

desenvolvimento de base

REVISTA DA FUNDAÇÃO INTERAMERICANA

**PÃO E RAPA DE ARROZ:
CULTURA E SOBREVIVÊNCIA
ECONÔMICA NA AMÉRICA LATINA**

Ariel Dorfman

**CONSERVAÇÃO AO ESTILO DOS CUNA
Patrick Breslin e Mac Chapin**

**O CAPITALISTA DE BOA TÊMPERA:
PERFIS DE ALGUMAS COOPERATIVAS
DA BOLÍVIA**

Judith Tendler

**O NASCER DE UM POSTO DE CONSUMO:
DEPOIMENTOS DA COLÔMBIA**

Robert Wasserstrom

RELATÓRIOS DE PESQUISAS

DESENVOLVIMENTO
DE BASE

REVISTA da FUNDAÇÃO INTERAMERICANA

Volume 8, Número 2, 1984

ÍNDICE

Pão e rapa de arroz: Cultura e Sobre- vivência Econômica na América Latina	Um destacado intelectual da América Latina aborda um tema envolvente: o nexo entre a cultura e o desenvolvimento	Ariel Dorfman	2
Conservação ao Estilo dos Cuna	Ao longo da costa atlân- tica da Comarca de San Blas, no Panamá, os índios cuna estão protegendo sua cultura--e sua base mate- rial, a terra, mediante a criação de um parque de turismo científico.	Mac Chapin e Patrick Breslin	51
O Capitalista de Boa Têmpera: Perfis de Algumas Cooperativas da Bolívia	A contribuição que as cooperativas realmente podem fazer ao desen- volvimento são por vezes relegadas quando seus críticos--e seus defen- sores--consideram o que as cooperativas dizem, e não o que fazem.	Judith Tendler, com a colabo- ração de Kevin Healy e Carol Michaels O'Laughlin	62
O Nascer de um Posto de Consumo: Depoi- mentos da Colômbia	Se, como afirma Judith Tendler, as cooperativas não nascem de uma "con- cepção capitalista ima- culada", de onde provêm? Na Colômbia, três orga- nizadores de um posto de consumo narram suas histórias.	Robert Wasserstrom	84
Relatórios de Pesquisas	Resumos de pesquisas recentemente completadas sobre os efeitos sociais de inundações . . . práticas médicas indígenas na Colômbia . . . e recon- strução econômica e demo- cracia no Chile.	William G. Barbieri, Josh Reichert e Ramón E. Daubón	94

As doações da Fundação Interamericana destinam-se em geral a melhorar o bem-estar material dos pobres. Mas a Fundação também apóia um pequeno número de projetos que, envolvendo menos de 2% de seus recursos de assistência, orientam-se para um tipo de bemestar menos evidente: o enriquecimento de formas e expressões culturais entre os pobres. Alguns desses projetos fortalecem a consciência de uma identidade étnica ou comunitária; outros procuram preservar e solidificar uma história comum em processo de dispersão; outros facilitam a participação dos pobres em novas formas de expressão artística.

Fundamenta esses projetos o princípio de que a cultura guarda relação com o desenvolvimento. Essa idéia vale como um repto para a Fundação por sugerir que existe outra forma de estender a mão aos pobres: um investimento em amor-próprio e identidade, em vez de um investimento em produtos e serviços.

Mas será o investimento cultural realmente "tão bom" como os investimentos em tratores, sementes e terras? Além disso, contribuirá o fortalecimento e a vitalização cultural dos povos significativamente para melhorar organizações, aumentar a produtividade e fomentar o bem-estar material?

Recentemente, a Fundação confiou ao destacado poeta, romancista e ensaísta Ariel Dorfman a tarefa de examinar de perto essa intrigante questão. Ariel Dorfman--um chileno que vive há 11 anos no exterior--é autor de extensos trabalhos sobre a cultura popular e as artes. Recente edição da revista Newsweek descreveu-o como um dos seis maiores escritores vivos da América Latina.

No primeiro semestre do corrente ano, o Sr. Dorfman visitou seis países em busca do nexó entre a cultura e a sobrevivência econômica. Com a argúcia de um romancista e ensaísta, ele encontrou um atraente elenco de caracteres--e um desconcertante conjunto de problemas muitas vezes dolorosos e tristemente realistas.

PÃO E RAPA DE ARROZ:

CULTURA E SOBREVIVÊNCIA ECONÔMICA

NA AMÉRICA LATINA

- para Júlio,
que me compreenderia

ARIEL DORFMAN

Em sua primeira viagem de descobrimento, ao a vistar uma das baías da terra que mais tarde seria batizada de República Dominicana, Cristóvão Colombo pensou que seu sonho de infundáveis riquezas finalmente se transformara em realidade. As elevações que cercavam a costa eram de prata viva, rebrilhando ao sol. Mas depois ele compreendeu a formosa ilusão: eram as folhas brancas e reluzentes das árvores illam-illam que se agitavam com a brisa e brilhavam à luz do sol.

Decorridos quase 500 anos, nem mesmo essa ilusão persiste. Somente o nome--Puerto Plata--lembra ao visitante que o lugar fora antes uma promessa de riqueza resplendente. As elevações perderam suas matas e, com a aproximação do ano mágico de 1992, comissões planejam campanhas para convencer os habitantes da cidade a plantar novas árvores para que os montes possam resplandecer tal como o fizeram para o famoso Almirante, há cinco séculos. Mas as vidas daqueles que deverão participar do plantio são tão áridas como as próprias elevações. Em Puerto Plata, com mais de 30% de desempregados e com a abrupta queda das cotações do açúcar, do cacau, do café e do tabaco no mercado internacional ("exportamos o que é consumido depois das refeições", alguém me confidenciou), muitos habitantes, em vez de esperarem que a terra cuide de seu futuro, voltam seu olhar para o mesmo mar que trouxe Colombo. Embora se trate de uma irônica reversão de expectativas históricas, já não é Colombo que sonha com nativos envoltos em prata, e sim, são os próprios nativos de hoje que esperam que a prata entre em suas vidas, a bordo dos navios que aportam periodicamente em Puerto Plata. Ou, se não for prata, que sejam notas de dólares. Mas esses

navios não transportam Colombo. Chegam, isso sim, transbordando de americanos em férias, à semelhança do enredo de uma conhecida série de programas de televisão.

Mas o fato de acompanhar esses programas não prepara os passageiros para o que irão encontrar depois de desembarcar. Convenientemente, a televisão (e os folhetos de turismo) omite as ondas de pessoas empenhadas em vender o que podem: quinquilharias, recordações, camisetas, artigos de contrabando, drogas e, naturalmente, seus próprios corpos.

Nessa primeira recepção, os visitantes não vêem crianças. Se pensarem que isso ocorre porque todas as crianças de Puerto Plata estão na escola, terão oportunidade, à medida que a manhã avança, de constatar justamente o contrário. Naquele preciso momento, centenas de crianças estão fazendo gazeta. Não entram no porto por saberem que serão presas pela polícia no caso de se aproximarem do navio; mas nos demais percursos dos turistas--o mercado, o Monumento à Independência, a rua do comércio, o passeio à beiramar, a Praça Central--bandos de pivetes de 6 a 14 anos atormentarão implacavelmente os visitantes com seu quebrado inglês de língua franca. Alguns oferecerão jornais, doces e amendoins ou serviços (engraxates, limpadores de vidros), mas a maioria simplesmente pedirá esmola.

Essas crianças não sabem que houve uma época em que se pensou que as elevações em que nasceram deveriam estar revestidas de prata. Somente conhecem os barracos improvisados, as valas de esgoto e o lixo. Ao chegarem aos três anos de idade, terão explorado as ruas lamacentas em que nasceram; entre quatro e cinco anos, terão feito sua primeira incursão aos limites do morro; aos seis ou sete anos, já serão membros de uma turminha de rua, iniciando uma nova carreira. Em sua maioria, continuam vivendo em casa, muitas vezes contribuindo mais do que os seus pais para a renda familiar. Portanto, subjacente a seus folgedos, o desespero imprime um ritmo implacável a seus esforços no sentido de obter dinheiro dos visitantes.

Cena típica: o turista desce de uma camioneta e uma flor é instantaneamente colocada em seus cabelos. Ele a espanta como se fosse uma mosca. Com extraordinária celeridade, a flor é recolocada em suas mãos. Ele a deixa cair, sem olhar para a criança. Decorridos dez minutos, ao sair o turista da loja onde comprou um barco dentro de uma garrafa, o mesmo garoto está à sua espera com a mesma flor e a mesma persistência. Mesmo depois que a vítima embarca na camioneta, a flor continua a chegar pela janela. Na próxima parada, outro garoto repetirá a cerimônia até que, finalmente, este ou outro turista--farto, talvez compadecido ou pasmado--entregue uma moeda. A importunação só cessará depois que ele houver regressado para a

segurança do cais. Mas esta não é a última vez que ele verá os moleques. Quando o navio se liberta de suas amarras, os termos da trégua parecem ser magicamente suspensos e um bando de crianças abandonadas e descalças surge do nada, pedindo as últimas moedas lançadas do navio.

Há alguns anos, os promotores do turismo começaram a queixar-se e ameaçaram retirar Puerto Plata de seu itinerário (afinal de contas, eles haviam prometido a seus clientes o paraíso e não uma versão tropical de "Oliver Twist"). A polícia entrou em ação. Muitas vezes com violência, os policiais recolhiam todos os garotos que podiam encontrar nos dias de visita do navio, encerrando-os num pátio, sem alimentos ou água, até a partida dos visitantes, ou transportando os infratores para uma praia distante, de onde levariam horas para voltar para casa.

Essa prática indignou alguns dos cidadãos mais destacados de Puerto Plata. Liderados por Dona Ana, uma esplêndida viuva e avó de mais de 70 anos, e por Denis Paiewonski, um dos principais exportadores de café, o grupo estabeleceu Integración Juvenil, programa que trata a criança abandonada a partir de uma abordagem diferente. No momento, o grupo opera duas casas em Puerto Plata; uma, Los Almendros, destina-se a crianças que não abandonaram a escola e nada pedem nas ruas, e que contam com algum meio econômico de subsistência. Esses garotos organizaram-se em cooperativas de compra de material para suas atividades (graxa de sapato ou jornais) e, à tarde, comparecem a sessões de instrução de assuntos não ensinados na escola. A outra casa, Los Flamboyanes, destina-se a garotos com problemas mais sérios. Eles requerem "atenção intensiva" para aprender aptidões básicas e os hábitos de que carecem. Os meninos, cuja idade varia entre 9 e 14 anos, passam seis meses nessa casa, dormindo às vezes fora, alimentando-se três vezes ao dia e obtendo assistência médica. Aprendem a ler e escrever e recebem aulas de matemática, história e assuntos da atualidade. Os garotos que vi inventavam canções e pequenas peças, desenhavam, aprendiam noções de higiene pessoal e ambiental, aprendiam a ser tolerantes e pacientes e descobriam a importância do respeito à opinião alheia. Também recebem treinamento agrícola numa fazenda operada por Integración Juvenil, detalhe que eventualmente ajudará o programa a alcançar certo grau de auto-suficiência financeira. A frequência é voluntária, e aqueles que conseguiram progredir devem ajudar os demais.

Os resultados têm sido até agora bons, embora seja muito cedo para projetar o alcance real de seus efeitos. Tal como Delia Gutiérrez, a Diretora do Programa, fez-me ver ao percorrermos as ruas de Puerto Plata por diversos dias, não me encontrei com nenhum "graduado". A maioria deles frequenta a escola, e alguns inclusive trabalham em empregos responsáveis

como auxiliares de escritório, mecânicos e mensageiros. Contudo, havia indícios de que essas ocupações, proporcionadas por amigos do programa, talvez não tardassem a se esgotar. Isso não parece preocupar os 21 garotos que hoje estão em Los Flamboyanes: decorridos apenas dois meses de seu ingresso no programa, eles já compreendem que são diferentes de seus amigos que continuam nas ruas.

Chegar a esse ponto não foi fácil. Tratam-se de garotos subnutridos e muitas vezes drogados. Suspeitam dos adultos, dos quais aprenderam a esperar abuso e desrepeito. Não parecem enquadrar-se em sua própria faixa etária. Em certo sentido, parecem mais jovens do que realmente são. Considerando suas funções psicomotoras, sua coordenação manual-visual, seus hábitos de higiene e socialização e sua imensa necessidade de afeto, são definitivamente imaturos. Seus desenhos refletem o que se pode esperar de uma criança menor de quatro anos. Seu modo de falar não é claro, não podem identificar cores e não sabem como usar o garfo. Mas, em outro sentido, a vida os amadureceu para muito além de suas idades. Já experimentaram uma quota de sexo, miséria, perseguição policial e violência pela qual outras crianças e até muito adultos nunca tiveram que passar.

Mas os garotos não ingressam no programa apenas com deficiências. Nas ruas, a fim de sobreviver, adquiriram certas aptidões e também valores, que lhes serão úteis em suas encarnações adultas. São extremamente vivos, observadores e alertas; têm espírito crítico e tendem a expressar francamente suas opiniões; dão valor à solidariedade de grupo e cuidam dos mais fracos; e honram suas promessas. Mas sua característica mais saliente talvez seja a autoconfiança, um certo orgulho em sua própria capacidade. Um engraxate de 10 anos--é verdade que ele presidia o Club dos Engraxates--não se sentiu intimidado por minha condição de escritor e me desafiou para um jogo de soletrar. Alguém poderá dizer: "E daí? As crianças são assim". Exceto pelo fato de que a maioria das crianças esperam que o adulto permita que vençam ou, pelo menos, demonstre certo respeito durante o jogo. No mundo daqueles garotos, os adultos não permitem que eles vençam. Desde o nascimento, o garoto só ouve que é lixo, a escória da sociedade; deve ser incapaz de desafiar alguém para o que quer seja. Contudo, ele é capaz de se examinar sem desprezar sua própria história.

Essa atitude de desafio--pronto para enfrentar o mundo, se necessário--é refletida na palavra que os dominicanos usam para os garotos da rua--e para outros elementos proscritos ou marginais da sociedade. A palavra é *tigueres*, deformação de tigre. Embora a palavra se refira a um marginal de uma classe mais baixa, pode ser usada como insulto ou cumprimento. Freqüente-

mente, o interlocutor, numa só conversação, utilizará a palavra nos dois sentidos. Um garoto especialmente perigoso, provocador e quase delinqüente foi descrito como "um tiguere terrível". Mas, pouco depois, a mesma pessoa sorria ao recordar como o garoto conseguira escapar corajosa e inteligentemente de uma situação difícil: "aquele garoto é um tiguere e tanto".

Todas as pessoas com que falei na República Dominicana, gerente de banco ou mulher de favela, parecem ambivalentes em relação ao termo. Talvez isso reflita (ou mascare) uma ambigüidade que os dominicanos percebem em si próprios. Afinal de contas, esses garotos inserem-se nas margens de uma sociedade que o mundo industrializado muitas vezes descarta como inconseqüente e irre recuperável. Todos os países da América Latina em cujas cidades abundam crianças abandonadas foram definidos com algumas das palavras reservadas para os jovens párias: atrasados, irresponsáveis, imaturos, selvagens, ingovernáveis e imprevisíveis.

Portanto, o modo pelo qual Integración Juvenil trata os garotos encerra implicações que excedem o programa imediato. Esse critério rejeita a abordagem autoritária de reformatório, que supõe que a criança pode ser "salva" desde que se arrependa de seu passado e despreze o que aprendeu nas ruas. Delia Gutiérrez dá ênfase à necessidade de rejeitar a auto-aversão e aproveitar o respeito que a criança já armou para si própria--a consciência de que, a despeito de cada degradação, ela ainda tem valor como ser humano. A identidade que a criança forjou durante esses anos de sofrimento será necessária para enfrentar os anos do futuro, tarefa que, por seu turno, pode ser igualmente difícil. Devido à sua experiência nas ruas, o garoto rejeita o estado de apatia e fatalismo que atormenta tantos adultos em sociedades sub-desenvolvidas. Juan Bosch, um dos políticos mais destacados da República Dominicana e seu escritor mais famoso, denomina esse processo de aplatanamiento: pessoas que vivem como se tivessem duas dimensões num mundo pluridimensional, que vivem como se espremidas contra a terra até secar e incapazes de pronunciar a palavra "amanhã".

Claro está que esses garotos podem livrar-se do aplatanamiento porque, no momento, estão protegidos. Uma instituição como Integración Juvenil orienta-os em sua tarefa de integrar e unir sua subcultura às novas habilidades e aos novos costumes requeridos para que se tornem membros estáveis da sociedade. Mas, quando houverem deixado esse refúgio, que acontecerá com eles?

Em outras palavras: a sociedade aceitará esse tipo de pessoa? As reações da comunidade não são encorajadoras. Claro está que a maioria das pessoas estranhas ao projeto com que falei classificaram de "miraculoso" o processo inteiro; mas

parecia predominar uma sensação de alívio com a limpeza das ruas, mais do que uma compreensão de como isso ocorrera. Por exemplo: quase ninguém achava que cabia à comunidade encontrar emprego decente para os garotos. Alguém me comentou que: "Integración Juvenil tirou-os da sarjeta; agora é tarefa da Integración Juvenil manter essa boa obra e fazer com que os garotos não voltem a escorregar".

Los Flamboyanes está em plena operação há apenas um ano e meio, razão pela qual nem sequer começou a enfrentar os grandes problemas que surgirão quando um maior número de ex-tigueres começar a graduar-se e não conseguir encontrar trabalho. Mas se é muito cedo para procurar uma resposta para estas e outras questões mais complexas em Puerto Plata, há outros lugares na América Latina capazes de fornecer indícios. Viajar a Bogotá, Colômbia, equivale a entrar numa máquina de tempo e poder espiar o futuro que talvez espera os tigueres da República Dominicana. Javier de Nicoló, sacerdote católico nascido na Itália, vem trabalhando há 17 anos com os gamines, como são conhecidos em Bogotá os menores abandonados.

Comparados com os gamines, os tigueres parecem inocentes e talvez até angélicos. Os primeiros deixaram suas famílias e suas aldeias natais há muito tempo e, em geral, são muito mais velhos, vivendo fundamentalmente do furto, e não de esmolas. Batem carteiras, arrancam bolsas, cometem pequenos furtos e, à medida que o tempo passa, talvez participem de um arrombamento com uma quadrilha adulta ou até pratiquem o homicídio. Em sua maioria, também são drogados, cuja iniciação consiste em cheirar vapor de gasolina, passando depois à maconha e terminando com uso de bazuka, um derivativo da cocaína que na Colômbia é barato. Para os gamines é comum estarem expostos aos elementos, a prisões e a estupros.

O Padre Javier estabeleceu uma extensa rede de casas para os menores abandonados, prestando assistência a milhares de crianças, que em alguns casos já se estende por 12 anos. No momento, a fundação por ele presidida, com a ajuda de um punhado de seguidores dedicados, opera 12 estabelecimentos que atendem diversos grupos etários e várias necessidades. Espalhando-se também para outras cidades do país, a fundação abriu recentemente um lar para meninas, é proprietária de uma indústria que servirá de escola técnica secundária e planeja construir uma pequena metrópole na selva.

De todos esses lugares, o mais impressionante é um complexo de oficinas, dormitórios, prédios e jardins no bairro La Florida, nos arredores de Bogotá. Ali vivem e trabalham atualmente mais de 500 estudantes, que estão completando seu curso secundário. Nos portões de entrada, está escrito: REPUBLICA DE LOS MUCHACHOS

DE LA FLÓRIDA. E o complexo funciona, sem dúvida, como se fosse uma república independente. Os meninos se autogovernam, elegendo de suas próprias fileiras autoridades sujeitas a demissão e responsáveis pela limpeza, conservação e administração das instalações. Os rapazes operam um sistema escolar primário e se policiam entre si. Contam também com loja cooperativa, restaurante, banco e moeda própria ("em breve, talvez tenhamos que desvalorizá-la", disse-me sem a menor cerimônia um dos estudantes mais velhos).

É difícil de acreditar que esses jovens--atualmente na faixa etária de 14-23 anos, foram um dia gamines. Evidentemente, só chegaram à República depois de numerosas etapas e medidas intermediárias. Vieram depois de passar por outras casas, onde aprenderam aptidões do tipo que seus distantes irmãos da República Dominicana aprendem neste exato momento, interrompidos por numerosos retornos às ruas.

De todos os garotos com quem falei--e falei com centenas, porque eles insistem em manter intermináveis diálogos com cada visitante--nenhum tinha evitado a tentação de voltar à sua vida perambulante após ser admitido no programa. Isso porque as ruas atraem--tal como me explicou Carlos Palacios, o carismático e dedicado "prefeito" de La Florida. Nas ruas, de acordo com os participantes, eles podem aprender "pelo menos 12 vezes mais" com o furto do que com o trabalho, sendo-lhes fácil imaginar que chegará o dia em que, através do crime ou do contrabando, estarão consumindo os bens importados a que se seus pais nunca puderam aspirar. Nas ruas se encontram a privação extrema e a exótica satisfação. Fiquei surpreso ao ouvir de alguns garotos que gostavam de lasanha e filé mignon. Onde haviam aprendido a comer esses pratos? "Os restaurantes grãfinos, para não perturbar seus clientes, costumavam dar-nos as sobras", explicou-nos Leonardo Ramírez, atual encarregado das relações públicas.

Claro está que o programa não pode oferecer lasanha e filé mignon aos garotos, nem pode garantir um futuro de videocassetes, computadoras e carros esporte. Mas todos os meninos lembram os amigos que um dia tornaram a partir para não mais voltar. Muitas vezes, foi a morte desses amigos em tiroteios com a polícia ou com outras quadrilhas, ou em consequência do abuso de drogas, que convenceu definitivamente os garotos a envidar um esforço para permanecer longe das ruas. Nisso foram ajudados pela maneira como pôde o programa organizar suas novas vidas em torno das características mais atraentes de sua antiga cultura e existência. Os gamines, por exemplo, juntam-se em bandos, unidades econômicas básicas que caçam, furtam e roubam coletivamente--órgãos de sobrevivência e autodefesa. Em La Florida, os rapazes estão reunidos em grupos de 16, denominados tribos ou clãs, em cujo âmbito trabalham juntos, criticam-se mutuamente, demitem e

promovem, avaliam e participam. La Florida também imita a liberdade e a mobilidade da vida na rua. Os garotos detestam a confiança e entediam-se com facilidade. Por isso, é constante sua comutação do dormitório para a sala de aula, a indústria e a fazenda. Suas "horas livres" estão tomadas pela mesma febre de movimento e suas mentes mostram-se correspondentemente alertas, criativas e ágeis.

Os três dias que passei entre eles representaram uma experiência deslumbrante. Constantemente, os garotos apertam mãos e esbarram no visitante, tocando-o dizendo alô e até logo; quase, pensei, como se eles estivessem se assegurando de que não se tratava de um sonho e de que não despertariam dentro de minutos, encolhidos entre cães e outros rapazes no canto de uma rua. Interessam-se por tudo, exigindo a opinião alheia sobre o Oriente Médio e os sandinistas, sobre poesia romântica e sobre as origens do jazz. Poucas vezes concordam com opiniões estabelecidas no âmbito da sociedade e não parecem ter medo de expressar suas objeções. Uma noite, ao jantar com um grupo de residentes, a maioria revelou preferir o jornalismo de García Marquez aos seus livros. Embora discordando arduamente, considerei esse intercâmbio de idéias alentador. Antes de falar, não se preocupavam em pensar se o que diziam era elegante ou correto. Pouco lhes importava o Prêmio Nobel. Insisti por maiores detalhes: então, de que gostavam? E ao responderem que sua primeira seleção era "O Poderoso Chefão", de Mario Puzo, confesso que os tratei de maneira paternalista, insinuando que os livros que os interessavam talvez não passassem de extensões de novelas da televisão que contribuía para expandir suas imaginações. A seguir, perguntei de que outros livros gostavam, esperando mais bestsellers. "O Estrangeiro", disse um deles, apoiado pelos demais. "Sim", acrescentou outro. "De Camus, um escritor francês. Já ouviu falar nele?"

La Florida, cheia de surpresas como essas, abalou os meus preconceitos, ensinando-me que aqueles garotos não se enquadravam nas categorias que eu preparara para eles, da mesma forma que não se haviam enquadrado no mundo para eles preparado por seus pais.

Portanto, a Colômbia tem nesse programa um verdadeiro tesouro humano. Essas crianças fugiram não só do inferno dos lares de seus pais como também de um futuro pré-ordenado e limitado. Tiveram a ousadia de mudar suas vidas. Milhões não tomaram essa decisão e ficaram para trás, aceitando as derrotas e, a seguir, trilhando resignadamente o caminho que a sociedade já lhes havia traçado. Estes são os seres humanos mais rebeldes, críticos, anti-autoritários, aventureiros e auto-suficientes que os pobres da Colômbia poderiam gerar--os que não se enquadram. Tal como sustentou secamente o Padre Javier, "eles

preferiram uma vida de miséria com liberdade a uma vida de miséria sem liberdade". Em teoria, deveriam ter condições de injetar uma vitalidade e uma sabedoria de que muito necessita a sociedade colombiana. Eles revelam uma combinação improvável, mas potencialmente criativa: uma educação secundária paralela a uma experiência extrema de rejeição. ("Tudo o que poderia acontecer a alguém", disse-me um deles, "aconteceu comigo".) A comunidade deveria receber de bom-grado suas qualidades de liderança, sua capacidade de engenho e o que sabem sobre o sofrimento e como superá-lo.

Mas, na prática, sua aceitação tem sido, quando muito, ténida. Ao deixarem o programa, estão em definitiva desvantagem. Além de alguma roupa e um par de livros, um relógio e talvez um rádio, nada mais têm num país com alto grau de migração interna, poucas vezes sabem (e talvez não se interessem) onde vivem suas famílias. Sofrem tanto o estigma de seu passado de delinqüência como as cicatrizes que ostentam nas faces, produto das doenças de pele causadas pela desnutrição e feridas que não cicatrizaram normalmente. Mas, acima de tudo, o que lhes causa problemas são as próprias qualidades que conservaram desde suas vidas a esmo, as que foram reforçadas pelos anos que passaram na República. Os empregadores tendem a desconfiar de jovens que discutem por que algo deve ser feito, que criticam e emitem opiniões, que protestam ao serem injustamente tratados e que expressam um pensamento não convencional. Com o desemprego em ascensão na Colômbia, tal como em outros países da América Latina, os empregadores podem ser seletivos num mercado de trabalho cada vez mais concorrido.

Evidentemente, existe uma série de histórias de sucesso. Alguns jovens lançaram-se no mundo, estudando e trabalhando simultaneamente, alimentado-se uma vez por dia. Alguns desses graduados casaram-se e conseguem levar uma vida decente. Para os que revelam promessa foram instituídas cerca de 30 bolsas universitárias. Um jovem que anteriormente cantava boleros em ônibus e que agora é um talentoso trumpetista na orquestra da República ingressará na Academia de Música de Bogotá para seguir a carreira de músico profissional. Outros bolsitas estudam contabilidade, medicina, economia e direito. Mas o preço que pagam numa idade em que a maioria dos jovens já leva vida independente, é a necessidade de continuar a residir em La Florida, o que talvez se prolongue por alguns anos mais. Declarou-me um estudante de engenharia: "Na Universidade, meus professores dizem que eu devo deixar o meu trabalho de meio-expediente e dedicar todo o meu tempo ao estudo".

E ele sabe que tem sorte. Outros não conseguiram ir tão longe. "Ainda antes de receber meu diploma secundário", explicou-me um deles, "procurei emprego. Vendedor, operário, tipó-

grafo, maquinista, agente de viagens. Seja o que for, tentei. Ninguém me aceitou". Assim, esse jovem voltou para o programa, como outros. Juntamente com 12 ex-colegas de rua e escola, trabalha na Indústria, martelando caldeiras que serão exportadas para os Estados Unidos, ainda sonhando em ser algo mais, mas realmente regressando ao refúgio em que entrou há muitos anos.

Desse grupo, apenas um vivia independentemente. Embora trabalhasse na Indústria, conseguira alugar um quarto em uma casa de bairro em Bogotá. O senhorio critica-o constantemente. Ele usa água demais para tomar banho e lavar roupa. Não pode ler à noite porque, para economizar, o senhorio corta a eletricidade de seu quarto. Essa situação simboliza os problemas enfrentados pelo ex-gamín. Os hábitos adquiridos por esse jovem já não são os dos pobres urbanos dos quais escapou e aos quais deve voltar.

Saindo de casa ainda crianças, esses garotos expressaram o fato de sua vida no lar ser desprovida de sentido. Decorridos dez anos, dispostos e capazes de se tornarem membros ativos e produtivos da sociedade, mais uma vez estão desajustados. Desta vez, em vez de retornarem às ruas, sua reação consiste em voltar a La Florida, que passou a ser seu verdadeiro lar.

Quando indiquei que esse relacionamento provavelmente frustrava seus intentos por não permitir a aplicação prática de sua educação no mundo exterior, um deles observou: "É claro que isso não é bom para nós. Não posso casar. Gostaria, mas não posso. Encher um estomago me é impossível, quanto mais dois. Sem mencionar uma barriguinha". E apalpa a gravidez imaginária de sua esposa inexistente. Mais tarde, outro perguntou: "Mas que iremos fazer? Eu sempre me disse: a única maneira de aprender a nadar é saltar na piscina. Então, dei-me conta de que a piscina estava vazia".

O Padre Xavier procura encher a piscina.

Seu projeto mais ambicioso é o que eu chamaria (ele, talvez não) de utopia na selva. O programa é proprietário de terras nas imediações das escaudantes praias de Acandi, onde já foram preparados milhares de metros quadrados de terreno e construído um acampamento permanente, onde dezenas de jovens colonos passam um mês de cada vez. Em termos práticos, trata-se de um degrau para os recalitrantes rapazes. Mas o Padre Xavier pretende um dia ali estabelecer uma cidade auto-suficiente, talvez uma versão de Walden II, de Skinner, onde ele possa oferecer a alguns de seus rapazes--e a suas esposas--uma civilização afastada dos infortúnios da história, em que o futuro não dependerá da caridade, das doações institucionais e dos favores de amigos que devem ser persuadidos a dar emprego temporário para um ex-

delinqüente. Com isso, uma República melhor terá continuidade, sem ser molestada, num remoto rincão da verdadeira República da Colômbia.

Esse sonho reflete tanto o extraordinário êxito do programa como suas limitações. Exito, porque esses garotos, em certo sentido, estão agora qualificados em excesso, prontos para modificar o mundo. E também limitações porque, muitos anos depois de os garotos haverem abandonado as ruas, ainda prevalecem as mesmas condições que os transformaram inicialmente em gamines: o mesmo mundo estratificado e injusto ergue-se para enfrentá-los como adultos jovens. Em face disso, tal como um patriarca bíblico, o sacerdote gostaria de emigrar com a parcela de sua família ampliada que não se enquadra em nenhum outro lugar, criando uma espécie de útero ou ninho alternativo e que possa continuar a proporcionar a criação como pai de um milhar de meninos. E o que ele está acostumado a fazer. Onde quer que vá, é envolvido por um turbilhão de ruidosas crianças que o abraçam e nele se encostam, e por uma torrente de perguntas e saudações dos mais velhos, como se todos estivessem a celebrar uma maratona que ele acabara de vencer. "Sou uma mamadeira", disse-me e tive a impressão de que, de certa forma ele acharia tempo para responder a cada menino, indagar de cada problema e consolar cada necessidade.

Este homem não é apenas um sonhador; também mantém seus pés firmemente plantados no chão. Ele deu início a aulas práticas para que os meninos aprendam como construir suas próprias moradias. Está iniciando um programa para aqueles que não conseguiram deixar as ruas, financiando uma cooperativa em que podem comercializar o estanho e o papelão que recolhem. E, acima de tudo, existe a Indústria. "Quando esses meninos receberem um diploma técnico, em vez um simples diploma secundário, arranjaríamos emprego melhor para eles". Entrementes, os rapazes sempre terão um papel legítimo e importante a desempenhar no próprio projeto, como instrutores. Quem poderia melhor ajudar os recém-chegados do que aqueles que pertenceram a ambos os mundos?

Contudo, mesmo que a corrente financeira fosse interminável como os gamines--milhares ainda percorrem as ruas e avenidas de Bogotá, Medellín e Cali, e outros milhões estão à espera nos bairros--o projeto não se pode expandir indefinidamente. Existe um ponto em que as aspirações colidem necessariamente com a estrutura social e econômica injusta. "Os gamines são apenas a ponta do icebergue", comentou um dos sacerdotes, cuja tarefa, nada invejável, é a de colocar os jovens que se graduam. "Estamos atendendo os aspectos mais visíveis e aberrantes do sistema. Mas é o próprio sistema que deve mudar".

Ecoando essas palavras, disse o Padre Xavier no mesmo dia: "Como fazer com que o pai deixe de espancar os filhos e os trate com respeito? Ele é explorado ou está desempregado. Ele bebe. Ele próprio foi espancado quando criança. Agora chegou a sua vez, e ele foi ensinado que macho age assim. Reinar sobre um grão da terra, mesmo que se trate de uma criança amedrontada e desvalida".

Sabem então esses educadores de menores abandonados que no próprio instante em que uma criança aprende a desenhar, ler ou somar, nascem outras centenas que não terão essa oportunidade. "Tudo começa aqui", observou Delia Gutiérrez ao caminhar-mos no lodo e por entre enxames moscas num bairro de Puerto Plata, "e é realmente aqui que isso deveria cessar. Antes que as crianças chegassem inclusive ao fim da rua, deveria existir um clube ou um projeto que lhes desse assistência--e a seus pais--em seu próprio bairro".

Claro está que existem projetos desse tipo na América Latina. Os melhores, que infelizmente não são a maioria, compartilham implicitamente os pressupostos básicos de Integración Juvenil e La Florida: em sua opinião, os desprivilegiados--não importa o seu grau de pobreza ou dependência--possuem, não obstante, uma rica cultura própria. Esses programas nem sempre propõem a conscientização como objetivo, mas implicam em geral que essa tomada de consciência acompanhará automaticamente os esforços de organização ou mudança do ambiente social. Contudo, às vezes certas iniciativas mencionarão de modo mais explícito a necessidade de um "despertar de consciências", sugerindo que a falta de entendimento das circunstâncias e dos problemas de seu mundo é um fator demasiado freqüente de marginalização dos pobres, tornando-os desesperançados e desinteressados em relação a planos de desenvolvimento impostos por especialistas.

Muitos esforços alternativos consideram--mais uma vez de acordo com Integración Juvenil e la Florida--que, de todos os veículos que estimulam a criatividade, a arte é o mais efetivo; entre as artes, as interpretativas são as mais poderosas. Usadas como peça central para a educação (e quase seria de dizer, terapia) de crianças abandonadas--desenhos, cerâmica, canções, adivinhações, literatura e, acima de tudo, o teatro e a dança--as mesmas formas de expressão estão sendo empregadas em incontáveis comunidades de cada país da América Latina.

Esses projetos desenvolvem-se de duas maneiras. Numa delas, os membros da comunidade são tratados fundamentalmente como consumidores de uma cultura previamente criada em outro lugar--vale dizer, como leitores, expectadores e ouvintes. Na outra, a arte é considerada como fruto da tradição e experiência da própria comunidade. Essa divisão é enganadora de diversas

formas: freqüentemente, a arte popular vale-se dos gêneros mais formais, ao passo que os artistas que preparam e estimulam grupos culturais locais são os próprios que, em outras ocasiões, vieram para apresentar suas próprias criações. Mas, mesmo que ambas as funções muitas vezes coexistam, manifesta-se usualmente a tendência de dar ênfase a uma das abordagens, nela investindo mais esforço, tempo e recursos.

Por exemplo: o Teatro Gratey, em cuja companhia percorri diferentes regiões da República Dominicana durante quatro dias, realiza um magnífico trabalho de preparação de grupos locais. O Gratey serve como extensão grupal de teatros amadores: trupes sindicais nos engenhos de açúcar e nos bateyes, grupos de bairro em Santiago e São Domingo, um conjunto campesino na serra. Mas seja qual for o seu grau de apreço pelo trabalho que realizam como instrutores, os membros do Teatro Gratey preocupam-se mais com a sua arte como instrumento de influência da comunidade.

Outros grupos teatrais acreditam que já não podem continuar a divulgar posições estéticas válidas se não se instalarem num bairro e não dedicarem a maior parte de sua energia a uma comunidade. Um desses grupos é o Joven Teatro, que opera na Vila Primeiro de Maio, bairro de cerca de 40.000 habitantes marginal à cidade de Santa Cruz, na Bolívia. Os três atores (havia oito antes que suas fileiras fossem afetadas por desistências) não vivem no conforto da cidade situada a alguns quilômetros, e sim, instalaram-se numa casa que serve de teatro e residência e, como seria de desejar, de oficina para a preparação de pessoal local.

A minha chegada, o Joven Teatro estava em meio a uma crise. O grupo havia partido há um ano e meio de La Paz--onde registrara êxito moderado como trupe semiprofissional. Seus integrantes podiam e conseguiram sobreviver à censura e repressão da ditadura García Meza (chegaram a passar um breve período na cadeia, quando--que mais poderia fazer um grupo teatral?--negaram-se a observar um Decreto que proibia a reunião de mais de duas pessoas em qualquer local dado), mas não podiam suportar a falta de interesse geral de seu público. Como explicou Matías Marchiori, o argentino diretor do grupo, "para eles, isso não passava de mero passatempo. O que representávamos nada tinha que ver com suas vidas ou, aliás, com as nossas". Durante os meses seguintes, o grupo começou a trabalhar com cooperativas, escolas e associações de camponeses em La Paz. O teatro, especialmente o de mario-netes, era utilizado como instrumento de abertura de seu público à discussão de problemas e como meio de ajudar o grupo a romper o círculo fechado da cultura elitista. Mas o grupo já estava contemplando novos rumos.

Convidado para apresentar-se em Santa Cruz, o Joven Teatro visitou diferentes bairros durante vários meses até decidir-se

pela Vila Primeiro de Maio como o lugar adequado para estabelecer um centro comunitário de estímulo à expressão própria dos moradores do bairro. A Vila vinha enfrentando um extraordinário número de problemas--do abastecimento de água aos transportes e ao abuso de drogas, o desemprego e a carência de serviços de saúde. Era também um espécie de microcosmo da Bolívia: uma combinação de pessoas de diferentes regiões, grupos étnicos e idiomas. Situava-se nas imediações de Santa Cruz, a cidade de crescimento mais rápido da Bolívia, mas desta distava o suficiente para evitar sua erradicação pelas autoridades ou sua absorção por um cortiço urbano. O Joven Teatro estava convencido de que uma casa em que os moradores pudessem interagir culturalmente e encontrar-se fisicamente ajudaria a tratar de seus problemas. Gerando o entusiasmo, a autoconfiança e a consciência popular, poderia o grupo chegar aos adolescentes da vila, que mais tarde passariam a ser instrutores e se espalhariam pelo resto do bairro.

Tal como confessou um dos atores (procedente de uma família trabalhadora aimará), "ao chegarmos, alimentávamos pretensões de mudar a cultura boliviana demonstrando triunfalmente como pode a arte desencadear a energia e o espírito do homem comum".

A casa que compraram e começaram a renovar parecia um símbolo de suas ambições. Em sua encarnação prévia, a casa fora compartilhada pela polícia secreta e a polícia civil local. Onde antes haviam sido espancados os moradores, distribuídos narcóticos e ocorrido quem sabe quê, surgiria agora um centro cultural. Durante os primeiros meses, os atores trataram de construir um palco, transformando as salas existentes em oficinas e construindo, nos fundos, salas novas para uso próprio. Mas os adolescentes não apareceram, ou então vieram uma vez e depois desapareceram. Em vez de serem atraídos para a iniciação teatral ou de simplesmente se conscientizarem como freqüentadores de espetáculos, os adolescentes procuravam sua diversão nas quatro discotecas decrépitas da vila, nos inumeráveis barracos dedicados aos jogos de azar, aos dados e ao bingo, no pitillos e na bazuka ou--se cuidavam mais do espírito--nas igrejas que se multiplicavam como cogumelos. A verdade é que, na vila inteira, não foi encontrado sequer um adolescente que entendesse que o teatro poderia abordar os esmagadores problemas comunitários.

Para mim, era possível entender por que essa indiferença surpreendera o grupo: ela contrariava sua experiência (e a minha), segundo a qual os adolescentes eram o único grupo etário sempre aberto à cultura.

O Joven Teatro estava descobrindo uma cláusula consuetudinária que governa o ativismo cultural entre os pobres (uma lei cujo princípio operacional eu também chegara a compreender há

alguns anos, ao me dedicar à educação informal nos cortiços chilenos): se a comunidade não dispuser de instituições já em permanente operação e se não houver sido aberta previamente uma série de canais, existirá a possibilidade de que projetos culturais sejam bloqueados. No papel, a Vila Primeiro de Maio contava com dezenas de organizações desse tipo. Na realidade, elas eram frágeis, ineficientes e pouco representativas.

Nessas circunstâncias, a Casa era considerada exótica e estranha pelos moradores do bairro. Ninguém ajudou os atores a terminar o centro. Estes acabaram por trabalhar durante meses na construção, cimentando cada tijolo e martelando cada prego por si próprios. A seguir, ofereceram espetáculos beneficentes em Santa Cruz a fim de angariar fundos para os bancos de madeira em que o público se sentaria quando o teatro estivesse terminado. Mas, como observou um membro: "a apatia popular era tal que chegava a enervar. Fomos forçados a revisar nossos planos".

Joven Teatro começou a trabalhar com o único segmento da população que parecia genuinamente interessado em algo: as crianças. O teatro de marionetes serviu de isca. Periodicamente, dezenas de crianças convergiam para a Casa para aprender como desenhar ou tocar violão, e muitas mais receberam treinamento elementar em teatro, utilizando improvisações como forma de desenvolver uma visão crítica dos problemas comunitários. Na tarde em que visitei o Centro, um grupo de crianças ensaiava uma peça com marionetes feitos por elas próprias. Tratam-se de crianças extremamente marginalizadas, a um passo dos moleques da rua que eu já havia encontrado. Seus pais não demonstram maior entusiasmo com sua presença no Centro, muitas vezes retirando-as da classe para que possam fazer algo "útil", tal como vender, limpar a casa ou cuidar dos irmãos. Mesmo assim, e apesar da subnutrição, da falta de saneamento em casa e da subeducação que recebiam na escola, as crianças haviam encontrado em si próprias disciplina e fantasia suficientes para produzir uma peça infantil em que dois vilões enganam um grupo de lenhadores, até que estes conjugam suas forças e salvam suas árvores. Viva a ecologia e a solidariedade!

Não obstante, essa vitória me pareceu precária. Talvez fosse minha imaginação, mas eu estava a ponto de sentir as sombras do passado--a brutalidade e a corrupção que antes habitavam o lugar e que poderiam ser facilmente readmitidas--a invadir a Casa. Mas a ameaça não parecia provir tão somente de fantasmas. Nada havia de imaginário sobre as três prostitutas que haviam trepado na árvore de um terreno para assistir ao espetáculo. Tratavam-se dos únicos adultos presentes. Pai ou mãe nenhuma haviam comparecido para acompanhar o desempenho de seus filhos--mesmo tratando-se de um ensaio geral, eu esperava a presença de pelo menos um dos pais. Quase simultaneamente com o

início da peça, um bar das proximidades aumentou ao máximo o volume de seu rádio que tocava Vamos a la playa. Embora absorta na peça infantil, uma menina ao meu lado começou a trautear Vamos a la playa.

Pouco mais tarde, um circo instalado num terreno baldio atrás da Casa começou a anunciar o espetáculo da noite. De fato, a chegada do Circo Tony Agapito à vila forçou o Joven Teatro a suspender a apresentação de algumas peças curtas de Chekhov por uma trupe visitante. "Não podemos concorrer com o circo", afirmaram.

Meia-hora mais tarde, com as crianças já em casa e as primeiras estrelas a surgir, outro competidor forte entrou em cena. Um dos dois cinemas locais começou a anunciar seu programa: um programa duplo com Kung Fu e Pedro Infante. "Do começo ao fim", tonitroava uma voz solta no espaço, misturada com a pregação de evangelistas nas esquinas próximas e a confusão de estações de rádio e do anunciante do circo: "Ação! Emoção! Romance! Prometemos que não haverá nem um minuto de tédio!"

"Esta promessa não podemos fazer", disse-me Marchiori, com um sorriso doloroso. "Quem sabe? Talvez as crianças que você viu aqui esta tarde possam representar a diferença. Em vez dos dois ou três anos que previmos para um verdadeiro deslançamento, talvez sejam necessárias 10 ou 15".

"De modo que vocês não estão voltando para La Paz".

"Chegamos aqui para ficar. Nossos pulmões estão aqui".

Essa firme determinação continua a manifestar-se quando os três atores discorrem sobre seu trabalho, mas é seguida muitas vezes de expressões de perplexidade, desânimo e silêncio. Sua depressão não resulta simplesmente do fato de se haverem imposto uma série de metas demasiadamente ambiciosas, que afinal poderiam ser ajustadas. Quando o grupo chegou à vila, seus membros não só estavam à procura de um lugar que poderiam oferecer generosamente a outros como também de novos desafios estéticos. Sua intenção era a de abrir novos caminhos com um tipo diferente de linguagem, novos assuntos e novo público. Mas, em vez de inspirarem a vila, sentiram-se frustrados e denominados pela atmosfera. Em vez de dar voz aos calados, pareciam haver perdido sua própria voz. Para eles, os culpados são o tempo gasto na administração do centro, seu comparecimento a reuniões que não resultaram em nada e as semanas dedicadas ao trabalho de pedreiro.

Para mim, tratam-se de pretextos. Os atores pensaram que, mudando-se para um bairro, poderiam fornecer resposta à questão de como criar uma forma artística de significado social e--o que não é de surpreender--constataram que a resposta se recusa a

aparecer com facilidade. Sua crise artística--para assim denominá-la--foi acentuada, segundo creio, por certas circunstâncias que fugiam ao seu controle. Tratam-se de estranhos numa vila que, por si só, passa por constante alteração. Segundo afirmam, certamente não teriam enfrentado essas desigualdades em La Paz, onde a população é "mais organizada e mais mobilizada".

Mas no dia seguinte, em La Paz, compreendi que não se trata da única vantagem daquela cidade. Mais importante ainda, os moradores de seus bairros conservam suas raízes étnicas e linguísticas, o que dá a qualquer grupo cultural que com eles trabalhe uma tradição folclórica em que basear-se, uma visão da arte como um componente essencial e quase inseparável na luta por identidade--e, portanto, pela sobrevivência. E bem possível que o que haja atraído em primeiro lugar o Joven Teatro para a vila--a erradicação e alienação de seus moradores, o fato de que se haviam separado de seu passado--seja exatamente o obstáculo que bloqueia seus planos de desenvolvimento artístico.

Por outro lado, outros projetos culturais que visitei têm-se saído extraordinariamente bem junto a pessoas cujas privações materiais são idênticas à miséria dos moradores da vila. Frequentemente, mas não sempre, um forte colorido étnico explica por que essas iniciativas prosperaram. Frequentemente, mas não sempre, a etnia é fator que torna a população menos vulnerável à influência degradante da aridez urbana contemporânea.

Um mês antes de observar os jovens da vila enfrentar as tentações do circo, dos filmes de karatê e do "rock punk", tive o privilégio de escalar os degraus que levavam ao segundo piso de um modesto sobrado de São Domingo, na República Dominicana, e de ser recebido por 30 escolares que dançavam ao ritmo dos tambores trazidos ao Caribe por seus antepassados africanos. Seus corpos emanavam energia e alegria e--sim, acima de tudo, orgulho. Observando a graça natural de seus movimentos, o domínio de cada passo, é quase impossível conectar esses jovens com as favelas em que vivem e a partir das quais devem percorrer a pé muito quilômetros diários, como o fazem três vezes por semana a fim de ensaiar.

A esta função, os pais comparecem. Tal como tantos outros dominicanos, em sua maioria só trabalham em empregos parciais, mas chegam a economizar refeições para comprar os imaculados vestidos "petit-pois" para as meninas e as camisas pesadamente engomadas para os meninos. Como mais tarde me disse um pai: "Quem trouxe a menina fui eu. A mãe ensinou-lhe alguns dos passos do que eles estavam dançando". Outros pais confirmam que as crianças realizam pesquisas na vizinhança, recolhendo danças, ritmos, canções, rituais e lendas típicas de que a população ainda se recorda. E, tal como no bairro de Bronx, em Nova York,

em que as crianças dançam o "break" em vez de brigarem de faca, o consumo de drogas diminuiu notavelmente no bairro desde que as crianças começaram a participar de sua própria cultura.

Mas esse Ballet Folclórico Infantil não passa de um aperitivo. Apresenta-se a seguir o Teatro Popular Danzante, cujos membros, agora com mais de 20 anos de idade, começaram há quase 10 anos, tal como as crianças que acabamos de ver. Trata-se agora um grupo que, creio não exagerar, poderia rivalizar com qualquer companhia de dança folclórica do mundo. Não se trata simplesmente da perfeição da coordenação, da riqueza e variedade dos trajes e do folclore evocado: o que é de assombrar é a pura energia liberada pelos dançarinos, a celebração sensual da vida por pessoas às quais foram negadas as formas tradicionais de poder. Embora a palavra não me impressione, o que me veio repetidamente à mente foi a idéia de que essas pessoas a rodopiar, sacudir-se e transpirar constituíam uma realeza.

E pensei: se constituem uma realeza, deve haver entre ela uma rainha. Nereyda é gordinha e de meia-idade; contudo, essa mulher dança como se comandasse as estrelas e a terra. Fui obrigado a lembrar que Nereyda trabalha durante o dia num salão de beleza. Somente nos fins de semana e feriados pode ela dedicar-se à sua dança e treinar centenas de jovens, resgatando a música e as tradições folclóricas dos pobres dominicanos.

Fundamentalmente, isso tem significado a exploração da herança africana da ilha, trabalho que tem sido laborioso. Peça a um dominicano para mostrar seu cartão de identidade; na parte referente a cor estará escrito "canela", e a raça, "índio". Claro está que todos os índios foram exterminados pouco depois que os seguidores de Colombo decidiram deles extrair a prata que não poderia ser encontrada a crescer em árvores. Hoje, os índios só podem ser encontrados nos restos expostos em museus arqueológicos e nos cartões de identidade. Os negros foram importados em massa para realizar o trabalho que os fantasmas já não poderiam fazer. E agora o sangue negro corre mais ou menos em todas as veias. Mas, a despeito do ditado popular segundo o qual "aqui, quando soa o tambor, quem não mexe a orelha, mexe a bunda", o mito prevalecente insiste em que a identidade dominicana é de herança predominantemente hispânica.

Embora a luta remonte ao tempo da independência, foi somente depois da queda de Trujillo que um sólido movimento de retorno às raízes da cultura popular começou a ganhar terreno na arte dominicana. Esse movimento parece ter nascido simultaneamente entre os intelectuais e a própria população, que organizou clubes culturais em cada bairro e nas aldeias mais remotas. Esses centros serviram de campo fértil para o trabalho de Nereyda e de muito outros artistas do teatro, na literatura e

nas artes gráficas. Ela e outros participaram do programa de extensão da Casa de Teatro, talvez a principal instituição cultural não governamental da República Dominicana, nascida da necessidade sentida por artistas locais de celebrar suas próprias produções numa época em que o regime de Balaguer importava artistas estrangeiros e ignorava grupos nacionais.

No momento, Nereyda e seu grupo trabalham principalmente fora da capital, entrecruzando a região do Sudoeste. A área, que abrange um terço do território da República, é a mais pobre, a mais árida e a mais negligenciada da República Dominicana. Nereyda aparece nos confins dos pantanais e elevações, lugares a que nenhuma estrada leva, perfeitamente maquilada com seus vestidos e sua orquestra (regida por Tio, que durante o dia trabalha como açougueiro). Quando o seu grupo trabalha e os expectadores começam a aderir, ela gentilmente permite que eles lhe ensinem novos passos, o estilo antigo, as melodias vibrantes e as lendas de cada lugar. Nereyda conta com centenas de grupos locais e, gradualmente, está formando o primeiro Ballet Folclórico Regional.

O êxito de Nereyda deve-se pelo menos em parte à cooperação do programa do Instituto de Desarrollo del Suroeste (INDESUR), órgão governamental encarregado do desenvolvimento da região. Embora os problemas econômicos sejam estonteantes (o produto per capita equivale à metade dos já frugais 1.006 pesos para o restante da República Dominicana), Rafael Díaz, Diretor do INDESUR e poeta por vocação, incluiu um vasto programa cultural em sua estratégia de desenvolvimento. Embora haja fundado seminários de poesia, bibliotecas, teatros locais e dezenas de outras atividades, a "menina de seus olhos" é o balé. Em sua opinião, um dos problemas principais de uma região tão atrasada consiste em não representar uma existência ou presença real para os demais dominicanos. Ele espera que o balé sirva de embaixador cultural para a região, da mesma forma que grande parcela da arte e da cultura popular da América Latina encontrou um público no mundo industrialmente desenvolvido.

Mas comunicação e visibilidade só podem realmente ocorrer se os artistas não estiverem classificados como meramente pitorescos ou turísticos. Em outras palavras, cumpre que os camponeses da região aprendam a encarar-se de outra forma. Devem eles passar a ser--e a arte é o passaporte--iguais a cada um dos dançarinos daquele modesto prédio que visitei numa tarde em que as crianças dançavam em São Domingo: devem poder julgar-se a si próprios, não da perspectiva externa que os despreza e omite, mas com base em seus próprios corpos alegres e vibrantes. Capazes de afirmar que não são simples folhas ilusórias das árvores de um sonho alheio ou a poeira de uma certa estrada, mas sim, algo vivo, real e importante. Evidentemente, não posso estar certo de que

propostas poéticas como estas tenham sido assim formuladas nas sessões estratégicas do INDESUR, mas é realmente confortador verificar que um oficial de desenvolvimento procura resolver alguns dos problemas sociais de uma região mediante a mobilização de seus recursos artísticos e recorre à ajuda não dos intelectuais entendidos no assunto, mas sim de um modesto grupo de bairro como o de Nereyda.

Nessas e em outras experiências que visitei, o que fascina é o fato de contrariarem alguns dos preconceitos mais arraigados na América Latina (e, devo dizer, em outras regiões) a respeito dos pobres e de como lidar com a pobreza. A estratégia cultural valoriza aquilo que os desprivilegiados já possuem: as ricas e complexas tradições armazenadas e transmitidas durante gerações; o fato de serem seres humanos integrais e sadios, de serem--qual é a surpresa?--adultos. Tende-se a tratar os pobres como se fossem serem incompletos e doentes, necessitados de atualização, de serem erguidos, ilustrados, curados da praga da ignorância que os prejudica--quase como se fossem crianças. Se apenas crescessem e adquirissem o conhecimento normal para sua idade, então o desenvolvimento e o bem-estar ocorreriam automaticamente; se apenas pudessem imitar as populações dos países mais desenvolvidos e afortunados. Naturalmente, as características mais curiosas e exóticas podem ser preservadas, tal como numa cápsula de tempo ou num supermercado de museus, mas a prosperidade exige uma conversão a diferentes estilos de vida, pensamento e emoção, a uma visão mais moderna do mundo.

Em parte nenhuma esta opinião tem sido mais generalizada do que em países com grande número de índios. Nos dois países desse tipo que visitei--Equador e Bolívia--embora estejam ocorrendo significativas mudanças de certo tempo para cá, os índios são ainda hostilizados, repreendidos, discriminados e em geral, desprezados como se fossem imaturos, retardados ou incapacitados. Em 1830, a primeira Constituição do Equador classificava os índios raça abjeta e miserável, sentimento que ainda persiste, embora a classificação já não seja mais oficial. Vastos segmentos da população acreditam piamente que os índios são inferiores. Poucas horas depois de minha chegada a Riobamba, na Província de Chimborazo, Equador, uma mulher contou-me a seguinte história hilarante: um índio teria embarcado num ônibus e--depois de abrir caminho até o fundo do veículo, carregado de mercadorias--decidiu sentar-se na parte da frente. Enquanto o motorista insistia em que o índio voltasse para trás, este meneava a cabeça, dizendo que não desejava ocupar o último banco. Com a discussão tendendo a prolongar-se, um passageiro levantou-se e sugeriu que o motorista dissesse ao índio que não se tratava do último banco de trás, mas do primeiro banco na última fila. "E para lá ele foi", comentou a mulher concluindo com um sorriso: "Esses índios são tão atrasados".

Tratava-se de uma alta funcionária do Ministério da Educação, recém-chegada de Quito para inspecionar o próprio programa de alfabetização que procurava aliviar a situação que ela acabara de descrever tão divertidamente. Sua cegueira era maior do que a de Colombo. Este só confundira as folhas das árvores com prata. Ela era incapaz de contemplar o tesouro que se abria à frente de seus próprios olhos. Além disso, não se dava conta de que o índio ilusório que ela retratara na anedota estava sendo substituído por um diferente tipo de pessoa. Em vez de crianças subdesenvolvidas que poderiam ser enganadas por um motorista e um passageiro e persuadidas como se não pudessem compreender ou como se não importasse mesmo que compreendessem, o que encontrei em Chimborazo foram pessoas plenamente adultas que por acaso eram índios e que se recusam a viajar no fundo de qualquer ônibus.

Naquela mesma tarde, na feira de Salerón, pendurada nas montanhas verdes, luxuriantes e superexploradas que circundam Riobamba, um índio chamado Luis forneceu-me outra versão da mesma história. Luis falava devagar, fazendo pausas, em contraste com a desenvoltura da mulher com quem eu falara durante a manhã. A arrastada monotonia de sua voz deixava entrever segurança e uma teimosia resoluta: "eles sempre nos mandavam para o fundo do ônibus. Agora dizemos que não e simplesmente sentamos. Conhecemos nossos direitos. Eles já não podem mais lograr-nos quando pesam nossos produtos ou fazer-nos esperar em fila durante horas, ou assinar documentos que nos enganam. Agora, as coisas são diferentes". Sua mão percorre o ar, incluindo não apenas o magnífico vulcão Chimborazo, que atua como Deus e guardião daquele vale, mas também os 600 índios que compram e vendem na feira, agora administrada por eles próprios. "Antes, o intermediário tirava todo o nosso dinheiro. Agora, sabemos como cuidar de nossa própria administração e contabilidade".

O programa de alfabetização é o responsável pela mudança substancial de suas vidas. Os índios aprenderam a ler e escrever em espanhol, que evidentemente é a língua do poder e do comércio naquele país. Antes, porém, começaram a atacar o quíchua, língua que falam em sua vida diária, em que contam anedotas e expressam suas emoções, em que se organizam, argumentam, elegem suas autoridades e educam seus filhos. Como me informou Carlos Moreno, chefe do programa de alfabetização, isso significa que "os campesinos alfabetizam-se primeiro com palavras que descrevem as situações por que estão passando e que, depois de examinadas, contêm possíveis soluções. A primeira palavra escrita é yacu (água) porque é a falta de controle sobre a água que determina a falta de poder dos campesinos. Depois de haverem aprendido as 15 primeiras palavras essenciais, que terminam com huañnui (morte) e tsajama (plântio), de certa forma eles reinter-

pretaram sua condição a partir de um ponto de vista crítico". Ao aprenderem a palavra transcrita que reflete a realidade, estão avançando no caminho rumo à transformação da própria realidade.

A fim de estimular ainda mais essa consciência, o programa, tal como ocorre em muitos outros projetos de desenvolvimento social na América Latina, vale-se da arte. Dois grupos de atores e músicos, todos eles estudantes quíchuas em Riobamba, visitaram mais de 500 comunidades, apresentando-se e ajudando a criar grupos similares, embora mais rudimentares, em cada lugar. Os itinerantes batizaram-se a si próprios de FERIA Educativa, talvez como forma de salientar que o conhecimento também pode ser intercambiado, negociado e apregoado tal como os produtos agrícolas. Os artistas freqüentemente passam por uma comunidade antes do início da campanha de alfabetização a fim de motivar a população ou--como na peça que assisti--acompanhar um processo já iniciado.

Naquela noite, FERIA Educativa apresentou-se a um público de cerca de 400 homens, mulheres e crianças que se apinhavam no recinto. A peça baseava-se nos sofrimentos de um migrante em Quito. Juan, o protagonista, assemelhava-se ao índio da história que a inspetora do Ministério da Educação me havia contado: sempre pronto a ser enganado, explorado e desprezado. Partindo para Quito, ele esperava obter um pouco mais de dinheiro como também trazer, na volta, o rádio de pilha que sua mulher queria. Em vez disso, o que trouxe de volta foram más experiências. O público parecia entristecido, mas ria divertidamente quando os infortúnios de Juan eram evidentemente causados por sua ingenuidade excessiva. Depois da peça, vários homens levantaram-se e--dirigindo-se especialmente às crianças--recordaram que há alguns anos haviam sido tratados daquela maneira. Agora, a necessidade de migrar era menor porque a reforma agrária abria maiores áreas de terra. Mas a terra era insuficiente, e muitos homens ainda eram obrigados a partir. Desta vez eles não eram enganados tão facilmente na cidade porque haviam aprendido a ler e escrever em espanhol.

Enquanto os homens falavam, as mulheres mantinham, ao fundo, um susurro constante em voz baixa. Isso me distraiu e a seguir me perturbou, até que um dos educadores explicou que se tratava de algo realmente bonito para quem compreendesse a inflexão daquele idioma. A fala dos homens e o murmúrio das mulheres formavam um segundo tipo de peça-ritual, em que as mulheres muitas vezes se antecipavam aos homens quase adivinhando suas reações e, mais tarde, como se fosse um eco, discutindo como prevenir a recorrência da migração e lembrando uns aos outros as dificuldades por que haviam passado.

Em geral, encaro o teatro de mensagem com certa hostilidade. Como escritor, tendo a desconfiar da arte que denuncia uma situa-

ção e espera que a mudança social ocorra quando as pessoas percebam o que há de desesperador em suas atribulações. Mas aquela noite, no interior gelado e varrido pelo vento da igreja evangélica, enrolado no cobertor que um dos atores me emprestara, vendo pela janela aberta a serra iluminada pela lua, aquela noite, entre essas pessoas e com o seu calor, deixei de lado minhas preocupações estéticas e assisti à peça como membro do público. Essas mensagens não estavam sendo enviadas por estranhos: estavam devolvendo à comunidade sua própria experiência, e eu podia sentir a vibração que passava pelo público. Entre eles, o teatro era mais sagrado e mais primitivo do que para mim. Mas não me deixaram de lado. Tal como Nereyda, um mês antes, ao final de seu espetáculo, pedira que eu, estrangeiro e amigo, compartilhasse o seu ritmo e os seus passos, agora também as moças solteiras daquela comunidade quíchua aproximavam-se de mim e meus companheiros, convidando-nos para dançar.

Foi-me necessário viajar para Chimborazo a fim de encontrar esse sentido de comunhão.

Sob a orientação de Moreno--El Jefecito, como é chamado pelos índios da região--o programa reconhecia que as pessoas não eram educadas tão só pelo que aprendem formalmente, mas também pelo modo como produzem seus alimentos e pela maneira como se organizam. Uma série de projetos econômicos e sociais foi organizada com base nos 1.200 educadores índios encarregados do programa de alfabetização e que agora formam uma extensa rede de organizadores comunitários. Embora essas atividades fossem de natureza fundamentalmente econômica--padarias, oficinas de artesãos, locais para a confecção de roupas tradicionais--cada uma delas encerrava, não obstante, implicações culturais.

Acima de tudo, fascinou-me a idéia das padarias comunitárias. Aqui, pensei, poderei testemunhar a união da cultura com a produção. A um nível inicial e imediatamente perceptível, as padarias estavam gerando emprego, ajudando a melhorar a qualidade da dieta local e rendendo lucros que poderiam ser reaplicados em programas educacionais e sociais. A um segundo nível, as comunidades estavam sendo dotadas de "classes de trabalho", em que os moradores poderiam aprender tanto a administrar como adquirir confiança própria.

Mas o meu interesse concentrava-se num terceiro nível, que eu presumia mais profundo. O pão é um alimento sagrado na maioria das civilizações, e a maneira de assar o pão sugeriria, eu esperava, um nexos com a cosmologia dos índios. Passava pela minha mente a idéia de um forno de barro tradicional, esquentado a lenha: o tipo de forno que os antepassados dos campesinos de hoje talvez tivessem usado.

Minha primeira visita a uma padaria não me poderia ter deixado mais perplexo. Ali estava o forno: um monstro metálico, reluzente e moderno, operado a gasolina. Não só era mais caro construir e operar o modelo antigo que eu imaginara, como também sua operação a lenha significa cortar árvores necessárias para prevenir a erosão do solo. Além disso, o uso de fornos desse tipo já não era generalizado naquela parte dos Andes. Foi só com a Conquista que o pão passou a ser assado. O padeiro que encontrei parecia muito menos interessado em debater o método de preparo de pão de seu antepassados, do que em me impressionar com a exatidão de seus métodos de contabilidade e a imaculada limpeza da operação da padaria.

Fiquei impressionado. Não pode haver dúvida de que uma indústria como essa dota a comunidade de aptidões administrativas e de distribuição de uma corrente monetária de que muito necessita. Contudo, eu havia esperado algo mais; e depois, ao verificar o que acontecera com as indústrias artesanais e de galpão, voltei a perguntar-me sobre a relação que existe entre a cultura e a produção. Em vez de atribuir ênfase ao socorro cultural, o que parecia importar mais--e quem pode culpá-los, em sua pobreza?--era a geração de empregos. Consertar calçados, confeccionar chapéus e cortar o cabelo--eram ofícios que estavam sendo ensinados para substituir serviços previamente adquiridos nas cidades.

Mas o forno ainda me incomodava, e continuei fazendo perguntas a respeito, na esperança de encontrar algo que apoiasse minha intuição original. Finalmente, no meu último dia em Riobamba, um sábado em que o programa oferece uma espécie de sessão aberta--como se fosse uma feira intelectual--a que dezenas de representantes das comunidades comparecem para discutir seus programas, problemas e soluções, descobri o germe--ou terá sido uma semente?--de uma resposta.

José Balla Parco, líder campesino de El Cebollar Alto enumerou os benefícios trazidos pelas padarias. Estávamos acorados num terraço inundado de sol, falando em voz baixa como se nossa conversação abordasse algo íntimo e confidencial. Por meio de meu intérprete, perguntei-lhe se eles assavam pão antes da chegada dos novos fornos. Uma vez por ano, respondeu, no Dia de Finados, ou seja, 2 de novembro; nesse dia, cada família assa e oferece pão aos mortos no cemitério. Mais importante ainda, oferecem aos vivos, especialmente às criancinhas, que vão de casa em casa e que o ganham em nome dos membros já desaparecidos de cada família (uma versão quíchua da tradição americana "trick or treating?")

Detive-me para refletir a respeito, e nesse momento ocorreu-me toda uma série de cogitações. Não procurei expressá-las de

uma forma que seria "compreensível". Simplesmente dei vazão às idéias. Isso não significava, perguntei, que cada dia passara a assemelhar-se um pouco com o Dia de Finados, como se ocorresse uma ressurreição dos mortos no pão que ele e sua comunidade agora assavam e consumiam juntos?

A resposta veio pelo intérprete: sim, é isso mesmo.

Claro está que essa resposta poderia ter sido dada por delicadeza. Sem motivo, um índio não contradirá um estrangeiro branco e louro. Mas parecia importante que os mesmo campesinos que antes compartilhavam o pão no Dia de Finados, agora o fazem diariamente, e não apenas em relação ao pão, mas ao trabalho para tanto necessário. Cada homem da comunidade oferece um dia de trabalho voluntário e gratuito, estabelecendo uma força comunitária de trabalho permanente e estável. Essa forma de cooperação institucionaliza e regulariza o minga (o tradicional dia útil comunitário), há muito tempo existente entre os índios dos Andes. Por tradição, de vez em quando formam mutirões para atender necessidades comunitárias (construção de uma estrada ou de um aqueduto colheita) ou necessidades pessoais (construção de uma moradia para recém-casados). Invariavelmente, cada minga termina com uma festa e, de acordo com a antropóloga Louisa Stark, cada festa digna desse nome deve oferecer pão aos participantes--além de galinhas e laranjas. Adquiridos no varejo, esses alimentos são associados à cultura branca dominante. Portanto, o pão sempre foi um real e dispendioso regalo.

Significava isso que os campesinos agora estavam utilizando o pão que assavam para celebrar sua própria liberação--consumindo todas as manhãs o alimento antes reservado só para as pessoas de cima? Tal como sua nova alfabetização, não era o pão um símbolo, renovado diariamente, de que também os índios poderiam levantar-se e manter-se de pé, pronunciando suavemente suas próprias palavras, bem como as palavras que lhes haviam sido estranhas por tantos séculos? E, em certo sentido, não era uma festa cada dia em que eram senhores de seu próprio destino? Afinal de contas, tanto aqui como em outros lugares, inumeráveis projetos de desenvolvimento fracassaram simplesmente por não se interessarem pela população envolvida. Será que isso não serviria de explicação para o êxito dessas padarias, um processo de auto-afirmação--transcendendo a vantagem econômica--embebido na cultura e nas cerimônias dos participantes?

Comecei a perceber que minha idéia de um forno antigo e tradicional era defeituosa porque eu buscara os fundamentos da cultura em seus artefatos e não em atitudes, valores e formas de trabalho mais duradouras e significativas. Embora assado num aparelho metálico e moderno, o pão revestia significado por se radicar na visão indígena do mundo. Compreendendo que essa

visão foi e continua a ser violada, o programa de alfabetização de Chimborazo não procura converter os índios para a "modernização" como meta fundamental. Não se pode dotar povos oprimidos de aptidões e oportunidades comercializáveis sem fortalecer simultaneamente sua identidade, porque é precisamente essa identidade o fator que lhes tem possibilitado conservar algo do núcleo de sua humanidade em meio à despótica humilhação imposta às suas vidas.

No caso do Equador, esse respeito pelo índio significa ensinar a ler e escrever em quíchua antes do espanhol. Na Bolívia, um programa de alfabetização diferente, em vez de ensinar qualquer espanhol, ensina apenas Aimará. (Nos países Andinos, há 12 milhões de pessoas que falam o quíchua e 3 milhões o aimará, dos quais um milhão são encontrados na Bolívia--pelo menos de acordo com o recenseamento).

Sob os auspícios do Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA), organização não governamental dedicada ao estudo e à promoção da língua aimará, milhares de adolescentes e adultos que já sabem ler e escrever em espanhol estão sendo alfabetizados em seu próprio idioma nativo.

Esse empreendimento é extraordinário.

Com a chegada dos espanhóis, o único que os índios mantiveram intacto foi seu idioma, ao qual se apegaram e que preservaram com notável determinação e sagacidade. Quem poderia ter ousado prever que essas populações continuariam a falar seu próprio idioma 500 anos depois de terem seu poder aniquilado, seus templos destruídos e seus corpos reduzidos à subserviência? E que, pelo fato de sua linguagem ser de tradição apenas oral, sem possuir alfabeto, eles poderiam mantê-la sem a ajuda da escrita? E que agora, no fim do século XX, tendo resistido à assimilação e à aculturação, esses aimarás estão transformando a linguagem oral em linguagem escrita, procurando realizar em algumas décadas o que outras línguas levaram séculos para desenvolver?

Por detrás dessa renascença está um homenzinho despretenhioso, de face cor de cobre, chamado Juan de Dios Yapita. Nascido numa comunidade índia, só começou a falar espanhol aos 10 anos de idade. Foi em aimará que ele ficou sabendo das belezas e atribulações da terra e de sua raça.

Para ele, doía e ainda dói que sua língua nativa seja menoscabada e que até em seu próprio povo muitos reforcem essa idéia. E conta: "Frequentemente, falo com aimarás que não pensam ser importante para nós ler e escrever em nossa própria língua. Digo-lhes que somos homens". Sentado à sua escrivaninha, mãos entrelaçadas e imóveis, absolutamente nada sedutor, fala com

total simplicidade, mas não como se estivesse falando a crianças. Ao contrário: e como se estivesse declarando uma lei científica e imutável, como se estivesse assinalando que as folhas se movem com o soprar do vento. "Temos tudo o que é humano: um coração, um estômago, uma família. Nossa cabeça não é vazia. Porque agimos como se fosse? Sabemos como pensar? Sabemos como falar? Claro. Falamos e pensamos continuamente. Por que não temos uma língua escrita, tal como todas as demais?" Ao volver o olhar para a Praça Alonso de Mendoza, onde está sediado o ILCA, pergunto-me se ele percebe a ironia: afinal de contas, Medonza, cuja estátua se ergue no meio da praça, fundou La Paz em 1548 e inaugurou as dificuldades de Yapita e seus antepassados. Ou será que a ironia só está em minha mente? Talvez para os Aimará, a localização do ILCA é prova do triunfo da língua que não deveria ter sobrevivido o peso morto das pedras e estátuas do passado, as quais, se pudessem, continuariam a ensombrecer o presente.

O ILCA foi fundado em 1972, mas a decisiva percepção de Yapita ocorreu anos antes: ele deu-se conta de que o obstáculo principal a uma cultura aimará escrita era a falta de um alfabeto autêntico. Existiam dois alfabetos: um criado por missionários a fim de evangelizar, e o outro no fim do século passado, para acabar com o "problema" dos índios mediante o ensino do espanhol. Nenhum dos sistemas conformava-se com os sons da língua aimará, sobre a qual impunham fonemas que não existiam e deixavam de considerar fonemas que existiam. O aimará que aprendesse sua própria língua com esses alfabetos encontraria uma versão deformada, tolhida e irreconhecível do idioma que falava. Com a restauração de sua legítima estrutura, poderia ocorrer um autêntico processo de alfabetização.

Esse processo tem florescido, mas não sem dificuldades. Obstáculos externos tais como a dispersão geográfica e a desistência de alunos em razão de problemas econômicos são severos, mas parecem superáveis. Preocupam mais as barreiras psicológicas. A medida que eu me deslocava de um para outro centro no altiplano, tive a impressão de que algumas pessoas, especialmente os promotores, estavam muito entusiasmadas, mas que outras eram tíbias, quando não inteiramente indiferentes. Talvez não estivessem preparadas para articular suas idéias a um estrangeiro itinerante, mas percebi certa reserva interior--e até embaraço--especialmente em diversas classes de adolescentes. Com silêncio, era difícil ter certeza de que os estudantes entendiam bem os benefícios reais de uma educação em sua língua materna. Por outro lado, seu próprio testemunho era eloqüentemente visível nas paredes da sala. Esses mesmos jovens haviam afixado suas primeiras cartolinas em aimará, como um mosaico do trabalho dos estudantes e de um colorido absolutamente encantador. Coladas lado a lado, as pequenas peças de cartolina falavam de lendas e

estórias de sua comunidade, davam nomes de flores e montanhas e recordavam episódios heróicos de sua história nacional. Tudo em aimará.

Visível era a energia e a avidez de um grupo, formado por mães reunidas num dos bairros mais remotos de La Paz. Tradicionalmente, as mulheres têm sido as guardiãs da língua. Graças a elas o aimará sobreviveu e foi transmitido aos filhos. No dia de minha visita, esse grupo em particular estava furioso porque, pela terceira vez em três semanas, a promotora não havia aparecido para a aula de aimará. O grupo estava discutindo a possibilidade de substituí-la.

Simultaneamente com o debate das mulheres prosseguia um ordenado turbilhão de atividades: teciam-se tapetes e roupas; fiava-se lã; aqui e ali, as mães passavam seus bebês lactentes de um seio para o outro ou treinavam outras crianças a usar o sanitário. De alguma forma, a harmonia pacífica daquela cena, a naturalidade com que a conversação parecia ser um ato diário a mais, ajudaram-me a atender que nada havia de abstrato a respeito de sua necessidade de aprender a escrever em sua própria língua. Pouco a pouco, apaixonadamente, elas começaram a falar a respeito dessa necessidade. Em sua opinião, a língua oral estava sendo cada vez mais deformada e o aprendizado de sua escrita era uma forma de corrigí-la e purificá-la. Achavam também que seu espanhol era pobre e quebrado. Ao aprenderem o aimará, poderiam estabelecer uma diferença com o espanhol e falar melhor este idioma. Elas entendiam a importância de defender sua identidade étnica e a vulnerabilidade de seus filhos à assimilação. Elas sabiam da facilidade com que seus filhos podem ficar à deriva da comunidade e que seus valores e sua língua agem como âncora.

Cada mulher tinha o que dizer e o expressava intensamente. Nenhuma delas era interrompida, nem mesmo para pedir uma rápida tradução. As palavras joravam uma após outra, ininterruptamente até o último período. Já que o aimará é uma língua polissintática que constrói suas sentenças mediante a adição de sufixos a uma raiz, o significado completo só se revela no fim; assim, minha espera era paralela à estrutura da própria linguagem. Escutando, eu podia visualizar as palavras que se acumulavam e penetravam em minha mente como as paredes das ruínas de Tiwanaku--a maior e mais antiga civilização da Bolívia pré-colombiana--onde as pedras gigantescas encaixavam-se uma na outra com um equilíbrio e uma perfeição que não prejudicam sua energia líquida.

Mas esse dinamismo cria outro tipo de problema. A cultura aimará é rica em canções, adivinhações, provérbios, orações, poemas, lendas e até teatro popular, mas nada disso está registrado no papel. Os professores rurais, os promotores e os

estudantes ainda não estão à vontade com a palavra escrita. Mas com palavras que estão sendo escritas, é inevitável que o aimará falado seja modificado e sua estrutura mudará. É uma lei da lingüística. Então, o que acontecerá com certas características que só existem na cultura oral? Como se haverão com a literatura escrita? Mas esse dilema é coisa do futuro, quando a linguagem começar a desenvolver uma tradição escrita e quando o aimará começar a traduzir--por que não?--Shakespeare e Dostoievsky, quando os índios começarem a escrever originais em sua língua nativa.

No momento, porém, os aimará estão obcecados com a memória e compensando séculos de tempo perdido. O que por longo tempo só existiu naquela área fluida e instável da rememoração, deve agora ser transposto e firmemente fixado. O ILCA tem organizado reuniões de índios velhos para transcrever suas estórias, muitas delas transmitidas por ancestrais que nenhum dos vivos conheceu. Por seu turno, cada sessão de alfabetização começa a assemelhar-se às cartolinas que vi afixadas nas escolas do Altiplano ou a essas reuniões de índios idosos. Os promotores também atuam como pesquisadores das comunidades a que servem, coligindo sabedoria e costumes e passando tudo para o papel antes de partirem. Afinal de contas, os gregos passaram por este estágio de cultura nas épocas de Hesíodo and Heródoto.

Fiquei pasmado com o seu trabalho. Dom Francisco, por exemplo, mostrou-me apenas um folheto que ele produzira com base nas comunidades em que estivera trabalhando. Em primeiro lugar, aparece um capítulo sobre agricultura: o que as comunidades produzem, como os agricultores preparam a terra, as doenças de animais domésticos e os métodos de cura. Seguem-se várias páginas dedicadas a plantas, ervas medicinais e seus usos. Nomes, nomes, nomes . . . das montanhas, dos rios, das ilhas no Lago Titicaca. Palavras para os animais selvagens e os pássaros que voam e fazem ninhos. A identificação de cada etapa da infância, da adolescência e da maturidade, e o papel de cada pessoa em cada etapa. Por detrás de cada nome há uma estória; e por detrás de cada estória há uma pessoa, uma voz, uma lembrança. Cada comunidade está elaborando seu próprio folheto. Este processo fez-me recordar Homero: para impedir que o passado seja perdido, cada comunidade está preparando sua própria história, que remonta à memória mais antiga a que podem chegar os anciãos.

O fomento dessa capacidade popular de reviver e, portanto, reinterpretar sua própria história talvez seja o feito isolado mais importante desses programas de alfabetização. Estórias índias de resistência e revoltas, heróis e heroínas, das guerras que perderam e da lembrança que não perderam têm sido suprimidas dos livros didáticos oficiais. Sem essa conexão com o passado, a pessoa marginalizada é incapaz de construir um futuro significativo.

Essa necessidade de escrever sobre o que aconteceu, a fim de não esquecer, a fim de que os mortos possam viver outra vez, é algo que também encontrei no Equador. José Balla Parco, que me havia assinalado a relação que existe entre o pão e o Dia de Finados, dedicou sua vida aos direitos da nação quíchua. Aos 22 anos foi expulso da Fazenda San Martín, onde havia nascido, porque sua constante agitação e suas tentativas de organização tornaram inconveniente a sua presença. Muitos anos mais tarde, educados pelo programa de alfabetização de Chimborazo, os mesmos índios que tinham suas atividades reconhecem que suas idéias eram corretas mas, infelizmente, "adiantadas para o seu tempo". Balla Parco pensa, ao contrário, que não se tratam de visões pessoais, e sim, de uma renovação do passado coletivo. Essa revivescência tem representado uma luta. Como criança, Balla Parco foi enviado à escola da fazenda, onde era punido cada vez que pronunciava uma palavra em sua língua quíchua. Durante horas, era obrigado a ajoelhar-se sobre pedras até sangrar; em sua língua, enfiavam espinhos. Quase chegou a odiar-se por ser índio. Mas não é de surpreender que ele tenha podido superar essa experiência e tornar-se um grande líder comunitário. Seus votos lhe haviam contado as façanhas de Plácido Parco, um tio-avô que, ao início do século liderara os campesinos contra um dos proprietários de terra mais poderosos do Equador. José Balla Parco não deixou essa história morrer. Longos meses ele tem dedicado à meticulosa pesquisa do passado, que assim poderá continuar a inspirar futuras gerações.

Constatai idêntica ênfase em pessoas que pesquisavam sua própria herança como parte complementar ou conseqüência inevitável de praticamente cada projeto que visitei; mas somente em um projeto na província de Talamanca, na costa atlântica da Costa Rica, essa abordagem representava o eixo em torno do qual foi montado todo um programa educacional.

Durante os últimos três anos, estudantes secundários vinham investigando suas próprias comunidades, aproveitando seus fins de semana e suas horas de lazer para falar com parentes e vizinhos. Procurando revelar o passado, os estudantes também descobriram um presente mais palatável, diferente--porque visto com mais clareza--daquele de que a maioria deles, até aparecer esse projeto, só desejavam escapar. Os estudantes escreveram seus relatórios, publicando-os em sua própria revista, Nuestra Talamanca . . . ayer y hoy, da qual já apareceram três edições. O Ministério da Educação da Costa Rica que financia parcialmente o projeto, distribuiu a revista a escolas em todo o país, esperando que a iniciativa fosse imitada em outras áreas mas, acima de tudo, usando a publicação como meio de informar o resto do país a respeito de Talamanca (mais ou menos na forma em que as autoridades do INDESUR promoviam um balé regional na República

Dominicana.) Isso se deve a que o resto do país--predominantemente branco e espanhol--pouco sabe sobre sua costa do Caribe e não mostra muito interesse em saber mais.

Talamanca combina raças e línguas de maneiras geralmente não encontradas, pelo menos nas mesmas proporções, na América Latina. Evidentemente existem brancos, mas estes são a minoria. Tradicionalmente, eram a elite da província as pessoas que ocupavam as altas posições administrativas ou comerciais. Mais recentemente, houve uma invasão de precaristas (agricultores brancos pobres em busca de terra). E na selva existem os índios, também uma minoria, que ainda falam seus idiomas nativos, e cuja tribo mais importante é a nribri. E finalmente a maioria: descendentes de negros de expressão inglesa que migraram das ilhas do Caribe. Primeiramente, chegaram ex-escravos no começo do século XIX e, a seguir, como massas de trabalhadores para a United Fruit Company. Durante a maior parte de sua história, os talamanquinhos viveram isolados do resto da nação. De fato, até 1948 existia uma lei consuetudinária que proibia os negros de viajar a São José.

Entre os artigos escritos pelos rapazes e moças, vários documentam os meios de transporte usados por seus antepassados. Tal como os personagens de Cem Anos de Solidão, de Gabriel García Márquez, os talamanquinhos tinham a obsessão de comunicar-se com o mundo exterior e exigiram estradas. E tal como o povo de Macondo, agora que as estradas tinham sido abertas, eles já não estavam seguros de que a idéia tivesse sido boa. Os moradores descobriram que os benefícios subseqüentes à sua ligação com o mundo--mais educação e serviços de saúde, comercialização mais eficiente de produtos locais, alguma eletricidade e alguns telefones--faziam-se acompanhar de uma série de desastres. A província ficou aberta aos elementos desintegradores da vida contemporânea: desflorestamento e poluição, desaparecimento de peixes e da fauna, compras de terra por especuladores ou por hippies alemães e americanos, que também introduziram a cultura das drogas na área. Embora não se possa culpar diretamente as estradas pela pior catástrofe de todas--a praga da monilia, que atacou as folhas dos cacauzeiros--os moradores tendem a perceber um nexos misterioso, talvez mágico, entre a penetração do mundo moderno e a doença que destrói suas plantações. Mas a maior preocupação é com os jovens. A estrada que permite a vinda de tantos estranhos--e coisas estranhas--a Talamanca é a mesma estrada que os jovens percorrem para migrar aos bandos.

O projeto educacional esperava reverter a tendência á erradicação e migração fazendo com que esses jovens aprendessem sobre sua comunidade. Essa idéia ocorreu a Paula Palmer, professora norte-americana que, durante alguns dias de 1974, visitou Cahuita (aldeia de Talamanca) e que tanto se enamorou do lugar e o povo que decidiu permanecer ao ser convidada para ensinar

inglês na escola local. Não tardou que ela se surpreendesse escutando, maravilhada, as histórias que a população narrava sobre seu passado. Histórias que ela registrava durante horas em seu diário, ao regressar à sua moradia. Paula acabou por escrever um livro. Em What Happen: A Folk-History of Costa Rica's Talamanca Coast, a própria população reproduz a história antiga e recente da região por meio de uma narrativa folclórica vibrante e colorida. Como recorda Paula: "Se eu estava fascinada, por que não poderiam os jovens sentir o mesmo? Por que não fazer com que os estudantes comecem a pesquisar suas próprias raízes? Existirá melhor maneira de fazê-los participar da comunidade e fazer com que a comunidade se dê conta de toda a riqueza cultural que tem em suas próprias tradições?"

A erosão dessa tradição vinha preocupando há algum tempo os líderes de Talamanca, e quando Paula levou sua idéia à COOPETALAMANCA (uma cooperativa de pequenos agricultores formada em 1978 para obter implementos e serviços agrícolas), foi bem recebida. Em sua maioria, os associados da COOPETALAMANCA compreenderam que a cooperativa tinha que ir mais além de sua comercialização de coco e cacau e atacar a questão da sobrevivência final da comunidade como entidade independente e orgânica. Embora sem se convencerem de que o plano de Paula Palmer realmente poderia mudar as coisas, decidiram apoiá-lo. "Pensei que ela fosse doida", confessou Paul Rodman, presidente da COOPETALAMANCA. "Eu não acreditava que o plano desse certo . . . mas deu. Posso ver a diferença nos jovens. Muitos deles não demonstravam interesse por nada. A seguir, começaram a fazer perguntas, a interessar-se, a descobrir como isso tinha sido feito, como aquilo chegara até ali. Esse era o tipo de educação de que necessitavam não uma educação que os alienasse, mas uma educação que os integrasse. Agora, parece que eles realmente participam".

Outros membros da cooperativa não estão tão certos de que a tendência tenha sido revertida. George Hansell, um dos membros que apoiou o projeto com mais entusiasmo conjectura se seus efeitos serão duradouros. Disse-me ele: "Os jovens de hoje são diferentes. Já não mais amam a terra ou respeitam o mar, como aprendi. São jovens arrumadinhos que não se preocupam em completar um dia de trabalho. Tão logo atingem a idade partem para a cidade grande, prontos a comprar tudo o que viram os turistas vestir e usar".

O próprio George não é tão mais velho. Homem alegre e animado, ainda na faixa dos 30 anos, até hoje vive numa casa situada na mesma praia a que chegaram seu bisavós, há mais de um século. "Durante o dia eles pescavam e, à noite, usavam a mesma rede para manter afastadas as feras. Foram eles que plantaram os coqueirais. Plantei minha primeira árvore aos cinco anos de idade. Minha avó mostrou-me o lugar. Agora chega o governo para

dizer-nos que a natureza plantou as árvores à beira-mar e que estas pertencem a todos. "Que bonito", exclamam eles. O que não sabem é que protegemos essas árvores durante mais de cem anos. Eles não parecem dar-se conta de que essas árvores são minha fazenda. Essa lei é um desastre".

É provável que George esteja certo a respeito da lei, mas é possível que esteja errado em relação aos jovens. Contou-me Zeidy, uma ativa adolescente negra, que o assunto de sua pesquisa fora precisamente a lei que George rejeita tão categoricamente. Essa lei declarou de propriedade estatal os primeiros 200 metros de terra ao longo de todo o litoral, pretensamente para controlar o desenvolvimento do turismo e proteger recursos. "Quem poderia preservar o litoral melhor que aqueles que o vêm fazendo durante todos esses anos?" pergunta Zeidy: "Essas praias são bonitas porque nossos antepassados as fizeram bonitas". Ela rejeita as disposições da lei que proibem o cultivo e o reparo de moradias nesses primeiros 200 metros de terra. "O assunto não foi pesquisado adequadamente", diz ela, insinuando que as autoridades poderiam ter estudado a matéria com a mesma minúcia que ela utiliza: "Se tivessem cuidado de falar com a população e descobrir nossa história, talvez não tivessem adotado essa política tão mal orientada. Quem quer chegar ao galho deve passar primeiro pela raiz. Ou você sabe de onde veio, como viveram seus antepassados e o que fizeram, ou você estará perdido". No entanto, esta mesma Zeidy era inicialmente um dos estudantes céticos. Ouvira falar do projeto educacional e não estava interessada. "Que me importava a história? Pensei que sabia tudo o que necessitava conhecer. Por que perderia meu tempo com algo tedioso?" observou.

Ao começar finalmente a trabalhar, ela sofreu profunda conversão. Tal como tantos outros jovens com quem falei e que passaram por experiências similares, ela não pretende deixar Talamanca. De fato, ela é agora uma das organizadoras mais empenhadas do comitê que combate a lei que está sendo pesquisada.

Sua história não é única. Pude falar com muitas de suas ex-colegas. Em sua maioria, acabaram por dispersar-se por centenas de quilômetros quadrados de terreno acidentado; as que encontrei irradiavam energia e iniciativa. Uma das jovens estava estabelecendo uma cooperativa de artesanato baseada em sua pesquisa; outra procurava apreender mais sobre ervas medicinais e, ainda outra decidira restaurar uma área sagrada na zona do sertão em que seus antepassados índios haviam praticado sua religião.

Nem todos os casos envolviam a redescoberta de raízes raciais. Paula Palmer contou-me a história de Jorge, que nunca se destacara como estudante. Como diversos estudantes, Jorge participara de uma expedição às remotas florestas dos bribri.

Exceto por Ana, cujos pais ali viviam, nenhum integrante do grupo jamais estivera na área ou falava a língua nativa. Quando a expedição finalmente chegou, depois de horas de caminhada, os estudantes mais pareciam um grupo de mendigos embarrados-- calçados rasgados, roupas rotas, corpos cambalheantes de cansaço. Sentados, ouviram Dona Apolônia, uma índia de 91 anos, falar em bribri aos pais de Ana. "Não entendemos uma só palavra", recordou Paula. "E de repente, Dona Apolônia contou uma piada que fez Ana, sua mãe e seu pai explodirem de riso, que nos contagiou a todos. Este foi o momento essencial. Tão impressionados com nossas diferenças, com a distância em que nos encontrávamos, e agora víamos a humanidade comum. Era preciso ver a cara de Jorge. Ele estava . . . digamos, transfigurado".

A seguir, Dona Apolônia entoou uma canção ritmada e triste. Seus convidados compreenderam a tristeza sem entender o significado da palavra. Continuou Paula: "Quando voltamos à aula com o cassete, antes ainda de traduzirmos as palavras, Jorge quis ouvir a gravação. Todos os dias ele fazia o mesmo e continuou a ouvi-la depois de descobrirmos que dona Apolônia, em sua canção, expressara sua tristeza por não se poder comunicar conosco. Jorge inclusive conseguiu uma fotografia dela. Os outros jovens começaram a caçoar dele. Sabe como é, 'Jorge esta apaixonado por sua própria avó', brincadeiras assim. Mas ele não parecia importar-se--disse que queria apreender o bribri. Não disse 'os índios têm que aprender espanhol'. Ou inglês. Nada disso. O que disse foi: 'temos que apreender o bribri'. E de fato, pela primeira vez na escola, iniciamos o ensino do bribri. Um dos estudantes que trabalhou na revista é o professor".

E Jorge?

Embora já esteja formado, ainda deseja continuar a escrever. Recentemente, ofereceu um artigo para o próximo número da revista; mas, como é natural, esse número deve ser usado para novos estudantes. Assim, suas necessidades e as de muitos outros jovens que continuam a aplicar o que aprenderam a fim de explorar sua própria realidade, talvez não tardem a fundar um pequeno jornal mensal ou preparar um programa de rádio. A energia continua intensa, exigindo novos projetos e iniciativas.

Na verdade, o êxito desses graduados é tamanho que a turma de estudantes do corrente ano letivo já não alimenta qualquer dúvida quanto ao programa. Por ocasião da minha visita, eles preparavam-se para entrar em greve se o governo não liberasse a verba prometida para a continuação do programa. Os estudantes estavam desesperados por começar. Com seus projetos já selecionados, disseram-me que, mesmo que os recursos não chegassem (a propósito, a verba foi liberada uma semana depois de minha partida), ainda assim começariam a trabalhar. Dois rapazes

pretendem pesquisar os esportes que seus avós costumavam praticar. "Talvez possamos ressuscitar o criquete", disse um deles. "Talvez possamos jogá-lo como era jogado antes". Outro jovem mostrava-se intrigado as técnicas usadas pelos bribri em seu trabalho artesanal com argila. Ainda outro desejava pesquisar as propriedades nutricionais de animais selvagens, e assim por diante. A lista de suas intenções era tão variada como a incrível mistura de raças evidente em suas faces: nariz índio, olhos verdes, cabelo crespo, pela escura. Alguns pretendiam estudar as antigas organizações de campesinos para ver se algo podia ser aproveitado em campanhas atuais; outros observariam as danças dos bribri; uma jovem ia pedir ajuda à sua mãe para pesquisar o estilo de vida dos primeiros habitantes de Cahuita; outra jovem pretendia conhecer um ancião de 120 anos de idade, que lhe poderia revelar as viagens desde as ilhas do Caribe; ainda outra decidira registrar a lenda de Teribe, serpente que se transformou em homem; e muito mais.

Tal entusiasmo era difícil de resistir. Contudo, decidi submetê-lo a uma prova. Em tom provocativo e com voz dura, perguntei: "Que tal se disséssemos que o objeto dessas pesquisas não tem o menor interesse?" Observavam-me em silêncio. "Digamos que eu venha de São José", e levantei, fui até a porta, saí da sala e voltei a entrar, representando meu papel, "e, entrando nessa sala eu diga: 'quem se importa com a cultura de vocês? Por que devo eu importar-me?'"

Um dos jovens levantou-se e olhou-me nos olhos. Ele sabia tratar-se de um jogo. Ou será que não sabia? "Eu responderia: 'O senhor talvez não, mas nós nos importamos'".

Eu não poderia haver inventado resposta melhor e mais simples. Ele me contradizia, fato que sempre representa um indício promissor de que alguém, especialmente se for pobre, realmente acredita no que está dizendo. O jovem proclamava que as opiniões que talvez cheguem do mundo exterior, o mundo que detinha o poder sobre sua província, que dominava sua vida e que era tão atraente, repleto de bens de consumo e suficientemente sábio para produzi-los e oferecê-los, eram menos importantes do que suas opiniões pessoais e de sua comunidade.

Ele estava seguro a respeito de sua própria cultura.

Cultura. Trata-se de uma palavra que empreguei frequentemente nestas páginas sem definição. Talvez eu não quisesse cair, como Colombo, na armadilha de prever a forma de tesouros que ainda não vi; contudo, o termo é esquivo e escorregadio, difícil de fixar como a prata nas árvores ilam-ilam. Até agora, cada vez que usei essa palavra elástica, tive o cuidado de confiná-la a um significado antropológico: cultura como meio de

vida, não como artefato. Os jovens de Talamanca, Puerto Plata, Bogotá e Santa Cruz, os índios da Bolívia e do Equador, os camponeses do sudoeste da República Dominicana--cada grupo, para emergir de uma marginalidade deprimente, teve que depender de sua própria cultura. Essa árvore viva, com toda sua folhagem e seu crescimento interno secreto, fornece as bases para o autoconhecimento que permite a exploração da identidade individual ou de grupo, sem a qual não podem existir metas autônomas ou uma verdadeira participação econômica. Aqui se encontram os verdadeiros Eldorados--em florestas inteiras, que Colombo e tantos de seus seguidores não perceberam em sua busca de riqueza.

Evidentemente, cultura também pode ser usada como sinônimo de arte e vimos que a arte é, sem dúvida e com freqüência, parte integrante dessa exploração de identidade. Quando os dominicanos dançam e os quíchuas cantam, quando os aimará contam uma adivinhação, quando um tiguere recita a décima, nenhum deles considera a arte como algo essencialmente diferente de sua cultura como meio de vida. Trata-se de uma atividade em que alguns talvez sejam mais talentosos que outros mas que, para ser apreciada, requer tão somente a condição de membro de uma comunidade. Esse código estético está implantado no código social.

Mas se alguém perguntasse a essa mesma gente como dizer se algo é "culto", eles buscariam a resposta em outro âmbito. Provavelmente, indicariam alguém que consome certos produtos estéticos e intelectuais elaborados, criados por profissionais. Se usarmos de certa insistência, as pessoas carentes de educação talvez percebam também que esses produtos geralmente não são comercializados por seus criadores, que se tratam de produtos nem sempre fáceis de compreender e que sua apreciação implica um certo status, uma indicação de que alguém se insere numa certa classe ou casta. Talvez essas pessoas acrescentem que não consomem normalmente tais produtos, mas que provavelmente o fariam se fossem mais educadas.

Embora exista uma profunda linha divisória entre o que poderíamos chamar de cultura de elite e cultura como forma de consciência popular, na América Latina essa linha é menos nítida e menos divisória do que se poderia supor à primeira vista. Sem penetrar muito nessa matéria, é possível afirmar que parte do que há de melhor na arte, na música, no teatro e na literatura da América Latina não poderia ter sido criada se seus autores se tivessem isolados da vida ou das tradições populares de seus países. Isso não significa que tais obras sejam automaticamente acessíveis à grande massa. Alguns artistas não pretenderam ultrapassar o âmbito de um público relativamente selecionado. Mas muitas de nossas obras de artes mais permanentes e relevantes ou foram criadas com um vasto público em mente ou, potencialmente, poderiam apelar para esse público, bastando que existam os meios para atingí-lo.

Creio que uma pequena experiência de extensão ora em realização na Argentina demonstra o valor da localização desses meios. Tal como o título indica, Gente y Cuentos congrega pessoas com histórias a contar. Tratam-se de homens, mulheres e adolescentes que residem em dois bairros de trabalhadores em Quilmes, localidade situada na periferia externa do cinturão industrial de Buenos Aires. Nem todos são alfabetizados, embora os que o sejam geralmente limitem sua leitura a jornais e revistas, novelinhas baratas e histórias em quadrinhos. Um ou dois já haviam lido um que outro autor dos que lhes haviam sido sugeridos, mas a maioria nem sequer suspeitava da existência dos escritores. De um ano para cá, o grupo tem tido oportunidade de se reunir num centro comunitário e, pela primeira vez em suas vidas, ler e apreciar contos de escritores argentinos e latino-americanos como García Marquez, Rulfo, Galeano, Manuel Rojas e José Luis González.

Um modelo dessa experiência foi preparado pela educadora Sarah Hirschman em seu trabalho com comunidades hispânicas nos Estados Unidos. As sessões consistem fundamentalmente de discussões livres e aprofundadas de uma estória. Os participantes carecem de formação acadêmica ou experiência literária, de modo que sua análise do significado de cada conto sempre guarda relação com suas próprias vidas. Os leitores ilustram suas idéias com episódios, lendas e experiências e, freqüentemente, também dedicam certo tempo a debates sobre problemas aludidos nas obras. Para impedir que a conversação se afogue num mar de episódios, Lucas (um estudante universitário de literatura) ajuda a reorientá-la para a ficção, mas sua presença permanece discreta.

As sessões são animadas e divertidas e produzem um verdadeiro raio-X das vidas dos pobres urbanos. Infelizmente, não tenho licença para descrever nenhum de seus detalhes. Para que as pessoas possam expressar-se livremente, sem sentir-se "usadas" ou "estudadas" por repórteres ou acadêmicos, a socióloga Mary Feijóo--que centraliza a coordenação do projeto no Centro de Estudios de Estado y Sociedad, em Buenos Aires--chegou a um entendimento com os participantes que impede a divulgação concreta de seus nomes, atividades e antecedentes, até que eles próprios autorizem relatos por escrito. Mary, que grangeou sua confiança por haver trabalhado com a comunidade durante vários anos em seus esforços por recuperar-se de uma fraude habitacional, acha que essa garantia dota os participantes de certo controle sobre a divulgação de suas vidas.

Mas, se estou impedido de apresentar o delicioso e brejeiro intercâmbio entre o elenco de caracteres, posso, no entanto, explicar em termos gerais o que eles extraem dessas sessões. Num sentido inicial e muito óbvio, os novos leitores têm oportunidade de desenvolver certas técnicas de comunicação e, simul-

taneamente, de perceber que dispõem, em sua memória, de valiosos instrumentos para a compreensão de seus problemas. Os participantes perdem sua timidez, adquirem maior adequação e fluidez verbal e aprendem a expressar suas opiniões em público, com convicção, lógica e coerência.

Mary Feijóo e Lucas acreditam que os participantes podem transferir para os assuntos comunitários algo da consciência sobre os problemas sociais demonstrada nas sessões. Mas outros programas de extensão não baseados em contos talvez tenham tido igual êxito em transmitir essas aptidões e despertar consciências. O que há de inovativo nesse projeto é o uso da ficção. Os contos lidos são suficientemente reais e suficientemente parecidos com experiências pessoais para que os leitores reconheçam as conexões com a vida e se sintam incluídos; mas os contos estão suficientemente apartados ou, diríamos, são suficientemente imaginários para que os leitores estabeleçam uma perspectiva. A medida que se aprofundam na ficção, tentando compreendê-la, não lhes cabe outra escolha, tal como assinala Sarah Hirschman, do que aprofundar-se em si mesmos: não se podem esconder da implicação de cada conto se desejarem iniciar um diálogo com o mesmo. Embora o conto force-os a usar sua experiência, ao mesmo tempo não os prende, cria uma distância a partir da qual podem encarar e explorar suas vidas. Isso rompe as barreiras mentais e emocionais que obscurecem seus problemas, as categorias em que estavam enquadrados desde o nascimento e a confinação de nomes conferidos por terceiros e, assim, empenhando integralmente sua criatividade como seres humanos.

É possível que os contos possam ser úteis nesse processo de liberação porque seus leitores não esperam qualquer lucro ou vantagem prática e imediata. Conforme todos me diziam, o que obtiveram com as sessões foi puro prazer. Depois de haverem passado pelo menos duas horas supostamente inúteis a discutir um texto literário que não fora escrito para eles, sua sensação-- posso usar essa palavra num artigo sobre os pobres na América Latina?--foi de felicidade. Não de satisfação com sua condição ou de passividade com sua sorte: simplesmente a felicidade de terem podido antecipar e exercer, na literatura, a liberdade que não podiam encontrar na sociedade.

Portanto, Gente y Cuentos, parece ser uma experiência de democracia e pluralismo, de amor-próprio e tolerância mútua. Em certo sentido, a metáfora mais apropriada para o que ocorre durante essas sessões é a instituição Argentina do chimarrão. O chimarrão, um chá forte de erva-mate, é passado em volta, numa cuia, durante longas conversações. Uma pessoa o prepara e os demais o tomam. A seguir, é a vez de outra pessoa encher a cuia com água fervente, açúcar e mais erva-mate. E a roda se repete, uma vez mais. O mate, como o conto, pertence a todos, assim

como a música pertence a quem quer a dance. As pessoas podem reunir-se em torno de uma estória, independentemente de idade, política, religião e origem geográfica, e os participantes de Gente y Cuentos formavam um grupo essencialmente diverso. Que alguns deles tivessem educação mais formal do que outros, não representava qualquer vantagem: não existe autoridade final em relação ao significado do texto. Este fica aberto a tantas interpretações e opiniões quantos sejam os leitores e as experiências. Numa palavra, para tais pessoas esses contos fazem o que a arte deveria fazer para milhões, não fossem estes excluídos dos circuitos através dos quais a arte geralmente flui.

Ao sugerir que grupos marginalizados realmente podem compreender e apreciar grande parcela da arte erudita, o projeto complementa e especifica a promessa de todos os demais que visitei. O projeto fornece resposta a muitas indagações: depois de alfabetizadas, depois de começarem a emergir da marginalidade, que é que lêem as pessoas, que lhes é oferecido, como continuam a crescer culturalmente, como se relacionam com essa enorme expansão do mundo exterior? Em outras palavras, podem elas evitar seu eterno encerramento na nostalgia de seu próprio passado de sua própria herança, que transforma o folclore em prisão? Gente y Cuentos supõe que, com a metodologia correta, toda uma reserva e todo um universo de cultura podem ser abertos ao homem comum.

Milhares de quilômetros ao norte, na República Dominicana, a eclética Casa de Teatro compartilha essa certeza. Desde 1974, ano de sua fundação, a entidade tem procurado provar que cultura não é necessariamente o domínio exclusivo do rico, do poderoso e do já educado. Como vimos no caso do balé de Nereyda, isso se tem traduzido no estímulo da Casa a grupos locais de bairros para desenvolver sua própria cultura folclórica, proporcionando-lhes reconhecimento, assistência e projeção nacional. Está em execução há anos um acelerado programa de expansão, que abrange tanto o público em geral como os pobres rurais e urbanos. Promovendo dezenas de exposições (cerâmicas, escultura, fotografia e pintura), patrocinando espetáculos de marionetes e aulas de desenho, festivais de teatro e recitais, publicando livros de autores jovens e promissores e gravando composições experimentais, a Casa de Teatro transformou-se em algo semelhante a um Ministério de Cultura extraoficial.

Ao contrário de Gente y Cuentos a Casa também contempla, para além dos produtos acabados, os próprios produtores: se cultura é um lugar de reunião, uma instituição cultural deve ajudar artistas e intelectuais a se encontrarem, a se associarem em cooperativas e reunir seus recursos e, acima de tudo, coexistir. "Somos filhos e filhas da Casa", declararam numerosas das mais destacadas figuras culturais dominicanas ao nos encontrarmos no espaçoso prédio colonial da Casa, distante apenas

algumas quadras da catedral em que supostamente jazem os restos mortais de Colombo. A Casa é um centro de reunião em outro sentido. Suas portas estão abertas a pessoas das mais diversas idéias e tendências ideológicas, estimulando o que se denomina "guerra de idéias" (foro aberto), em que opiniões impopulares podem ser apresentadas e debatidas publicamente. Muitas vezes, isso tem significado para a Casa a necessidade de sustentar uma "guerra" que nada tem a ver com idéias. Durante passados anos de repressão, a Casa foi metralhada e invadida pela polícia, pintada com dizeres obscenos e atacada rudemente na imprensa. Também foram tentados meios de persuasão menos violentos: ofertas de subsídios do governo e contribuições de diferentes partidos políticos. Ainda que constantemente à beira da falência, a Casa rejeitou essas sugestões e conseguiu manter sua independência financeira confiando em doadores privados e numa extensa rede de voluntários, em sua maioria artistas.

O fato da Casa haver sobrevivido numa sociedade tão dramaticamente polarizada como a República Dominicana vale como um testemunho ao seu dinâmico e notável fundador, que antes de todos teve a alienada intuição de que um projeto deste tipo daria resultado. Freddy Ginebra manteve viva a Casa, nela aplicando todas as suas horas de folga e todas as suas economias. Mas nem mesmo um teimoso como o Freddy poderia haver conseguido tudo somente com determinação. Sua visão de um refúgio em que pessoas e artistas poderiam reunir-se toca as necessidades mais profundas da cultura dominicana e, sem dúvida, latino-americana.

Observou-me Freddy: "O que acontece com a cultura é estranho. Mesmo ao ser escolhida para fins de perseguição e proclamada como transcendental, a cultura também é considerada como algo que não passa de ornamental e secundário sempre que é necessário angariar fundos. Milhares de dólares podem ser gastos no transporte aéreo de um cantor de rock estrangeiro, mas é difícil aplicar um só centavo em talentos locais. Para nós, na Casa, cultura é algo que não pode ser protelado dessa maneira. Se perdemos nossa cultura, não teremos para onde ir; perderemos o significado da vida".

Se nasceu para atribuir à cultura o papel central que deveria ter desempenhado na história da República Dominicana, a Casa ainda tem um longo caminho a percorrer. "La cultura no se come", declarou recentemente um ministro a um grupo de atores que viera pedir ajuda. Não se pode comer cultura. Essas palavras tem sido repetidas por incontáveis autoridades e pessoas economicamente poderosas em toda a América Latina. No Chile, tantas vezes os intelectuais e artistas foram obrigados a ouvir declarações semelhantes que, ao decidirmos fundar uma revista cultural durante os anos de Allende, resolvemos batizá-la La Quinta Rueda. Cultura é o pneu estepe do carro: até esvaziar um pneu, nunca se sabe que ela é necessária.

Mas assim como uma autoridade do governo utilizou uma imagem associada aos alimentos para indicar a razão da negligência da cultura na República Dominicana, talvez seria mais apropriado encontrar uma metáfora do mundo culinário para justificar a cultura da ilha. Nas várias ocasiões em que comi pratos típicos, éramos servidos com arroz e, num prato em separado, com o arroz queimado que gruda no fundo da panela, o arroz que deve ser raspado com uma colher. "Esta é a melhor parte", exclamavam, famintos, os meus amigos. "El concón". Rapa. Haverá imagem melhor para descrever a cultura dominicana? Ninguém atribui qualquer atenção a essa rapa de arroz fragmentada e separada. Mas a parte que é descartada em outros lugares ou considerada como um problema na lavagem da panela é a que tem melhor sabor e representa o ingrediente indispensável para que a refeição seja gostosa.

No entanto, talvez não tarde a chegar o momento em que a rapa deixe de existir. Se a população começar a cozinhar com panelas de teflon, o arroz queimado no fundo poderá transformar-se em coisa do passado. E exatamente isso que muitos artistas na República Dominicana temem que aconteça com sua própria cultura: seu desaparecimento e homogeneização à medida que a sociedade se moderniza, passa a ser uma mera repetição ou imitação do que exprimem (e cozinham) as nações mais "avançadas", dotadas de poder muito maior de disseminação de sua própria cultura e estilo de vida.

As pressões enfrentadas por países como a República Dominicana foram sucintamente descritas num relatório preparado por um comitê de representantes da Fundação Interamericana que explorou as conseqüências da mudança social:

O processo de industrialização, modernização e urbanização no Hemisfério Ocidental provocou um maciço deslocamento geográfico da população e uma profunda desorientação em seu modo de pensar e viver. Parte desse processo é a forte tendência á homogeneização cultural, impelida por políticas de integração nacional e pelo incremento da comunicação e do comércio internacional. Os valores da sociedade urbana de consumo, promulgados pelos meios de comunicação em massa e pelo contato pessoal, irradiam-se das metrópoles nacionais que, por seu turno, são fortemente influenciadas pelas metrópoles internacionais dos Estados Unidos e da Europa. As preferências e costumes dos urbanitas economicamente abastados do mundo ocidental e suas preferências por bens de consumo ditam os padrões . . . (se alguém deseja obter mobilidade política, social ou econômica, se sentirá pressionado) . . . conformando-se ou assimilando os padrões culturais dominantes . . . (significando que) . . . as massas com outras origens culturais terão ou que abandonar a cultura

que deu significado às suas vidas, à medida que entram na 'corrente principal', ou retroceder mais e mais para a periferia de sua sociedade nacional¹.

Mas essa tendência dominante encontra uma contratendência. O próprio povo, e muitos artistas, tentam fortalecer suas próprias raízes culturais, dando margem a uma renovação do folclore tradicional ou à exploração de novas formas artísticas capazes de contribuir para a identidade nacional. A Casa de Teatro conseguiu crescer, a despeito de todos os seus problemas, devido em parte a esse movimento de busca de autonomia. Os artistas e intelectuais que usam a Casa como sua sede consideram que a República Dominicana está numa encruzilhada cultural, lutando pela sobrevivência como entidade cultural independente. Com o zelo encontrado muitas vezes em missionários, eles se empenham na tarefa de salvar sua nação do perigo da desintegração cultural.

A dificuldade dessa tarefa monumental pode ser ilustrada pelo trabalho do Teatro Gratey, promissor grupo de nove atores jovens, talentosos e imaginativos que, sob a direção de Danilo Ginebra, irmão de Freddy, tem explorado as numerosas formas em que o teatro pode fortalecer e desenvolver a imagem própria dos dominicanos. Como já mencionei, eles oferecem capacitação e assistência técnica a diversos grupos amadores e semiprofissionais de todo o país. Em sua maioria, esses grupos concentram-se num problema particularmente grave que aflige suas comunidades: alcoolismo ou machismo no bairro, negócios de terras fraudulentos no campo, líderes sindicais corruptos nos engenhos de açúcar. Espelhando essas situações, esperam eles que a população seja compelida a analisar e se organizar.

Esses grupos consideram o teatro como instrumento auxiliar na luta política e econômica travada pelos pobres. Fundamenta essa estratégia a teoria segundo a qual, se for transmitida a mensagem correta, a população finalmente será educada e se esclarecerá. O próprio Gratey dedicou-se a esse tipo de teatro especialmente durante os tenos anos do governo Balaguer, quando os membros da companhia foram presos ou molestados. Ao se denominarem gratey, tratava-se de uma provocação deliberada: gratey é a versão dominicana da arueira. Disse Danilo: "queríamos que o público se coçasse, mas também pensasse. Um de nossos objetivos era resgatar episódios esquecidos de nossa história. Foi quando encenamos Mi Primera Huelga, que retratava a primeira greve geral de trabalhadores dominicanos".

Gratey ainda apresenta essa peça periodicamente, bem como outras encenadas em anos anteriores, mas também começou a explorar novos terrenos. Com Nereyda, Gratey criou uma obra chamada "Tambores y Libertad", que expõe a atormentada história

dos negros dominicanos, de sua chegada como escravos da Africa até o presente. A companhia também se interessa por eventos contemporâneos. Sua próxima peça será "Regina Express", nome do navio que costumava contrabandear dominicanos para Puerto Rico. O enredo refere-se ao dia em que o capitão e a tripulação, para evitarem ser descobertos pelas autoridades, inundaram "os porões do navio" para que sua carga ilícita não fosse ouvida durante uma inspeção de surpresa.

Essa fascinação com a história tomou recentemente um rumo estranho e surpreendente. Sentindo a necessidade de estudar o teatro dominicano do passado, os nove atores pesquisaram material para um livro e, pouco a pouco, deram-se conta de que diversas peças haviam sido perdidas ou esquecidas. Explicou Danilo Ginebra: "A primeira peça importante depois da independência chamava-se "Antonio de Duverger", e conta a história de um dos fundadores da pátria fuzilado por defender nosso direito a uma existência autônoma. Esperamos apresentá-la no ano que vem". Entrementes, este ano já está sendo encenada a zarzuela Almas Criollas, do século passado, que não era apresentada há cem anos e que, após um exaustivo trabalho de investigação, teve que ser remendada de diferentes manuscritos.

O público, acostumado com a aberta crítica social do grupo, fica atônito com o caráter aparentemente inócuo da peça. Um rapaz rico da cidade vai ao campo, enamora-se de uma camponesa e acaba por convencê-la a casar-se e a deixar o namorado ao qual está prometida.

Contudo, Gratey acha que está cumprindo diversos objetivos importantes com essa peça. Ao mesmo tempo que restaura uma parte perdida da herança cultural dominicana, a companhia está enriquecendo seu repertório com décimas, canções e danças do passado. O drama também tem sua entrelinhas--conflitos entre gerações, sufocante autoritarismo patriarcal, o papel de um trabalhador rural adotado que se sente marginalizado--isso ainda prevalece e pode receber um toque contemporâneo. Finalmente, os negros formaram o elenco da família rural vitimada pelo forasteiro.

Claro está que o elenco da peça original foi todo branco. A nova versão presta-se a uma história de amor com nuances e tensões raciais a que não se prestava há um século. Mas essas complexidades significam que, terminado o espetáculo, é essencial organizar um foro em que as pessoas possam discutir a obra e extrair conclusões. Os artistas informam que é nessa ocasião que descobrem se o público compreendeu algumas das mensagens mais sutis da peça ou a considerou como simples entretenimento. Uma mulher do campo, por exemplo, levantou-se durante um foro e declarou sofridamente que se reconhecia na "mãe" silenciada e maltratada pelo "pai".

Infelizmente, a noite em que assisti a peça no bairro de Los Minas, em São Domingo, a discussão foi cancelada devido à presença de duas pessoas embriagadas entre o público. Isso é de lamentar ainda mais porque a reação durante o espetáculo não foi a que eu tendia a esperar. Embora 90% do público fosse negro, a maioria--influenciada pelo entusiasmo de um barulhento grupo de meninas adolescentes--aplaudiu o rapaz branco da cidade e vaiava seu rival negro. As adolescentes pareciam esquecer que, de fato, estavam rejeitando simbolicamente os homens de pele escura que um dia seriam pais de seus filhos. Elas haviam comprado o sonho que os painéis e a comunicação em massa oferecem, pensando aparentemente que, para uma Cinderela negra e pobre, convinha subir no mundo casando-se fora de sua classe e de sua raça. Talvez fosse a forma em que os papéis haviam sido distribuídos, ou talvez a audiência simplesmente estivesse manifestando sua preferência pelos namorados; parecia-me que a peça, em vez de aguçar a crítica a estereótipos raciais, reforçava-os involuntariamente.

Não que essa reação das jovens daquela favela fosse tão inesperada. En já havia visto e ainda veria ilusões semelhantes em ação em todas partes da América Latina que visitei. Apenas três dias antes, eu caminhara lado a lado com um adolescente que antes fora um moleque de rua em Puerto Plata, e que agora, bem vestido, assobiava jovialmente. Quando lhe perguntei a respeito de sua evidente auto-satisfação, disse-me que passara um par de noites em companhia de uma turista de New York e que não tardaria a acompanhá-la de regresso e viver a boa-vida. A seguir, ensaiou dois ou três passos que poderiam ter sido extraídos de um número de Michael Jackson (asseguro-lhes que ele não entou o tema do filme "Cowboy da Meia-Noite").

Um mês mais tarde, indaguei de outras fãs de Michael Jackson--meninas que costumavam perambular pelas ruas de Bogotá--do que desejavam ser quando crescessem. Quatro queriam ser artistas de TV; três, cantoras; uma, desejava ser modelo; e seis aspiravam ser aeromoças. Somente uma manifestou a intenção de estudar medicina. Fuga, fuga, fuga. Aqui e nas descréptas discotecas de Santa Cruz, nos bairros de Quilmes e entre muitas crianças índias do Equador e da Bolívia, em todas partes a irresistível necessidade de escapar. Para cada espetáculo do Teatro Gratey, para cada leitura de contos, para cada aula de alfabetização, para cada criança que indaga das origens do calipso em Talamanca vai ao ar um show de televisão que é visto por milhões de pessoas e que vende valores e percepções opostas e modelos de consumo, insinuando ao mesmo tempo que a solução para o pantanal das vidas dos espectadores consiste em esquecer sua própria cultura.

Esta parece-me ser a maior limitação de todos os esforços que testemunhei em minhas visitas. Nenhum deles se ocupava da

comunicação em massa que, afinal de contas, é o meio fundamental de moldagem de emoções e mentes em nossa era. Todos estavam conscientes da falta de uma indústria cultural. "Como nos entenderemos para além do contato pessoal?" era a pergunta que se repetia. Evidentemente, qualquer possibilidade imediata de acesso por meio de redes oficiais ou da criação de uma comunicação de massa alternativa parecia remota. Os custos excederiam por larga margem até os orçamentos atuais do grupo melhor organizado. Sem dúvida, em vez de expandir-se, constatei que todos os projetos sofriam cortes de verbas. Em vez de procurarem fitas de gravação, os projetos procuravam obter fitas adesivas a qualquer custo. A crise econômica generalizada que afeta a América Latina em todos os níveis é especialmente dura para o nível cultural, perpetuamente carente de verbas. Esses projetos são mantidos pelo extraordinário sacrifício pessoal e a determinação que os participantes têm revelado. Quase não há socorro à vista.

Evidentemente, a questão consiste em saber como pode alguém justificar um investimento em iniciativas culturais, num continente em que tantos carecem de habitação, remédios e alimentos. Como pode alguém provar que esses projetos resultam em certo grau significativo e palpável de melhoramento das vidas dos desprivilegiados?

Produzir essa prova é excepcionalmente difícil. Voltemos ao espetáculo do Teatro Gratey nas favelas de Las Minas. Era típico o que vimos? Na verdade, testemunhei algo muito diferente quando a companhia apresentou o primeiro ato de *Almas Criollas* a 3.000 campesinos que, durante vários dias, haviam debatido problemas comuns como delegados a seu Primeiro Congresso Nacional. O público--homens, principalmente, algumas mulheres e nenhum adolescente--identificou-se com o personagem rural da peça, e não com o rapaz rico. De fato, sua penetração na ficção fora tão profunda que um dos campesinos, que não pudera recitar suas décimas ao Congresso devido ao adiantado da hora, foi integrado no espetáculo, tendo assim oportunidade de se apresentar como se fosse um dos atores.

Observando essa segunda reação à peça, quase oposta, fiquei intrigado. Como poderia eu julgar o êxito ou o fracasso do Gratey? Com base na apresentação das favelas e na do Congresso, que seria real e que seria ilusão? Onde estava a prata e onde estavam as árvores? Quem saberá o que deixei de ver nessa viagem, até que ponto não entendi, até que ponto eu interpretei mal, até que ponto moldei o que vi naquilo que eu desejava ver? Mas, mesmo que eu--ou algum avaliador independente--pudesse formar um quadro razoavelmente exato do que ocorria, pode a pergunta que preferi não fazer ao iniciar essa viagem, que procurei não fazer enquanto escrevia esse artigo e que fui adiando até apresentar todos os projetos, pode agora ser respondida a pergunta: como medir o êxito de um projeto cultural?

Mesmo quando existem, as estatísticas pouco ajudam porque a qualidade é mais importante do que a quantidade. E claro que podemos dizer que muitos rapazes já não perambulam pelas ruas, citar os reformatórios que foram fechados e mencionar aumentos de produção nesta ou naquela região. Quem pode duvidar que, quanto menos analfabetos houver numa sociedade, tanto melhores deveriam ser as perspectivas? Contudo, o avanço real consiste em haver feito com que algumas pessoas se sintam mais humanas. Como mensurar essa realização, como medir o montante de dignidade acumulado pelas pessoas? Como quantificar o desaparecimento da apatia? Em que máquina avaliamos uma identidade redescoberta, o poder que alguém agora sente de estabelecer suas próprias metas, e não simplesmente aceitar as que lhes são impostas por terceiros? Com que gráficos registramos as curvas de aumento da memória da autoconfiança, da solidariedade de grupo e da consciência crítica? E quanto será necessário esperar até que toda a evidência possa ser apresentada e julgada?

Retornei de minha viagem sem respostas para essas perguntas.

Também retornei de posse de uma contrapergunta formulada por uma ampla gama de pessoas que conjecturavam se seria possível desenvolver seu país, sua região, seu bairro ou até elas próprias, sem primeiro--ou simultaneamente--desenvolver sua capacidade de produção de idéias, emoções, e comunicação. Em outras palavras, perguntavam se é possível tratar de aumentar o padrão de vida sem respeitar a qualidade da vida, se vale a pena uma expansão econômica que não implique a simultânea expansão moral e estética. Nenhum dos autores dessa pergunta havia caído na cilada da nostalgia. Num continente em que o desejo de fuga é tão generalizado e o passado é uma fonte tão alimentadora, eu havia temido que muitos considerariam como solução para os nossos problemas virar as costas ao mundo contemporâneo. Mas nenhuma dessas pessoas rejeitava a modernização (afinal de contas, para quem deve limpar a panela, talvez seja bom que não exista tanto arroz queimado). E também não aceitavam indiscriminadamente a modernização. Em minha opinião, Paul Rodman, em Talamanca, falou por todos ao juntar longitudinalmente os dois dedos indicadores e comentar: "O progresso é necessário. Mas o progresso deve chegar sem que percamos nosso controle do passado". E ao esfregar os dois indicadores um contra ao outro, como se estivesse esfregando o futuro e o passado para celebrar um presente válido, foi como se muitos outros dedos e mãos estivessem fazendo o mesmo gesto significativo, esperando combinar o bem-estar econômico com a autonomia cultural.

Será possível obter esse tipo de síntese? Uma vez mais, só disponho de respostas preliminares porque minha verdadeira pergunta consiste em saber se podem os pobres e oprimidos moldar o mundo social, político e econômico que os rodeia. Cada um desses

projetos começa num lugar remoto, insignificante e atribulado da América Latina e, mesmo quando o programa consegue dotar os respectivos habitantes de um melhor instrumento com que enfrentar sua integração na complexa tessitura da corrente principal da sociedade, ainda assim não pode garantir que a sociedade não termine frustrando e sufocando o segmento que declaradamente pretende acolher. Quero dizer, em última análise, o seguinte: para que esses projetos sejam verdadeiramente efetivos, deve a sociedade em que florescem adotar a filosofia e a visão dos mesmos como modelo de desenvolvimento.

Naturalmente, não estou sugerindo que programas desse tipo devam aguardar até que ocorra uma mudança social significativa na sociedade em geral. Ao contrário: podem eles servir de modelos e exemplos do que pode ser conseguido na pior das circunstâncias. Invariavelmente, talvez inevitavelmente, os projetos nascem nos setores mais isolados e menos influentes de seus mundos. De fato, tão isolados eles são que os promotores de um programa raramente fazem qualquer idéia da existência de outros. Gente y Cuentos, por exemplo, constituiria uma esplêndida forma de complementar o trabalho desenvolvido com os gamines de Bogotá, assim como os métodos descobertos em Talamanca seriam de indubitável valor se aplicados na Bolívia. O que esse isolamento tem de triste é temperado pelo fato de que os participantes raramente se deprimem quanto às suas possibilidades de mudar o universo que se estende para além dos limites de seu cantinho. Eles estão certos da irradiação e do crescimento do poder e do exemplo do que estão criando. Em todos eles, descobri uma fé inabalável--eu diria fanatismo, não fossem eles tão pacientes e gentis--na capacidade que tem o ser humano comum de controlar sua própria vida. Eles não parecem preocupar-se em que os efeitos dos projetos a que estão dedicados tardarão, inevitavelmente, anos até se manifestarem. Como me disse Paula Palmer: "Quando alguém é sensibilizado, como o foram essas crianças, como se pode dizer quais serão as possíveis conseqüências finais? Quem poderá dizer como esta menina ou aquele menino ajudará a transformar o mundo, lutará contra a injustiça, participará de decisões e passará a ser um líder?"

Ela me estava sugerindo que a esperança é contagiosa.

* * * *

Navios são os primeiros objetos desenhados pelos meninos que ingressam no programa de Puerto Plata. Barcos de turismo enormes, assimétricos, primitivamente delineados. Muitas vezes, um mar azul circunda o navio; às vezes, um avião paira no ar. Mas nunca existe uma figura humana--homem, mulher ou criança.

Examinei os desenhos dessas mesmas crianças seis meses depois, quando estavam prestes a sair do programa. Nenhum navio. Retratados estavam o campo, as árvores, as flores, animais e--uma vez que outra--figuras humanas, em sua maioria crianças a dançar ou brincar.

Tocou-me particularmente o desenho de uma figura humana solitária dentro de um estrela. Disseram-me que seu autor fora o tiguere mais rebelde do porto, talvez o rei dos moleques, aquele que parecia mais fadado a uma vida de crime.

Mas um desenho tocou-me ainda mais. Um rapaz desenhara o oceano. Uma vasta expansão azul com ondas, pássaros e peixes. Uma pequena figura na praia.

Não se via nenhum navio.

Em vez de desaparecer, tragado pelo barco de turismo, o menino decidira que era o navio que desapareceria de seu desenho. Não posso dizer se ele também conseguiu eliminar esse navio de seus sonhos e planos.

Mas não será certamente plausível que o resto da América Latina possa começar a desenhar como aquela criança que costumava perambular pelas ruas de Puerto Plata, mendigando moedas?

NOTA

¹Patricia Haggerty, Robert Mashek, Marion Ritchey, e Steve Vetter, "The Arts and Social Change", Journal of the Inter-American Foundation (Terceiro Trimestre, 1979), pág. 2.

ARIEL DORFMAN é escritor, jornalista e poeta, cujas 15 obras foram traduzidas para pelo menos 12 línguas. Entre seus trabalhos mais recentes incluem-se Viúvas (romance, agora em brochura, publicado por Vintage 1984) e The Empire's Old Clothes (Pantheon, 1983). Atualmente está trabalhando em No Return to Eden: Confessions of an Unrepentant Exile (a ser publicada por Pantheon, 1985). Seus trabalhos são regularmente publicados nos seguintes jornais: The New York Times, The Village Voice, The Los Angeles Times, The Washington Post, The Nation, Le Monde e El País.

Na floresta virgem e úmida do Panamá, os índios cuna enfrentam uma ameaça à sua sobrevivência cultural e material: o sistemático avanço da agricultura itinerante. Colonos invasores estão transformando a selva em deserto. Patrick Breslin, escritor, e Mac Chapin, antropólogo, descrevem como os cuna se estão adaptando a esse desafio ao transformarem parte de sua reserva num parque florestal e num refúgio silvestre que inclui instalações de pesquisas para cientistas do mundo inteiro.

CONSERVAÇÃO AO ESTILO DOS CUNA

PATRICK BRESLIN e MAC CHAPIN

Ao despertar numa das pequenas ilhas de coral ao largo da costa do Panamá, onde vive a maioria de seu povo, o índio cuna estende o olhar para além das cabanas de sapé dos vizinhos, por sobre as canoas quase ao nível d'água que levam agricultores para suas terras no continente e, depois, por sobre um ou dois quilômetros de águas que brilham como lantejoulas, até uma massa florestal verde que se eleva, virgem e opulenta, pelas faldas das montanhas de San Blas. As suas costas, o sol nasce das calmas águas do mar Caribe e seus primeiros raios incidem sobre tufos de névoa que, como nuvens brancas, pairam nas reentrâncias dos montes. Gerações de cuna têm despertado em meio a esse cenário de aurora, sereno e imutável.

Mas se o nosso índio estivesse no topo das montanhas de San Blas, a 800 m. de altura, a vista da outra encosta seria menos tranqüilizadora. Grandes claros, antes cobertos de espessa vegetação, foram abertos por derrubadas e queimadas. Troncos calcinados permanecem eretos sobre a terra desnuda, como esqueletos remanescentes de uma selva antes altaneira.

Há vários anos, agricultores do interior cada vez mais árido do Panamá vêm derrubando e queimando--implacáveis como um exército de formigas--rumo às terras dos cuna. A pecuária despossou muitos deles de suas antigas terras, quando a expansão de fazendas produtoras de carne para o mercado internacional atingiu as terras de plantio. E, uma vez mais, a pecuária lhes segue de perto. Em três ou quatro anos, quando as novas terras abertas e exauridas não mais suportarem plantios de subsistência de banana, arroz, milho e mandioca, os agricultores plantarão capim e procurarão vender suas propriedades aos pecuaristas. Em alguns anos mais, os solos ecologicamente frágeis estarão de tal maneira lixiviados que até mesmo a criação de gado fracassará. Os rumos desse futuro podem ser constatados nas encostas e topos inferiores meridionais de San Blas, onde já começou a erosão que atingirá inevitavelmente todas as terras desmatadas.

Sedentos de terras, os agricultores pobres de Panamá são recrutas involuntários do maciço exército de erradicados que marcha através dos trópicos. Esse processo, se não for contido, completará a destruição das florestas tropicais chuvosas do mundo até a próxima geração, se não ainda na nossa. Ainda

existem quase 900 milhões de hectares de floresta úmida tropical; mas, de acordo com um estudo por satélites realizado pelas Nações Unidas, essa área está desaparecendo à razão de 7,3 milhões de hectares por ano. Outras estimativas mais pessimistas situam as perdas anuais em torno de 20 milhões de hectares.

Se as florestas tropicais desaparecerem, incontáveis espécies de fauna e de flora também desaparecerão, muitas delas antes que o homem tenha tido oportunidade de identificá-las e muito menos de estudá-las. Cerca da metade das espécies da fauna e da flora mundial, estimadas em 5-10 milhões, se encontra em florestas tropicais úmidas. Contudo, de acordo com um recente relatório do governo dos E.U.A. intitulado Global 2000, até um milhão dessas espécies poderão estar extintas no fim do século.

Em muitas regiões do mundo tropical, o assalto parece incontável: populações em expansão, governos empenhados em planos de desenvolvimento, o alastramento da agricultura e da pecuária para mercados de exportação, a resultante concentração da propriedade da terra, que força os agricultores pobres a disparar para fronteiras, tudo isso ameaça as florestas. Mas no Panamá, uma população nativa bem organizada, com o apoio da comunidade científica e de um grupo de entidades internacionais, talvez possa salvar uma das últimas florestas úmidas virgens existentes na América Central. Os cuna decidiram transformar parte de sua reserva num parque florestal e num refúgio silvestre dotado de instalações de pesquisas para cientistas de todo o mundo. Em fins de 1984, quando o centro administrativo e residencial for aberto aos cientistas, o parque de Udirbi será, no mundo, o primeiro de seu tipo criado e operado por um grupo indígena.

Os cuna são um dos poucos grupos indígenas de toda a América a sobreviver ao impacto do homem branco sem danos para sua autonomia cultural e política. No começo do século XVI, ao aparecerem os espanhóis, o território dos cuna abrangia grandes parcelas da floresta de Darién, unindo o istmo do Atlântico ao Pacífico. Com o correr dos séculos, os cuna retiraram-se para a Comarca de San Blas--estreita faixa florestal que se estende por 200 km ao longo da costa Atlântica, ao leste da fronteira com a Colômbia. Hoje, quase 30.000 cuna distribuem-se por mais de 60 aldeias localizadas em ilhotas adjacentes ao litoral, ou em deltas fluviais.

Vivendo nessa fortaleza verde, que até recentemente só podia ser visitada por avião ou lancha, os cuna evoluíram para o século XX virtualmente por si sós. Ninguém os conquistou ou subjugou. São eles os únicos donos de seu território. De acordo com a lei panamenha, somente um cuna pode ser proprietário de terras na reserva. Embora os turistas acorram às ilhas para fotografar os cuna e comprar graciosas molas com aplicações ao avesso, o

turismo é localmente controlado e regulado. Se pernoitarem em San Blas, os turistas hospedam-se em hotéis cujos proprietários e administradores são cuna.

Embora sendo insulares em muitos aspectos, de modo nenhum os cuna desconhecem o mundo moderno. Desde a década de 30, milhares de homens cuna têm trabalhado na antiga Zona do Canal do Panamá e na Cidade do Panamá. Mulheres cuna vestidas com suas tradicionais saias de enrolar, turbantes de cor vermelha e amarela e exóticas molás são um elemento comum nas movimentadas ruas da capital. E, sem dúvida, os cuna são a tribo melhor educada do Panamá e talvez da América Central. Muitos jovens cuna estudam na Universidade Nacional e no exterior, e o número de profissionais vem aumentando continuamente há dez anos.

Simultaneamente, o estilo alheio não tem atraído os cuna a ponto de fazê-los perder suas raízes. Governando-se a si próprios de acordo com seus costumes, resolvem disputas e tomam decisões em reuniões públicas realizadas à noite na maioria das aldeias e em Congressos Gerais realizados semestralmente por representantes locais. Essas instituições tradicionais mantêm os cuna unidos como nação e servem de modelo geral para a vida em San Blas.

Desde o início, os cuna mantêm contato com o Ocidente mais como conscientes freguezes de uma loja de departamentos do que como primitivos deslumbrados. Dotados de uma capacidade instintiva de seleção de aspectos da cultura ocidental, aproveitam as idéias e técnicas que lhes parecem úteis, e adaptam-nas às suas próprias tradições. Acercam-se do mundo com confiança, conscientes de seu próprio valor e até superioridade. Tão conscientes e orgulhosos são os cuna de sua cultura, tão fluentes ao discutí-las que podem às vezes ser confundidos com participantes de uma reunião de antropólogos. E em todas as suas discussões, os cuna invariavelmente ressaltam que sua cultura está identificada com uma extensão específica de terras--a Comarca de San Blas.

"Dizemos que esta terra é nossa mãe", explica Leonidas Valdéz, o segundo de uma hierarquia de três caciques que são os principais porta-vozes de todo o povo cuna. "E a terra também é a cultura. Nasce aqui tudo o que é necessário para a nossa cultura: as frondes que usamos nos ritos de puberdade, todos os alimentos colhidos para nossas festas comunitárias, o material usado pelos nossos artesãos, o que é empregado na construção de nossas casas. Tudo vem da floresta. Se perdêssemos essa terra, não haveria cultura nem alma".

Uma ameaça a qualquer área da Comarca é instantaneamente interpretada pelos cuna como ameaça à sua sobrevivência como povo. Produto de um profundo respeito pela terra e da serena

determinação de protegê-la, o Parque de Udirbi exemplifica como os cuna utilizam novas idéias e técnicas a serviço de valores tradicionais.

Na verdade, aumenta em todo o mundo o número de administradores que começam a encarar seus recursos naturais de um prisma semelhante. Até recentemente, povos e governos de muitos países tropicais encaravam suas florestas úmidas como obstáculos a serem conquistados para que suas nações um dia chegassem a romper os grilhões da pobreza e do subdesenvolvimento. Na América Latina, atitudes de pilhagem trazidas do século XVI por conquistadores espanhóis e portugueses sedentos de ouro têm persistido até o presente. Depois de grande parte da América Latina haver conquistado sua independência no começo do século passado, seus intelectuais urbanos continuaram a encarar a vastidão do pampa meridional, a extensão do Chaco e as imensas florestas da bacia amazônica e da América Central com um misto de temor e fascinação. Supostamente, a imensidão era o reino do selvagem: era o lado bravo e primitivo do caráter latino-americano, que os intelectuais contrastavam com os traços civilizados da cidade europeizada. Na imaginação popular, a selva era terreno perigoso--abundante em doenças misteriosas e fatais, animais predadores e índios hostis armados de flexas com pontas venenosas. Mas lá também estava o futuro de seus países, a riqueza que, um dia, iria alçá-los até as fileiras das nações abastadas. A América Latina era o continente do futuro, e a trilha do desenvolvimento inevitavelmente penetraria nessas vastidões inexploradas.

Embora tenha havido penetração nas florestas úmidas desde os tempos coloniais, em busca de ouro, borracha, madeiras de lei, cacau e outros recursos, o primeiro assalto em grande escala só foi lançado em meados do século XX, quando os avanços da medicina neutralizaram a maioria das doenças tropicais. anualmente importante, as populações nacionais cresciam rapidamente, lado a lado com aspirações populares por uma vida melhor. Intensificaram-se as pressões sobre o sistema de posse da terra que conserva a maior parte das terras produtivas nas mãos de algumas famílias ricas. A medida que aumentava o clamor por uma reforma agrária, havia instantes em que os governos consideravam politicamente mais fácil promover a colonização da floresta virgem em vez de atacar a base do poder econômico e político. Durante os últimos 30 anos, muitos países da América Latina empenharam-se em ambiciosas campanhas de abertura de vastidões antes quase inacessíveis. O Brasil lançou-se na bacia amazônica construindo uma nova capital a 1.000 km da costa. O Peru idealizou uma rodovia ao leste dos Andes que abriria suas províncias amazônicas.

No Panamá, o afã de desenvolvimento era personificado pela figura do General Omar Torrijos, o homem forte do país de 1969 a

1981. Um dia, há quatro anos, seu helicóptero roçando a copada floresta úmida de San Blas conduziu-o a uma reunião com índios cuna na ilha de Narganá. A visão da imensa floresta virgem impressionou Torrijos, e ao usar da palavra no Congresso, recriminou os líderes cuna:

Por que precisam os cuna de tanta terra? Vocês não fazem nada com a terra, vocês não a utilizam. E se um terceiro nada mais faz do que cortar apenas uma árvore vocês gritam e reclamam.

Levantando-se, o líder cuna chamado Rafael Harris, respondeu:

Se eu for à Cidade do Panamá e me postar diante de uma farmácia e, por precisar de um remédio, apanhar uma pedra e quebrar o vidro, vocês me levarão preso. Para mim, a floresta é minha farmácia. Se tenho chagas na perna vou à floresta e consigo o remédio de que preciso para curar-me. A floresta também é um grande refrigerador. Mantém fresca a comida de que necessito. Se preciso de um caititu, vou a floresta com minha espingarda--pum!--trago comida para mim e minha família. Portanto, nós, os cuna, precisamos da floresta e a usamos e aproveitamos muito. Mas podemos extrair o que necessitamos sem ter que destruir tudo, como faz o povo de vocês.

De acordo com Aurelio Chiari, administrador do projeto Udirbi, que narra o incidente com muito espírito, Torrijos ficou de boca aberta. O único que pôde fazer foi caminhar pelo corredor do Congresso e dar um emocionado abraço no líder cuna.

A história e a pesquisa científica confirmam cada vez mais a idéia que os cuna fazem da floresta úmida. Trata-se de uma fonte de inúmeros produtos benéficos mas, ao mesmo tempo, é algo frágil de que devemos cuidar. A medida que expansionistas atraídos por visões de grandes fortunas abriam caminho através das florestas tropicais, a verdadeira vulnerabilidade ecológica dessas áreas passou a revelar-se. Para o leigo, as florestas tropicais evocam imagens de fertilidade inexaurível, opulência e crescimento incontrolável. Plantas crescem da noite para o dia, elevando seus troncos e galhos 30 metros céu adentro e estendendo folhas de tamanho descomunal. As mais variadas formas de insetos e animais zunem, chilram, piam e guincham. No Panamá, por exemplo, existem mais espécies de pássaros do que nos Estados Unidos e no Canadá juntos. Um quilômetro quadrado de floresta úmida pode conter variedades de plantas em número igual a todas as que existem nas Ilhas Britânicas.

A despeito dessa extraordinária variedade, a fertilidade revela-se, literalmente, superficial. A espessura do húmus da

floresta muitas vezes não passa de alguns centímetros. Devido às chuvas constantes--mais de 1.900 mm por ano em torno de Udirbi--o húmus é rapidamente privado da maioria dos nutrientes quando a cobertura florestal é cortada. As árvores altíssimas, os grossos cipós, tudo isso deve extrair seu sustento de um sistema de raízes superficiais que reciclam eficientemente tudo o que cair em suas garras. Em apenas algumas horas, uma folha caída na rede superficial de raízes alimentadoras volta a se decompor em seus elementos constituintes.

Quando a floresta é derrubada, deixada a secar e a seguir queimada, ocorre um enriquecimento temporário do húmus causado pelas cinzas altamente nutritivas. Mas, o ciclo contínuo de regeneração que sustenta a floresta úmida foi sacrificado. As lavouras de alimentos plantadas por colonos sugam a limitada reserva de nutrientes do solo; as chuvas tropicais provocam uma remoção adicional; e, dentro de mais ou menos três anos, o solo exaurido é capaz apenas de sustentar capim. Se a superfície for acidentada, a erosão não tardará a eliminar até mesmo o capim.

Até recentemente, as terras dos cuna pareciam livres desse espectro de uma rápida e sinistra transição de floresta para lavoura, pastagem e deserto. Embora situada a menos de 150 km da Cidade do Panamá, a Comarca está protegida por uma cadeia de montanhas coberta por uma selva quase impenetrável. Até a abertura, há 15 anos, de uma estrada secundária a partir de El Llano, na rodovia Pan Americana, a Comarca era praticamente inacessível por terra. A estrada provocou um influxo gradual de colonos, que começaram a plantar ao longo de suas margens. Mas a verdadeira ameaça ocorreu pela primeira vez na década de 70, ao lançar o governo sua "Conquista da Costa Atlântica", campanha destinada a abrir o lado caribenho do istmo, inexplorado em grande parte, a colonos sem terra procedentes das províncias do interior. Como parte da campanha, a estrada de El Llano, ultrapassando a cadeia montanhosa, baixaria pelas encostas setentrionais de San Blas até Cartí, no litoral do Caribe.

Desde o início, os cuna tinham duas opiniões a respeito da estrada El Llano-Cartí. As passagens aéreas da Cidade do Panamá tornavam-se cada vez mais caras devido ao aumento do custo do combustível em meados da década de 70, e a viagem por lancha a partir do porto de Colón era longa e desconfortável. Os cuna receberam de bom grado a perspectiva de movimentação mais fácil de seu povo e seus bens entre San Blas e Panamá. Mas a tribo também se preocupava com as invasões de posseiros, que se aproximavam mais e mais do limite meridional da reserva. Com aguçado sentido geopolítico, os cuna deram-se conta de que o ponto de perigo de máximo era um lugar chamado Udirbi, em que a nova estrada penetraria na Comarca. Era ali que tinham de estabelecer uma presença.

Em 1975, Guillermo Archibold, jovem líder com experiência em agronomia, deslocou-se para Udirbi com um pequeno grupo de voluntários, a fim de estabelecer uma colônia agrícola. Udirbi, nome de uma palmeira comum na área, é uma floresta úmida, pré-montanhosa, nas imediações do topo das elevações de San Blas. Quando não está coberto por nuvens de chuva, o lugar oferece uma vista espetacular de mais de 20 km de florestas, até o golfo de San Blas e as ilhas densamente habitadas do grupo Cartí. O terreno é acidentado: uma desordenada sucessão de montes escarpados, muito diferentes da terra plana e mais ensolarada próxima ao litoral em que se concentra a atividade agrícola dos cuna.

Archibold e os voluntários começaram por plantar produtos básicos, milho, mandioca, banana e batata-doce. Os resultados foram decepcionantes, razão pela qual passaram para o cultivo de árvores e arbustos--café e cacau, e pessegueiro-do-mato e caju. Quase nada cresceu no clima fresco e úmido; o que cresceu não se desenvolveu. Também falharam tentativas de criação de porcos, aves e bovinos. Frustrados, os colonos consultaram, no começo de 1981, especialistas em silvicultura do Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza (CATIE), sediado em Costa Rica. Os especialistas do CATIE não tardaram em confirmar o que os cuna já haviam descoberto com sacrifício: a terra em Udirbi não se prestava para a agricultura, sendo melhor deixá-la em seu estado virgem.

Nesta época surgiu a idéia de transformar em parque todo o topo das montanhas de Udirbi. Nos dois anos seguintes, os cuna mantiveram consultas com cientistas, silvicultores e técnicos de uma ampla variedade de instituições: o CATIE, o Instituto Smithsonian de Pesquisa Tropical no Panamá, o Centro de Ecologia Humana de Austin, Texas, o Centro de Ciência Tropical de San José, Costa Rica, a Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (USAID) e a Fundação Interamericana. Estes entusiasmaram-se imediatamente com a idéia de colaboração com os cuna na preparação de um parque florestal, e o projeto adquiriu ímpeto.

Mesmo que recorriam à assistência, os cuna deixaram claro que o projeto permaneceria firmemente sob seu controle. A USAID proporcionou recursos para treinar Archibold e seus colaboradores em administração de parques na sede do CATIE, época durante a qual configurou-se um plano. Em meados de 1983, os cuna já dispunham dos elementos essenciais: haviam selecionado um comitê de planejamento formado por jovens profissionais cuna e angariado o apoio financeiro e técnico de instituições locais e internacionais. O projeto de Udirbi foi lançado numa escala que ultrapassava as primeiras esperanças. O que havia começado há quase 10 anos como uma iniciativa indígena espontânea, embora vaga, para proteger a reserva contra a invasão, transformara-se

numa campanha florescente e complexa, ajudada por uma prestigiosa lista de aliados internacionais.¹

Embora partam de visões radicalmente dissimilares do mundo e se tenham interessado pelo parque por razões muito diferentes, os cientistas e os cuna estão descobrindo que compartilham uma meta comum--a preservação da floresta virgem ao longo da crista do Divisor Continental. Para os cientistas, o parque de Udirbi oferece uma grande extensão de matas ainda não estudadas, com uma flora e uma fauna peculiares e muito variadas, as quais incluem quase 80 espécies ameaçadas.

Para os cuna, a idéia de preservar a floresta virgem para fins de pesquisa não é estranha, mesmo que seu fundamento lógico difira dos biólogos. Os cuna já mantêm pequenas reservas de floresta virgem em terras muitas vezes ideais para a agricultura e localizadas no continente, próximas às suas comunidades litorâneas. De acordo com os cuna, essas reservas intocadas são o domínio de espíritos potencialmente maléficos; se as reservas foram perturbadas, esses espíritos se irariam e atacariam comunidades inteiras. Dentro dos limites desse domínio dos espíritos a agricultura é proibida e algumas das árvores maiores não podem ser cortadas. Acreditam os cuna que os espíritos amarram suas cordas de estender roupa nos galhos dessas árvores e que ficam furiosos quando estas são abatidas. Esses "santuários espirituais" são verdadeiros parques botânicos, já que podem ser usados por curandeiros à cata de ervas.

A idéia de um parque em Udirbi não só se enquadrava na cultura dos cuna como também esse povo pragmático não tardou em perceber que protegeria a Comarca tão bem como, se não melhor que, uma comunidade agrícola. O setor principal do parque abrangerá quase 20 km de floresta virgem, com as fronteiras demarcadas e permanentemente patrulhadas por agentes florestais cuna. Nove agentes estão sendo treinados no local. Alguns deles serão membros cuna da Guarda Nacional do Panamá, transferidos para o parque. Outros serão preparados como guias para os cientistas que eventualmente visitarão o lugar.

Exceto pela assistência técnica do CATIE, parte da qual é financiada por World Wildlife Fund, a administração geral do parque está em mãos dos cuna. Guillermo Archibold, o jovem líder que participa do projeto desde os primeiros dias da comunidade agrícola, é o diretor técnico do parque.

As instalações em Udirbi, atualmente rústicas, serão melhoradas em 1984 para acomodar cientistas dispostos a fazer sacrifícios para realizar suas pesquisas. Estão previstas instalações mais permanentes e confortáveis para abrigar entre 40 e 50 visitantes e o pessoal do parque. As habitações serão

construídas numa elevação situada no ponto original de Udirbi, com vista espetacular. A única penetração na floresta virgem consistirá de trilhas naturais e pontos de observação, além de diversas subestações de pesquisa científica. Arquitetos trabalham em estreita cooperação com o pessoal do projeto no desenho dos novos prédios, que se enquadrarão no ambiente e refletirão a cultura nativa.

Essas novas instalações prestarão serviços não só a cientistas empenhados em projetos de pesquisa como também a um tipo especial de visitante que os cuna esperam atrair--o "turista cientista", atraído pelas peculiaridades da região e a grande beleza e variedade de sua vida vegetal e animal. Os observadores de pássaros, por exemplo, definitivamente são mais do que bem-vindos.

Graças à nova estrada, o parque oferecerá uma rara combinação a cientistas e visitantes: uma floresta úmida em estado natural, apenas duas horas distante de uma cidade grande dotada de aeroporto internacional. Para os cientistas, existe a vantagem adicional da existência, nas proximidades, de laboratórios e instalações de comunicações e processamento de fotografias--em grande parte resultantes da presença no Panamá, há mais de 60 anos, do Instituto Smithsonian de Pesquisa Tropical.

Nas palavras de Ira Rubinoff, Diretor do Instituto, "existe no Panamá um grande potencial de turismo científico inexplorado. A estreita conformação do istmo resulta em enorme concentração de espécies de pássaros e animais. As rotas dos pássaros em vôo afunilam-se por aqui. Restam no mundo poucos lugares como este e a grande atração consiste, naturalmente, na boa perspectiva de conservá-lo. E nisso que consiste a beleza de trabalhar com os cuna. Quando seu Congresso aceita uma idéia, eles a realizam. Podem estar certos".

Brian Houseal, jovem técnico em administração de parques que trabalha a tempo integral como consultor do pessoal de Udirbi, salientou que o novo parque dos cuna não só preservará a floresta virgem e facilitará a pesquisa básica como também abrirá excepcionais oportunidades para estudos aplicados de técnicas agrícolas apropriadas a áreas tropicais. Ele observa: "não é novidade que temos muito a aprender. Os modelos de uso de terras atualmente utilizados nos trópicos são realmente inadequados. Embora se obtenha um uso temporário da terra, o resultado final é sua destruição. Basta contemplar o outro lado dessas montanhas para ver o que digo. Precisamos estudar as técnicas aplicadas por grupos como os cuna, que vivem há séculos nessas áreas sem destruí-las. Eles desenvolveram técnicas apropriadas para a agricultura tropical".

Por sua vez, comenta o Diretor Rubinoff: "Temos de controlar esse uso caótico da terra tropical. A Comarca é um bom exemplo de uso planejado dos trópicos. Existem áreas semelhantes ao parque que deveriam ser reservadas. Há outras áreas perfeitas para agricultura. Mas precisamos aprender como usar essa terra. Agora, pelo menos sabemos que as terras tropicais devem ser abordadas por sedução, e não violação".

Evidentemente, os cuna sempre souberam disso. Ao despertarem em seus lares nas ilhas e contemplarem a selva que recobre as encostas da Comarca, os cuna, de acordo com seu folclore, estão vendo o "vestido verde" de Mamãe Grande, a Terra. Segundo essas histórias, ela apareceu nua. Sua união com Papai Grande produziu toda a vegetação--que passou a ser seu "vestuário"--os animais e finalmente os homens. A cada nova estação, a terra recompõe suas reservas de coisas vivas: as plantas crescem, florescem e dão frutos; os peixes surgem do corpo da Terra em rios engrossados pela chuva e em mares agitados; os animais caem das nuvens que pairam baixas sobre a selva. O ato de regeneração periódica, juntamente com a criação e proteção materna, são temas que encontram sua expressão na cultura cuna. Se o projeto de Udirbi afinal conseguir preservar a floresta úmida virgem de San Blas para o estudo científico e para futuras gerações, as razões principais desse êxito terão sido o cuidado com que os cuna encaram seus valores e seu relacionamento especial com a terra--reverente, afetivo e intensamente pessoal.

NOTA

1o Projeto é financiado pelas seguintes instituições: Fundação Interamericana, "Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza", "World Wildlife Fund", Instituto Smithsonian de Pesquisa Tropical e Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional.

PATRICK BRESLIN tem-se dedicado extensamente a escrever e pronunciar conferências sobre a América Latina. Suas duas obras intitulam-se Intervenções e The Whalebone Gate (no prelo, 1985). É formado em Ciências Políticas, com grau de Doutorado, pela Universidade da Califórnia em Los Angeles. O antropólogo MAC CHAPIN é representante da FIA no Panamá. Após trabalhar como voluntário do Corpo da Paz nas ilhas de San Blas, retornou a fim de preparar sua tese de doutorado, relativa à arte da cura entre os cuna. Seu artigo, intitulado "Udirbi: An Indigenous Project in Environmental Conservation", aparecerá numa futura edição especial de Cultural Survival.

Judith Tendler realizou um estudo comparativo de quatro associações de cooperativas rurais na Bolívia, em colaboração com Kevin Healy e Carol Michaels O'Laughlin. Esse estudo resultou num detalhado relatório, intitulado, "What to Think About Cooperatives: A Guide from Bolivia," o qual repta alguns conceitos tradicionais sobre a natureza de cooperativas. No presente artigo, que é um capítulo extraído do relatório completo, demonstra a autora que, muito embora as cooperativas possam às vezes comportar-se como empresas "capitalistas egoístas"-- com um quadro de associados limitado, uma liderança elitista e exclusiva e uma participação restrita dos associados--certas características de seu ambiente e das tarefas que empreendem desempenharão importante e independente papel na determinação da maior ou menor amplitude com que essas organizações "extravazam" seus benefícios.

O CAPITALISTA DE BOA TEMPERA:

PERFIS DE ALGUMAS COOPERATIVAS

DA BOLÍVIA

JUDITH TENDLER, com a colaboração de
KEVIN HEALY e CAROL MICHAELS O'LAUGHLIN

Há quem pense que, como instrumentos do desenvolvimento, as cooperativas são complicadas e não operam a contento. Outros afirmam que, mesmo no caso de operarem com êxito, as cooperativas tendem a se transformar em empresas "capitalistas" interesseiras que beneficiam uma pequena elite e excluem ou exploram os membros mais pobres da comunidade. As cooperativas que cultivam coletivamente a terra são citadas freqüentemente como exemplo desse "egoísmo": afirmam os críticos que esses grupos, tão logo começam a registrar êxito, cerram suas fileiras e transferem suas obrigações de trabalho para pessoal externo mal remunerado, ao qual negam o direito de ingresso na cooperativa ou de sindicalização. Essa opinião crítica da cooperativa como "capitalista egoísta" parte comunamente daqueles que prefeririam que a distribuição dos benefícios do apoio de doadores fosse mais ampla. O mesmo afirmam os próprios promotores de cooperativas quando externam o seu desapontamento com a "falta de interesse comunitário" revelada pelas sólidas cooperativas que criaram.

Este artigo ocupa-se do segundo grupo de críticas a cooperativas: colocamos à prova a hipótese de uma forte correlação entre o êxito e o "egoísmo", estudando um grupo de quatro associações cooperativas bolivianas que registram moderado sucesso. Constata-se que os críticos estão muitas vezes certos ao afirmar, que, nos casos em que as cooperativas se transformam em empresas comerciais bem sucedidas, suas atividades tendem a beneficiar um número cada vez mais reduzido de pessoas. Mas esse fenômeno não é necessariamente inevitável. Em vez disso, tal como desejamos demonstrar neste artigo, os atributos do ambiente social e econômico de uma cooperativa podem temperar as tendências de uma liderança firmemente implantada no sentido de agir somente no interesse próprio. De fato, as atividades de produção coletiva citadas com mais freqüência pelos críticos do "egoísmo" das

cooperativas realmente parecem revestir uma tendência intrínseca no sentido do exclusivismo--ao passo que outros tipos de cooperativas e atividades pertinentes revestem tendências "naturais" em sentido contrário. A seguir, demonstraremos como pode o ambiente das cooperativas determinar as tarefas que optam por empreender e, por seu turno, o maior ou menor grau de distribuição de seus benefícios.

O CARÁTER SOCIAL DO CULTIVO DA TERRA

Certas atividades empreendidas por cooperativas, entre as quais os grupos que visitamos na Bolívia, obviamente excluem os membros mais pobres de uma comunidade: os serviços que beneficiam agricultores excluem os sem-terra (embora talvez aumentem as suas oportunidades de emprego); o acesso ao crédito pode excluir aqueles que não detêm título seguro de suas terras; o crédito de investimento agrícola (muitas vezes para o preparo de cultivos perenes) pode excluir agricultores mais pobres porque somente os mais abastados estão em condições de esperar diversos anos até que o resultado desse investimento se materialize. Até que ponto o controle elitista dos grupos estudados contribui para a exclusão dos pobres--e até que ponto existam outros fatores mais decisivos? Em certos casos, tal como mostram os exemplos seguintes, o controle pelos mais abastados e certos fatores estruturais originavam a ocorrência e a intensificação das exclusões. Em outros casos, fatores estruturais agiam no sentido contrário. A COINCA é um bom exemplo inicial¹.

COINCA: uvas contra batatas. A vitivinicultura é a única atividade de comercialização e processamento da COINCA. Os 130 viticultores associados (de um total de 400) são os únicos a receber regularmente assistência técnica da COINCA e a contar com todos os insumos necessários e com mercado garantido. Já que os custos de investimento para a preparação de um vinhedo são altos, os membros viticultores representam uma minoria mais abastada². A COINCA atenta consideravelmente menos para os cultivos anuais dos agricultores mais pobres da área, o mais importante dos quais é a batata (sua operação de fornecimento de fertilizantes é uma importante exceção, já que este insumo é usado principalmente nas plantações de batata em Tarija). Nenhuma atenção é dada ao milho, cujas lavouras são indício certo de pobreza já que é cultivado de maneira desproporcional pelos agricultores que não dispõem de irrigação.

A ênfase que a COINCA atribui à uva não decorre apenas de um autointeresse elitista. As medidas necessárias para prestar certa assistência aos viticultores eram mais fáceis e mais óbvias do que em relação à batata e outros cultivos anuais importantes. O cultivo de videiras era indicativo de uma atividade de processamento viável, que representava um projeto compacto, ade-

quado para financiamento de doadores--equipamento e assistência técnica para uma vitivinicultura. Além disso, no caso das uvas de vinho, era mais realista aspirar a uma integração progressiva da produção, que aumentaria acentuadamente o valor agregado--do cultivo da uva à comercialização de um produto final capaz de ser fácil e indefinidamente conservado. E, ao contrário das uvas de mesa, as uvas de vinho não requeriam da COINCA qualquer capacidade de conservação, já que as uvas de vinho devem ser prensadas horas depois da colheita. Finalmente, a produção de vinho reduz grandemente o volume do produto; juntamente com a necessidade de apenas uma instalação central de processamento, onde o produto final também pode ser guardado, isso implica requisitos relativamente simples, tanto físicos como técnicos, para uma capacidade de conservação³. Se as uvas não apresentassem essas características de conveniência, talvez o autointeresse dos viticultores dirigentes não bastasse por si só para orientar as atividades da cooperativa no sentido do plantio de videiras e para gerar bons resultados.

Ao contrário da uva de vinho, a batata não se presta para qualquer projeto definido--mesmo que, em termos sociais, esse investimento houvesse sido conveniente. Além de ser produzida pela maioria dos campesinos agricultores em Tarija, a batata era um dos poucos cultivos lucrativos para os agricultores da região. Além disso, para os agricultores da Bolívia, a batata era um dos poucos cultivos em relação aos quais o uso de fertilizantes era lucrativo e, em parte por essa razão, o aumento de sua produtividade durante o período 1963-72 só foi inferior ao do trigo⁴. Portanto, embora a estocagem e comercialização da batata tivesse representado uma medida óbvia para a COINCA, com seu amplo potencial de distribuição de benefícios, tratava-se de uma atividade difícil. Tradicionalmente, os agricultores dos altiplanos da Bolívia conservam suas batatas no solo, submetendo-as a um processo de congelamento e descongelamento que possibilita sua conservação por longos períodos. Este processo não é possível nos planaltos de Tarija, com menores altitudes e temperaturas mais amenas do que as do altiplano andino. Logo, a estocagem e comercialização da batata em Tarija implicaria importante tarefa de comercialização e infra-estrutura--complexa do ponto de vista organizacional por exigir numerosas instalações de estocagem descentralizada e requerer considerável técnica de comercialização devido à necessidade de decidir quanto ao melhor momento da venda⁵. Além disso, o produto estocado ainda teria que competir com as batatas do Altiplano, que são comercializadas em Tarija. Assim, a integração progressiva da produção de batata não oferecia qualquer viabilidade em comparação com a produção da uva de vinho.

Ao se determinar o modo pelo qual a uva passou a merecer da COINCA maior atenção do que a batata (ou o milho), torna-se

difícil estabelecer uma separação entre os aspectos estruturais dos dois cultivos e o autointeresse dos viticultores dirigentes mais abastados. O papel do autointeresse torna-se ainda mais difuso pelo fato de apenas cinco das 28 comunidades com grupos membros da COINCA disporem de condições de qualidade e drenagem de solo que se prestam à vitivinicultura. Este fato debilita ainda mais a "explicação elitista" como única razão para a atenção que a COINCA atribui à uva.

CCAM: cana-de-açúcar contra arroz⁶. O CCAM é outro exemplo da interação do autointeresse de lideranças e de fatores estruturais na determinação do comportamento de uma cooperativa. O CCAM é administrada por uma minoria de produtores de cana (12% do quadro de associados), os quais se distinguem dos associados mais pobres, cuja fonte principal de renda provém do cultivo do arroz de montanha. Em Santa Cruz, a cana só compete com o arroz de montanha onde as terras dos canaviais são destocadas, onde a aradura é mecanizada e onde o acesso ao mercado é excelente--principalmente porque a cana deve ser prensada horas depois de seu corte e porque o valor relativamente baixo da cana por unidade de peso requer a minimização dos custos de transporte mediante a redução das distâncias, e boas estradas⁷. Portanto, a cana está fora do alcance de quem viva longe ou disponha de pouco capital. Logo, é fácil de prever que os plantadores de cana do CCAM distinguem-se dos demais associados: (1) pela maior acessibilidade de suas terras a estradas e instalações de processamento, (2) pela capacidade financeira de investimento em destocagem e nivelamento de terras e (3) pela capacidade de adquirir tratores ou pagar serviços de tratoristas.

Em harmonia com essas características de plantio, as cinco cooperativas membros do CCAM mais próximas da capital do cantão de Mineros incluem todos os produtores de cana do CCAM que ocupam todas as posições de liderança e são mais representados nas reuniões da entidade. Esta situação contrasta flagrantemente com a dos outros sete grupos, todos situados em regiões remotas e produtores não de cana, mas de arroz (usualmente, os produtores de cana também plantam certa área de arroz). Os rizicultores, cujas terras situam-se longe de estradas adequadas e de engenhos de açúcar, cultivam o arroz em terras não destocadas, pelo sistema de agricultura itinerante. Em grande parte, esses agricultores pobres são encontrados "no outro lado" de um rio importante, servido apenas por um pontão totalmente impossível de cruzar durante algumas semanas da estação chuvosa. Em nenhum dos outros três ambientes cooperativados visitados na Bolívia existia diferenciação tão marcante--em sistemas de cultivos e geografia--entre os agricultores mais pobres e os mais abastados⁸. Portanto, a influência dos líderes abastados do CCAM refletia-se claramente nas atividades inicialmente empreendidas por sua associação.

Em sua maioria, os dirigentes fundadores da CCAM não cultivavam a cana à época de formação das cooperativas. Mas, por disporem de certo capital acumulado, estavam no limiar de uma transição de uma agricultura movediça para uma atividade agrícola estável e "mecanizada". O CCAM dotou-os dos meios para tomar essa decisão e sustentá-la mediante: (1) a compra, com fundos de doadores, de uma quota de cana de um engenho de açúcar das proximidades⁹ (2) a aquisição de caminhões, tratores e reboques para o transporte da produção de cana dos associados ao engenho e (3) o estabelecimento de um serviço de aluguel de equipamento para mondadura e cultivo.

Ao contrário do processamento de uvas de mesa, a moagem de cana não era um passo seguinte "natural" para a federação porque o investimento em equipamento é alto e a operação é complexa. Se a intenção da CCAM fosse dedicar-se à agroindústria e proceder a uma "integração progressiva", o engenho de arroz seria um passo seguinte mais viável, mesmo que o arroz talvez não represente os interesses mais fortes da liderança produtora de cana. E o arroz era cultivado tanto por agricultores abastados como mais pobres--tal como a batata em Tarija. Assim, embora a atitude de autointeresse dos fundadores abastados haja determinado que as primeiras atividades do CCAM beneficiariam tão somente os produtores de cana, a natureza das diferentes possibilidades empresariais--e a estrutura sócio-econômica da produção agrícola na área--determinavam que a próxima atividade "óbvia" geradora de renda para a cooperativa beneficiaria tanto os associados comuns mais pobres como a liderança mais abastada.

QUE É QUE IRÃO DIZER?

Certas limitações sociais das cooperativas também desempenharam papel de contenção da busca de autointeresses por parte de seus pequenos grupos de liderança. Os dirigentes de cooperativas preocupavam-se com a reação da comunidade à atitude da cooperativa, principalmente em relação à fixação de preços de insumos, mercadorias e serviços. A fim de manter sua imagem como instituição à serviço da comunidade, esses líderes sentiam-se muitas vezes compelidos a cobrar preço menor do que o corrente de um produto--mesmo que isso significasse vender com prejuízo. De forma similar, as cooperativas dotadas de caminhões viam-se particularmente relutantes em cobrar dos passageiros o preço real de uma viagem (em contraposição ao que cobravam para o transporte de carga) a fim de manter a imagem de um veículo cooperativo que estava "ao lado do povo".

Há vários outros exemplos dessa sensibilidade pública. Quando El Ceibo concluiu que já não poderia mais manter baixa a tarifa cobrada por seus serviços de transporte, considerou necessário realizar uma série de reuniões comunitárias para

"educar a população" sobre a necessidade de aumentar a tarifa¹⁰. Bella Vista também considerou necessário explicar sua "crise do caminhão" à comunidade, para que a população compreendesse a necessidade de aumentar tarifas¹¹. E a liderança da cooperativa deu um suspiro de alívio por contar com uma convincente justificação externa para essa ação--i.e., se o caminhão da cooperativa não gerasse maior renda para pagar as prestações do empréstimo, o veículo seria objeto de reintegração de posse. A decisão de El Ceibo no sentido de distribuir os lucros de sua unidade de processamento de cacau tanto aos não associados como aos associados de quem adquirira o produto foi adotada, em parte, para que os não associados "não afirmassem que estávamos ganhando dinheiro às suas custas". El Ceibo cobrava dos agricultores que levavam seu produto ao mercado uma tarifa de transporte menor do que a cobrada dos produtores cujo cacau ela própria comercializava: essa tarifa poderia ser mais alta por estar "oculta" na margem entre o preço de compra e venda de El Ceibo, ao passo que a tarifa cobrada dos agricultores era explícita, tendo portanto que ser mais baixa para ser considerada "justa".

O exemplo mais interessante de preocupação com a imagem comunitária é dado por El Litoral, cooperativa membro de El Ceibo. El Litoral situa-se às margens do rio Alto Beni. Para comercializar o cacau é preciso cruzar o rio. El Litoral passou a ser a única fonte de serviço barato de transporte entre as duas margens do rio, o que significava que todos os produtores de cacau daquela margem vendiam seu produto a El Litoral, na qualidade de agente de El Ceibo. El Litoral estava apreensiva com a possibilidade de que a distribuição anual, a seu pequeno quadro de associados (15 pessoas), dos lucros produzidos pela venda de cacau provocaria críticas entre os não associados. Por essa razão, para precaver-se contra tais críticas elaborou o seguinte plano: seria estabelecido um fundo para os "lucros de não associados", calculados nas mesmas bases dos lucros dos associados--i.e., proporcionais à quota do vendedor em relação às compras totais de cacau da cooperativa. Ao chegar a época da distribuição anual dos lucros entre os associados, as participações dos não associados eram anunciadas, mas postas em um fundo de reserva para projetos comunitários tais como a construção de uma escola, uma igreja ou um campo de futebol. Se preferissem não "perder", em favor de projetos comunitários, sua participação nos lucros, os não associados teriam que ingressar na cooperativa mediante uma contribuição de capital idêntica à efetuada pelos associados. Claro está que, se os não associados abrissem mão de seus lucros, a comunidade seria beneficiada. De qualquer forma, El Litoral estaria distribuindo seus bons resultados para além do quadro atual de membros.

A idéia de El Litoral é engenhosa. Ao destinar uma parcela de seus lucros a projetos que beneficiariam a comunidade em geral, a cooperativa evitava a crítica de estar agindo como um "capitalista ganancioso". Ao mesmo tempo, o espírito comunitário da oferta incentivava o ingresso de não associados interessados em não "perder" seus lucros. Fosse qual fosse a decisão individual do não associado, a cooperativa não poderia perder: sua oferta de lucros aos não associados implicava em que estes nada poderiam receber até passarem a ser associados--e se essa oferta fosse rejeitada, ainda assim a cooperativa não poderia ser recriminada porque esses lucros não reclamados seriam generosamente aplicados em projetos benéficos à comunidade em geral¹². Finalmente, a oferta de El Litoral afastava um dos maiores riscos de adesão e contribuição a uma cooperativa--o de não receber qualquer compensação. A oferta permitia que o não associado adotasse uma atitude de espera até surgir a certeza do recebimento de benefícios. Embora não se prestem para a formação oficial de uma cooperativa--já que todos prefeririam esperar--esta abordagem certamente pode ser vantajosa para a expansão de uma cooperativa bem sucedida como El Litoral¹³.

Há outros exemplos de sensibilidade das cooperativas a pressões no sentido de agir com consciência comunitária, mesmo quando a resposta a essas pressões talvez não lhes seja particularmente vantajosa. A cooperativa de Bella Vista era proprietária de uma pequena área de terra que planejava utilizar futuramente para fins de experimentação agrícola. Certo dia, a comunidade procurava um local para construir uma escola, deu-se conta da existência do lote não utilizado e passou a pressionar a cooperativa no sentido de doá-lo, o que esta fez com relutância por considerar que não havia outra opção. Existe uma história similar a respeito de El Ceibo, proprietária de um pequeno caminhão, que se sentia obrigada a emprestá-lo gratuitamente para a escola da comunidade, sempre que solicitada. Embora El Ceibo houvesse concordado muito antes com esse empréstimo em troca do recebimento de um caminhão usado, o doador do caminhão já partira há muito tempo e não teria sido necessário que a cooperativa honrasse o prosseguimento dessa obrigação. Mas El Ceibo concluiu que não poderia negar à escola o uso de seu caminhão sem deixar de ser considerada como "instituição comunitariamente responsável". Exemplo final de consciência comunitária é o orgulho com que El Ceibo diz que seu caminhão era o único a poder transportar a produção para La Paz na época em que os produtores haviam bloqueado as estradas ao tráfego de caminhões em protesto contra o aumento do custo dos transportes e outras políticas nacionais. Na opinião de El Ceibo, sua passada atuação como instituição comunitária "responsável"--e o fato de não haver "arrancado o olho" dos passageiros de seu caminhão--explicava por que era tida como solidária aos campesinos, mesmo que seu caminhão estivesse cruzando seus piquetes de greve.

Assim, em certas situações, as cooperativas sentem-se obrigadas a agir no interesse próprio ou como exploradoras das comunidades em que operam. De fato, entre os grupos estudados, os problemas de administração financeira resultavam tanto de uma excessiva preocupação com a insatisfação dos membros e da comunidade como de uma atitude excessivamente interesseira. Prova disto se nota na relutância da liderança da cooperativa em agir com rigor na cobrança de dívidas; na dificuldade que tinham os postos de consumo em não vender a crédito, mesmo quando era sabido que o crédito resultava em sua ruína; e no temor em aproximar os preços de serviços e bens da cooperativa dos níveis de preços de mercado, mesmo que uma decisão em contrário ocasionasse prejuízos e mesmo que os compradores já estivessem recebendo substanciais benefícios não relacionados com preços.

O CONTROLE DA LIDERANÇA

Como explicar a deferência com que cooperativas administradas por uma liderança arraigada e abastada considerava a opinião comunitária? Uma vez mais, parte da resposta reside na natureza da atividade. Muitos exemplos de sensibilidade a percepções comunitárias são dados principalmente por atividades de "extravazamento"--transporte por caminhões, comercialização, insumos e artigos de consumo, vendas e processamento agrícola. Nessas atividades, a cooperativa depende de não associados em relação a uma grande parte de suas compras e vendas, e suas atividades e preços são abertos. Além de "extravazarem" benefícios a não associados, essas atividades, por sua própria natureza, forçam a cooperativa a adotar maior disciplina em relação à comunidade. Essa prática contrasta com atividades tais como as de projetos de crédito à produção coletiva que envolvem exclusivamente associados. A retórica "anticapitalista" das cooperativas e seus promotores também contribui para essa atitude comunitária. Embora talvez nem sempre prime pela exatidão, e embora às vezes leve as cooperativas a tomar decisões menos apropriadas, essa retórica proporciona à comunidade uma sólida descrição de como se comporta um "negócio pernicioso". A retórica dota a comunidade de um marco de referência específico para julgar as futuras ações da cooperativa como empresa.

A preocupação de uma cooperativa quanto à sua imagem aos olhos da comunidade também guarda relação com normas sociais referentes à responsabilidade de um dirigente e ao grau em que a riqueza individual deveria ser compartilhada. Orlove (1972) e outros comentaram sobre o espírito comunitário incomum e o grau de participação no trabalho em comunidades dos altiplanos da Bolívia. Embora nenhum dos grupos estudados se localizasse nos altiplanos, três (Bella Vista, El Ceibo e, em parte, CCAM) eram formados por migrantes dessas áreas, muitas vezes reassentados como comunidades que continuavam a manter suas tradições no novo

ambiente. Em comunidades desse tipo, cooperativas com liderança arraigada e abastada talvez não hajam tendido a uma atitude de autointeresse ou exploração tanto como se estivessem sediadas em ambientes sociais menos homogêneos e unidos.

A localização de cooperativas associadas em nível político-administrativo mais baixo--a aldeia--também contribuiu para influenciar as normas comunitárias ligadas ao comportamento das mesmas. Pode-se considerar como abertamente descentralizado o critério de promoção cooperativa junto a aldeias, em vez de cidades pequenas; esse enfoque requer um grande investimento na formação e dotação de serviços de cada cooperativa, que terá somente 10-20 associados. Para reduzir o alto custo por organização formada, parece que seria mais lógico criar menor número de grupos mais abrangentes aos níveis administrativos mais altos. Mas essas organizações intercomunitárias perderiam o benefício da compacta contextura social das aldeias e da influência que essas normas sociais exercem sobre a reorientação da atitude da cooperativa rumo a um espírito comunitário.

ACLO, a organização que facilitou a fundação da COINCA, sabe muito bem das vantagens da organização em aldeias. Assim, evitou explicitamente a instalação de sedes de cooperativas em cidades porque a experiência havia demonstrado que os mercadores, comerciantes e profissionais das elites municipais geralmente assumem a liderança das cooperativas¹⁴. A localização municipal prepararia o cenário para um conflito de interesses entre as elites dirigentes e os campesinos--estes interessados em que sua cooperativa conseguisse reduzir os preços da comercialização, dos transportes e das mercadorias; os mercadores e comerciantes interessados exatamente no oposto. Na opinião da ACLO, em aldeias remotas, as elites não agrícolas não estariam presentes para conquistar posições de liderança; o reduzido tamanho da área a ser organizada, com sua maior homogeneidade social e econômica, seria mais conducente a uma associação e participação geral da comunidade¹⁵.

Nos grupos estudados, embora as cooperativas realmente se localizassem em comunidades afastadas das elites comerciais e profissionais, a liderança ainda pertencia a agricultores abastados e o quadro de associados representava tão somente 15%-20% dos domicílios das aldeias. Mas a ACLO não estava inteiramente equivocada: embora os produtores mais abastados exercessem nas aldeias controle virtualmente idêntico ao que teriam exercido nas cidades, ainda assim os líderes de aldeias compartilhavam maior número de interesses com os demais membros da comunidade, já que todos eram agricultores. Além disso, o menor tamanho das comunidades teria sido mais conducente à perpetuação da tradição segundo a qual os mais abastados encarregam-se de cuidar dos menos abastados. Portanto, uma descentraliza-

ção maior das cooperativas de aldeia favoreceu uma comunhão maior de interesses entre os dirigentes abastados e os associados comuns, embora sem contribuir necessariamente para um quadro de membros mais abrangente ou com maior participação.

A compreensão das forças comunitárias a que estão sujeitas certas cooperativas ajuda-nos a melhor descrever suas federações. Em outras palavras, as federações eram administradas por diferentes líderes, todos radicados em ambientes comunitários que sobre eles exerciam considerável controle social. Em outras palavras, este controle era exercido mais pelos costumes do que pela participação¹⁶. É ocioso dizer que estamos descrevendo o caso ideal desse sistema, em que os dirigentes das cooperativas revelaram um espírito comunitário em contraposição a uma atitude de auto-interesse ou exploração. O fato de que o sistema pode às vezes operar com benefícios sociais, sem muita participação, é atestado por alguns dos resultados positivos a que já nos referimos. Em suma, a probabilidade de que o ambiente social produza resultados equânimes pode ser usada como outro critério--às vezes mais exato do que a participação--mediante o qual podem os doadores decidir quais cooperativas e atividades preferem apoiar.

CAPITALISTAS E CRISTÃOS

Nosso exame contribuiu, até agora, para explicar as persistentes e desconcertantes diferenças entre a retórica e a realidade cooperativa: a retórica de participação em contraste com a realidade de uma liderança arraigada, a retórica de uma cooperativa trabalhando pelo bem da comunidade geral em contraste com a realidade de um 40% de excluídos, a retórica anticapitalista da cooperativa em contraste com a realidade de seu êxito (quando ocorre) como empresa capitalista. De que modo poderão ter-se produzido essas flagrantes diferenças entre a retórica e a realidade? Em grande parte, essa diferença pode ser atribuída a uma estranha combinação de duas escolas de pensamento cooperativista. Uma delas baseia-se na experiência cooperativa norte-americana no século passado e no começo do século atual e, a outra remonta à visão cristã da sociedade cooperativa. Essa combinação é melhor explicada através da história da ACLO e da COINCA.

A COINCA decepciona a ACLO. ACLO, grupo católico de ação social da Bolívia que fundou a COINCA em Tarija, estava extremamente decepcionada com os resultados. De acordo com a ACLO, a cooperativa deve ser uma expressão da comunidade, e não a soma de um número de indivíduos em particular, cada qual empenhado em melhorar sua própria situação por meio da ação cooperativa. Numa federação de cooperativas desse tipo, cumpre a cada delegado representar a comunidade em geral, e não o grupo de indivíduos que formam a cooperativa ou a facção que elegeu um dirigente específico. Por seu turno, as atividades cooperativas

deveriam beneficiar a comunidade em geral, e não apenas algumas pessoas. Consoante essa opinião, a distribuição dos lucros da cooperativa a seus associados é imprópria porque serve o "individualismo egoísta", e não os interesses comunitárias.

Não é de surpreender que a ACLO haja repudiado sua própria criação quando, mais tarde, a COINCA passou a participar de atividades típicas de uma federação cooperativa--crédito individual, aquisição de insumos, uma indústria vinícola e projetos de produção coletiva--quase todos os quais deviam render lucros a serem distribuídos aos associados. Embora tenha louvado relutantemente o desempenho da COINCA em relação ao posto de varejo e à indústria vinícola, a ACLO também deplorou a "consciência capitalista" que produziu esses resultados. Textualmente: "A COINCA está mais interessada no preço da uva do que na comunidade". Era como se a ACLO houvesse desejado que a COINCA fosse bem sucedida numa atividade que beneficiasse os campesinos sem estar dotada de uma liberdade que cumpre ter para registrar essa espécie de êxito--uma espécie de concepção capitalista imaculada¹⁷.

Por uma questão de justiça, cumpre mencionar que a ACLO idealizou a COINCA de acordo com o melhor critério opcional de organização de campesinos, em circunstâncias que desestimulavam sua organização política. Devido à sua "inocente" meta de ingressar no mundo dos negócios, as cooperativas eram tidas como a única forma de organização de campesinos que seria tolerada. Pareceria que a criação de uma federação de cooperativas em substituição ao sindicalismo rural estava fadada a decepcionar a ACLO do ponto de vista político, fosse qual fosse o êxito das empresas da COINCA e independentemente do grau de benefício desse êxito para os associados.

Embora a decepção da ACLO em relação à COINCA possa ser compreendida nesse contexto específico, a posição da ACLO coincide com uma visão geral existente na América Latina a respeito das cooperativas. Devido em parte à influência das igrejas católica e protestante na organização de cooperativas latino-americanas, a cooperativa é encarada como um instrumento de retorno comunitário a uma condição pré-capitalista e idealista, em que todos viviam em harmonia e trabalhavam coletivamente. Os esforços de produção coletiva são descritos como volta a um estado natural, que fora corrompido pelo advento do capitalismo e sua glorificação do individualismo.

Mesmo a expressão mais reformista da visão cristã, que admite o conflito entre agricultores pobres e outros grupos de interesse, geralmente não se preocupa com as diferenças de interesses das classes dentro da comunidade em que a cooperativa está organizada--exceto talvez pela identificação de alguns

intermediários ruins, aos quais o resto da comunidade se oporá. Em outras palavras, de acordo com essa visão, não existe campo para diferenças de interesse entre agricultores com terra, trabalhadores sem terra, arrendatários ou mulheres responsáveis pela família. Supõe-se que uma cooperativa administrada por um agricultor proprietário, como é o caso de todas as que foram estudadas, seja capaz de orquestrar a harmonia de toda a comunidade. A ênfase atribuída pela ACLO à educação cooperativa e seu desencanto com a aparente falta de interesse da COINCA sobre o assunto eram coerentes com essa visão da comunidade harmônica: para que a população pudesse empreender projetos comunitários aos quais todos deveriam dedicar sacrifícios e dos quais todos só se beneficiariam apenas como um grupo, cumpria ensiná-la a encarar o valor da ação coletiva e as desvantagens do individualismo.

Os antepassados norte-americanos. Com o início da assistência dos Estados Unidos ao desenvolvimento da América Latina na década de 50, essa visão cristã combinou-se com uma forma de cooperativa baseada na experiência norte-americana com cooperativas agrícolas e de consumo no século XIX e no começo do século atual. A forma de organização, as metas concretas e a assistência técnica provinham da experiência norte-americana, ao passo que a visão e a retórica eram alimentadas pelo ideal cristão. Neste fato se baseia uma das razões da decepção com cooperativas bem sucedidas como empresas. Salvo em alguns casos, o movimento cooperativista dos Estados Unidos consagrava o individualismo e a possibilidade de alcançá-lo mediante a ação coletiva. A restituição ao associado é um bom exemplo: de acordo com o modelo de Rochdale, pressupunha-se que as lojas cooperativas cobrassem preços de mercado, mesmo que as margens de lucro de comerciantes privados fossem altos, e creditassem a diferença aos associados compradores na forma de restituições (Cerny 1963:205, e Knapp 1957:343). Desse modo, estar-se-ia criando um forte incentivo "individualista" de associação à cooperativa, em vez de uma "perda" das vantagens sociais proporcionadas pela oferta de preços mais baixos a todos os membros da comunidade, associados ou não¹⁸.

As cooperativas rurais norte-americanas não se tinham na conta de representantes de qualquer grupo de interesse mais amplo do que os agricultores proprietários de terras. Claro está que esses agricultores formavam grande parte da população rural, mas ninguém supunha que seus interesses fossem harmônicos com os de trabalhadores rurais, arrendatários, artesãos ou outros. De fato, o movimento cooperativo dos Estados Unidos não tinha qualquer remorso em declarar que o agricultor rendeiro-- que representava a maioria dos agricultores pobres do país nos séculos XIX e XX--era completamente alheio ao quadro. Dizia-se que "as cooperativas (só) crescem onde vivem os livres proprietários", porque os arrendatários sempre precisam de recursos

imediatos, não têm dinheiro para investir em cooperativas e correm constante perigo de ter que abandonar suas fazendas (Miller e Jensen 1957:463).

Mesmo entre os proprietários de terras, os progenitores norte-americanos das cooperativas da América Latina representavam médios e grandes agricultores, ao passo que os mais pobres eram distintamente excluídos (Lipset 1971:201-105 e 276, e Marshall & Godwin 1971:27). Por exemplo: o movimento cooperativo altamente exitoso de triticultores do oeste do Canadá no fim do século passado e no começo do atual não incluiu os agricultores mais pobres da região que, sendo imigrantes católicos da Europa Oriental, diferenciavam-se dos pontos de vista étnico e religioso (Bennett 1973). Na década de 60, as cooperativas agrícolas estabelecidas do sul dos Estados Unidos deram pouca ajuda a cooperativas organizadas entre agricultores mais pobres: além de se recusarem a admitir agricultores negros, não contratavam empregados de cor, não vendiam às novas cooperativas e não lhes concediam empréstimos com recursos de seus bancos cooperativos (Marshall & Godwin 1971:38).

Em muitos casos, as cooperativas norte-americanas organizadas em torno da comercialização e de postos de venda a consumidores--principais atividades das cooperativas da Bolívia--eram ou apolíticas ou conservadoras. Embora o movimento cooperativo de consumidores fosse, por exemplo, "antimonopolista", não era anticapitalista; seus defensores não estavam interessados em trabalhar pela reforma da estrutura econômica e social do país (Fite 1965:15 e Bennett & Krueger 1971:351). Ainda que críticas à exploração por parte de interesses externos e geralmente urbanos--bancos, intermediários de grãos e ferrovias--os movimentos das cooperativas agrícolas não se interessavam por questões de exploração no âmbito de suas próprias comunidades (Bennett 1973:2.6). De fato, tem-se afirmado que a importância desses "exploradores" como fator de mobilização do protesto dos agricultores impediu o desenvolvimento de uma consciência de classe dentro da América do Norte rural durante o século passado e no começo do século XX (Lipset 1971:48-49). Finalmente, afirmava-se que os agricultores norte-americanos cooperativados só esposavam princípios "cooperativos-coletivistas" ao enfrentarem dificuldades, votando, porém, em idéias "individualistas--conservadoras" tão logo superassem suas dificuldades (Bennett 1973:215-6). Em suma, o movimento cooperativo norte-americano "não advogava uma mudança básica na estrutura institucional capitalista", e sim, simplesmente buscava estender os benefícios do capitalismo a maior número de pessoas (Bennett & Krueger 1971:351).

Essas descrições do cooperativismo norte-americano parecem assemelhar-se mais às cooperativas que visitamos na Bolívia do que à visão cristã de instituições comunitárias harmônicas e

abrangentes. As descrições norte-americanas são, por exemplo, compatíveis com as justificações dadas por El Ceibo e COINCA para não participar formalmente de greves de campesinos contra o governo e os transportadores rodoviários: "fazemos negócios, e não política. Não queremos que o mundo desabe sobre nossas cabeças".

As cooperativas norte-americanas provavelmente teriam desapontado os partidários da visão de comunidades harmônicas e abrangentes--bem como quem esperasse que as cooperativas pudessem ser instrumento de consciência de classe. Ao contrário da ACLO, os cooperativistas norte-americanos não contemplavam um grupo "que representasse interesses de mulheres, trabalhadores sem terra e pequenos agricultores" (Michaels 1982:1). Além disso, ao contrário da ACLO, os norte-americanos não se haveriam desiludido por haverem criado uma instituição "mais exclusiva, a cujos associados masculinos cabia exclusivamente o direito de voz ou de voto" (Ibid.). Evidentemente, o fato de serem as cooperativas norte-americanas individualistas e abrangerem agricultores mais abastados não significa que não tenham extravasado benefícios para grupos de não associados. Significa, porém, que o modelo norte-americano, no qual se baseia parcialmente a cooperativa latino-americana, absolutamente não pressupunha um espírito comunitário inerentemente coletivo.

Portanto, é estranho encontrar numa cooperativa norte-americana a visão cristã de uma comunidade pré-capitalista de orientação coletiva. Os dois modelos podem sobrepor-se claramente na medida em que os agricultores proprietários representam grande proporção da comunidade, ou quando a distribuição de benefícios é alta, ou o quadro de associados é grande. Mas são muitos os que não disporão de tempo ou capital para participar de iniciativas de produção coletiva; os sem-terra, os rendeiros e as mulheres serão excluídos da associação cooperativa e às vezes explorados; mesmo entre os agricultores proprietários, só os mais abastados ingressarão nas cooperativas. Esses resultados, embora compatíveis com a história cooperativa norte-americana, são decepcionantes e surpreendentes para os detentores de uma visão cristã.

UM NEXO ENTRE A ESPERANÇA E A DURA REALIDADE

Por que deveriam os doadores preocupar-se pelo fato de os grupos de ação social às vezes se decepcionarem com o que revela a evolução das cooperativas latino-americanas? A questão só é importante porque os próprios doadores absorveram a visão cristã da cooperativa dando-lhe, simultaneamente, a forma concreta do modelo norte-americano. São os doadores que se decepcionam quando as cooperativas a que deram apoio se assemelham as suas

predecessoras norte-americanas; são os doadores que temem que as cooperativas que fundaram se revelem, com uma observação mais atenta, dominadas por elites. Por tal razão, é difícil ajustar a visão de esperança das cooperativas à experiência histórica da qual foram copiadas. É importante compreender que a oposição do agricultor a intermediários e transportadores poderosos pode ser, para cooperativas latino-americanas--tal como no caso das norte-americanas--uma força de mobilização mais potente do que uma percepção de harmonia de interesses comunitários. Na medida em que essas forças externas são mais importantes do que a exploração interna como causa de pobreza, pode a cooperativa representar um importante mecanismo de incremento geral da renda da comunidade.

Não se deve interpretar a união cooperativa de comunidades rurais contra o intruso como significativa de que toda a comunidade está sendo beneficiada ou de que não existe grande diferenciação sócio-econômica no âmbito comunitário. Se bem sucedidas, podem as cooperativas transformar-se nos próprios monstros que lhes caberia eliminar. Podem pregar a retórica da participação e da consciência comunitária quando, na verdade, servem a uma pequena minoria mais abastada da população que dizem representar. Como vimos, essas cooperativas ainda se podem dedicar a atividades que extravasam grandes benefícios. Também, como vimos, isso dependerá das características da tarefa e do ambiente sócio-econômico, e não necessariamente de uma preocupação com o impacto social.

Optando por atividades de apoio que tendam a ampliar a distribuição de benefícios, podem os doadores influenciar a amplitude do impacto de seus projetos cooperativos. Já verificamos que não bastará identificar as atividades "boas" e as cooperativas que as exercem. Ainda que possam parecer inerentes a uma atividade dada, as boas qualidades muitas vezes só estarão presentes em certos estágios da história da cooperativa e apenas em certos ambientes econômicos e sociais. Logo, cumprirá aos doadores manter uma atitude de alerta em relação a alterações na distribuição de benefícios das atividades que financiam, e cuidar de não aceitar sem críticas o dramático simbolismo histórico associado ao momento em que se iniciam essas atividades. Os doadores também deveriam estar prontos a estimular a realização de tarefas que, embora "boas", talvez não tenham sido apropriadas ou factíveis em estágios anteriores da história do cooperativismo.

É fácil deixar passar as oportunidades de ingresso de cooperativas em campos de atividades com maior impacto social porque, quando estas são bem sucedidas já de início, os críticos acusam-nas de um comportamento "excessivamente elitista". Nessa refrega, ninguém se dá conta de que os êxitos empresariais da

cooperativa talvez hajam preparado campo para novas atividades com potencial de ampla distribuição de benefícios. E a retórica da cooperativa contra a exploração foi interiorizada a tal ponto por seus líderes, que é bem possível que estes se mostrem bastante interessados na realização de atividades benéficas do ponto de vista social a fim de proteger suas imagens. Nesses momentos, a influência dos doadores pode ser exercida simplesmente com uma expressão de preferência por uma atividade em relação a outra.

NOTAS

¹COINCA (Cooperativa Integral Campesino) é uma associação de 400 membros de 20 cooperativas nos altiplanos de Tarija, fundada em 1975 por Acción Cultural Loyola (ACLO), entidade jesuita de ação social.

²Em 1978, os custos de investimento para a preparação de um vinhedo equivaliam a US\$5.000 (Kraljevic 1978:20). Os 130 viticultores cultivavam, no total, 25 hectares de videiras, que incluem seis hectares de propriedade coletiva. Isso resulta na média aproximada de um quarto de hectare por vinhedo.

³Claro está que a comercialização de uvas de mesa é muito mais difícil do que a de uvas de vinho, já que as primeiras requerem capacidade de refrigeração e vendas bastante rápidas aos consumidores finais. É interessante notar que a COINCA atualmente explora a possibilidade de ingressar neste campo de comercialização mais difícil para complementar suas atividades de produção de vinho. Segundo os planos, a uva não aproveitada na produção de vinho seria destinada a consumo direto, o que eliminaria a correlação entre suas aquisições de uva e as limitações de sua capacidade de produção de vinho. Isso ampliaria os benefícios de um mercado novo e melhor para maior número de campesinos produtores. Considerada como um segundo passo após a produção de vinho, a tarefa mais difícil de comercialização de uvas de mesa provavelmente oferece maior oportunidade de sucesso do que se fosse empreendida como passo inicial.

⁴O rendimento aumentou de 4.974 kg/ha no período 1963-65 para 6.767 kg em 1970/72. Os aumentos de rendimento deveram-se principalmente ao uso intensivo de fertilizantes, à irrigação e a sementes melhoradas (Wennergren & Whitaker 1975:119).

⁵De fato, a COINCA envidou, sem êxito, alguns esforços para comercializar a batata e o milho. Além de carecer de adequada capacidade de estocagem, a COINCA dependia necessariamente de seus associados produtores para vender seus produtos em bancas do mercado central da capital, algo que antes nunca havia

feito. No momento, a ACLO está preparando um projeto de estocagem de batata, a ser submetido à FIA para fins de financiamento. Este projeto envolveria tanto as COINCAs de Chuquisaca e Potosi como a de Tarija.

⁶CCAM (Central de Cooperativas Agropecuarias Mineros, Ltda.) é uma associação de 12 cooperativas com um quadro combinado de 309 associados. O CCAM foi fundado em 1972 por um sacerdote da Ordem Maryknoll. O Central está sediado na região oriental das planícies de Santa Cruz, centro de crescimento da agricultura boliviana durante os últimos 20 anos.

⁷Um estudo da localização de cultivos em Santa Cruz constatou que a distância até a estrada era um bom elemento de previsão do tipo de cultivo: a cana estava mais próxima, seguindo-se a banana (que se deteriora após a colheita com menos rapidez do que a cana) e do arroz, cujos custos de transporte equivalem apenas a 6%-12% do preço recebido no engenho (Wennergren e Whitaker 1976:91-92).

⁸Essa distinção é descrita mais acuradamente em Hale (1978:13-16) e Maxwell (1980:164-168).

⁹Em 1976, o CCAM utilizou uma doação de Bread for the World para adquirir uma quota de 12.000 t. de um engenho local, ao preço de 100 pesos bolivianos por t. Para os pequenos agricultores era impossível adquirir individualmente essas quotas, mesmo que dispusessem dos recursos. As quotas do engenho resultam de um programa governamental de distribuição de quotas aos diversos engenhos, que requer que o produtor compre uma quota do capital do engenho a fim de se investir no direito de vender para o mesmo. A doação recebida pelo CCAM para esse fim foi suficiente para a compra de uma quota que a federação nunca havia preenchido.

¹⁰El Ceibo (Central Regional de Cooperativas "El Ceibo", Ltda.) é uma associação de 18 cooperativas do Alto Beni com um quadro conjunto de 350 associados. Sua fundação data de 1976, época em que quatro pequenos grupos de aldeões reuniram-se para comercializar cacau, a principal lavoura comercial da região.

¹¹Bella Vista (Cooperativa de Ahorro y Crédito "Bella Vista", Ltda.) é uma cooperativa individual com 200 associados, localizada na zona produtora de café mais elevada adjacente a El Ceibo. Começando em 1969 como cooperativa de poupança e crédito, desde então vem expandindo e diversificando constantemente suas atividades.

¹²Note-se a diferença quanto à forma de preocupação de El Litoral e El Ceibo em serem consideradas pela comunidade como exploradoras. El Ceibo oferecia a distribuição de seus lucros a

vendedores de cacau não associados sem requerer qualquer compensação, assim removendo qualquer incentivo para o seu ingresso como associados. Claro está que El Ceibo tinha outras preocupações que a sua imagem comunitária: sua intenção era a de assegurar o suprimento de bagas de cacau não processadas para sua unidade de processamento, de modo que não poderia correr o risco de que não associados deixassem de ser atraídos por uma oferta de ingresso como a de El Litoral. Além disso, El Ceibo tinha que pagar o equivalente a um ágio de preço para o suprimento de seus não associados--prêmio que poderia ter sido cancelado por cobranças dos associados.

Note-se também que a oferta de El Litoral apela para o "individualismo" que muitos apoiadores do cooperativismo combatem--ao estimular o não associado a recolher seus lucros em vez de deixá-los reverter para um projeto comunitário. ("Se você se associar, receberá seu dinheiro; se não o fizer e a comunidade obtiver a escola, você perderá"). Promotores de cooperativas tais como a ACLO e outros grupos de ação filiados a igrejas consideram desalentador este tipo de "individualismo".

¹³As cooperativas compradoras de petróleo, que foram as mais bem sucedidas entre as cooperativas de compra de produtos agrícolas dos Estados Unidos, enfrentavam problemas idênticos ao de El Litoral e recorreram a um mecanismo similar para superá-lo. Tal como El Litoral, necessitavam de não associados como clientes de seus serviços a fim de alcançar economias de escala. Logo, a título de incentivo, destinavam a seus clientes não associados devoluções na forma de crédito aplicável a uma quota de capital da cooperativa. Quando os créditos atingiam o valor de uma quota de capital, o não associado passava a ser quotista, com direito a restituições em dinheiro (Fite 1965:14). A mesma tática foi utilizada por Farmers' Alliance Exchange of Texas (Knapp 1969:64).

¹⁴Healy (1982:16-17). O autor cita o caso de outra associação rural do sul da Bolívia--a Agrocentral de Chuquisaca--em que as cooperativas associadas e suas lojas de varejo, sediadas em cidades e abertas à associação geral, resultaram em "dominação social instantânea" por elites urbanas (1978:9).

¹⁵O interesse e a experiência da ACLO não são peculiares ao sul da Bolívia. Estudando a vida comunitária organizada na região rural de Saskatchewan, no Canadá, Lipset (1971:246-7) ressalta a importância do fato de as posições nas organizações comunitárias serem ocupadas por agricultores e vedadas a membros da classe média urbana. O autor contrasta esta situação com a de muitas outras áreas da América do Norte, em que instituições comunitárias a serviço de agricultores são controladas pela classe média de localidades rurais.

16A ACLO descreveria essa atitude pró-comunitária de maneira diferente: em sua opinião, a comunidade que acaba de se conscientizar deve agir em uníssono, e não como uma série de indivíduos, razão pela qual o dirigente da cooperativa atua (em princípio) em prol da comunidade nos conselhos da federação de cooperativas associadas. Isso parece afastar-se ainda mais da realidade do que ocorre dentro de uma visão de participação, já que o dirigente da cooperativa é eleito por um quadro de associados que só representa uma pequena porcentagem da comunidade e, portanto, não representa seu interesse coletivo. Para contrastar, afirmo que, embora tenha sido eleito por uma minoria, que talvez haja desempenhado um papel de clientela passiva em sua eleição, o dirigente da cooperativa às vezes é forçado pelos costumes sociais e pela estrutura das atividades empreendidas pela cooperativa a agir de forma harmônica com os interesses comunitários.

17A atitude de crítica da ACLO em relação à COINCA era mais pronunciada entre seus administradores do que entre seu pessoal. Manifestaram-se tensões semelhantes entre a ACLO e as demais federações de campesinos que esta criou no sul da Bolívia. Um motivo de tensão talvez mais importante do que o comportamento "egoístico" de dirigentes de cooperativas é o hiato que acaba por surgir entre muitas organizações urbanas que, como a ACLO, agem como "intermediárias" e os grupos de pequenos produtores que criam, depois que os novos grupos adquirem força suficiente para proclamar certa independência. O assunto é discutido em Orlove (1982) e Scurrah e Podestá (1982). Este último exame de organizações intermediárias e sua progênie faz lembrar muito as relações entre a COINCA e a ACLO.

18Outra razão importante para esse princípio do modelo de Rochdale foi o temor que a redução de preços levaria os comerciantes privados a reagir de forma paralizante (Knapp 1969:52 e Cherny 1953:205). Parece que as cooperativas da Bolívia escolheram a abordagem oposta a essa eventualidade: encantava-lhes a idéia de cobrar preços mais baixos e, desse modo, provocar a ira dos comerciantes privados. Interessante exceção à regra de Rochdale sobre preços altos e grandes dividendos aos associados foi dada por U.S. Farmers' Alliance, que acreditava na venda de bens a preços de custo. Segundo essa organização, a vantagem dos preços reduzidos poderia "beneficiar toda a classe e não apenas a quem tivesse dinheiro para investir em quotas de capital (i.e., os membros da cooperativa) . . ." (Knapp 1969:65-6). Em outras palavras, a Alliance parecia revelar maior consciência social (embora talvez menor realismo quanto ao poder de reação da concorrência) e um interesse em generalizar benefícios.

REFERÊNCIAS

- Bennett, John W. (1973). "Microcosm-Macrocosm Relationships in North American Agrarian Society". Em Population, Environment and Social Organization: Current Issues in Human Ecology, págs. 207-230. Editor: M. Micklin. Illinois: Dryden Press.
- Bennett, John W., e Cynthia Krueger (1971). "Agrarian Pragmatism and Radical Politics". Em Agrarian Socialism: The Cooperative Commonwealth Federation in Saskatchewan, págs. 347-363. Editor: Seymour Martin Lipset. Berkeley: University of California Press.
- Cerny, George (1963). "Cooperation in the Midwest in the Grange Era, 1869-1875." Agricultural History 37 (Outubro): 187-205.
- Fite, Gilbert C. (1965). Farm to Factory: A History of the Consumers' Cooperative Association. Columbia, Missouri: University of Missouri Press.
- Hale, Charles R. (1978). "Agricultural Mechanization, the Small Farmer in the Bolivian Orient, and the Cooperativa Agrícola Integral Mineros". Fundação Interamericana. 1º de outubro.
- Healy, Kevin (1978). "Trip Report--Jan. 22 through Feb. 20, 1978". Fundação Interamericana. 21 de março.
- _____. (1982). "Campesino Cooperative Networking in Bolivia: Initiatives from Below". Trabalho apresentado na reunião de 1982 da Associação de Estudos Latinoamericanos, Washington, D.C. 6 de março.
- Knapp, Joseph G. (1957). "A Critical Appraisal of Purchasing Cooperatives". In Agricultural Cooperation, págs. 471-83. Editores: Martin A. Abrahamsen e Claud L. Scroggs. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____. (1969). The Rise of American Cooperative Enterprise 1620-1920. Danville, Illinois: Interstate Printers and Publishers, Inc.
- Kraljevic, Ivo (1978). "Cooperativa Integral Campesina--COINCA Tarija, Case-study". Fundação Interamericana, 11 de julho-18 de agosto de 1978.
- Lipset, Seymour Martin (1971). Agrarian Socialism: The Cooperative Commonwealth Federation in Saskatchewan. Berkeley: University of California Press.

- Marshall, Ray, e Lamond Godwin (1971). Cooperatives and Rural Poverty in the South. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Maxwell, Simon (1980). "Marginalized Colonists to the North of Santa Cruz: Avenues of Escape from the Barbecho Crisis". In Land, People and Planning in Contemporary Amazonia, págs. 162-295. Editora: Françoise Barbira-Scazzochio. Cambridge: Centro de Estudos Latinoamericanos, Cambridge University.
- Michaels, Carol (1982). "COINCA Experience". Fundação Interamericana.
- Miller, Raymond W., e A. Ladru Jensen (1957). "Failures of Farmers' Cooperatives". Em Agricultural Cooperation, págs. 447-65. Editores: Martin A. Abrahamsen e Claud L. Scroggs. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Orlove, Benjamin S. (1982). "Evaluation of Two Development Projects in Bolivia (ARADO: La Paz, Cochabamba; ACLO: Chuquisaca, Potosí)". Para a Fundação Interamericana. Outubro.
- Scurrah, Martin e Bruno Podestá (1982). "Experiencias autogestionarias en Chile y Perú: problemas y lecciones". Grupo de Estudo para o Desenvolvimento (GREDES). Lima, Peru. 19 de novembro.
- Wennergren, E. Boyd, e Morris D. Whitaker (1975). The Status of Bolivian Agriculture. Nova York: Praeger Publishers.

JUDITH TENDLER leciona este ano no Departamento de Estudos Urbanos e Planejamento do Instituto de Tecnologia de Massachusetts, como Professora Visitante. Como consultora, prestou serviços de avaliação de projetos para a Fundação Interamericana, o Banco Mundial, o Banco Interamericano de Desenvolvimento, a Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional e a Fundação Ford. E autora das seguintes obras: Inside Foreign Aid (Johns Hopkins University Press) Electric Power in Brazil: Entrepreneurship in the Public Sector (Harvard University Press). KEVIN HEALY e CAROL MICHAELS O'LAUGHLIN são representantes da Fundação na Bolívia e no Peru. O presente artigo é extraído de What to Think About Cooperatives: A Guide From Bolivia. Um artigo baseado nessa monografia foi publicado em Desenvolvimento de Base, 7:2, 1983. Os pedidos de cópias devem ser endereçados ao Escritório de Pesquisa e Avaliação da Fundação.

Que leva à formação de uma cooperativa? Quais são as experiências pessoais que resultam em ação coletiva? Nos excertos seguintes, três pessoas dedicadas ao cooperativismo narram como suas vidas e as de seus amigos contribuíram para a criação de um posto de vendas comunitário.

Este é o artigo final de uma série de depoimentos organizacionais recolhidos por Robert Wasserstrom. O volume completo, intitulado Grassroots Development in Latin America and the Caribbean: Oral Histories of Social Change, será publicado por Praeger Press no começo de 1985.

O NASCER DE UM POSTO DE CONSUMO:

DEPOIMENTOS DA COLOMBIA

ROBERT WASSERSTROM

A maioria das famílias rurais que moram nas proximidades de Versalles--localidade situada às margens do próspero vale do Cauca, na Colômbia--são agricultores de subsistência, com renda financeira limitada. Os poucos comerciantes da área cobram altos preços de varejo por gêneros básicos e pagam pouco pela produção local.

Há poucos anos, os 15 membros do Grupo Precooperativo de Servicios Múltiplos de Versalles juntaram suas poupanças e decidiram abrir um posto de consumo. Para aumentar seu capital inicial, requereram à Fundação Interamericana e dela obtiveram uma doação de US\$47.500, aprovada em junho de 1977. A seguir, o grupo investiu recursos num caminhão e começou a comprar bens por atacado em cidades como Bogotá, Cáli e Pereira. Seu estoque original não tardou em expandir-se para toda uma linha de produtos alimentícios, vegetais, carnes, frutas e materiais de construção.

Simultaneamente, os membros resolveram utilizar o caminhão para comercializar produtos nativos tais como tomate de árbol (espécie de tomate) e lulo (fruta cítrica), previamente transportados a Bogotá ou Cáli. Os custos de transporte e manutenção eram precisa e equitativamente rateados entre todos os produtores. O próprio posto recebia um lucro de 10%, destinado ao capital de giro.

Como revelam os depoimentos seguintes, os membros do Grupo compartilhavam uma história comum de participação em organizações de campesinos, associações de pequenos produtores, programas governamentais e projetos de ação social patrocinados pela Igreja Católica. Com raras exceções, essas organizações tiveram sua origem durante as agitações políticas de 1948 a 1966, conhecidas como la violencia. Mas, ao contrário de muitos de seus vizinhos, Versalles teve a sorte de ser poupada das piores convulsões--principalmente por situar-se numa área remota, habitada por pequenos produtores procedentes de outras regiões e ali reinstalados. Além disso, o pároco local organizava grupos de

debate, centralizado nos temas da reconciliação e da justiça social. Esse processo contava com a participação da maioria daqueles que mais tarde fundariam o posto comunitário.

Aproveitando essa experiência, os membros do Grupo Associativo--que no correr dos anos já haviam participado de inúmeros seminários, simpósios e cursos especiais de liderança e administração de cooperativas--estão determinados a traçar seu próprio rumo. Nas palavras de Delio Cortez, um dos fundadores, "estamos evidentemente prontos a trabalhar com gente que se disponha a ajudar a comunidade. Mas se nos forem impostas quaisquer condições políticas, então dispensamos a companhia". Ou, como diz seu amigo, Luis José Gallego: "Para construir um posto não pedimos licença de ninguém; simplesmente decidimos agir por nossa conta".

"Tudo o que eu sabia era trabalhar".

Delio Cortez, fundador e organizador

Nasci em Risaralda, mas queria sair para conhecer o mundo--pode-se dizer que eu procurava a aventura. Assim, aos 22 anos, casei-me e me mudei para Versalles. Lá chegados, instalamo-nos a boa distância da cidade: aproximadamente cinco horas de caminhada.

Infelizmente, tal como a maioria dos pequenos produtores, começamos a formar uma família grande. Sendo muito pobres, muitas vezes tivemos que comer zapallos, as bagas silvestres geralmente usadas na engorda de porcos. Minha família ficou desnutrida: meus filhos tinham barriga inchada; as meninas perdiam cabelo. Quando isso ocorre por aqui, dizem que é mau-olhado; no qual eu acreditava. Finalmente, alguém me disse: "Sabe o que se passa com as crianças? Estão com fome: você não lhes dá o suficiente para comer. As crianças precisam de comida decente". Mas onde iria encontrar o dinheiro? Resolvi trabalhar mais, preparar mais terreno e plantar lulo e tomates.

Tudo o que eu sabia era trabalhar. Depois de algum tempo, porém, comecei a jogar futebol com alguns de meus vizinhos. O jogo fazia-me lembrar da infância, de modo que entrei no time a despeito de ser muito retraído--retraído demais. Se o padre ou qualquer pessoa com certa educação falasse comigo, eu me sentia embaraçado demais para responder. Nem à missa eu ia, por temer que o padre me olhasse diretamente nos olhos.

Mas o jogo de futebol me fez conviver com outras pessoas. Foi assim que conheci "Seu" Eduardo Giraldo. Ele costumava dizer coisas como: "Meu amigo, um dia talvez nos vejamos em uma

de nossas reuniões." Claro está que eu resistia, mas ele mantinha a pressão. Fui apresentado a seus amigos, e finalmente me convenceram a participar de um simpósio sobre relações humanas.

Esse simpósio representou uma extraordinária experiência, muito embora me fosse difícil falar em público. Quando voltei para casa, algo dentro de mim havia mudado. Comecei a participar em reuniões da localidade. Evidentemente, no começo eu falava pouco: ainda me sentia deslocado. Mas persisti e não tardei a ingressar num grupo denominado Ação Comunitária. Depois disso, passei a participar de diferentes projetos e acabei por ser o organizador de outros. Se houvesse algo a fazer, eu falava com o padre, o prefeito, o inspetor da escola ou nossos amigos de outras aldeias.

Então, justamente na época de começar minha primeira colheita, fui despejado e perdi minha fazenda. Evidentemente, eu nada sabia de leis e pensava que essa pessoa simplesmente desejava apossar-se de minhas lavouras e dos melhoramentos que eu introduzira. Lembro-me que o juiz, no momento em que iria depor, chamou-me e disse: "Ouça, em alguns minutos vamos perguntar se você trabalha para o homem que exigiu a devolução de sua terra. Não lhe posso dizer qual é a resposta; contudo, se você declarar que não trabalha para ele, então estará caracterizado como invasor e esses policiais terão que removê-lo. Isso é tudo o que eu posso dizer; pense sobre o assunto--só estou tentando ajudar". Pensei e decidi seguir seu conselho e, sem dúvida, me perguntaram: "Você trabalha para o Sr. Fulano?" Respondi: "Sim, senhor, trabalho".

O caso era o seguinte: o homem não tinha qualquer título de propriedade da terra, mas eu abrira mão de todos os meus direitos. Eles haviam preparado as coisas para livrar-se de mim. Quando chegou o momento da evicção, minha esposa estava doente e não podia sair da cama. Eu disse ao policial: "Se você tentar tocá-la terá que me matar primeiro". Eles deverão ter ficado com pena de nós, porque um deles comentou: "Não podemos fazer isso. Vamos dar-lhe mais uma semana para se preparar". Respondi: "Se eu tiver uma semana, sairei voluntariamente".

O prazo me foi concedido e eu me mudei para Versailles. A minha chegada, o padre pediu-me para ajudá-lo como organizador. Eu não sabia o que era um organizador: pensei que talvez fosse a pessoa encarregada de tocar os sinos e vestir os santos--como um sacristão. Assim, respondi: "Não obrigado. Posso ser pobre mas teria vergonha de fazer essas coisas. Meu tipo de trabalho é outro". Felizmente, o padre percebeu o que eu estava pensando e esclareceu: "Não lhe estou pedindo para trabalhar na igreja. O que quero que faça é visitar as aldeias comigo e conversar com as pessoas. Você fala o idioma deles". O padre estava procurando criar uma cooperativa de citricultores.

No fim, a iniciativa não deu certo. Mas alguns de nós que havíamos participado da cooperativa de citricultores, continuamos a nos reunir no café. Falávamos sobre a criação de outro grupo, pensávamos no que havíamos aprendido e em como usar essa experiência. Então, algum dia, alguém disse: "ninguém porá dinheiro nesse projeto se não assumirmos a vanguarda. Vamos contribuir com 1.000 pesos cada um e ver o que se pode fazer".

Mas como poderíamos encontrar 1.000 pesos por pessoa? Fizemos um acordo entre cavalheiros, mediante o qual cada um de nós separaria mensalmente uma quantia até alcançar a quota. Alguns conseguiram economizar 1.000 pesos, outros não. No fim do ano, por exemplo, houve quem dissesse: "Ah, me esqueci completamente". Contudo, reunimos o dinheiro--um de nós chegou a ter que vender um porco para completar sua quota--e inclusive encontramos outros dois membros.

Naquele ponto nos perguntávamos: "que se pode fazer com 11.000 pesos?" A única resposta que encontramos foi fundar um posto de vendas: simplesmente não havia dinheiro suficiente para empréstimos ou comercialização agrícola. Aquela altura, meus amigos me perguntaram: "Já que você tinha mais contato com o padre e pessoas assim, porque não sonda as possibilidades?" Falei com um dos grandes comerciantes de Pereira e, com efeito, deles recebemos uma carga de mercadorias em caminhão que nos possibilitou começar. Aplicamos 7.000 pesos em nosso estoque; as prateleiras e outras despesas exigiram outros 4.000 pesos.

Depois disso, um amigo falou-nos da Fundação Interamericana. Embora sem acreditar muito, afinal de contas também nada havia de perder. Como diz o ditado: "Quem não chora, não mama". Assim, enviamos uma proposta. Ao chegar a carta com a informação de que nosso pedido fora aprovado, fiquei radiante--e um pouco amendrontado. Agora as coisas realmente tomavam outro rumo.

O primeiro que fizemos foi formar uma "pré-cooperativa". Assim decidimos por várias razões. Por exemplo: o Governo determina que qualquer cooperativa com mais de 500.000 pesos deve contratar um contador que, evidentemente, em dois ou três meses ganha um salário equivalente a essa quantia. Isso significa que as cooperativas pequenas jamais podem satisfazer os requisitos de legalização. Mas as "pré-cooperativas" e os grupos associativos estão isentos dessa exigência, razão pela qual não procuramos criar uma verdadeira cooperativa de consumo.

Claro está que isso também tem suas desvantagens: consultamos o Departamento Nacional de Cooperativas sobre a possibilidade de construir uma unidade para o processamento de nossos tomates. O representante afirmou que só nos poderia ajudar se formássemos uma cooperativa verdadeira. Respondemos: "A criação

de uma cooperativa nos arruinará. Será que não podemos trabalhar juntos sem concordarmos em administrar o projeto em bases cooperativas?" "Não", respondeu o representante. "Não podemos trabalhar com organizações piratas como a de vocês". Chamou-nos de piratas, mas estava enganado. Somos colombianos: como qualquer outro, contribuímos para o nosso país. Portanto, não foi possível chegar a um entendimento, o que é de lamentar, porque a assistência técnica do Departamento às vezes é excelente.

Este problema não foi o único. Não temos podido evitar por completo a política: ocasionalmente, nossos membros recorreram a "pistolões" para conseguir trabalho. Não aprovamos, mas se trata às vezes de um mal necessário. Não obstante, nossa organização é estritamente apartidária: não apoiamos ou combatemos ninguém. Estamos prontos a trabalhar com pessoas que se disponham a ajudar a comunidade; mas se forem impostas quaisquer condições políticas, dispensamos a companhia. Na verdade, a maioria dos grupos agora nos dedicam mais atenção do que o faziam quando estávamos diretamente filiados aos mesmos. Porque, quando a pessoa é associada, que é que faz? Todos querem ser presidentes da organização e dividir o resto com seus amigos. E logo depois que alguém é eleito, chega alguém mais e começa a procurar tirar o posto do presidente. Passa-se o tempo inteiro lutando com os próprios associados e perdendo de vista os problemas reais.

Pois também fizemos grandes progressos em certas áreas, principalmente na venda de tomates. Nosso início foi muito difícil. Levávamos uma carga por caminhão a Bogotá, mas os atacadistas daquela cidade estavam bem organizados e convenciam os compradores a não adquirir nosso produto. A seguir, os próprios atacadistas vinham a nós para dizer: "compramos seu produto por tal e tal preço". Naturalmente, as ofertas eram muito inferiores ao valor real. Constatei também que os negociantes emprestavam dinheiro a alguns agricultores, que ofereciam suas terras como garantia e obtinham direitos exclusivos de compra para seus produtos. E assim que os atacadistas gostam de negociar. De início, fomos tentados de fazer o mesmo, até que nos demos conta de que isso nos arruinaria.

Os empréstimos são sempre perigosos e tivemos problemas com alguns associados que não gostam de saldar seus débitos. Isso tinha que mudar. Por exemplo: digamos que eu seja o gerente e que aqui está o meu amigo Pedro. Ele deve algum dinheiro à cooperativa mas, se eu cobrar, ele se irrita e sai porta afora. Mas se o gerente do Fundo Agrário emprestar algum dinheiro a Pedro e, a seguir, hipotecar sua fazenda, Pedro ainda o cumprimentará, na esperança de um dia obter outro empréstimo. Trata-se de um problema sério em qualquer organização e não apenas na nossa. A única solução que encontramos é criar nosso próprio fundo de poupança e empréstimos.

Ocorre o mesmo quando compramos tomates de nossos fornecedores. Faltando-lhes dinheiro, pedem-nos para adiantar uma quantia por conta da colheita. Como não temos recursos para esse fim, eles nos dizem: "Fulano de Tal me empresta dinheiro". Muito bem: mostrando aos pretendentes um pequeno caixote, os varejistas locais fazem sua oferta: "Encha este caixote e eu pagarei o preço de uma carga inteira". O pobre agricultor não tem melhor alternativa: ele embolsa o adiantamento e vai para casa. Quando chega a colheita, ele leva um saco de tomates ao varejista.

Repentinamente, os grandes caixões que estes realmente usam são retirados do depósito e o varejista diz ao agricultor que nem toda sua produção pode cobrir a dívida. Os varejistas também utilizam outras artimanhas, tal como a colocação de tomates podres nas caixas. Coisas como essas contrariam nossos princípios porque procuramos ajudar tanto os produtores locais como, na outra extremidade, os compradores de nossos produtos. E por essa razão que temos estado a pensar na organização de cooperativas de consumidores em Bogotá; poderíamos entregar os produtos diretamente e deixar de ser intermediários. Isso resolveria muitos de nossos problemas. Com os moradores dos barrios, temos conversado sobre as numerosas formas que possibilitariam o pagamento de melhores preços para os produtos. Simplesmente temos que ver o que ocorre.

"Sempre me preocupei com questões sociais".

Luis José Gallegos--Seu Jota--fundador e membro

Casei-me aos 24 anos e tudo andou bem por algum tempo. Então, roubaram minhas mulas e fui obrigado a me mudar para Cali à procura de trabalho. Felizmente, encontrei um conhecido que me perguntou se eu queria conduzir suas mulas. Foi o que tentei fazer por alguns dias, ganhando o suficiente para sobreviver. Aceitei o emprego até que ele me convidou para ser capataz de sua fazenda. Dez anos depois, regressei à aldeia e comecei a plantar por conta própria.

O primeiro que notei é que não tínhamos escola, nem sequer um lugar em que a população passasse suas horas de lazer. Em sua maioria, os homens terminavam jogando bilhar e bebendo. Porisso, com a colaboração de algumas pessoas, preparamos um campo de futebol. Comparecendo às reuniões ou trabalhando no campo, os homens mantinham-se ocupados, sem tempo para conversar fiado e beber. Depois disso, as pessoas começaram a me consultar, porque eu garantia que o trabalho seria feito.

Mais tarde, nosso padre convenceu-nos a formar um comitê de aldeia. Convidamos um de seus assistentes para nos dizer como começar. Já na primeira reunião, fui eleito presidente. Nosso maior interesse era de construir uma escola, o que fizemos. A seguir, decidimos tomar providências a respeito do fato de tantas casas carecerem de água fresca: os moradores tinham que trazê-la das ravinas. Pedimos à Federação de Cafeicultores que nos ajudasse a construir uma adutora. A Federação enviou um agricultor e nos prometeu ajuda. O custo final do sistema foi de 80.000 pesos. Contribuímos com recursos próprios de 16.000 pesos e conseguimos nosso próprio abastecimento de água.

Não sei explicar, sempre me interessei por questões sociais: não apenas em organizar, mas também em ajudar outras pessoas a se unirem. Ao formarmos o grupo da aldeia estabelecemos por iniciativa própria o Comitê de Desenvolvimento do Pequeno Produtor. A idéia surgiu depois de uma reunião, em Versalles, com os vereadores locais e um organizador da Ação Comunitária. Naquela época eu era representante de aldeia e muitos de nós havíamos sido convidados para a reunião na Prefeitura. Ao chegarmos, disseram-nos que a reunião fora transferida para as 10 horas da manhã. As 10 horas informaram-nos: "A reunião com representantes das aldeias será realizada às 2 horas da tarde. No momento, só queremos avistar-nos com os membros do comitê da localidade. Perguntei então aos meus interlocutores por que o convite para essa reunião não era extensivo a todos: afinal, não enfrentávamos o mesmo tipo de problemas? Foi quando o organizador da Ação Comunitária saiu do recinto e nos explicou: "Somos todos participantes do mesmo grupo, mas temos que separar o setor urbano do rural". Desgostosos pela tomada dessa decisão que nos excluía, decidimos formar nosso próprio Comitê de Desenvolvimento. Não pedimos licença do Governo--não pedimos licença de ninguém--simplesmente nos dispusemos a agir por conta própria.

"Jamais gostei de ser dependente".

Eduardo Giraldo, fundador e membro

Quando vim para Versalles, este lugar era muito violento. A guerra civil que liberais e conservadores travavam desde 1948 era um verdadeiro desastre. Afinal de contas, em cada família havia liberais e conservadores. Assim, quando nos mudamos para nossa nova fazenda, comecei a participar das reuniões semanais que nosso padre havia organizado na escola. Disse-nos eles: "Todos somos seres humanos. Temos que trabalhar juntos, temos que agir juntos, sem limitações partidárias, para defender nossos direitos". Começamos assim: mensalmente realizávamos reuniões em algumas das aldeias e discutíamos como interromper

um morticínio, como ajudar-nos mutuamente e como servir a comunidade em geral. Pouco a pouco conseguimos mudar a atitude da população.

Essa época mais ou menos coincidiu com a chegada do Corpo da Paz, que nos enviou um voluntário. Bruce ajudou-nos a organizar uma cooperativa de fruticultores. Até então produzámos bom volume de frutas, para as quais, porém, nunca conseguíamos bom preço. As vezes, você vai a cidade com toda a sua produção e os comerciantes lhe dizem: "Hoje não estamos comprando. Nosso estoque já é grande". Assim comecei a trabalhar com Bruce: saí da fazenda e passei a ser o gerente. Mas Bruce era o verdadeiro gerente da cooperativa: eu nada sabia em matéria de contabilidade, de modo que ele se encarregava das contas. Bruce causou-me profunda impressão pela maneira como vivia: era muito bem educado, muito honesto e correto em todos os sentidos.

Com a partida do Corpo da Paz, continuamos a manter-nos sozinhos. Na época, estávamos bastante bem organizados. A causa final de nosso revés nos negócios foi a epidemia que destruiu nossos pomares. Evidentemente, quando os associados pararam de cultivar pomares, também se retiraram da cooperativa. Em outras palavras: eles não compreenderam realmente o que haviam conquistado: queriam apenas dividir o ativo. Alguns de nós procuraram manter viva a idéia abrindo um posto de vendas, por nós operado durante algum tempo. Chegamos a contratar um contador para colocá-lo em bases mais firmes. Mas nossa despesa era maior do que a receita e não tardou que o posto também fechasse.

A experiência foi amarga para todos e ficamos completamente desmoralizados. Ninguém queria ouvir a palavra "cooperativa". Mesmo, entre nós, alguns poucos decidiram reunir-se semanalmente depois da missa--simplesmente para conversar durante uma hora, durante meia-hora, sobre qualquer assunto que parecesse importante. Todos os domingos, sem falta, externávamos nossos problemas, e se não houvesse nenhuma dificuldade a discutir, improvisávamos um diálogo sobre algum tema: relações humanas, justiça ou economia--principalmente economia. Assim o fizemos durante um ano inteiro.

Simultaneamente, ingressamos na Associação de Pequenos Produtores. A entidade organizava seminários sobre diferentes tópicos, e aprendemos muito com essas reuniões. Mas, no final, a entidade revelou-se igual a outros grupos dotados de sua própria agenda política.

Decidimos pela necessidade de uma organização própria, que fosse completamente independente de qualquer partido político. Qualquer um tinha direito à sua opinião política, mas não no

grupo. Por meio da Associação de Pequenos Produtores, havíamos conhecido pessoas como nós, procedentes de todas as regiões do vale: talvez 88 ou 90 pessoas de diferentes lugares. Chegou um momento em que só um punhado de pessoas continuavam a participar: nove, que se reuniam regularmente para comentar o que ocorria em suas aldeias.

Contudo, isso resultou em algo de bom. Todos concordamos quanto à necessidade de fazer o necessário para aliviar um pouco a miséria que nos rodeava. Decorrido aproximadamente um ano, reconhecemos não estar registrando qualquer progresso. E nos perguntamos: "Que devemos fazer? Por que não formar outra cooperativa? É possível que desta vez ela dê certo. Mas vamos dar-lhe outro nome, mesmo sendo uma cooperativa, como o será".

Foi então que nosso amigo Gustavo Herrera, gerente da cooperativa de San Felipe--creio que se trata da COPROAGRO-- falou-nos a respeito da Fundação Interamericana. Dissemos: "Você tem que nos ajudar com a proposta, porque nada sabemos a respeito". Gustavo nos ajudou e, meses mais tarde, recebemos a visita de um representante. Inicialmente, estávamos um pouco relutantes em aceitar ajuda de quem quer que fosse, porque todos nos diziam que nossa independência ficaria minada (jamais gostei de ser dependente; detesto receber ordens de outros). Assim, ao visitarmos o banco em companhia da Marion, perguntamos a respeito das condições. Ela respondeu: "O único que a Fundação exige é uma boa contabilidade". Nossa satisfação foi grande: o que realmente desejávamos era operar nossa própria organização. Em geral, ninguém ajuda se não puder ditar o que fazer.

ROBERT WASSERSTROM é membro senior de World Resources Institute, em Washington, D.C. -As entrevistas foram extraídas de Grassroots Development in Latin America and the Caribbean: Oral Histories of Social Change, livro a ser publicado por Praeger Press. A obra inclui depoimentos orais prestados por membros de sete organizações que receberam apoio da FI.

(c) 1984, Robert Wasserstrom

RELATÓRIOS DE PESQUISAS

Síntese de Três Projetos de Pesquisa Recentemente Completados

Inundações no Paraguai

WILLIAM M. BARBIERI

No presente século, as águas dos rios Paraná e Paraguai transbordaram quatro vezes, inundando de cada vez, por anos, grandes áreas das regiões central e sul do Paraguai e deixando milhares de famílias ao desabrigo. A inundação mais recente começou em 1979. Três anos mais tarde, quando as águas começaram a baixar, quase 66.000 pessoas haviam sido afetadas em comunidades tanto urbanas quanto rurais de todo o país.

Para avaliar os prejuízos e preparar estratégias adequadas de assistência aos flagelados, a Seção de Apostolado Social da Conferência Episcopal Paraguaia encarregou a Sociedad de Análisis, Estudios y Proyectos (SAEP)--importante centro nacional de pesquisas--de realizar uma investigação detalhada. O estudo, intitulado "Efeitos Sociais das Inundações no Paraguai", fornece dados quantitativos sobre o número e a localização dos flagelados, apresenta perfis sociais e econômicos da população afetada e estabelece os critérios básicos a serem considerados na preparação de programas de socorro.

Embora as cheias no Paraguai sejam um fenômeno periódico, o estudo representa o primeiro exame sistemático de suas conseqüências sociais e econômicas. Observam os autores que, ao contrário de algumas catástrofes naturais "não classistas", o maior impacto dessas enchentes tem sido sentido pelos pobres.

O fato de as inundações não ultrapassarem limites de classes é explicado por diversas razões interconexas. A rápida expansão das empresas agroindustriais e a compra de grandes extensões de terras por investidores nacionais e estrangeiros forçaram muitos pequenos produtores a abandonar seus lotes de subsistência e migrar para áreas metropolitanas. Essas cidades crescem rapidamente, e o valor das terras urbanas sobe vertiginosamente. Em conseqüência, muitos migrantes recém-chegados reforçam a maré pobre que se instala na periferia urbana, onde as enchentes são comuns. Quando existem, os serviços públicos nessas aglomerações periféricas são escassos e, em contraste com outras áreas residenciais, as autoridades não requerem escritura ou alvará para fins de construção. Assim como essa população é a mais afetada pelas cheias, também é a menos protegida contra depressões econômicas.

Carecendo de emprego permanente, a maioria dos habitantes deve extrair sua renda de uma variedade de ocupações esporádicas, geralmente de curto prazo e altamente instáveis. Mas os habitantes dessas áreas não são afetados uniformemente por inundações cíclicas. Um extenso levantamento de flagelados revelou que o grau de deslocamento físico e econômico depende não só da distância que separa as habitações das margens dos rios, mas também de onde e como extraem seu sustento.

Como parte do processo de aferição das necessidades de socorro, os pesquisadores prepararam uma tipologia de flagelados, dividindo-os em quatro diferentes categorias baseadas na localização geográfica e no grau de prejuízo. Os dados da pesquisa revelaram que a maior percentagem de flagelados vivia na periferia de cidades do leste do país, onde as enchentes são de curta duração. Em sua maioria, os membros desse grupo trabalham em uma variedade de empregos instáveis e de baixo salário, em áreas adjacentes não afetadas pela elevação das águas. Embora devam deslocar-se temporariamente até que os rios voltem ao seu nível, a maioria desses residentes continuam a auferir certa renda.

Um segundo grupo de vítimas nesta região, muito menos numeroso do que o primeiro, só é afetado por inundações particularmente severas. Em geral, suas habitações são construídas longe de margens fluviais e sua posição econômica tende a ser mais estável do que a do primeiro grupo. Como resultado, o grau de sofrimento físico e econômico tende a ser menor, podendo a maioria dos moradores recuperar-se com relativa rapidez.

No nordeste e na área perimetral de Assunção, os efeitos das inundações são mais severos. Nessas duas zonas, os flagelados muitas vezes perdem suas casas e permanecem deslocados durante anos a fio. Mas porque dependerem, em sua maioria, de empregos nos setores dos serviços ou da construção em áreas metropolitanas, também podem continuar trabalhando.

Contudo, a situação é diferente para grande número de pessoas que vivem na metade ocidental e no sudeste do país, onde o impacto das inundações é o mais severo. Nessas regiões, a maioria da população afetada é formada por agricultores de subsistência. Além de terem suas casas completamente destruídas, também perdem seu meio de vida quando suas terras são inundadas.

Para concluir, os autores salientam que os problemas causados pelas inundações são agravados pelas condições sociais e econômicas das populações atingidas--condições que tornam os paraguaios pobres particularmente vulneráveis a catástrofes naturais. Para terem êxito, cumpre que os programas de socorro

também ajudem a incorporar os grupos de baixa renda à economia nacional para que possam encontrar emprego mais estável fora das áreas sujeitas a cheias periódicas.

"Efectos Sociales de las Inundaciones en el Paraguay". Cuadernos de Pastoral Social (2), Equipo Nacional de Pastoral Social, Conferencia Episcopal Paraguaya, Asunción, Paraguay, 1983. Para pedidos de cópias, dirigir-se a Sociedad de Análisis, Estudios y Proyectos, Casilla Postal 93, Asunción, Paraguay.

Medicina Tradicional em Comunidades Indígenas na Colômbia

JOSH REICHERT

As técnicas e o fundamento lógico utilizado por curandeiros indígenas para diagnosticar e curar doenças interessam de longa data os profissionais do desenvolvimento que trabalham com índios. Sociologicamente complexos e tecnicamente sofisticados, os sistemas nativos de saúde não só oferecem a possibilidade de uma visão interior das causas e do tratamento de doenças como também proporcionam valiosos indícios sobre a contextura social, política e econômica da vida dos índios.

Tal como em muitos países da América Latina, os agricultores mestiços da Colômbia estão colonizando rapidamente áreas de planície em que muitas tribos tradicionalmente plantavam, caçavam e apanhavam alimentos. Para esses índios, a desnutrição generalizada tornou mais difícil evitar e sobreviver às novas doenças trazidas pelos colonos. A localização remota dessas áreas e a falta de serviços de saúde agravam ainda mais o problema. Em resposta à rápida deterioração dos níveis de saúde, a Fundación de Comunidades Colombianas (FUNCOL)--organização não governamental que presta serviços de assistência judiciária e sanitária a índios colombianos--lançou em 1979 uma série de programas médicos alternativos em benefício de comunidades que vivem nas planícies dos departamentos de Arauca, Meta e Vichada.

Medicina, Shamanismo y Botánica é uma antologia resultante de dois seminários organizados pela FUNCOL em 1980 e 1981 para avaliar esses programas e revisar sua metodologia. Os autores--antropólogos, curandeiros nativos e profissionais da saúde--exploram maneiras de combinar técnicas e recursos da medicina ocidental com práticas tradicionais a fim de prestar melhores cuidados de saúde a comunidades indígenas.

A obra está dividida em quatro capítulos. O primeiro contém estudos de casos ilustrativos da visão holística de populações indígenas em matéria de saúde e doença. Freqüentemente, os médicos diagnosticam e tratam a doença em termos estritamente fisiológicos. Em contraste, os autores assinalam que muitas sociedades nativas consideram a doença sintomática de um desequilíbrio social: a doença só pode ser explicada e tratada dentro do contexto mais amplo da religião, da organização familiar, da política e da atividade comunitária.

No segundo capítulo, médicos e homeopatas com grande experiência em comunidades indígenas examinam os problemas que surgem quando programas abrangentes de saúde preparados por e para a maioria social são impostos a uma minoria. Ressaltam

esses profissionais que a medicina ocidental (principalmente as práticas homeopáticas) pode ser útil no tratamento de certas doenças, mas também destacam que cumpre entender o contexto cultural e ecológico da vida indígena e obter a participação dos membros da comunidade na preparação e execução de programas de saúde, para que estes produzam resultados.

O terceiro capítulo examina as propriedades medicinais de diversas plantas psicotrópicas usadas por curandeiros nativos. Também examina a possibilidade de expandir a farmacologia ocidental mediante uma compreensão mais detalhada desse conhecimento tradicional.

A série final de artigos examina quatro programas alternativos de saúde que estão sendo executados em diversas comunidades índias da Colômbia. Ao contrário de sistemas anteriores de prestação institucional de serviços, muitas vezes desenhados por planejadores centrais pouco conhecedores dos beneficiários finais e a seguir executados por funcionários do governo, todos esses programas começaram com detalhadas investigações de práticas médicas locais e da vida diária das comunidades. Membros da comunidade ajudaram na preparação, execução e avaliação de cada programa, e as necessidades de saúde particulares de cada grupo beneficiário serviram de molde para atividades específicas. Igualmente importante, o pessoal de saúde desses programas procura utilizar conscientemente técnicas tradicionais e plantas medicinais. Os métodos institucionais ocidentais são introduzidos a um ritmo e em escala que não sobrecarregam a capacidade de adaptação da população local. Finalmente, assinalam os autores que, embora ainda não se conheçam os resultados finais, o alto índice de participação característico desses programas, combinado com seu respeito fundamental pelos pacientes e suas sociedades, oferece um modelo de cuidados de saúde tanto novo como promissor, que também seria aplicável a outros tipos de programas de desenvolvimento em benefício de comunidades indígenas.

Medicina, Shamanismo y Botánica, Fundación Comunidades Colombianas, Bogotá, Colômbia, 1983. Endereço para consulta: FUNCOL, Apartado Aéreo 92099, Bogotá, Colombia.

Reconstrução Econômica e Democracia no Chile

RAMON E. DAUBON

Em 1975, o Governo do Chile começou a aplicar uma nova série de medidas de liberalização da economia nacional. O modelo, tal como passou a ser chamada essa série de medidas, baseava-se em grande escala na teoria monetarista e na "economia de oferta". Na prática, isso significou o rígido controle do crescimento da oferta monetária, a redução de restrições sobre as importações, a privatização de serviços públicos (tal como o seguro social), a diluição do poder monopolista de sindicatos, a descentralização administrativa do setor público mediante a concessão, a governos locais, de recursos em bloco para a prestação de serviços sociais, e a vinculação da taxa de câmbio ao dólar dos E.U.A.

O influxo de capital estrangeiro acelerou-se entre 1976 e 1982, resultando numa exarcebção da dívida externa. O maior endividamento correspondeu ao setor privado e os principais credores eram os bancos privados estrangeiros. A despeito dessa infusão de capital, o investimento produtivo declinou acentuadamente porque, em sua maior parte, os recursos foram usados em investimentos financeiros e especulação, no controle acionários de firmas comerciais e na importação de bens de consumo duráveis. Em 1982, em plena recessão mundial, a economia sofria severa crise. As taxas de desemprego, de falências e de empréstimos bancários em mora atingiram níveis sem precedentes.

A crítica bem informada das políticas oficiais estava severamente limitada e, em geral, confinada a acadêmicos e profissionais. Nesta obra, destacados economistas do Centro de Investigaciones Sociales para Latino América (CIEPLAN) assinam uma série de artigos em que recomendam novas políticas e novos rumos para a economia.

Esses artigos vinculam a recuperação econômica à reconstrução democrática. Foxley examina as fraquezas do modelo monetarista aplicado no Chile e sugere uma série de medidas econômicas necessárias para a transição à democracia. Cortázar discute os direitos sindicais dentro de um regime democrático e as opções disponíveis para melhorar a instabilidade dos empregos e os padrões de vida dos trabalhadores. Meller e Solimano apresentam um artigo complementar que examina como criar novos empregos e proteger direitos de trabalhadores. Arellano refere-se aos problemas do financiamento do desenvolvimento e da reestruturação do sistema bancário, ao passo que Ffrench-Davis se

concentra nos problemas financeiros e econômicos do grande setor externo do Chile. O livro termina com uma proposta de estratégia de reindustrialização, descrita por Muñoz.

José Pablo Arellano, René Cortázar, Alejandro Foxley, Ricardo Ffrench Davis, Patricio Meller, Oscar Muñoz e Andrés Solimano. Reconstrucción Económica para la Democracia. Santiago, Chile: Centro de Investigaciones Sociales para Latinoamérica (CIEPLAN), Editorial Aconcagua, 1983. Endereço para consulta: CIEPLAN, Casilla 16496, Correo 9, Santiago, Chile.

FUNDAÇÃO INTERAMERICANA

Funcionários da Fundação

Deborah Szekely, Presidente
 Sally W. Yudelman, Vice-Presidente de Programas
 Peter Hakim, Vice-Presidente de Pesquisa e Avaliação
 Stephen N. Abrams, Consultor Jurídico
 Marion Ritchey Vance, Diretora para Países Andinos
 Anne B. Ternes, Diretora para o Cone Sul
 David Valenzuela, Diretor para a América Central,
 México, Panamá e Caribe
 Robert Mashek, Diretor de Administração e Finanças e do
 Departamento para o Brasil

Conselho Diretor

Victor Blanco, Presidente; Presidente e Executivo
 Principal, Multiple Medical Management
 Harold K. Phillips, Vice-Presidente; Presidente, Hal
 Phillips Pontiac Buick GMC
 Doris B. Holleb, Diretora, Metropolitan Institute,
 Universidade de Chicago
 M. Peter McPherson, Administrador, Agência para o
 Desenvolvimento Internacional
 J. William Middendorf II, Representante Permanente dos
 Estados Unidos na Organização dos Estados Americanos
 Langhorne A. Motley, Secretário Assistente para
 Assuntos Interamericanos, Departamento de Estado
 Luis G. Nogales, Vice-Presidente Executivo, United
 Press International

Grupo Assessor

Augustin S. Hart, Jr., Presidente; Ex-Vice-Presidente,
 Quaker Oats Company
 Manuel R. Caldera, Presidente, AMEX Systems Inc.
 William C. Doherty, Jr., Diretor Executivo, Instituto
 Americano para o Desenvolvimento do Sindicalismo Livre
 John C. Duncan, Ex-Presidente e Executivo Principal,
 St. Joe Minerals Corporation
 John M. Hennessy, Executivo Principal, Credit Suisse
 First Boston
 Peter T. Jones, Primeiro Vice-Presidente, Levi Strauss
 & Co.
 William H. Jordan, Jr., Ex-Membro do Quadro
 Profissional, Comissão de Dotações do Senado
 Charles A. Meyer, Ex-Vice-Presidente Principal, Sears,
 Roebuck and Company
 R. Richard Rubottom, Professor Emérito, Universidade
 Metodista do Sul
 Viron P. Vaky, Professor-Pesquisador de Diplomacia,
 Escola de Serviço Exterior, Universidade Georgetown

Criada em 1969 por ato do Congresso dos Estados Unidos, a Fundação Interamericana é uma entidade de direito público que proporciona apoio financeiro direto a atividades de auto-ajuda iniciadas por setores pobres na América Latina e no Caribe. A Fundação opera com grupos privados tais como cooperativas agrícolas, pequenas empresas, associações comunitárias e organizações de assistência técnica. A IAF outorga anualmente quase 200 subvenções para projetos em mais de 25 países da América Latina e do Caribe. Aproximadamente de metade desses recursos provêm de dotações do Congresso e, o restante, do Fundo Fiduciário pelo Progresso Social do Banco Interamericano de Desenvolvimento. Seu orçamento para 1984 é de aproximadamente US\$25 milhões.

Desenvolvimento de Base, publicação da Fundação Interamericana, aparece semestralmente em inglês, espanhol e português. A revista relata como se organizam e trabalham os grupos pobres na América Latina e no Caribe a fim de melhorar suas vidas. Seu propósito é o de estudar como pode a assistência ao desenvolvimento contribuir mais efetivamente para os esforços de autoajuda. Os artigos publicados em Desenvolvimento de Base baseiam-se fundamentalmente na experiência da Fundação Interamericana e dos grupos aos quais assiste. Contudo, a publicação recebe de bom grado a colaboração de pessoas não vinculadas à Fundação. Devem os colaboradores interessados solicitar "Instruções aos Autores".

Salvo indicação em contrário, o material publicado em Desenvolvimento de Base pode ser livremente reproduzido. Solicita-se menção à fonte e uma cópia de qualquer reprodução.

Desenvolvimento de Base é uma publicação incluída em Standard Periodical Directory e em Public Affairs Information Service Bulletin. Cópias atrasadas podem ser obtidas em microfilme de University Microfilms International, 300 N. Zeeb Road, Ann Arbor, Michigan, 48106, E.U.A.

Os pedidos da revista devem ser endereçadas a:

Grassroots Development
Inter-American Foundation
1515 Wilson Boulevard
Rosslyn, VA 22209
E.U.A.

Editor: Sheldon Annis
Edição em português: Leyda P. Appel
Coordenadora da Produção: Lisabeth
Nugent
Assessores de Edição: Kevin Healy
e Stephen Vetter





