pablo Neruda no qual o Libertador em diálogo com o poeta afirma renascer a cada cem anos, Correa observa que “foi cem anos depois da gesta libertária bolivariana que voltou a despertar o povo, liderado pelo General Eloy Alfaro – discípulo de Montalvo¹⁶ e amigo de Martí –, para quem ‘na demora estava o perigo’. Agora, aos cem anos da última Presidência de Alfaro, novamente esse despertar é incontido e contagioso” (Correa, 2007, p. 11). E no Manifesto de seu partido se afirma logo no princípio que

Eloy Alfaro é a alma tutelar deste fecundo e exuberante processo revolucionário e constituinte. Nosso Velho Lutador nos convoca a somar forças para a organização coletiva do povo equatoriano e latino-americano em defesa da Constituição e dos processos de mudança política que vive o continente. Invocamos, com firmeza, a palavra de Alfaro: “Nada para nós, tudo para a Pátria, para o povo que se fez digno de ser livre” (PAIS, 2010a, p. 8).

Indubitavelmente, mais um exemplo de que os processos de refundação buscam se mostrar originais através da recorrência a elementos da história nacional em chave progressista. Ou seja, uma originalidade tradicionalizada, ou tradição tornada original.

O BEM VIVER/VIVER BEM

É impossível abordar a construção e avanço de projetos contra-hegemônicos desde os anos 1990 na Bolívia e no Equador sem remeter ao papel dos movimentos indígenas. A refundação boliviana passa pela crescente hegemonia de um projeto e de uma aliança social cujo núcleo é camponês/ indígena¹⁷, em especial o movimento cocaleiro¹⁸. O novo projeto hegemônico equatoriano assume características mais urbanas e de camadas médias, herdando elementos e referências indianistas do ciclo de lutas anterior, mas não como o núcleo central de seu projeto – o que se explica pelo descenso do movimento indianista e seu partido no momento de avanço da Revolução Cidadã¹⁹. Essa presença distinta das organizações e projetos indianistas nos dois processos não impede, entretanto, que em ambos os casos se recorra a uma noção que vem exercendo peso considerável nos debates políticos e acadêmicos dos dois países: *sumak kawsay* (do quéchua ou quíchua²⁰, geralmente traduzido para o espanhol como *buen vivir*, que poderia passar ao português como “bem viver” ou “bom viver”) e *suma qamaña* (do aimara, em espanhol *vivir bien*, em português “viver bem”)²¹.

Trata-se de um conceito aberto, “que se está debatendo, que está em construção; é um conceito completamente móvel, que chama a refletir. Se trata de um conceito complexo, não linear, historicamente construído e em constante mutação” (Ramírez, 2010, p. 139). O debate conceitual e mesmo semântico nesse caso é longo, e dificilmente poderia ser diferente, por diversas razões. Para começar, há discussões entre intelectuais e movimentos quéchuas/quíchuas e aimaras de que *sumak kawsay* e *suma qamaña* se refeririam a noções distintas. Adicionalmente, há uma divisão geográfica evidente: no Equador (de forte presença quíchua) se utiliza geralmente o primeiro, enquanto na Bolívia (com maior presença aimara no altiplano) se trabalha com o segundo. Finalmente, não há acordo acerca da influência “ocidental” sobre o conceito, nem sobre sua antiguidade: se é uma construção híbrida e recente, fruto do encontro de acadêmicos ocidentais e mestizos com intelectuais indianistas, propiciado por uma recente reativação das identidades indígenas; ou se é um conceito majoritariamente ou puramente indígena, com uma continuidade que remete a temporalidades anteriores à Conquista.

Evidentemente, essas polêmicas não podem ser respondidas nos limites desse artigo. Para facilitar o tratamento da questão, considero esses conceitos como uma unidade na pluralidade (doravante denominado “bem viver/viver bem”), um conjunto de signos que congrega uma pluralidade de conceituações e expressões sociais e territoriais – que vem inclusive rompendo os limites andinos e tendo incidência em outros países latino-americanos e europeus. Adicionalmente, aceitar-se-á como hipótese a criação recente do conceito, ao mesmo tempo em que ele remete a uma mais larga tradição que é parte da cultura política e se articula com a materialidade desses países: é uma reinvenção iniciada nos anos 1970-1980, mas também retomada a partir de repertórios e traços pré-existentes, um exemplo concreto de hibridização e “ecologia dos saberes” (Santos, 2010). A noção é eminentemente uma construção contemporânea (de intelectuais indianistas, movimentos camponeses/indígenas e acadêmicos do campo da “teoria crítica”,

especialmente descolonial), mas está em conexão com um passado que em certo modo ainda persiste no presente. Nesse sentido, há duas temporalidades em jogo: reconstrói-se algo que é parte de um passado (de certo modo mítico), de sociedades pré-capitalistas coletivas e igualitárias; mas ao mesmo tempo traços e adaptações dessas formas de vida e de conceber a si mesmo e ao mundo ainda se materializam ao menos parcialmente e de forma adaptada no presente, num contexto de sociedades abigarradas²². Assim como no bolivarianismo, remete-se a um passado (que integra o presente ainda que minoritariamente ou em potência), um passado ao qual se deve voltar num “eterno retorno” (ideia nietzschiana que Chávez insistentemente citava), para construir um novo futuro. O que vem a ser a ideia recorrente da originalidade tradicionalizada ou tradição tornada original que permeia esse artigo.

Finalmente, entender-se-á o bem viver/viver bem como expressão andina contemporânea de um fenômeno social mais amplo, seguindo a Farah e Vasapollo (2011) que observam que

em diferentes zonas do planeta com ou sem essa densidade [de organização social, comunitária e processos de empoderamento social das comunidades agrárias], se observou a emergência de noções similares. Noções como “viver bem”, “bem viver” e “felicidade pública”²³ surgiram no trânsito de sociedades predominantemente agrárias às modernas ao amparo do humanismo social e paradigmas fundados na crítica social aos problemas emergentes com o capitalismo. Nesse sentido, não é estranho que hoje (res-)surjam em diferentes lugares do planeta, e sobretudo onde persistem essas estruturas de maneira importante (p. 18).

Dito isso, deve-se definir o bem viver/viver bem. Como visto, é um conceito polissêmico, e ademais em construção. Seu núcleo é uma nova relação entre os seres humanos, e desses com a natureza. Duas ideias estão em sua base: 1) o comunitarismo na relação entre os indivíduos, calcado na reciprocidade e igualdade; 2) e uma concepção holística da relação homem/natureza, de integração em lugar de domínio e exploração, “de uma ‘externalidade’ para o estabelecimento de uma relação harmônica, com princípios de justiça intergeracional” (Wray, 2009, p. 53)²⁴. Essa divisão é aqui adotada para, recortando a realidade, facilitar a argumentação – mas vai parcialmente de encontro à concepção que queremos desvendar. Para alguns autores, esses dois polos poderiam ser entendidos holisticamente como algo único: “é necessário ampliar o conceito de comunidade, para outro que inclua não só os seres humanos, mas todos os seres vivos enquanto partes de um ecossistema mais amplo, que se poderia chamar ‘comunidade natural’” (ibid., p. 54). A reciprocidade entre indivíduos no presente e em relação às gerações futuras (e mesmo passadas, dado o respeito devido aos antepassados, materializados na própria natureza) também poderia ser observada na relação homem/natureza: o homem recebe seu sustento da natureza que integra, e em troca permite sua regeneração; e ela mais adiante, agradecida, voltará a lhe oferecer seus frutos (concepção de circularidade temporal, tipicamente andina).

As duas bases mencionadas se articulam respectivamente com o espaço do ayllu e a noção de pachamama. O primeiro é o núcleo de convi-

vência indígena comunitária calcada em laços familiares e territoriais, uma permanência e releitura de estruturas sociais anteriores à Conquista (Soares, 2009). Nele se expressa a qama-ña, o lugar do ser/existir, o espaço-tempo social harmônico de bem-estar, lócus da comunidade. Se articula indissociavelmente com a jaka-ña, que se refere mais ao viver, ao espaço-tempo onde se cria a vida, se (re)produz, e é o lócus do casal, do lar (jaqi); e com a jiwa-ña, o lugar de morrer (Medina, 2011, pp. 44-45)²⁵. Em resumo, o ayllu é o espaço onde se vive bem. E qama-ña, jaka-ña e jiwa-ña por sua vez são indissociáveis do espaço da natureza, a pachamama, com a qual se interage e convive, na qual se apoia a vida em casal, o estar em comunidade e a morte. Qamaña “insinua também a convivência com a natureza, com a Mãe Terra ou Pacha Mama, ainda que sem explicitá-lo. (...) Qamasa é (...) ‘a energia e força vital para viver e compartilhar com outros’. Esta é talvez a relação mais explícita entre a raiz qama-, como algo que está de maneira muito forte e vivo na Pacha Mama, e nós que a habitamos e fazemos dela nossa morada” (Albó, 2011, p. 134).

O bem viver/viver bem se aproxima de referências acadêmicas “ocidentalistas” (seja apelando a narrativas modernistas, seja a pós-modernistas e descoloniais), encontro que se evidencia quando intelectuais mais atrelados ao ambiente acadêmico se apropriam do conceito, como Alberto Acosta, Edgardo Lander, Eduardo Gudynas e Boaventura de Sousa Santos. Acosta (2011) chega a afirmar que o conceito não pode se circunscrever às sociedades andinas, e que não tem apenas um “enraizamento histórico no mundo indígena, se sustenta também em alguns princípios filosóficos universais aristotélicos, marxistas, ecologistas, feministas, cooperativistas, humanistas e outros” (p. 191). Por outro lado, o conceito parece relativamente mais “autóctone” quando elaborado por intelectuais indianistas, aimaras como Simón Yampara ou quíchuas como Luis Macas.

Em termos econômicos, propõe-se superar o extrativismo que constitui a base das economias primárias desses países, mas sem transitar por meio de estratégias (neo)desenvolvimentistas a uma economia industrial. Aqui ficam claros quais são os caminhos e metas a serem evitados – mas não o que exatamente deverá substituí-los. Alguns autores defendem a necessidade de um “desenvolvimento alternativo”, um novo conceito de desenvolvimento, um novo “regime de desenvolvimento” (ibid.). Outros defendem a própria superação da noção de desenvolvimento, um “não-desenvolvimento” ou “pós-desenvolvimento”: “não se trata hoje em dia de buscar e justificar um desenvolvimento alternativo e sim de construir alternativas ao desenvolvimento” (Carpio Benalcázar, 2009, p. 122, grifos do original).

Outro debate inconcluso é se o que deve substituir aquelas referidas metas e estratégias tem um conteúdo socialista. Por vezes se defende uma mescla entre elementos capitalistas e comunitaristas/ambientalistas – o que efetivamente vem ocorrendo nos governos dos dois países e se expressa nas novas Constituições. Em outros casos se enfatiza a impossibilidade de convivência desse novo conceito com o capitalismo, mas ao mesmo tempo com o socialismo (enquanto paradigma gestado pela modernidade). Finalmente, há os que associam bem viver/viver bem com um novo socialismo, e nesse caso se recorre por vezes a noções como socialismo “comunitário” ou “do bem viver” – que serão debatidas mais adiante.

Para concluir, deve-se mostrar como o bem viver/viver bem tem se articulado até aqui discursivamente com os processos de refundação na Bolívia e no Equador. O conceito parece assumir um papel de legitimação de posições no interior de disputas intragovernamentais e entre governo e setores sociais, servindo de parâmetro (desde sua abertura e polissemia) para avaliar se os dois governos desenvolvem políticas inovadoras ou se apenas levam a cabo meras reedições de antigos projetos desenvolvimentistas. O termo é recorrente nos discursos e textos presidenciais, especialmente de Morales; bem como nos documentos governamentais e nos programas partidários – no caso do PAIS geralmente associado ao socialismo “do bem viver”²⁶. Para citar apenas um exemplo:

Enquanto os Povos Indígenas propõem para o mundo o “Viver Bem”, o capitalismo se baseia no “Viver Melhor”. As diferenças são claras: o viver melhor significa viver à custa do outro, explorando ao outro, saqueando os recursos naturais, violando a Mãe Terra, privatizando os serviços básicos; em troca o Viver Bem é viver em solidariedade, em igualdade, em harmonia, em complementariedade, em reciprocidade. (...) O “Viver Bem” é um sistema que supera ao capitalista, mas também propõe um desafio que põe em cheque alguns preceitos clássicos da esquerda que num ânimo desenvolvimentista se propunha o domínio da natureza pelo ser humano (Morales, 2011, grifo do original).

O conceito assumiu potencial de remeter ao enraizamento desses movimentos em suas sociedades (de maiorias indígenas e mestizas reetnicizadas), tradições econômicas e repertórios simbólicos. Mas se trata de um significativo que ainda não se condensou com maior clareza, ao contrário, por exemplo, do bolivarianismo venezuelano. Esse corpo de ideias foi marcante especialmente para as novas constituições, em especial a equatoriana. Nesta, impôs-se nos debates constituintes por diversos fatores (como o papel dos intelectuais quíchuas e movimentos indígenas nas discussões, bem como a presença de Acosta presidindo os trabalhos), terminando por assumir uma função de unificação discursiva dos vários projetos em pugna. Boa parte dos direitos sociais – mais tradicionais ou de elaboração recente – foi agrupada na consigna dos “direitos do bem viver”, ou seja, a noção define um corpo de direitos fundamentais. Deles derivam um “regime do bem viver”, no qual se agrupam políticas de inclusão e equidade, defesa da biodiversidade e dos recursos naturais; e um “regime de desenvolvimento” que deve garantir a realização do bem viver. Isso levou a que posteriormente se nomeasse o Plano Nacional de Desenvolvimento 2009-2013 (elaborado com razoável participação da cidadania) de Plano Nacional para o Bem Viver. Por fim, outro corpo de direitos fundamentais é constituído pelos “da natureza”, talvez a maior inovação desse texto²⁷, na medida em que a natureza é tomada como um sujeito de direitos, em especial quanto a sua preservação e regeneração. Já no caso boliviano, o conceito foi introduzido a partir de contribuições de movimentos camponeses/originários e da atuação de personalidades como o ministro das Relações Exteriores David Choquehuanca, mas comparativamente seu peso é menor. Nesse caso, ele surge enquanto princípio ético-moral (entre outros) que deve inspirar o Estado, a sociedade e o modelo econômico – não como um corpo de direitos.

OS NOVOS SOCIALISMOS (DO SÉCULO XXI, COMUNITÁRIO, DO BEM VIVER, CRISTÃO...)

A ideia de novos socialismos agrega segundo Biardeau (2009a) dois sentidos semânticos complementares: se refere tanto à necessidade de criticar e se afastar do “socialismo realmente existente” ou “do século XX”²⁸, quanto à (re)construção de um socialismo à altura dos desafios postos pela contemporaneidade. Eu acrescentaria um terceiro sentido, funcional aos dois citados: o de originalidade, ou seja, nacionalização/latino-americanização. Ou seja, os novos socialismos são também socialismos nacionais. Por outro lado, apesar da originalidade, se insiste no significante “socialismo”, preservando-se elemento de tradição (uma tradição nesse caso mais global do que nacional). Mais uma vez, uma originalidade tradicionalizada ou tradição tornada original.

Ao contrário do que possa parecer, a ideia da necessidade de adaptar temporal e geograficamente o socialismo não é nenhuma novidade na América Latina: basta pensar no “socialismo indoamericano” de José Carlos Mariátegui, em sua afirmação de que “não queremos, certamente, que o socialismo seja na América calco e cópia. Deve ser criação heroica. Temos que dar vida, com nossa própria realidade, em nossa própria linguagem, ao socialismo indoamericano. Eis aqui uma missão digna de uma geração nova”²⁹ (Mariátegui, 2010, pp. 271-272); na influência marxista presente nas primeiras obras de Haya de la Torre; nos elementos nacional-populares da Revolução Cubana e da Revolução Sandinista; ou na “Via Chilena ao Socialismo” de Salvador Allende. É uma reedição dessa tradição de socialismo nacional o que nos é apresentado em diversos momentos pelos processos refundadores nesse princípio de século XXI.

Dentre as formulações recentes de novo socialismo ou socialismo nacional, provavelmente a mais conhecida é o chamado “socialismo do século XXI”, bastante citado na Revolução Bolivariana a partir de 2004-2005 – e também mencionado nos processos refundadores equatoriano e boliviano, mas com preocupações de adaptá-lo a suas realidades próprias. Durante algum tempo se convencionou apontar Heinz Dieterich Steffan (2002) como o criador do conceito. No entanto, acompanho Biardeau (2009a) em duas observações. Primeiro: “não existe um foco exclusivo de enunciação do novo socialismo” (p. 347) – o autor aponta, para além da obra de Dieterich, a presença de outros teóricos que vêm desenvolvendo concomitantemente um novo socialismo ou socialismo do século XXI: Alexander Buzgalin, Paul Cockshott e Allin Cottrell, István Mészáros, Michel Lebowitz e outros. Segundo: “é pouco provável que o presidente Chávez receba uma influência determinante de um pensador específico. Haveria que analisar com maior profundidade o campo heterogêneo de influências que há sobre as propostas de Chávez, mais que supor a influência determinante de teses teóricas propostas por qualquer autor em particular” (p. 349), devendo-se compreender a virada socialista bolivariana mais como janela de oportunidade que exige uma teorização do que como profunda elaboração teórica que transforma um processo.

Dentro do amplo conjunto de signos manipulado pela Revolução Bolivariana, buscaram-se algumas redefinições e novos limites, talvez mais restritos – mas sem romper com a narrativa lógica anterior. Daí o esforço de elabo-

ração da noção de “socialismo bolivariano do século XXI”, um socialismo venezuelano e latino-americano, incluindo um Bolívar “proto-socialista” que, se tivesse vivido mais algumas décadas, seria um introdutor do “socialismo utópico” na América Latina (como o foi Rodríguez). Assim, “a ideologia bolivariana [segue sendo] o núcleo mais duro, é o eixo central do socialismo do século XXI na Venezuela, o socialismo que aqui estamos construindo, a democracia socialista, o socialismo democrático, o novo socialismo” (Chávez, 2012a, pp. 6-7). Chávez se declarou então “radicalmente de esquerda, radicalmente socialista, radicalmente revolucionário, radicalmente anti-imperialista, radicalmente comprometido com o povo venezuelano e, especialmente, com os mais humildes, com os excluídos de sempre, com os que mais sofreram, com os que sofrem. Radicalmente bolivariano” (ibid., p. 27).

Nesse sentido, um rápido olhar sobre discursos de Chávez nesse período de transição projetada mostra que o grande “banquete de signos” seguia vigente, com seus significantes de sempre, mas agora associados de alguma maneira à ideia-força do socialismo – num caso sempre de agregação de sentidos, sem exclusões. Vejamos alguns exemplos:

Estamos construindo o caminho ao socialismo, colocando o ser humano em primeiro lugar (...). Este planeta se salva pelo caminho de um novo socialismo que aqui estamos começando a construir. (...) Se deve insistir na criação de um novo modelo socialista, indoamericano, martiano, bolivariano, criollo, nosso; um caminho distinto à destruição do planeta. (...) O Reino de Deus não é outro que o reino do socialismo verdadeiro. (...) nossos povos originários conservaram suas raízes socialistas. (...) Este projeto nacional bolivariano vai rumo a um socialismo novo. Não se trata de copiar nada, temos que inventar nosso próprio modelo de desenvolvimento (Chávez, 2006, apud Biardeau, 2009b, 95-97).

Não há efetivamente uma mudança nos significantes utilizados – mas agora se dá sua aproximação ao conceito de “socialismo” (relativamente indefinido, na medida em que se pode associar a quase tudo). Seguimos com bolivarianismo, humanismo, latino-americanismo (e anti-imperialismo), cristianismo, ecologismo, desenvolvimento endógeno, nacionalismo, resistência e comunismo/comunitarismo dos povos originários. São articulados ideais ético/morais ao socialismo, que se apresenta como eminentemente social, não econômico, o que permitiria promover a propriedade privada “honestas”, baseada em relações de trabalho “harmoniosas” (Maringoni, 2009, pp. 174-175)³⁰. Caberia avaliar se essa nova configuração de significantes (com a inclusão de um novo que atravessa os demais) modificou significados anteriores, tornando-os eventualmente menos eficazes. Por exemplo, até que ponto o novo “Bolívar socialista” seguiu sendo reconhecível pelas audiências chavistas.

O mesmo para o “Cristo socialista”. Referências a um socialismo cristão são notáveis na Venezuela e também no Equador³¹. O cristianismo em chave progressista – tributário da Teologia da Libertação – sempre esteve presente nas reflexões de Chávez. Natural então que a partir do acréscimo de elementos socialistas se passasse a buscar associar as duas tradições. Poder-se-ia citar inúmeros exemplos, mas ficarei com três: “Judas é o símbolo do capitalismo e Cristo simboliza o socialismo” (Chávez, 2005, apud Wilpert, 2009, p. 293). Ou ainda: “A doutrina de Cristo (...) é uma doutrina libertado-

ra, é uma doutrina revolucionária, por isso a cada dia somos mais cristãos e estamos mais com Cristo o Redentor dos povos (...). O Poder do povo é o maior dos poderes, depois do poder de Deus” (Chávez, 2006, apud Biardeau, 2009b, p. 94). E finalmente: “Essa manhã orávamos em família, e alguém lia um salmo, a palavra de Cristo, ‘Eu vim – disse Jesus – para trazer a boa nova, a libertação dos oprimidos’. É a libertação dos oprimidos, é a sociedade de iguais, é a sociedade justa, é a sociedade socialista o que estamos construindo” (Chávez, 2012b, p. 11).

Quanto a Correa, apelava já em seu discurso de posse ao que chama de “cristianismo de esquerda”, remetendo à Doutrina Social da Igreja Católica e à Teologia da Libertação: “Não nos esqueçamos que o Reino de Deus deve ser construído aqui, na Terra. Peçam por mim para que o Senhor me dê um coração grande para amar, mas também forte para lutar” (Correa, 2007, p. 12). Algum tempo depois afirmava:

Teologia da Libertação e pensadores latino-americanos como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Leonidas Proaño, Hélder Câmara, etc. Nutrirmo-nos de todos e também do socialismo científico, do qual aproveitamos o bom que aportou à história do pensamento mundial. Por exemplo, o valor de uso (...); a supremacia do trabalho sobre o capital. Que coincide com o socialismo cristão, por exemplo, a Encíclica *Laborem in Excelsis*, do Papa João Paulo II, que diz que o trabalho humano não é um fator a mais de produção, é o fim em si mesmo da produção. Então há muitas coincidências. Tratamos de resgatar o melhor de cada uma das fontes das quais se nutre o socialismo do século XXI (Correa, 2010b).

Por fim, deve-se remeter às noções de “socialismo comunitário” ou “socialismo do bem viver”³². Aparentemente, os dois conceitos se aproximam, na medida em que remetem a heranças e valores indígenas presentes nas sociedades boliviana e equatoriana, que permitiriam dotar a tradição socialista de conteúdos novos e originais. Esse pano de fundo é comum aos dois conceitos, mas se eles são submetidos a uma análise mais cuidadosa, percebe-se que diferem consideravelmente. O socialismo comunitário enfatiza a organização social, econômica, cultural e territorial comunitária presente na Bolívia através da permanência/adaptação do *ayllu*, como na declaração de Morales (note-se que foi formulada no presente, em 2002, referindo-se ao mundo indígena contemporâneo, ao movimento *cocaleiro* e ao seu partido Movimento ao Socialismo – MAS):

somos um socialismo comunitário, baseado no modelo social e econômico do *ayllu*, na coletividade, reciprocidade e solidariedade. (...) Aqui não se discrimina nem se marginaliza, eliminamos o sectarismo da esquerda tradicional. Não quero falar mal, mas esse sectarismo restritivo acabou com a esquerda tradicional (Morales, 2002).

Para diversos intelectuais que acompanham o processo refundador boliviano, a ideia central no conceito é de que a organização comunal, ainda existente no espaço rural boliviano, não constitui um atraso na transição ao socialismo, mas sim uma vantagem. Impossível não recordar Mariátegui e sua noção do “comunismo incaico”, memória social que poderia favorecer a construção do socialismo no Peru. Além disso, a referência sempre citada pelos formuladores

do socialismo comunitário (García Linera, Jorge Viaña, Sylvia de Alarcón, entre outros) é Marx, mais especificamente os Grundrisse (manuscritos de 1857-1858 que esboçaram Para a Crítica da Economia Política, de 1859) e principalmente seu esboço de resposta à carta de Vera Zasulich (de 1881). Em ambos os textos, pouco conhecidos e recuperados posteriormente, Marx defende que a comuna russa poderia servir de base para a socialização da produção naquele país, não havendo necessidade de sua passagem por todas as etapas do desenvolvimento capitalista – na medida em que tal sistema já estava consolidado internacionalmente, e a Rússia já estava articulada a ele. A comuna poderia passar, em suma, de forma de organização produtiva “arcaica” diretamente a forma “superior” (Viaña, 2011). A influência desses manuscritos – além das obras de Mariátegui e René Zavaleta – pode ser notada nas proposições de García Linera, e no Grupo Comuna³³ de maneira geral. Não se trata, note-se, de um retorno à comunidade tradicional, organização “limitada”, mas de seu papel central no desenvolvimento de novas sociabilidades comunitárias superiores, a partir das comunidades historicamente existentes. Assim, “o socialismo comunitário é a forma que assume a luta contra o capital tendo como horizonte e como meio de realização as formas comunitárias” (De Alarcón, 2011, p. 443).

Por sua vez, o socialismo do bem viver, recorrente nos discursos de Correa e documentos do PAIS, reveste-se de conteúdos de fundo ético-moral, do humanismo, do cristianismo, do ecologismo, do republicanismo. Nele, a base comunitária (bem mais frágil no Equador, diga-se de passagem) expressada no ayllu não assume centralidade. Mas está presente (entre outras) a referência às tradições originárias, na construção de um socialismo original e adequado ao século XXI, um “socialismo à equatoriana”, “nuestroamericano”. Propõe em linhas gerais um “mundo mais justo, igualitário e sustentável, que pelo menos reduza, e posteriormente reverta, as dinâmicas de estruturação do capitalismo histórico”. Propugna a supremacia do homem e “do trabalho humano sobre o capital e em harmonia com a natureza”, sendo aquele o fim da produção (PAIS, 2010b, p. 38). Defende a “consecução do bem estar comum e da felicidade de cada um, que não se obtém mediante a acumulação de grandes riquezas, nem mediante uma capacidade de consumo excessivo, mas através da maximização dos talentos e capacidades pessoais e coletivas, (...) do desfrute da presença e do acompanhamento dos seres queridos, da existência em harmonia com a natureza” (PAIS, 2010a, p. 12).

INVENÇÕES DEMOCRÁTICAS?

Após essa análise de propostas que dialogam com o nacional, o original, o próprio, o orgânico, e com tudo isso retomam o passado para construir um novo futuro, cabe se perguntar acerca das afinidades existentes entre esses repertórios ideológicos e identitários e os valores democráticos. Deve-se recordar que há uma narrativa recorrente nos estudos acerca das esquerdas latino-americanas e seus governos que insiste no “mito das duas esquerdas”: uma “social-democrata” ou “democrata” e outra “populista” ou “autoritária”, proposta com intenção quase sempre normativa, em que a primeira é apresentada como uma esquerda “boa” e a segunda como uma esquerda “má”. Os três casos aqui trabalhados estão sempre catalogados entre as más. Cabe observar então se simbolicamente essa assertiva encontra alguma base.

Em Pereira da Silva (2011) defendi a relativa independência das esquerdas latino-americanas relevantes em relação às referências do “socialismo real” e da social-democracia, bem como ao marxismo enquanto teoria “oficial”. Nesse sentido, elas teriam avançado no processo de nacionalização (e “invenção”) de suas próprias tradições, articuladas com as locais. Se as esquerdas latino-americanas posicionaram-se inicialmente como tentativas de ruptura com suas tradições locais, as novas ou renovadas esquerdas passaram a assumir-se como parte integrante (numa chave progressista e reformadora) daquelas tradições. Esse movimento permitiu uma ampliação de seu repertório discursivo e de suas bases sociais para além do apelo classista parcializado – algo eleitoralmente interessante, mais ainda em meio a um processo de mudanças globais que vêm gestando um contexto social marcado por identidades mistas e plurais, típicas da fase atual da modernidade global (como exposto em Domingues, 2009).

Foi mostrado nas páginas anteriores que essas esquerdas desenvolveram em alguns casos significantes ainda em busca de uma condensação mais clara, em outros casos mais propriamente ideologias, mas sempre plurais e mutáveis e que elas, no limite, propõem a construção “ao caminhar”, apelando a identidades e memórias nacionais – e a significantes supraclassistas e “pré” ou “pós” classistas como a nação, a cidadania, o povo, o indígena. Ampliando e legitimando esse movimento de nacionalização, originalidade e expansão de audiência, os corpos de ideias aqui analisados são apresentados insistentemente como democráticos. A democracia, significante polissêmico e (atualmente) inegavelmente positivo, se faz sempre presente nesses casos, numa posição central. Entretanto, assume um sentido que vai além de um método de seleção de governantes e de instituições garantidoras dos direitos políticos – ampliado de modo a agregar conteúdos socioeconômicos associados à igualdade. Portanto, assume um sentido distinto daquele apresentado pelas correntes democráticas majoritárias nas últimas décadas (cf. Macpherson, 1978).

Na Revolução Bolivariana, o bolivarianismo é proposto como uma ideologia democrática, que apresenta o legado de um Bolívar democrático e popular, no sentido de oferecer a cidadania a setores populares, defender a liberdade dos escravos e buscar igualdade efetiva numa “república real”. Trata-se evidentemente de uma leitura possível do pensamento de Bolívar, se o remetermos a um democratismo e a um republicanismo rousseauianos, pré-utilitaristas. No entanto, esta não é a única interpretação disponível. Poder-se-ia propor outro Bolívar, mais preocupado com um governo forte e um presidente perpétuo (assemelhado a um rei sem coroa), para manter a ordem de repúblicas nascentes sobre um material humano desfavorável. Mas esse não é (ao menos discursivamente) o Bolívar de Chávez (ou de Correa). Da proposição de um Bolívar democrático e republicano deriva a necessidade de refundação da república, fundação de uma nova república – a Quinta –, na medida em que o que havia antes era uma “falsa república”. E uma “falsa democracia”, a “partidocracia”, que deveria ser substituída por uma “democracia verdadeira”, calcada na soberania popular.

Quando se lança a ideia de uma transição mais profunda a uma nova sociedade e economia, (in)definidas como “socialismo do século XXI”, nota-se que os autores que trabalham com o conceito – e Chávez – o associam sempre à democracia, em contraposição ao socialismo “burocrático”, “estatista”

e “oligárquico” do século XX. No entanto, trabalham com noções de democracia “participativa”, “direta”, “de base”, “protagônica”, “real”, “verdadeira” – sempre num sentido mais de superação do que de complementação da democracia representativa. Por exemplo: “um [elemento] é central: democracia participativa e protagônica. Esse é o eixo central do socialismo no campo da política, democracia desde as bases, desde dentro, democracia plena” (Chávez, 2005, apud Wilpert, 2009, p. 293).

Há uma diferença semântica no discurso democrático da Revolução Bolivariana em transição ao “socialismo bolivariano do século XXI”, que não deve passar despercebido: sugere-se um trânsito de uma “revolução democrática” a uma “democracia revolucionária”: “Entramos nessa nova etapa, a democracia revolucionária, que não é o mesmo que dizer ‘revolução democrática’, é outro conceito, é outra orientação [o primeiro teria um sentido libertador, o segundo, conservador], tomada em profundidade do pensamento revolucionário de Simón Bolívar e de muitas outras correntes universais, de todos os tempos e de muitos lugares” (Chávez, 2005, apud Biarreau, 2009b, p. 80). O peso do líder se manifesta naquele momento com maior intensidade, bem como elementos plebiscitários – em especial na iniciativa do referendo de 2007 para a reforma constitucional³⁴. Discursivamente, sugiro entender “revolução democrática” como mais democracia, democracia ampliada por novos conteúdos econômico-sociais; e “democracia revolucionária” mais claramente como outro tipo de democracia, numa ruptura simbólica com instituições e métodos da democracia liberal – seja num retorno às instituições socialistas do século XX, seja na concepção de instituições originais. Os Conselhos Comunais e Comunas Socialistas em construção poderiam ser uma expressão real dessas ideias. Caberá ver como essa questão será tratada nessa nova etapa capitaneada por Nicolás Maduro – dependendo disso avaliar o quanto a Revolução Bolivariana poderia seguir aprofundando seu afastamento discursivo (e prático?) das concepções majoritárias de democracia.

Quanto à Revolução Democrática e Cultural, nela expressou-se desde o princípio a necessidade de se desenvolver uma “Democracia Comunitária, de consenso e Participativa, de conteúdo social e econômico. Esta democracia deve contar com mecanismos políticos que constituam canais de vinculação entre o governo e todos os setores populares” (MAS, 2004, p. 22). Ela deveria superar a desilusão com a participação nas instituições da democracia realmente existente até então, controlada pela “oligarquia” e a serviço do imperialismo. Ou seja, a ideia da democracia comunitária (compartilhando com a noção de socialismo comunitário a mesma base semântica, histórica e social) viria para superar a democracia “formal” (que não constituía uma “verdadeira democracia”). As instituições ilegítimas por terem sido construídas sem a participação das maiorias deveriam ser substituídas por uma nova institucionalidade, num processo de refundação do país, com a participação dessa vez de todo o povo boliviano, num exercício efetivo de soberania popular.

O MAS desde o princípio se equilibrou entre três tradições: indianistas, nacional-populares e das esquerdas bolivianas (Pereira da Silva, 2009). Assim se desenvolveu seu governo nos primeiros anos, e se construiu uma concepção plural de democracia, que preservou os elementos representativos (ainda que não em chave precisamente liberal), fomentou a participação e defendeu valores de uma “democracia comunitária”. Noção articulada aos valores do bem

viver/viver bem, agregadora de elementos orgânicos, consensuais, comunitaristas e deliberativos àquele conceito de democracia – contribuindo para sua significação distinta em relação às concepções majoritárias de democracia.

Nessa complexa equação, as correntes e propostas nacional-populares parecem estar progressivamente se impondo, materializando um projeto (neo)desenvolvimentista que curiosamente se associa a interesses perfeitamente materialistas e “ocidentalistas” do principal movimento indianista associado ao governo, os cocaleiros, que exigem conexões com os grandes centros urbanos, escoamentos para sua produção e colonização de novas terras. E que encontra afinidades ideológicas com projetos de referentes da esquerda como García Linera e seu “capitalismo andino-amazônico”³⁵. Agora que se manifestam enfrentamentos internos entre setores camponeses indígenas e urbanos do Altiplano de um lado, com povos indígenas originalmente do Oriente por outro³⁶, coloca-se no centro do processo uma tensão entre nacionalização e desenvolvimento industrial estatalmente orientado, em contraposição a valores de preservação da natureza e do “viver bem”. Para García Linera (2011), esse dilema seria desnecessário, ou exagerado, na medida em que a pretensa “industrialização popular” que ora começa deve respeitar o meio-ambiente, sendo essencialmente distinta da exploração da natureza do modo capitalista. Só o tempo dirá se a formulação do intelectual/vice-presidente apresenta alguma sustentação na realidade – e se os setores populares ora rumando para a oposição terão espaço na “democracia comunitária” defendida discursivamente pelo governo.

Finalmente, para abordar a relação da Revolução Cidadã com a democracia, considero esclarecedor remeter ao que Vitullo (2012) chama de “republicanismo cívico”, cujo exemplo incontornável é Hannah Arendt (1988). Tal noção envolve considerar a cidadania como uma dotação de sentido à existência humana que só se realiza na res pública, na polis; a liberdade em sentido positivo; a democracia como autodesenvolvimento humano; a valorização da participação e deliberação públicas; e a necessidade de recuperação do espaço público e das virtudes cívicas. Tal formulação salta aos olhos na seguinte referência de Correa a Simón Rodríguez, que entendia “que as repúblicas sem republicanos se converterão em simples republiquetas, como hoje, quando parafraseamos o mestre e dizemos: uma nação sem cidadãos não é uma nação” (Correa, 2007, p. 10). Deve-se pensar mais uma vez também no alfarismo, enquanto símbolo da consecução de cidadania e instituições efetivas, de uma república de iguais com conteúdos sociais.

Como se viu, a construção ideológica desse movimento apresenta características de um “socialismo cristão”, e propostas que oscilam entre o (neo) desenvolvimentismo (um “desenvolvimento equitativo”) e elementos ecológicos e “pós-materialistas” (quando chega a se referir ao bem viver). No entanto, há evidente predominância do primeiro: “não nos enganemos, necessitamos prosperidade material, capacidade de acumulação, produzir mais do que consumimos” (Correa, 2010a, s. p.). Correa eventualmente se refere à passagem de um Estado “burguês” a um Estado “popular”, bem como ao “socialismo do século XXI”, de forma ainda mais imprecisa que no caso venezuelano: “sem pretender ter todas as respostas, é ao menos nossa resposta frente a sistemas excludentes, especulativos, responsáveis de haver conduzido a humanidade a um beco sem saída de crise civilizatória e de destruição do meio ambiente” (id.).

Nesse sentido, como foi apontado, a noção de bem viver/viver bem tem sido crescentemente associada nos discursos oficialistas ao chamado “socialismo do bem viver” – enquanto a ideia de “bem viver” em si mesma segue sendo desenvolvida por uma intelectualidade (acadêmica e/ou indianista) crescentemente oposicionista ao governo, após o processo constituinte do qual participou intensamente. Pois o socialismo do bem viver segue pela mesma senda do alfarismo, do republicanismo, sem rupturas semânticas significativas, procurando estabelecer uma república e uma democracia “verdadeiras”. Tais características de seu discurso democrático se relacionam com o perfil do líder e de seu movimento: o primeiro mais moderado e desenvolvimentista, o segundo mais difuso, cidadão, “ético/moral”, de camadas médias urbanas; e com o fato de se constituir descolado do movimento indianista e de outros movimentos sociais de minorias políticas, que lhe fazem oposição crescente. Ao que parece o socialismo do bem viver equatoriano tem menos potencial rupturista na relação com os outros significantes manipulados do que o socialismo do século XXI venezuelano.

Em suma, tudo o que foi apresentado anteriormente confirma a pluralidade ideológico-identitária das esquerdas latino-americanas, aí incluída a sua vertente refundadora. Tal tendência se traduz na complexidade dos projetos e igualmente de suas visões de democracia, associadas à ideia de originalidade, enraizamento, nacionalidade. E ao mesmo tempo constituem novidade, que é garantida pela convicção de que essas raízes às quais se retorna sempre estiveram reprimidas e esquecidas por regimes “oligárquicos”, “anti-pátria” ou “neocoloniais”. Vão se articulando elementos nacionais e históricos presentes nos repertórios das culturas políticas locais. Tais valores vão sendo reconstruídos em chave progressista, e sendo associados à própria noção da democracia e do Estado que se pretendem (re)fundar, nacionalizar. Exemplos notáveis e literais dessas articulações nos são semanticamente oferecidos por construções como “democracia bolivariana” e “democracia comunitária”.

Realiza-se dessa forma um duplo processo (só em aparência contraditório) de um rompimento com o passado, de criação portanto; mas que é uma refundação, que se reconecta e retorna em certo sentido a um passado – mais precisamente o recria. Essa noção se expressa igualmente na relação desses governos com a democracia. Ao mesmo tempo em que se procura romper com a democracia realmente existente, “falsa”, “oligárquica”, “antinacional”, se propõe caminhar para “mais democracia”, para uma democracia “profunda”, “participativa”, “protagônica”, “direta”, que desenvolverá e reativará aspectos já presentes ao menos em potência nas sociedades e histórias nacionais daqueles países, através de uma fundação nacional revolucionária, um ideário democrático bolivariano ou alfarista, um passado incaico, permanências comunitaristas, valores originários, etc. Assim, pode-se dizer que se propõe em tese o desenvolvimento de sistemas e valores democráticos mais adequados às especificidades nacionais, e mais populares. Antigas aspirações nacionais e populares recorrentes nos repertórios dessas culturas políticas, agora com novos e mais complexos conteúdos.

Note-se que a refundação dessas democracias não tem significado até aqui na prática o abandono de métodos e instituições da democracia representativa – mas que estes sejam agora mais “transparentes”, “responsivos”, socialmente controlados, e que se mesquem com instrumentos de parti-

cipação e democracia direta. Somente na Venezuela, a partir de 2004-2005, começou a se ensaiar um avanço na direção de experimentos que poderiam significar – ainda em potência – o desenho de um novo modelo (em tese) democrático, que remeteria a tradições identificáveis com uma linhagem de pensamento socialista calcada em conselhos de base (identificável desde a leitura marxiana da Comuna de Paris em Guerra Civil em França). Uma tradição não exatamente nacional, o que talvez ajude a explicar parte das dificuldades em se avançar nessa direção – a começar pela derrota chavista no referendo de 2007. Ao que parece, os refundadores têm tido mais chance de sucesso quando se mantêm claramente associados às tradições locais – mais precisamente, às suas releituras daquelas tradições. Ou seja, há espaço para criar por parte de atores coletivos e individuais (especialmente se estes forem o movimento e o líder no poder). Mas tal criação para ter sucesso deve obedecer a parâmetros dados – em constante mutação, mas existentes.

A derrota governamental no referendo de 2007 na Venezuela pode ser ilustrativa das vicissitudes do ato criativo de novos significantes, bem como de sua condensação de significados. Pode-se sugerir que a introdução de súbito dos significantes “socialismo” e “democracia revolucionária” pode ter causado algum curto-circuito, e mais do que isso, atingido certos limites simbólicos oferecidos pela cultura política venezuelana vigente – sem mencionar os limites materiais. O “socialismo” na Bolívia e no Equador, por sua vez, não assumiu a mesma centralidade, permanecendo em posição subalterna em relação aos outros significantes esgrimidos. Um retorno decidido ao bolivarianismo e ao nacional-popular poderiam constituir assim garantias para a consolidação de Maduro no poder. A crescente proposição de um socialismo bolivariano (não mais de um socialismo do século XXI) pode servir de ponte para esse retorno. Por sua vez, as refundações boliviana e equatoriana seguem preservando apenas os mesmos significantes desde o princípio, de forma a associá-los a um caminho (neo)desenvolvimentista (atravessado por democratização) progressivamente mais claro. Significantes nacional-populares, de nova independência, de autonomia e de democratização radical se associam sem maiores ruídos com alfarismo, socialismo cristão, comunitarismo e bem viver/viver bem, se todos eles estiverem “descarnados” de significados anticapitalistas. Juntos poderiam se constituir progressivamente em formas éticas de novos blocos históricos – fenômeno que parece mais acelerado na Bolívia devido às características mais orgânicas de constituição dos movimentos, partido e liderança no poder.

NOTAS

- 1 Esses processos são tomados aqui como “revoluções”, em primeiro lugar porque eles assim se consideram, e isso não é pouco, pois os leva a atuar de forma a dividir o campo político-social de maneira dicotômica (“amigos” versus “inimigos”). Em segundo lugar porque parto de uma noção mais aberta do termo, de modo a entender como “revolucionária” a refundação político-institucional proposta desde o princípio por esses movimentos. Em terceiro lugar, porque transformações ainda mais profundas vêm sendo propostas e em parte ensaiadas, em especial na Venezuela quando o horizonte socialista da revolução foi explicitado a partir de 2004-2005.
- 2 Defendo em outros trabalhos (p. ex., Pereira da Silva, 2012) que na Venezuela e no Equador o “empate catastrófico” de forças sociais e políticas, surgido em meio à crise hegemônica vivida por aqueles países, teria resultado em experiências de lideranças “heroicas” que constituiriam formas de “cesarismo progressista”. Segundo Gramsci (2002), “o cesarismo é progressista quando sua intervenção ajuda a força progressista a triunfar, ainda que com certos compromissos e acomodações que limitam a vitória” (v.3, p. 76). Nesses países, as fragilizadas alianças anteriores (expressadas politicamente nos partidos e elites políticas “tradicionais”) vão dando lugar a novas configurações, constituídas em torno das referidas lideranças heroicas. Assim, elas se tornam fundamentais até aqui na preservação e reprodução de bases de sustentação dos processos refundadores. Já na Bolívia, os novos grupos sociais e políticos no poder (constituídos principalmente de novos e antigos movimentos sociais progressistas) são os que melhor poderiam ser tratados como construtores em potencial de uma nova hegemonia e consenso, configurando um novo “bloco histórico”, que nada mais é do que a identificação concreta e sem contradições de fundo entre novos conteúdos econômico-sociais e novas formas ético-políticas (ibid., v. 1, p. 308). Nesse sentido, o caso boliviano se caracterizaria por maior organicidade, enquanto o caso venezuelano e o equatoriano constituiriam fenômenos de cesarismo progressista. No primeiro o elemento de transformação teria um maior potencial, tanto de desenvolvimento quanto de reprodução no tempo.
- 3 “A apropriação reflexiva do conhecimento, que é intrinsecamente energizante, mas também necessariamente instável, se amplia para incorporar grandes extensões de tempo-espço. Os mecanismos de desencaixe fornecem os meios desta extensão retirando as relações sociais de sua ‘situacionalidade’ em locais específicos” (Giddens, 1991, p. 59).
- 4 E também Mariátegui, é bom que se diga.
- 5 Gramsci mantinha a distinção entre “conteúdos” (econômico-sociais) e “formas” (ético-políticas) ao tratar da constituição do bloco histórico (cf. nota 3) – apesar de afirmar também que a distinção entre conteúdo e forma para ele seria meramente didática.
- 6 Nesse sentido, o imaginário pode ser pensado “como uma espécie de ‘magma’ de símbolos flutuantes, que mudam de características e se misturam, condensam-se e são deslocados, adquirindo novos significados nesse processo. (...) esse magma certamente tem uma história, antes e depois, não aparecendo do nada ou de repente, tecido, como é, por indivíduos e coletividades em conflito ou cooperação” (ibid., p. 13).

- 7 No sentido conferido por Giddens (1979).
- 8 Aqui se assumem os sentidos de "indianismo" como reflexão originária, declaradamente descolonial, de intelectuais indianistas; em contraposição ao indigenismo, fruto de reflexões de intelectuais criollos ou mestizos "ocidentalizados".
- 9 Todas as citações em espanhol foram traduzidas ao português pelo autor.
- 10 "EBR": Ezequiel, Bolívar e Robinson.
- 11 Cabe destacar que a influência robinsoniana na Revolução Bolivariana é maior do que se costuma considerar. Por exemplo, no Libro Azul (texto fundacional do pensamento bolivariano de Chávez e do MBR-200), Rodríguez assume quase tanto destaque quanto Bolívar, principalmente através da ênfase na necessidade de ideias e instituições originais para um povo original.
- 12 "Afirmar que uma revolução possui caráter 'bolivariano' é afirmar o caráter original dessa revolução. É afirmar que ela não é cópia de fórmulas importadas, mas criação nova a partir de uma história e realidade próprias. Ao buscar em Bolívar e nos demais líderes da Independência sua fonte teórica e sua simbologia, os bolivarianos reafirmam a necessidade de se produzir soluções latino-americanas para os problemas latino-americanos e demonstram que existe de fato receptividade a esse discurso" (Figueiredo, 2013, p. 126).
- 13 Antonio José de Sucre (também nascido na então Capitania Geral da Venezuela, e talvez entre os "libertadores" o mais próximo e leal a Bolívar) foi a principal figura desse processo. Homenageou Bolívar nada mais nada menos que no nome do país que fundava, e transmitiu ao Libertador a missão de esboçar a primeira constituição do país. Mas os libertadores vindos de longe definitivamente não se tornaram objeto de culto na Bolívia após a guerra independentista.
- 14 Essa vertente foi por vezes denominada "bolivarismo", geralmente em contraposição a um "monroísmo" (referente à Doutrina Monroe formulada em 1823 por James Monroe e resumida na consigna "América para os americanos", uma das bases do panamericanismo). Essa dicotomia foi alimentada entre outros por José Vasconcelos em sua obra Bolivarismo y Monroísmo (1934).
- 15 Apesar da ideia de Venezuela não ser determinante no pensamento de Bolívar, que concebia pátria em dimensões mais continentais: ora falava de América, ora de América Meridional. Isso pode ser observado, por exemplo, na "Contestación de un americano meridional a un caballero de esta Isla", mais conhecida como "Carta de Jamaica", de 1815 (Bolívar, 2009). Mas o culto a Bolívar gestado na Venezuela desde então teria que levar ali a uma nacionalização do mito.
- 16 Juan Montalvo, ensaísta e jornalista de posições liberais e anticlericais radicais que se notabilizou pela oposição ferrenha a Gabriel García Moreno (presidente conservador e católico militante).
- 17 Estruturas sindicais "ocidentais" (e o próprio nome "sindicato") imbricadas com estruturas comunais originárias. Os sindicatos, mais que instrumentos reivindicativos e de socialização, organizam a vida comunitária dos indivíduos e famílias que os integram, repartindo terras, aplicando justiça comunitária, organizando trabalho voluntário, comercializando produtos cultivados, entre outras funções.

- 18 Hegemonizando a Confederação Sindical Única de Trabalhadores Camponeses da Bolívia (CSUTCB), e em aliança com outras organizações camponesas e indígenas como a Confederação Sindical de Colonizadores da Bolívia (CSCB) e a Confederação de Povos Indígenas do Oriente Boliviano (CIDOB).

- 19 Tais setores eram representados principalmente pela Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador (CONAIE) e seu partido Movimento de Unidade Plurinacional Pachakutik – Nova Maioria (MUPP-NM), que vivenciaram processos de crise e decadência a partir de 2002. As dificuldades da CONAIE e do MUPP-NM, entre outros fatores, poderiam ser explicadas por seu apoio ao golpe de 2002, e posteriormente o apoio em posição subalterna à candidatura e aos primeiros meses de governo de Lúcio Gutierrez. O PAIS e sua Revolução Cidadã se afirmam no vácuo desse falido projeto contra-hegemônico anterior – se afasta tanto da “partidocracia” e das “velhas elites neoliberais” quanto do indianismo em crise.

- 20 Quéchua no Peru, quíchua no Equador. No entanto, o conceito vem tendo menos fortuna no Peru.

- 21 Por vezes se agrega ainda a expressão guarani ñande reko (que poderia ser traduzida por “vida harmoniosa”). Há ainda outras possibilidades de tradução de sumak kawsay e suma qamaña, que não discutiremos para não tornar o debate excessivamente polissêmico. Sumak kawsay poderia ser traduzido por “vida limpa e harmônica”, ou por “boa vida”. Suma qamaña poderia ser “viver em paz”, “conviver bem”, levar uma “vida doce”, “criar a vida do mundo”... Também não será discutida aqui uma eventual relação entre essas noções e a concepção clássica da “boa vida” de Aristóteles (na polis).

- 22 Conceito formulado por René Zavaleta para a realidade boliviana, que remete à noção de sociedade heterogênea, variada, colcha de retalhos ou bricolagem. Em suma, a justaposição e sobreposição de diversos tempos históricos e formas de sociabilidade (mal) ajustadas num mesmo espaço estatal.

- 23 Deve-se remeter ao índice de Felicidade Interna Bruta (FIB) desenvolvido no Bútao, que se aproxima dessas reflexões. Já o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) de Amartya Sen encontra afinidade apenas parcial com elas, na medida em que supera medições meramente econômicas, mas não agrega dimensões comunitaristas, calcando-se ainda no indivíduo.

- 24 A relação aqui se modifica em duas frentes: homem/natureza e geração atual/gerações futuras. Para uma boa discussão (e defesa) de justiça intergeracional, cf. Fraser (2007).

- 25 Em círculos concêntricos, o ayllu seria a comunidade de jaqis, a marka seria a comunidade de ayllus, rumo a dimensões mais ampliadas (Qullasuyu, Tawantinsuyu).

- 26 Mas também vem sendo utilizado criticamente por setores governistas que vem passando para a oposição, por exemplo, por intelectuais como Acosta no Equador e alguns antigos membros do Grupo Comuna (como Raúl Prada e Luis Tapia) na Bolívia.

- 27 Para Santos (2010), “o próprio conceito dos Direitos da Pachamama implica uma mescla, resulta de uma ecologia de saberes: o saber ancestral com o saber moderno, eurocêntrico, progressista. É uma hibridização entra a linguagem do direito e a linguagem proveniente da cosmovisão indígena, pois nesta última o conceito de direito é mais bem um de deveres” (p. 24).

- 28 “Não se trata de estatismo ou capitalismo de Estado, pois seria a mesma perversão da União Soviética e a causa de sua queda” (Chávez, 2005, apud Wilpert, 2009, p. 292).
- 29 Voltarei a esse autor-chave mais adiante no debate sobre o “socialismo comunitário”. Por ora, destaco um pequeno estudo/documento que procura apresentar Mariátegui como uma das principais referências da Revolução Bolivariana em sua virada socialista (Villafaña, 2009).
- 30 “Em seus discursos (...) Chávez se refere a amplas influências políticas que vão desde Jesus, passando por Bolívar, Gramsci, Trotsky e Mao, chegando até Antonio Negri. O que à primeira vista pode parecer um coquetel ideológico absurdo na verdade representa a amplitude de influências políticas, sociais, culturais e até religiosas que nutrem [o movimento]. Chávez não assume tanto o papel de dar uma linha política, mas sim de abrir um marco político” (Azzellini, 2007, s. p.).
- 31 Para além das referências explícitas, Ordoñez (2010) remete a elementos místicos, milenaristas e organicistas, integrantes das narrativas cristãs e fortemente arraigadas nos discursos de Chávez e Correa.
- 32 Para Santos (2010), socialismo do bem viver é “talvez uma expressão mais linda que do século XXI, porque às vezes o socialismo do século XXI se parece muito com o do século XX, enquanto quando se fala de socialismo do bem viver não há confusão possível: é uma coisa nova que está surgindo” (p. 25).
- 33 Coletivo de intelectuais críticos como García Linera, Raúl Prada e Luis Tapia, que tiveram relevância no período de crise orgânica vivenciada na Bolívia, e se vincularam com maior ou menor intensidade ao MAS e ao governo Morales. A posição progressivamente crítica de alguns deles em relação ao processo refundador terminou por desarticular o grupo.
- 34 Pode-se acrescentar que a derrota chavista no referendo pode ter contribuído para impor algum freio ao processo de aceleração “pelo alto” do processo.
- 35 Este advoga ou prevê uma etapa de desenvolvimento capitalista de Estado, valorizando o comunitarismo, a pequena produção e a diversidade étnico-cultural, antes do socialismo de novo tipo (“socialismo comunitário”) baseado nas tradições comunitárias originárias (García Linera, 2011; 2010).
- 36 Dos quais as disputas ocorridas em 2011 em torno da construção de uma estrada cruzando o Território Indígena e Parque Nacional Isidoro Sécuré (TIPNIS) foi apenas o evento mais dramático. Para Vadillo Pinto (2011), as diferenças entre aimaras e quéchuas que buscam terras para assentamentos nas regiões do Oriente e amazônicas, e povos indígenas das terras baixas que demandam o reconhecimento oficial dos seus territórios como “espaços de vida” e não de produção agrícola tendem a se aprofundar. Tais diferenças não seriam de origem étnica, cultural ou geográfica, e sim econômicas e classistas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, Alberto (2011). "Sólo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir". In: Farah, Ivonne, Vasapollo, Luciano (coords.). *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: Plural, CIDES-UMSA, Fundación Xavier Albó.
- ALBÓ, Xavier (2011). "Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?" In: Farah, Ivonne, Vasapollo, Luciano (coords.). *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: Plural, CIDES-UMSA, Fundación Xavier Albó.
- ALTHUSSER, Louis (1996). "Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado". In: Zizek, Slavoj (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- ARENDDT, Hannah (1988). *Da Revolução*. São Paulo: Ática.
- AZZELLINI, Dario (2007). "La Revolución Bolivariana: 'o inventamos o erramos'. Claves para leer el proceso de transformación social venezolano". *Herramienta*, n. 36.
- BIARDEAU, Javier (2009a). "¿El proceso de transición hacia el nuevo socialismo del siglo XXI? Un debate que apenas comienza". In Ayala, Mario, Quintero, Pablo (comps.). *Diez años de revolución en Venezuela: historia, balance y perspectivas (1999-2009)*. Ituzaingó: Maipue.
- _____ (2009b). "Del árbol de las tres raíces al 'socialismo bolivariano del siglo XXI' ¿Una nueva narrativa ideológica de la emancipación?" *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, v. 15, n. 1.
- BOLÍVAR, Simón (2009). *Doctrina del Libertador*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- CARPIO BENALCÁZAR, Patricio (2009). "El Buen Vivir, más allá del desarrollo. La nueva perspectiva Constitucional en Ecuador". In: Acosta, Alberto, Martínez, Esperanza (comps.). *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala.
- CHÁVEZ, Hugo (2012a). *Radicalmente bolivariano, antiimperialista y revolucionario*. Caracas: Correo del Orinoco.
- _____ (2012b). *El nuevo retorno, la nueva batalla*. Caracas: Correo del Orinoco.
- _____ (2007). *El Libro Azul*. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Comunicación e Información.
- CORREA, Rafael (2010a). *Discurso. Congreso de la Confederación Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) – Vía Campesina*. Quito: s. ed..
- _____ (2010b). "Entrevista". *La República*, 05/03/2010.
- _____ (2007). "Discurso de posesión del presidente de la República, Econ. Rafael Correa en la Mitad del Mundo". Disponible em: www.efemerides.ec/1/enero/0115_4.htm
- DE ALARCÓN, Sylvia (2011). "Socialismo Comunitario". In: Gosálvez, Gonzálo, Dulon, Jorge (coords.). *Descolonización, Estado Plurinacional, Economía Comunita-*

ria, Socialismo Comunitario. Debate sobre el cambio. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria.

DIETERICH STEFFAN, Heinz (2002). El Socialismo del Siglo XXI. Disponível em: noblogs.org/oldgal/737/SocialismoXXI.pdf

DOMINGUES, José Maurício (2013). "Imaginário e política na modernidade. A trajetória do peronismo". Cadernos de Trabalho NETSAL, n. 2.

_____ (2009). A América Latina e a Modernidade Contemporânea: uma interpretação sociológica. Belo Horizonte: Editora UFMG.

FARAH, Ivonne, VASAPOLLO, Luciano (2011). "Introducción". In: Farah, Ivonne, Vasapollo, Luciano (coords.). Vivir bien: ¿paradigma no capitalista? La Paz: Plural, CIDES-UMSA, Fundación Xavier Albó.

FIGUEIREDO, Alexandre Ganan de Brites (2013). Ecos do Libertador: Simón Bolívar no discurso de Hugo Chávez. São Paulo: Annablume, Prolam.

FRASER, Nancy (2007). "Reconhecimento sem ética?" Lua Nova, n. 70.

GARCÍA LINERA, Álvaro (2011). Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del proceso de cambio. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional – Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional.

_____ (2010). "El socialismo comunitario: un aporte de Bolivia al mundo. Entrevista al Vicepresidente del Estado Plurinacional Ciudadano Álvaro García Linera". Revista de Análisis: reflexiones sobre la coyuntura, ano 3, n. 5.

GIDDENS, Anthony (1991). As consequências da modernidade. São Paulo: Unesp.

_____ (1979). Central problems in social theory: action, structure and contradiction in social analysis. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

GRAMSCI, Antonio (2002). Cadernos do cárcere. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 6 v.

HOBBSAWM, Eric, RANGER, Terence (orgs.) (2012). A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

KUSCHNIR, Karina, CARNEIRO, Leandro Piquet (1999). "As dimensões subjetivas da política: cultura política e antropologia da política". Estudos Históricos, v. 13, n. 24.

LACLAU, Ernesto (2009). La razón populista. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

MACPHERSON, Crawford (1978). A democracia liberal. Origens e evolução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

MARIÁTEGUI, José Carlos (2010). Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista. Tomo V (Ideología Política y otros escritos). Caracas: El perro y la rana.

- MARINGONI, Gilberto (2009). *A revolução venezuelana*. São Paulo: Editora UNESP.
- MAS (2004). *Poder, territorio, sabiduría, "por la soberanía de los pueblos"*. La Paz: s. ed.
- MEDINA, Javier (2011). "Acerca del Suma Qamaña". In: Farah, Ivonne, Vasapollo, Luciano (coords.). *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: Plural, CIDES-UMSA, Fundación Xavier Albó.
- MORALES, Evo (2011). "Prólogo". In: Farah, Ivonne, Vasapollo, Luciano (coords.). *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: Plural, CIDES-UMSA, Fundación Xavier Albó.
- _____ (2002). "Entrevista Evo". *El Deber*, 08/07/2002.
- ORDOÑEZ, Pilar Pérez (2010). "El Presidente Rafael Correa y su política de redención". *Ecuador Debate*, n. 80.
- PAIS (2010a). "Manifiesto Ideológico de Alianza PAIS. Nuestro juramento. Hacia la construcción del Socialismo del Buen Vivir". In: 1era. Convención Nacional de Alianza País. 18 de septiembre-15 de noviembre. Principios y Programa. Quito: s. ed.
- PAIS (2010b). "Programa, estrategia y táctica del cambio político. La Revolución Ciudadana y la transformación social". In: 1era. Convención Nacional de Alianza País. 18 de septiembre-15 de noviembre. Principios y Programa. Quito: s. ed.
- PEREIRA ALMAO, Valia (2003). "Movimiento V República (MVR)". In: Alcántara, Manuel, Freidenberg, Flavia (coords.). *Partidos políticos de América Latina. Países Andinos*. México: Fondo de Cultura Económica, Instituto Federal Electoral.
- PEREIRA DA SILVA, Fabricio (2012). "Analisando democracias a partir das relações entre Estados e movimentos sociais: os casos da Venezuela, Bolívia e Equador". In: Gohn, Maria da Glória, Bringel, Breno (orgs.). *Movimentos sociais na era global*. Petrópolis: Vozes.
- _____. (2011). *Vitórias na crise: trajetórias das esquerdas latino-americanas contemporâneas*. Rio de Janeiro: Ponteio.
- _____. (2009). "Equilíbrios precários. A trajetória do Movimento ao Socialismo e seus dilemas". In: Domingues, José Maurício, Mota, Aurea, Soares, Alice, Pereira da Silva, Fabricio (orgs.). *A Bolívia no espelho do futuro*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ.
- RAMÍREZ, René (2010). "La transición ecuatoriana hacia el Buen Vivir". In: León, Irene (coord.) *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito: FEDAEPS.
- RODRÍGUEZ, Simón (2004). *Inventamos o erramos*. Caracas: Monte Ávila.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2010). "La hora de l@s invisibles". In: León, Irene (coord.) *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito: FEDAEPS.

- SCHUMPETER, Joseph (1976). *Capitalism, Socialism and Democracy*. Nova Iorque: Harper Colophon.
- SEABRA, Raphael Lana, PEREIRA DA SILVA, Fabricio (2010). "Sugestões teóricas para uma abordagem da via bolivariana". *Boletim Tempo Presente (UFRJ)*, v. 5.
- SOARES, Alice (2009). "A emergência das identidades étnicas na Bolívia contemporânea. Processos e atores". In: Domingues, José Maurício, Mota, Aurea, Soares, Alice, Pereira da Silva, Fabricio (orgs.). *A Bolívia no espelho do futuro*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ.
- VADILLO PINTO, Alcides (2011). "El movimiento indígena originario. Su rol en la sociedad y el Estado". In: OPN – UARGM. *El Estado Plurinacional Autonomico. Alcances y límites*. Santa Cruz: OPN – UARGM, fBDM.
- VIAÑA, Jorge (2011). "Construyendo fundamentos en la lucha por un Socialismo Comunitario". In: Gosálvez, Gonzálo, Dulon, Jorge (coords.). *Descolonización, Estado Plurinacional, Economía Comunitaria, Socialismo Comunitario. Debate sobre el cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria.
- VILLAFAÑA, Luis (2009). *Mariátegui, la Revolución Bolivariana y el Socialismo Nuestroamericano*. Caracas: El perro y la rana.
- VITULLO, Gabriel Eduardo (2012). *As outras teorias da democracia. Participacionismo, deliberacionismo e republicanismo cívico*. Natal: EDUFRN.
- WRAY, Norman (2009). "Los retos del régimen de desarrollo. El Buen Vivir en la Constitución". In: Acosta, Alberto, Martínez, Esperanza (comps.). *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala.
- WILPERT, Gregory (2009). *La transformación en Venezuela. Hacia el Socialismo del Siglo XXI*. Caracas: Monte Ávila.

EDIÇÕES ANTERIORES

- Caderno de Trabalho Netsal v1. n.3 (abr/jun 2013) – Imaginário e Política na Modernidade, *José Mauricio Domingues*
- Caderno de Trabalho Netsal v1. n.1 (jan/mar 2013) – Participação, Poder e Democracia, *Sara Deolinda Cardoso Pimenta*

