UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS EM DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE

A "TRAMA" DO SOCIAL

FAMÍLIA, COMUNIDADE E POLÍTICA NAS LÓGICAS DE RELACIONAMENTO DOS CAMPONESES *YAVEÑOS*

CARLOS JAVIER COWAN ROS

Sob a Orientação do Professor

John Cunha Comerford

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutor em Ciências,** no Curso de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade

Rio de Janeiro, RJ

Agosto de 2008

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS EM DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE

CARLOS JAVIER COWAN ROS

Tese submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutor em Ciências,** no Curso de Pós-Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, área de Concentração em Movimentos Sociais.

TESE APROVADA EM 29/08/2008 (Data da defesa)

_____

John Cunha Comerford (Ph.D.) CPDA-UFRRJ
(Orientador)

_____

Leonilde Servolo de Medeiros (Ph. D.) CPDA-UFRRJ

_____

Beatriz María Alasia de Heredia (Ph. D.) IFCS-UFRJ

_____

Delma Pessanha Neves (Ph. D.) PGA-UFF

_____

Jorge Osvaldo Romano (Ph.D) CPDA-UFRRJ

À Universidade Pública

AGRADECIMENTOS

Este texto não só é o resultado de uma pesquisa, mas também de uma vivência de anos que tive oportunidade de desfrutar acompanhado e apoiado por pessoas e instituições a quem quereria agradecer e reconhecer. *Agradecer-lhes* para fazer explícita minha gratidão a seu apoio. *Reconhecê-los*, como uma forma de fazê-los partícipes – mas não responsáveis – deste resultado e como um desejo de seguir conhecendo-os, uma proposta para não perder o vínculo e continuar (re)descobrindo-se no outro.

Mais uma vez, preciso agradecer ao *povo brasileiro* por permitir-me, através do benefício da bolsa CAPES PEC-PG, continuar meus estudos em uma instituição com tanta qualidade acadêmica quanto humana como é o CPDA. Agradeço aos professores, alunos e funcionários pela cordialidade com a qual me receberam e me acompanharam ao longo desses anos. Um dos melhores aprendizados que me levo da experiência é o exemplo de solidariedade que representa cada um dos membros da "galera" do CPDA.

Valoro a oportunidade de ter tido como orientador a John Comerford que, além de ser meu professor em diferentes disciplinas e orientar-me na realização desta tese, sempre com boa predisposição, criatividade e respeito de meus interesses de pesquisa, permitiu-me conhecer um referente de professor, pesquisador e colega. Certamente, um referente que terei ao longo de meu exercício profissional.

Não posso deixar de reconhecer o *povo yaveño*, que pacientemente teve de tolerar mais uma vez minhas "(intro)missões" em seu universo social, tão cuidado e protegido por eles, como interessante e inacavável para quem chega "de fora". Afinal de contas, quando termino uma pesquisa, fico com a certeza de que "a realidade" que pretendi conhecer foi mais efetiva em ajudar-me no auto-conhecimento do que no esclarecimento dos problemas de pesquisa formulados.

Agradecer a minha família pela paz que me dá saber que sempre estão nesse lugar cauto, silencioso e incondicional que é o da fidelidade. Essa qualidade converte-os em seres imprescindíveis em meus projetos.

A meus colegas do GECyM pelas leituras, discusões e projetos a futuro. A Paula por ajudar-me a que este texto diga o que tem para dizer. A Xime, Trixi, Sol e Carlos pelas leituras, releituras, idéias e, especialmente, pelas perguntas que ficaram sem responder. A todos esses afetos que lhe outorgam algo de certeza a meu caminho.

Por último, desejaria agradecer especialmente à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) que intermediou no outorgamento da bolsa do Programa de Estudante-Convênio de Pós-Graduação (PEC-PG). Também desejo reconhecer o apoio financeiro para a realização do trabalho de campo do *Proyecto UBACyT F009* (2004 – 2007): *"Problemática Institucional y Desarrollo Rural"* do *Programa de Economías Regionales y Estudios Territoriales, Instituto de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires* e o apoio financieiro do *Proyecto PICT 00112 (2008 – 2010) "Territorio e identidades en disputa: las comunidades huarpe en la Provincia de Mendoza"* do *Grupo de Estudios en Comunidades y Mediación Social - CEDERU*, da *Facultad de Agronomía de la Universidad de Buenos Aires*, para a preparação deste texto.

RESUMO

COWAN ROS, Carlos Javier. **A "trama" do social. Família, comunidade e política nas lógicas de relacionamento dos camponeses *yaveños. 265***f.Tese doutoral em Ciências. Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2008.

Este estudo indaga sobre a *práxis política* dos camponeses da comarca de Yavi, na Argentina. Analisa suas lógicas de organização social e de articulação com o sistema político-institucional e identifica o papel que cumprem em suas estrategias de reprodução social. A partir de uma abordagem etnográfica, interpreta-se a estrutura social *yaveña* como um conjunto de redes de afiliação – parentesco, organizações sociais, partidos políticos, comunidades de vizinhança e religiosas – parcialmente sobrepostas. Cada grupo de pertença estrutura-se em base a determinados elementos de reconhecimento mútuo, princípios éticos e relações recíprocas que regram o comportamento de seus membros. Mas, longe de serem entidades rígidas, essas redes de afiliação são redefinidas conforme as alianças e os antagonismos de seus membros. Nas duas últimas décadas, têm emergido novas modalidades organizativas – organizações comunitárias, camponesas e indigenistas – favorecidas pelas ações dos representantes do Estado e das ONGs. Em um contexto de precarização da qualidade de vida dos aldeões, essas novas entidades organizativas dinamizaram a articulação dos camponeses entre si e com a sociedade nacional, e adquiriram um papel relevante como canais de mobilização de recursos. Os mediadores sociais – através dos recursos materiais e das visões de mundo que disponibilizam aos camponeses– contribuíram a promover certas redes de filiação – comunidade de vizinhança, organizações sociais–, lógicas de relacionamento corporadas com agentes externos e a (re)emergência de identidades, especialmente a étnica, tradicionalmente estigmatizadas. Essas transformações sociais, econômicas e institucionais estão contribuindo a redefinir as tradicionais lógicas de relacionamento e negociação dos camponeses com os representantes políticos, fato que imprime certo dinamismo na sociabilidade *yaveña*.

Palavras-chave: Estratégias de reprodução social. Mediação social. Clientelismo político.

ABSTRACT

COWAN ROS, Carlos. **The social plot. Family, community and politic in the *yavenean* peasant's logics relationship**. 265 pgs. Doctoral Thesis in Social Sciences. Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2008.

The purpose of this study is to investigate the political praxis of the peasants from Yavi shire, in Argentina. It analyses their logics of social organisation and linkage with the political and institutional system, identifying as well the role they play in their social reproduction strategies. Through an ethnographic approach, the *yavenean* social structure is interpreted as a whole of different networks of mutual acquaintance and recognition –kinship, social organisations, political parties, neighbourhood and religious communities- partially overlapped. Each group structures itself in base of certain elements of mutual acknowledgement, ethical principles and reciprocal relationships that rule their members' behaviour. However, far from being rigid entities, these networks of mutual recognition are re-defined as a product of their members' alliances and antagonisms. In the last two decades new modalities of organisation –social, peasant and indigenous organisations- have emerged, favoured by the actions of the Government and NGOs representatives. Within a context of the villagers' standard of living precarisation, those new social organisations dynamised the peasants's linkage between each other and with the national society as well, gaining a prominent role as resources-mobilising channels. The social mediators –through the provision of material resources and world-views- contributed with the promotion of certain groups - neighbourhood community, social organisation- corporate logics of relations with external agents and the (re)emergence of identities traditionally stigmatised, particularly the ethnic one. Those social, economical and institutional transformations are contributing towards the redefinition of the traditional ways of relationship and negotiation the peasants have with the political representatives: a fact that is giving a particular dynamism to the *yaveña* sociability.

KEY-WORDS: Social reproduction strategies. Social mediators. Political clientelism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **1**

1. CAPÍTULO I
FAMÍLIA, PARENTELA, REDES RELIGIOSAS E DE AMIZADE NA ORGANIZAÇÃO DA SOCIABILIDADE *YAVEÑA* **16**
1.1 A Família Entendida Como Lar 18
1.2 Parentesco: A Idéia De Família Além Dos Limites Do Lar 27
1.3 Redes de Relacionamento Não Familiares: Os Laços Além do Parentesco 31
1.3.1 De compadres e comadres 31
1.3.2 As redes religiosas 37

2. CAPÍTULO II
A ALDEIA: UMA COMUNIDADE DE FAMÍLIAS **42**
2.1 Os Sentidos Nativos Da *Comunidad* 43
2.1.1 A dimensão espacial da c*omunidad* 45
2.1.2 A c*omunidad* como um grupo de convivência 47
2.1.3 A c*omunidad* como grupo político 49
2.2 Os *Yaveños* Na Produção Dos Limites Da *Comunidad* 54
2.2.1 Limites externos da c*omunidad* 60
2.2.1.1 Os limites morais da *comunidad* 63
2.2.1.2 A produção de um grupo comunitário 70
2.2.2 Os limites internos da c*omunidad* *78*
2.3 Os Valores Que Regem E Estruturam A Convivência Na *Comunidad Yaveña* 81
2.3.1 A água como elemento de união e tensão 86
2.3.2 A quota do trabalho comunitário como foco de disputa 88
2.3.3 A distribuição dos benefícios dos programas sociais como foco de tensão 92
2.4 Recapitulando Algumas Especificidades Das *Comunidades Yaveñas* 95

3. CAPÍTULO III
AS ORGANIZAÇÕES SOCIAIS COMO ESTRUTURAS DE MOBILIZAÇÃO DE RECURSOS MATERIAIS E SIMBÓLICOS **98**
3.1 O Resistido Encanto De Ser Presidente De Uma *Comunidad* 99
3.2 A Criação Da Necessidade De Mudança Social: Os Técnicos De MINKA E Os Dirigentes Da *Organização Camponesa* Na Produção De Um Projeto Político 107
3.2.1 O saber e a organização como instrumentos emancipadores na percepção dos técnicos 108
3.2.2 O vínculo técnico-beneficiário entendido como uma relação de *mediação social* 117
3.2.3 A *Organização Camponesa:* um novo ator na cena local 121
3.2.3.1 O vínculo técnico-dirigentes no contexto da *Organização Camponesa* 124
3.2.3.2 A relação dirigente-base 135
3.3 A *Organização Kolla* E A Questão Indígena Na Cena Local 144
3.3.1 O *kolla*, o dilema de converter um estigma em uma identidade positiva 149
3.3.2 O *kolla* na emergência de um grupo étnico 155

3.4 Considerações Finais Do Capítulo 162

4. CAPÍTULO IV
A POLÍTICA: A AMBIGÜEDADE DE UM DOMÍNIO SOCIAL PRECISO DA ADMINISTRAR 165
4.1 A Política: O Reino Da Mentira, Da Briga E Da Sujeira 166
4.2 A Constituição Do Campo Político *Yaveño* 173
4.2.1 O espectro político-partidário *yaveño* 176
4.2.2 "*Graças a Perón...*": a dádiva na configuração da filiação *peronista* 178
4.2.3 "*Todos querem ser políticos*": facção, família e religião na configuração do campo político *yaveño* 184
4.2.4 As motivações dos *políticos* em assumir um papel social estigmatizado 196
4.3 A 'Folia Da Política' 201
4.3.1 A paisagem urbana da política *puneña* 201
4.3.2 A campanha eleitoral em Yavi 204
4.3.3 O dia das eleições em Yavi 208
4.4 *Tempo Da Política:* Tempo De Barganha 210
4.4.1 O cotidiano da política *yaveña* 211
4.4.2 Os *yaveños* na produção do sentido de seu voto 217
4.4.3 A arte da barganha na política *yaveña* 220
4.4.3.1 O clientelismo político: uma categoria nativa? 222
4.4.3.2 "Já não é como antes": mudança nas trocas nas campanhas eleitorais 224

CONSIDERAÇÕES FINAIS 240

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 249

GLOSSÁRIO 254

ANEXO
Modelo De Estatuto De Organização Comunitária Aborígine 255

APÊNDICE
Acerca Da Origem e Especificidade das Comunidades Yaveñas 260

INTRODUÇÃO

Este texto versa sobre a *práxis política* dos habitantes da comarca de Yavi. Sobre suas modalidades de articulação em estruturas organizativas formais como: partidos políticos, organizações étnicas e de produtores, todas elas associadas freqüentemente à (grande*)* 'política', por seu papel na (re)produção de visões de mundo e influência nos processos sociais. Mas também, trata sobre outras formas de relacionamento que constituem a convivência cotidiana e permeiam essas 'organizações políticas'[1]. Algumas consagradas em instituições formalizadas como a família, outras mais flexíveis como a vizinhança ou a amizade. Entretanto, todas fundadas em relações face-a-face, que estruturam o espaço social ora através das alianças que se estabelecem entre as pessoas, ora através dos conflitos que os relacionam no enfrentamento. Uma 'pequena política', segundo alguns autores, mais ancorada em uma retórica moral que em uma ideológica, mas não por isso menos eficaz para (re)produzir uma determinada ordem social.

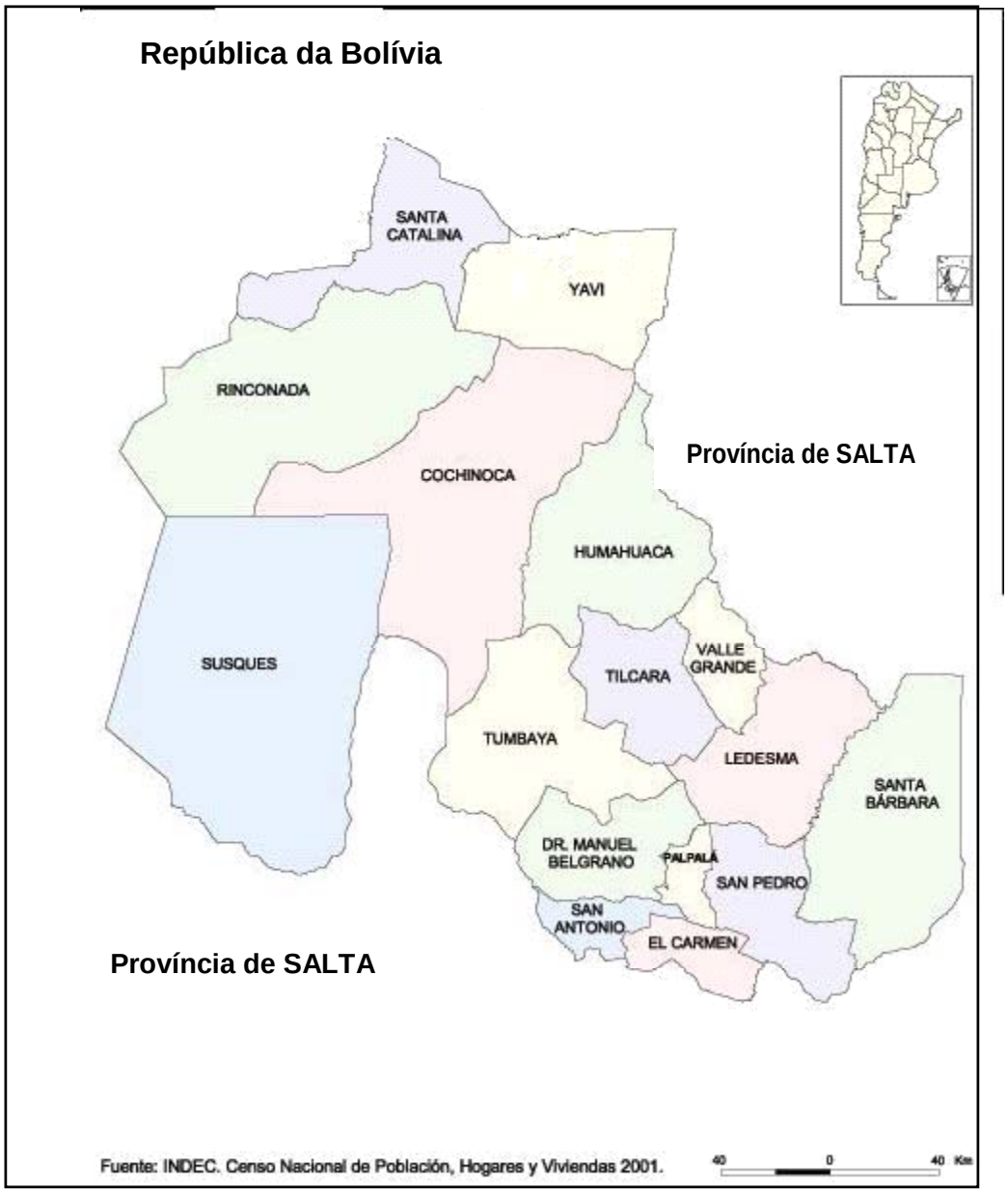
O primeiro contato que tive com os habitantes da Comissão Municipal de Yavi foi em 1994, com motivo da realização de um diagnóstico sócio-produtivo em duas aldeias (Arcos e Grazalema), no marco de um estágio de vivência organizado pelo diretório acadêmico da Faculdade de Agronomia de Buenos Aires, onde estudei. O distrito de Yavi é localizado na região andina denominada Puna argentina. No mapa político pode ser encontrado, no departamento de Yavi, no norte da província de Jujuy, extremo norte da Argentina. A comarca está sediada em uma área de fronteira internacional; no norte linda com a República da Bolívia e no oeste com o município de La Quiaca, considerado o ponto mais setentrional da Argentina (Mapas 1 e 2 e Esquema 1).

[1] Ao longo do texto, utilizarei aspas simples (**'...'**) para expressões minhas que buscam ilustrar ou figurar uma situação, percepção ou vivência. Reservarei o uso de duas aspas (**"..."**) quando citar literalmente expressões ou categorias nativas, isto é, utilizadas pelos residentes do lugar, e de outros autores.

Mapa 1: Localização da Província de Jujuy na Argentina e na América do Sul

Fonte: http://www.jujuy.gov.ar/ubicacion/index.htm [acessado 10/07/2006]

Mapa 2: Divisão departamental da Província de Jujuy



Esquema 1: Setor norte do departamento de Yavi, Província de Jujuy

Fonte: desenho realizado sobre uma imagem copiada de Google Earth, acesso 30 de junho de 2008.

Referências:

Vale 1: vale onde estão sediada a vila de Yavi e as aldeias onde foram coletados os dados para esta pesquisa.

Vale 2: vale onde estão sediadas as aldeias do "campo".

Quem visitar pela primeira vez a Puna argentina provavelmente considere a altitude e a extensão distintivas do lugar. Em termos geográficos é um planalto de altura, localizado entre os 3000 e 4000 metros sobre o nível do mar, que se caracteriza por um clima frio e seco, e onde a disponibilidade de água é uma das principais limitações para o estabelecimento humano. Para os olhos do visitante, especialmente alguém que reside em regiões úmidas, a Puna não é senão uma extensa campina desértica, mas realmente extensa. Interrompida ocasionalmente por córregos pedregosos. Rodeada em seu horizonte, por formações montanhosas com desenhos caprichosos modelados pelos processos geológicos do passado. A áspera campina, durante a maior parte do ano, é um mosaico de amarelos, castanhos e cinzas, que apenas de janeiro a março, meses nos que se concentram as escassas chuvas, ganham um tom verdoso. De perto, é um ralo tapiz arbustivo desenvolvido em um chão pedregoso de aproximadamente cinqüenta centímetros de altura, penteado pelo incansável vento e percorrido por inumeráveis trilhas por onde costumam passar ovelhas, lhamas e vicunhas.

A rodovia nacional 9 é a única estrada pavimentada que atravessa longitudinalmente a Puna argentina. Há cinco anos, o asfalto chegou a La Quiaca, uma cidade de 15 mil habitantes. É a localidade mais populosa da região e a mais próxima da vila de Yavi: dezesseis quilômetros de estrada, com um pavimento várias vezes amortizado, atravessam a estepe de oeste a leste e unem essa cidade com a vila. Uns quilômetros antes de chegar, a estrada cruza uma fileira de montanhas desgastada pelo tempo que interrompe a constância do planalto e cede lugar a um vale longitudinal. Yavi encontra-se a quatro quilômetros, no centro do vale. Em ambas as beiras da estrada distinguem-se algumas moradas, que pertencem às aldeias que circundam a vila. O pavimento acaba precisamente onde começa a rua principal dessa localidade. Mas a estrada, agora de terra, continua. Completa o vale, trepa sobre a segunda fileira de montanhas, percorre um novo planalto até chegar a um outro vale, onde se dispersam as outras aldeias que integram a comarca, as "do campo", como costumam nomear os *yaveños* (Esquema 1).

Yavi é uma vila histórica, muito pitoresca. Sua origem registra-se a meados do século XVII a partir do que fora o casco de uma das fazendas mais importantes de Juan José Campero de Herrera, "o Marquês do vale de Tojo", única pessoa que obteve um título nobiliário no *Virreinato do Rio de la Plata*[2]. No passado, Yavi foi a localidade mais importante do norte da Puna argentina. Na primeira década do século XX a estrada de ferro atingiu essas latitudes, mas a dezesseis quilômetros de lá. O trem chegara a um vilarejo que hoje é La Quiaca. O crescente comércio internacional, favorecido primeiramente pelo trem e posteriormente pelo desenho da rodovia nacional 9, deslocou a atividade econômica e institucional para esse novo aglomerado urbano. Yavi ficou 'à beira do progresso' rememorando o tempo do marquesado.

O desenho urbano da vila consta de uma rua principal com certo ar de bulevar e de apenas seis quarteirões, cujas respectivas ruazinhas transversais rara vez chegam a completar os cem metros de comprimento. Caminhar por essas ruazinhas gera uma sensação difícil de descrever. Há uma continuidade entre a cor do chão e das moradas feitas de adobe, que só é interrompida pelas janelas e portas de madeira e os tetos de palha. Mas, nem sempre essa estrutura consegue manter-se em pé. Grande parte da população emigrou. As casas foram fechadas. Ninguém

[2] A fazenda fazia parte de uma empresa rural compreendida por um complexo de grandes fazendas que se estendiam pelas regiões do Tucumán Colonial, hoje território argentino, e Tarija, território boliviano. Essas fazendas foram criadas por Pablo Bernárdez de Ovando e provia de insumos, especialmente gado, às minas do Alto Peru, na Bolívia. Em 1708, seu genro e herdeiro, Juan José Campero de Herrera, obteve da Coroa Espanhola o título de *Marquês del Valle de Tojo,* herdado entre seus descendentes até a proclamação da República em 1816 (MADRAZO, 1982).

continuou fazendo a manutenção periódica da que precisam as moradas de adobes. O vento e a chuva fizeram o resto. Primeiro o teto cai, depois as paredes derretem-se. Só conseguem manter-se em pé as portas seguradas com os cadeados. A metade das moradas está vazia. Ás vezes, as ruas são atravessadas por alguém. Yavi impõe-se, perante o visitante, como uma vila desolada, mas acolhedora, com um atrativo especial, algo que convida a curiosear.

Próximo do córrego que percorre o vale, encontra-se o núcleo de casas onde fora a fazenda do Marquês. Um grande prédio colonial, constituído por um conjunto de quartos que rodeiam um amplo pátio central. Hoje, museu e biblioteca. Do lado desse complexo habitacional, há uma pequena capela, mas não por pequena menos imponente. Foi construída pelo aspirante ao título de Marquês, em 1669, para consolidar o avanço do catolicismo e da 'civilização' nessas terras e obter o reconhecimento da Coroa por esse labor. O interior da capela está decorado com retábulos e esculturas barrocas, trazidas da Europa, na época. Esse conjunto de prédios junto a algumas pinturas rupestres realizadas pelos habitantes originários da região constituem o acervo que faz de Yavi uma vila histórica e turística, fato que, certamente, orgulha os *yaveños*.

Os mais de 1300 habitantes da comarca distribuem-se em doze aldeias e na vila, cuja população ronda as 200 pessoas. Um primeiro conjunto de seis aldeias distribui-se ao longo do vale onde é situada Yavi. As outras seis encontram-se esparzidas no segundo vale, mais seco que o primeiro.

Enquanto a vila oferece, pelo menos em sua rua principal, uma estética 'urbana', as aldeias apresentam-se ao visitante como um conjunto de moradas esparzidas na ladeira de um cerro. Quem é "de fora" pode ficar desorientado quando os *yaveños* falam de "o campo", referindo-se a um lugar que não é onde se está. "O campo", aonde o visitante acredita ter chegado, parece localizar-se acolá, além da vila. Quando se visitam as aldeias, acredita-se entender o motivo dessa distinção. A diferente densidade de moradas entre a vila e as aldeias surge como a explicação lógica. No entanto, mesmo nas aldeias circunvizinhas à vila, os aldeões podem referir-se "ao campo" para indicar um outro lugar, não precisamente onde se está, mas as aldeias do segundo vale, as mais afastadas. Pareceria que para os *yaveños* a noção de "campo", além de ser associada à densidade populacional, tivesse relação com a distância que há a La Quiaca. Mas não só a distância física, envolve também uma distância com um modo de vida, desta vez relacionado com "a modernidade" ou "o progresso". De fato, no contexto de algumas falas, a 'aspiração urbana' que podia atribuir-se a Yavi desfigurava-se rapidamente se na conversa aparecesse La Quiaca. Apenas sobrevivia como nuance, em uma escala que, sem necessidade de ser explicitada, assinala o sentido do "progresso" e envolve outras distinções e aspirações que produzem motivos de orgulho e de diferenciação entre os habitantes da região.

No primeiro contato com o visitante, os *yaveños* não costumam oferecer um tratamento fluente. Ante os olhos de um observador externo apressentam-se medindo as palavras, um pouco distantes ou, tal vez, com desconfiança do "gringo", como nomeam as pessoas de origem ocidental. Certamente, quando se chega ao território, o étnico transforma-se em uma marca distintiva. Os *puneños* de pele morena, olhos puxados, cabelo escuro e menor porte que o argentino de origem européia, lembram a preexistência de sociedades indígenas nessas terras antes da chegada dos espanhóis. Mas, a étnica não é uma identidade reivindicada por todos.

Os *yaveños* não gostam de falar muito sobre eles com estranhos. O fato de falar sobre eles e o lugar gera certo constrangimento neles e em alguns visitantes. Para a maioria dos povoadores do país, a Puna é uma das regiões argentinas mais pobres e improdutivas. Não raro, nos relatos

nos meios de comunicação ou nos dos viajantes existe uma espécie de contraponto entre as características usadas para descrever a paisagem e os *puneños*. Assim como "desértica", "improdutiva" e "adversa" são os adjetivos de uso mais freqüente para ilustrar a geografia do lugar, "silenciosos", "pobres", "incultos" e "pouco acolhedores" são usados para retratar o jeito de ser dos *puneños.* Caracterização que implicitamente associa ou pretende explicar a psicologia das pessoas em função das propriedades climáticas da região.

O que chama a atenção é que essas representações não distam muito das apreciações que os *yaveños* têm deles mesmos. "Tímidos", "submissos", "medrosos", "fáceis de enganar" foram as representações mais utilizadas quando tentavam explicar por que aconteciam certas coisas no lugar, através do qual estabeleciam uma relação causal com sua forma de ser. Quando falavam de sua vida "humilde", "sofrida" ou "dura" foram as categorias acionadas para retratar sua cotidianidade.

Essas imagens colocam a Puna e os *puneños* nas antípodas da idéia hegemônica de "progresso". Certamente, isso pode ser melhor explicado pelo processo histórico que significou a colonização ocidental das sociedades indígenas e, posteriormente, sua inclusão no processo de formação da sociedade nacional do que por uma relação entre clima e psicologia. Em outras palavras, essa caracterização aproxima-se mais à forma em que os *yaveños* se relacionam com "as pesoas de fora" do que a sua 'forma de ser'.

Em 1998 voltei à *Puna.* Nessa ocasião, o motivo da viagem foi entrevistar os membros de Organizações Não Governamentais – ONGs- para a realização de minha monografia de graduação. Nessa pesquisa, visava identificar e caracterizar as ONGs argentinas que executavam projetos de desenvolvimento rural (COWAN ROS, 1999). Ainda encantado com um 'ideal de desenvolvimento', propus-me caracterizar as estratégias que essas ONGs executavam, prestando especial atenção ao papel que outorgavam à promoção da organização. O noroeste do país - uma das regiões consideradas mais "pobres"- apresentava-se como um caso interessante de análise em função das experiências organizativas que estavam emergindo. Nessa pesquisa, registrei o surgimento de uma organização social de segundo grau, denominada no presente texto *Movimento Territorial*, integrada por diferentes ONGs e organizações de base das regiões *jujeñas* da Puna e da Quebrada de Humahuaca[3].

Em 2002, interessado pelos processos de transformação social que ocorriam em ambas as regiões - especialmente pelo 'protagonismo' que assumiam os membros das organizações de base em grande parte promovido pelos membros das ONGs- defini o *Movimento Territorial* como objeto de estudo na dissertação do curso de mestrado em Desenvolvimento Rural que estava realizando (COWAN ROS, 2003). Propus-me analisar os fatores que intervieram na conformação dessa organização, considerada por seus membros como uma modalidade de articulação social inédita no lugar. A população local não costumava articular-se em organizações formalizadas com fins sociais, sindicais nem produtivos, porém, em poucos anos emergiu um número significativo delas. Esse fenômeno só podia ser explicado pela convergência de diferentes processos (econômicos, sociais e institucionais) que contribuíram à formação de organizações de primeiro grau que, posteriormente, articularam-se no *Movimento Territorial* por iniciativa dos membros das ONGs.

Um dos processos identificados foi a mudança nas estratégias de subsistência das famílias rurais. Ao longo do século XX, a geração de renda da maior parte dos habitantes das áreas rurais

[3] Todos os nomes de pessoas e instituições – exceto as públicas- citados neste texto são fictícios.

puneñas baseou-se na complementação da produção agropecuária com a remuneração obtida através da venda de mão-de-obra, especialmente na colheita da cana-de-açúcar. A produção agropecuária destinava-se, eminentemente, para o consumo doméstico. De abril a novembro, parte ou todo o grupo familiar emigrava a alguns dos engenhos açucareiros localizados no sul da Província de Jujuy ou na vizinha Província de Salta, para trabalhar na colheita da cana-de-açúcar. Mas, na década de 1990, a radicalização das políticas neoliberais promoveu a redução da demanda de mão-de-obra nos destinos tradicionais de migração. Esse fato, por um lado, reduziu a emigração temporária, o que implicou a permanência da população nas aldeias durante a maior parte do ano, o que favoreceu o fortalecimento dos laços sociais. Por outro, defrontou os povoadores rurais com o desafio de garantir sua subsistência a partir da produção agropecuária que, por vezes, satisfazia as necessidades alimentaresdo núcleo familiar. Nesse contexto de crise das estratégias de subsistência das famílias rurais, começaram a intervir membros de instituições públicas e de ONGs com projetos de promoção social dirigidos a reverter o processo de precarização das condições de existência da povoação local. Em geral, visavam o fortalecimento das atividades agropecuárias e de artesanatos, a fim de que recompusessem sua renda através da comercialização dos excedentes no mercado. A promoção da organização foi o denominador comum das estratégias de intervenção dessas instituições. O *Movimento Territorial*, organização de segundo grau na que convergem 1200 famílias, é uma das expressões mais emblemáticas desse fenômeno (COWAN ROS, 2003).

A pesquisa, em grande medida, estava motivada pela experiência que estavam realizando os membros de MINKA, uma ONG integrada por ex-colegas da universidade que, desde meados da década de 1990, trabalhavam no lugar. A partir de reconhecer o "desenvolvimento" como um processo eminentemente político, definiam sua intervenção nesses termos e consideravam a promoção da organização como um requisito fundamental para o "empoderamento" dos setores sociais menos favorecidos. A promoção de um "movimento social", através do qual os setores populares pudessem ter maior "protagonismo" e influência na gestão de governo, constituiu-se em um dos alicerces de sua estratégia de mudança social. Com certeza, o *Movimento Territorial* fazia parte de um processo, em grande medida, impulsionado por eles.

No trabalho de campo para aquela pesquisa, favorecido pelo vínculo que tinha como os técnicos de MINKA, tive oportunidade de participar e observar o desenrolar de numerosas reuniões e assembléias do *Movimento Territorial* e de suas organizações membros, além de acompanhar os técnicos em suas visitas periódicas às aldeias. De alguma forma, presenciei o cotidiano dessas organizações e observei conflitos e tensões que eclodiram no desenrolar das reuniões. Esses atritos freqüentemente se geravam no marco da execução dos diferentes projetos e envolviam os técnicos de MINKA e os destinatários de suas ações. As "atitudes" das pessoas geralmente eram o alvo dos questionamentos. O imperativo de comprometer-se com um projeto de mudança social, que supunha uma mudança individual, era a palavra convocante dos técnicos e sobre a qual se estruturava o *Movimento*. Entretanto, não parecia ser entendida da mesma forma pelos diferentes atores. Evidentemente co-existiam pontos de vista diferentes sobre a própria idéia de mudança social, sobre o papel da organização e dos atores nesse processo e sobre a nova situação à qual queriam chegar. Nos fatos, o coletivo ancorava-se sobre uma pluralidade de visões, nem sempre totalmente definidas e explicitadas. Todos reconheciam certa incerteza em relação ao rumo futuro que tomaria o processo de mudança. Se bem em uma primeira aproximação essa heterogeneidade de pontos de vista podia ser diferenciada em dois grupos − técnicos e os destinatários de seus projetos-, pôde observar-se que as clivagens superavam essa primeira classificação e se projetavam no interior de ambos os grupos.

Um paradoxo surgia como evidente. Apesar de os técnicos disponibilizarem recursos e se engajarem em um processo que, acreditam, visa melhorar as condições de vida dos setores menos privilegiados da sociedade, os destinatários de suas ações nem sempre respondiam conforme suas expectativas. O "movimento camponês" e o tipo de "comportamento político" que os técnicos pretendiam promover demoravam em cristalizar-se e/ou adquirir o "protagonismo" por eles desejado. Em linhas gerais, as pessoas não acabavam por terminar com certas lógicas de relacionamento, especialmente com os representantes políticos. Ao contrário, parecia que complementassem esses laços tradicionais quer com os novos vínculos com os técnicos, quer com as organizações de base que patrocinavam. Contudo, algo estava mudando. Nas falas dos povoadores rurais surgia com força a idéia de que algo novo estava acontecendo, *"já não era como antes"*. Era evidente que, na base do diálogo, do conflito e da negociação, o processo organizativo promovido pelos técnicos ia (re)definindo-se em uma trajetória não planejada, que de alguma forma promovia transformações na sociabilidade local.

Aquela pesquisa serviu-me para desnaturalizar alguns conceitos que trazia cristalizados e que, não por acaso, eram coincidentes com as definições dos técnicos. O sentido que era outorgado ao processo político, e que pretendiam impulsionar, nem sempre era compreendido, assimilado ou compartilhado pelos destinatários de seus projetos. Os técnicos definiam "a política" como alvo de suas ações para melhorar as condições de vida dos setores menos favorecidos e, ainda mais, pretendiam que os camponeses fossem protagonistas de um processo de transformação. No entanto, não era claro, quando menos para mim, qual o sentido que as famílias rurais atribuíam à política e qual o papel que lhe reservavam em um processo tendente a melhorar suas condições de vida.

Através da intervenção dos técnicos, criava-se um novo grupo de filiação no lugar, delimitado pelo conjunto de organizações e ações patrocinado pela equipe técnica, no qual a idéia de "mudar para melhor" adquiria força aglutinante. Porém, no próprio ato de definir um projeto de mudança social assume-se o papel de "representar" os interesses daqueles que usufruírem os benefícios dessa transformação. Todavia, como observa Pierre Bourdieu, em todo ato de "representação", que por definição supõe a delegação e, por ende, a apropriação da palavra dos representados por um porta-voz, acaba por operar um silenciamento dos representados (BOURDIEU, 1991:191).

Esse efeito de **"**silenciamento**"** da visão de mundo dos setores menos privilegiados certamente não é exclusivo dos agentes dedicados à 'intervenção direta' no meio social. Freqüentemente se encontra na literatura científica, nos estudos sobre "desenvolvimento" e nos que são analisadas as relações políticas, mais precisamente as denominadas "relações clientelísticas". Não raro, nas abordagens normativas, os autores assumem como própria a legitimidade para definir o que é "bom" e "ruim" para os setores menos favorecidos, através da definição do que é "desenvolvimento", "cidadania", "democracia" ou "participação". Paradoxalmente, o pesquisador acredita que dá "voz aos setores marginalizados" através das narrativas de denúncia que produz, mas acaba por silenciá-los no próprio ato de assumir sua representação, especialmente, cala aquelas visões de mundo nativas que apresentam diferenças com os processos que ele acredita pertinente promover. Esse silenciamento opera através da imposição da visão de mundo do pesquisador, como se fosse própria dos agentes pesquisados, o que raramente acontece. Destarte, fica um vazio informativo e explicativo para compreender o conjunto de visões de mundo que interagem nessa realidade social e, em conseqüência, as condições de possibilidade para sua (re)produção e transformação.

Esse paradoxo começou a converter-se em objeto de reflexão visando a formulação desta pesquisa. As visões de mundo dos agentes que buscam promover certos processos de transformação social ou de "desenvolvimento", como costumam denominá-los, estão mais ou menos explicitadas, definidas e difundidas. Em grande medida, isso é alentado pelo debate acadêmico sobre o devenir do capitalismo. No entanto, é significativamente menor o número de publicações e pesquisas sobre as perspectivas e visões dos destinatários desses projetos de desenvolvimento. Certamente há um escasso conhecimento sobre suas visões de mundo, especialmente, no que tange a suas percepções sobre os processos de transformação que se pretendem promover para mudar sua cotidianidade. A necessidade de compreender seus pontos de vista surgia como evidente. Principalmente, para captar a (re)significação que os beneficiários fazem dos projetos das agências de promoção social e ter mais elementos para entender seus desdobramentos nos espaços locais que, dito seja de passagem, rara vez atingem suas metas.

Outro paradoxo das ciências sociais, velho por certo, mas nem por isso menos vigente, somou-se às minhas reflexões sobre os processos que ocorriam na Puna. Refiro-me ao desafio de explicar as condições de possibilidade para que o campesinato, desde que considerado uma cateogria social explorada e pré-existente ao capitalismo, possa se (re)produzir em um contexto de aprofundamento das relações capitalistas de produção e em condições de extrema precariedade de vida.

No caso *puneño* esse dilema adquire um interesse renovado. Após várias décadas de progressiva proletarização dos povoadores rurais, tem se observado nos últimos anos um 'retorno' às atividades consideradas tipicamente camponesas. Parece haver uma redefinição de suas estratégias de geração de ingressos, que se dirigem a fortalecer suas atividades agropecuárias para complementá-las com outras fontes de ingressos. Diferentemente do camponês de outrora, para as famílias rurais da Puna, em geral, e de Yavi, em particular, os recursos provenientes das instituições de promoção social constituem-se em uma fonte de ingressos chave para sua renda familiar. Articular-se com as instituições do Estado e as ONGs para conseguir recursos parece ser uma lógica a cada vez mais importante nas estratégias de geração de ingressos. Assim, é evidente que a subsistência das famílias *puneñas* não somente pode ser pensada a partir de suas estratégias produtivas e de vinculação com o mercado de trabalho. Também devem ser considerados os recursos que conseguem mobilizar através de suas lógicas de relacionamento, tanto no âmbito local como através das instituições da sociedade nacional. Mas, paradoxalmente, essa dimensão não foi privilegiada entre os cientistas que buscam compreender as condições de reprodução dos camponeses, em geral, e dos *puneños,* em particular.

Esse aspecto das estratégias de subsistência dos camponeses *puneños* levou-me a indagar como compatibilizam a articulação com as diferentes instituições de promoção social em suas estratégias de vida. Principalmente, se se considerar que essas instituições costumam ter visões de mundo diferentes − às vezes antagônicas-, expressadas nos projetos que procuram promover transformações no cotidiano de seus destinatários.

Para identificar alguns elementos explicativos que possibilitassem avançar no esclarecimento dos dois dilemas apresentados, quando menos para o caso *puneño*, era evidente que tinha que deslocar o objeto de estudo do ponto de vista dos membros das instituições de intervenção para o dos destinatários de suas ações. Desse modo, deveio a questão central desta pesquisa: *quais as lógicas de organização social e de articulação com o sistema político-institucional implementadas pelos camponeses que moram na Comissão Municipal de Yavi?*

É necessário, em um primeiro momento, compreender quais são os princípios de relacionamento e organização social dos camponeses *yaveños*, isto é, seus modos de vida e de sociabilidade, para depois, à luz da cosmovisão que ordena esse mundo social, interpretar como são percebidas e assimiladas as propostas dos agentes externos. Por sistema *político-institucional* entendo o complexo de entidades conformado pelos partidos políticos, as instituições públicas e as organizações da sociedade civil que operam na região. Esse conjunto de lógicas de relacionamento e articulação com atores dos diferentes níveis da sociedade - local, regional e nacional-, faz sentido se pensado dentro de um sistema coerente de estratégias de vida que contribui a (re)produzir uma determinada ordem social. Assim, pode-se compreender a convergência de visões de mundo (a nativa e a dos agentes externos) no lugar e as transformações que emergem em decorrência dessas interações.

Pelo fato de as lógicas de relacionamento intervirem na (re)produção de uma determinada ordem social é que as interpreto com uma dimensão da *práxis* política dos *yaveños*. Só aos fins da construção do objeto de estudo, entendo a *política* em seu sentido amplo. Conforme Mouffe, mais do que circunscrevê-la às ações orientadas a influenciar o Estado, concebo-a como o conjunto de práticas, discursos e instituições que buscam estabelecer certa ordem e organizar a vida social (MOUFFE, 1995:263).

Assim, esta pesquisa poderia ser enquadrada nos chamados "estudos sobre os camponeses" e também nos "estudos sobre comunidades rurais". No entanto, tentei superar certas limitantes sobre a forma tradicional em que costumam realizar-se esses estudos. Refiro-me, em primeiro lugar, ao viés 'economicista' com o qual se costuma abordar o modo de vida camponês, isto é, considerando-o apenas como um agente econômico, ignorando outras dimensões que fazem seu modo de vida e são também determinantes em sua (re)produção social. Em segundo lugar, tentei superar o viés 'isolacionista', com o qual algumas perspectivas tendem a circunscrever o foco de análise às comunidades rurais desconsiderando suas inter-relações com a sociedade nacional. Por último, embora o texto esteja ordenado em capítulos nos que se analizam os aspectos mais salientes das diferentes esferas da vida social *yaveña* (família, *comunidad*, organizações sociais e político-partidárias), tentei superar uma 'análise morfológica' da sociabilidade local, a qual analisa esses âmbitos de agregação como se fossem 'círculos concêntricos', desconsiderando a persistência e vigência de uns nos outros e suas interdependências.

Os habitantes rurais da *Puna jujeña* foram caracterizados pelos cientistas sociais, que os estudaram nas duas últimas decadas do século passado, como *camponeses semiproletários* (RUTLEDGE, 1987; ABDUCA, 1992 e 1995, MADRAZO, 1994, entre outros) ou *camponeses assalariados* (ISLA, 1992a) pela importância que tivera em sua economia familiar a geração de ingressos através da venda de mão-de-obra e a produção agropecuária. No presente texto serão considerados simplesmente como *camponeses*.

Entendo os *camponeses* como uma categoria social multifacética, que pode ser descrita e analisada a partir de diferentes dimensões (econômica, social, cultural e política). Conforme Redfield (1987), os camponeses, diferentemente das sociedades tribais, não são desvinculados das sociedades nacionais, embora eles morem em âmbitos rurais. Pelo contrário, eles constituem uma parte da sociedade nacional ou uma sociedade parcial – "*part-societies*"-, com uma especificidade cultural – "*part-cultures*". Relacionam-se com o resto da sociedade de maneira subordinada no econômico, político e cultural, em especial, com as elites citadinas que ocupam as posições dominantes do espaço social.

Na dimensão econômica, os camponeses podem ser considerados como agentes sociais que possuem uma economia de subsistência de base agropecuária. Caracterizam-se por terem o estabelecimento rural como unidade básica de produção e meio de vida, uma organização familiar do trabalho, sendo multifacético o padrão ocupacional, e um relativo controle dos meios de produção.

Klaas Woortmann (1990) considera que a especificidade cultural do campesinato reside no fato de os camponeses possuírem uma ética fundada em valores que constituem uma ordem moral, o que denomina *campesinidade.* Essa ordem moral pode ser compreendida a partir da concepção e relação que os camponeses têm com a terra, o trabalho, a família, entre outros aspetos. Além disso, é específica de cada sociedade e, por sua vez, é estruturante e estruturada pela visão de mundo do campesinato, definindo um tipo específico de sociabilidade. Por minha vez, longe de circunscrever essa propriedade aos camponeses, considero que a proposição desse autor orienta a apreender os valores e elementos simbólicos a patir dos quais se alicerça a ordem moral das sociedades sob análise, o que favorece compreender as modalidades de relacionamento e, em conseqüência, sua especificidade como sociedade.

É também pertinente considerar a idéia de Shanin (1987) respeito de que os camponeses podem ser considerados uma classe, pois constituem uma entidade social com interesses econômicos em comum. Sua identidade de classe fundamentar-se-ia no conflito como outras classes sociais e expressar-se-ia em padrões cognitivos e de consciência política específicos, aliás, rudimentares, que fariam possível o agir coletivo, podendo devenir em uma classe mobilizada. Contudo, o autor salienta que a fragmentação espacial e social do campesinato em famílias, comunidades e/ou outras entidades sociais, constituir-se-ia em uma dificuldade para a cristalização de uma organização de caráter nacional, motivo pelo qual os cientistas freqüentemente acharam neles uma fraqueza sociopolítica. Bourdieu (1977) relacionou essa característica ao fato de os camponeses, em sua condição de dominados e ao não possuírem os instrumentos de produção da representação do mundo social, apropriarem-se das representações sociais de membros de outras classes. Como conseqüência desse fenômeno, reduzem-se as possibilidades de que construam sua própria subjetividade, a partir de um processo de reflexão e objetivação da realidade na qual vivem.

Por último, considero fundamental a proposição de Shanin (1980), de que para compreender a especificidade dos camponeses, assim como sua lógica de reprodução no modo de produção capitalista, é necessário incorporar na análise as características da unidade de produção e a especificidade histórica e da sociedade da que faz parte.

A leitura de *The people of the Sierra,* de Pitt Rivers (1971), e de *Como uma família*, de John Comerford (2003), inspiraram-me na abordagem desta pesquisa. Ambos os autores estudaram aldeias camponesas visando compreender diferentes aspectos do modo de vida dos aldeões. Abordaram seu empírico a partir do princípio *malinowskiano* de descrever os contextos e os sentidos que as pessoas atribuem às coisas e às ações, e analisaram relacionalmente as esferas sociais em que se organiza o universo social pesquisado. Uma abordagem desse tipo na minha pesquisa supunha a opção pelo método etnográfico.

A pesquisa de Pitt Rivers orientou-me a pensar um universo social a partir de um sistema de relações sociais regido por determinados valores. Mas, como adverte o autor: "tais valores não são uniformes, no sentido de que não são compartilhados igualmente por todos os membros da comunidade, [...] variam em conformidade com a posição do indivíduo na estrutura social. Essa

variação, que às vezes origina rivalidades, conduz também a uma serie de inconsistências lógicas, as quais, porém, não são sociologicamente inconsistentes. Mais bem cabe atribui-as à necessidade de reconciliar laços sociais conflituosos dentro da mesma comunidade e dentro dos mesmos indivíduos. As formas em que essa reconciliação verifica-se dão à estrutura da sociedade muitas de suas características" (PITT RIVERS 1971:10-11). Essa definição não só me convidava a compreender a estruturação de uma sociedade, mas também a pensá-la em conflito e transformação. Desse modo, captaria sua dimensão dinâmica que parecia ser o que estava sucedendo na região como conseqüência de vários dos processos sociais traçados acima.

Por sua vez, John Comerford, não só a partir de suas publicações científicas, mas também em seu papel de orientador desta pesquisa, instigou-me a pensar a abordagem de meu objeto de estudo para além da relação institucional técnico-beneficiários. Para compreender esse vínculo seria necessário interpretá-lo no espaço social no qual existe. Em sua pesquisa evidenciava-se que compreender as lógicas participativas dos camponeses da zona da Mata de Minas Gerais nos sindicatos rurais supunha superar o viés das abordagens que limitam 'a práxis política' das pessoas a fatores de classes e/ou ideológicos. Também era necessário interpretá-las à luz do universo moral do qual fazem parte. Na sociedade por ele estudada, as relações de parentesco e vizinhança certamente ajudavam a compreender muito das alianças e clivagens que existiam entre os povoadores e seu posicionamento ante as diferentes entidades organizativas, especialmente os sindicatos rurais.

A opção por centrar a coleta de dados em aldeias da comarca de Yavi deveu-se, principalmente, à diversidade de 'modalidades organizativas formais' que co-existem nesse lugar, se comparada a outras comarcas da Puna. Desde início da década de 1990, interagem diferentes instituições de promoção social, entre outras MINKA. Também se formaram duas organizações sociais de base – *Organização Camponesa* e *Organização Kolla-*, que articulam moradores das diferentes aldeias. Na perspectiva dos técnicos de MINKA, nessa comarca é onde melhor pode ser observado o produto de seu trabalho, especialmente pelo grau de consolidação da *Organização Camponesa* e pelo papel desempenhado por seus dirigentes na cena pública local. Assim, a comarca apresentava-se como um âmbito heterogêneo no que tange à existência de instâncias organizativas e lógicas de relacionamento.

Para a realização deste trabalho contei com os dados de campo coletados nas pesquisas anteriores e os que foram coletados para este estudo. Nas visitas realizadas em 1995 e em 2002, além de entrevistar diferentes referentes locais, vários deles entrevistados novamente em 2005 e 2007, tive a oportunidade de interagir com os camponeses participando nas festas locais, mutirões, reuniões das organizações camponesas, reuniões comunitárias, caminhadas, feiras de troca-troca, além de acompanhar os técnicos em suas visitas periódicas às aldeias.

Também contei com as entrevistas realizadas por Ximena Arqueros a diferentes referentes *yaveños*, em abril de 2003, cujo motivo foi uma pesquisa que tinha por objetivo analisar o funcionamento do Conselho Consultivo da Comissão Municipal de Yavi. Analisar as transcrições de conversações que outra pessoa manteve com referentes locais, à luz dos depoimentos por mim coletados, foi de grande utilidade para compreender o uso e sentidos atribuídos a algumas categorias nativas que analisei, mas que não eram objeto de indagação dessa pesquisadora. Por outro lado, essas entrevistas, realizadas em um momento intermediário nas minhas visitas a Yavi, serviram para completar o panorama da sucessão de diferentes fatos ao longo dos anos, o que contribuiu com uma maior compreensão dos processos em curso.

A primeira visita à Puna e a Yavi, que fiz com motivo desta pesquisa, foi realizada nos meses de setembro e outubro de 2005. A opção por esses meses deveu-se a que no fim de outubro realizar-se-iam eleições para cargos no governo local, provincial e nacional. Interessava-me observar como se vivia um momento de campanha eleitoral no lugar e essa seria a única oportunidade que teria durante a realização desta pesquisa. Após quinze dias visitando diferentes localidades da Puna e da Quebrada, fase exploratória na que estava selecionando o lugar onde centraria a coleta de dados, decidi instalar-me em La Quiaca. Sabia que na comarca de Yavi centraria a coleta de dados, mas nesse momento ainda duvidava se abrangeria também à cidade, devido à importante mobilidade residencial dos aldeões. Finalmente, aspectos operativos e relativos à factibilidade da realização da pesquisa, fizeram com que optasse por centrar a coleta de dados na vila de Yavi e em cinco aldeias circundantes (Arcos, Mijas, Sanlucar, Grazalema-La Cuesta e Alcalá). Nesse primeiro período, residi na *Morada Camponesa*, prédio localizado em La Quiaca que pertence aos membros de MINKA e à *Organização Camponesa*. Nele trabalham e pernoitam diariamente integrantes de ambas as organizações.

A segunda visita realizada à comarca foi no mês de abril de 2007. Optei por esse período porque coincidia com a realização das Páscoas e de outras festas locais, e por estar relativamente distante dos períodos eleitorais. Sentia a necessidade de interpretar os dados coletados durante o período eleitoral de outubro de 2005 à luz de um tempo onde a política não fosse o tema central no dia-a-dia. A causa disso, escolhi um período festivo. Nessa ocasião residi em uma pousada na vila, pois necessitava distanciar-me do âmbito social dos membros de MINKA e da *Organização Camponesa*, pessoas com as quais tinha compartilhado minha cotidianidade em cada visita que fizera no território desde 1994. Por outro lado, era uma forma de 'residir' em um dos lugares onde coletava os dados de campo e interagir com outros domínios sociais (família, parentela, vizinhança, etc.) menos explorados até esse momento.

Nesta parte não aprofundarei em narrar como foram coletados os dados de campo, pois assumi as interações que tivera com os camponeses como dados de campo e, como tais, são analisados ao longo do texto. De fato, tanto os convites que me fizeram para conversar como as evasivas e empecilhos que se opunham a minhas tentativas para puxar conversa, interpreto-as como parte das lógicas com as que os *yaveños* se relacionam com alguém "de fora". A abertura ou o fechamento a falar de certas coisas, diz a respeito do papel que os interlocutores nos atribuíamos mutuamente e, em conseqüência 'das coisas' de que se queria ou não falar, considerando quem era o outro, em uma tentativa de delimitar universos sociais, pertenças, identidades, etc. Isso será tema de indagação de cada capítulo conforme a esfera da vida social que analisar nele.

Este texto é conformado por esta introdução, quatro capítulos e um apartado final, além de um anexo e um apêndice. No primeiro capítulo, apresento alguns princípios de organização da sociedade *yaveña,* a partir da análise de grupos de afiliação básicos como a família, parentela, compadrio, redes religiosas e de amizade. Também avanço na identificação dos âmbitos sociais onde se definem e implementam as estratégias de reprodução social dos camponeses.

No segundo capítulo, analiso a vida comunitária na aldeia *yaveña*. A comunidade de vizinhança *yaveña* constitui-se em um princípio de organização e pertença de grande importância na comarca. É também uma entidade que intervém na execução das estratégias de reprodução social das famílias. Assim, a partir da noção de *comunidade* desenvolvida por Tönnies, retomada por Weber e complementada com as observações de Bailey, analiso esse âmbito social como uma *comunidade moral.* Para compreender a constituição e funcionamento da *comunidad yaveña*

parto da análise das definições nativas, para posteriormente estudar como são definidos seus limites, externos e internos, e o código moral e sistema de valores que ordenam a convivência entre os membros desse grupo social.

No quarto capítulo, centro a análise no sentido que adquire a noção de *política* para os *yaveños* e as lógicas de relacionamento que existem em função dessas definições. Realizo uma interpretação da conformação histórica do que denomino *arena política yaveña*, para logo analisar como se vive nas aldeias e na comarca o "tempo da política". Em especial, tento compreender como e em torno de quais elementos se (re)produzem os laços entre os aldeões e os agentes que ocupam o papel social de representantes políticos. Isso o interpreto à luz das estratégias de reprodução social das famílias e do funcionamento das outras esferas da vida social.

Por último, nas considerações finais apresento algumas apreciações sobre as conclusões parciais de cada capítulo e, a modo de ensaio, proponho algumas interpretações sobre os processos de transformação em curso no local. Reflito principalmente sobre as mudanças nas lógicas de relacionamento entre os camoponeses e os representantes políticos, e sua relação com as novas visões de mundo que se difundem na comarca. No apêndice, a modo de ensaio, retomo os aportes de autores referentes no estudo das comunidades andinas e realizo algumas reflexões sobre o papel que tem tido o Estado na produção dessa modalidade de organização social.

CAPÍTULO I

FAMÍLIA, PARENTELA, REDES RELIGIOSAS E DE AMIZADE NA ORGANIZAÇÃO DA SOCIABILIDADE *YAVEÑA*

Na introdução, manifestei que considero a práxis política dos camponeses como parte de um sistema coerente de ações tendentes a (re)produzir tanto uma determinada ordem social quanto a posição por eles ocupada no espaço social. Assim, a identificação de uma noção teórica que possibilite pensar as ações dos agentes nesses termos é fundamental para a análise do objeto de estudo desta pesquisa.

O conceito de *sistema de estratégias de reprodução social,* proposto por Pierre Bourdieu, permite analisar a práxis política dos camponeses e, em particular, suas lógicas de articulação com o sistema político-institucional, como parte de um conjunto mais abrangente de práticas sociais inter-relacionadas por um sentido ou, em outras palavras, por uma lógica coerente.

Bourdieu (1990) define o *sistema de estratégias de reprodução social* como o conjunto de estratégias através das quais a família busca reproduzir-se biologica e, sobretudo, socialmente, isto é, reproduzem as propriedades que lhes permitam conservar sua posição social, sua situação no universo social considerado. Por *estratégia,* o autor entende "os conjuntos de ações ordenadas com vista a objetivos de mais ou menos longo prazo", porém, "as estratégias de reprodução não têm por princípio uma intenção consciente e racional, mas as disposições do *habitus*[4], que tendem espontaneamente a reproduzir as condições de sua própria reprodução" (BOURDIEU, 1994:4-6).

Para sistematizar a análise das estratégias, Bourdieu classifica-as nas seguintes classes: i) *estratégias de investimento biológica*, entre as que se encontram as estratégias de fecundidade, matrimoniais, profilaxis, etc.; ii) *estratégias de sucessão*, que buscam a transmissão do patrimônio familiar entre as gerações; iii) *estratégias educativas*, abrangem as estratégias escolares e as éticas que constituem a esfera moral da família; iv) *estratégias de investimento econômica,* que estão orientadas à perpetuação do capital em suas diferentes espécies; e v) as *estratégias de investimento simbólico* que constituem as ações tendentes, por um lado, a conservar e aumentar o capital de reconhecimento e, por outro, a favorecer a reprodução dos esquemas de percepção e apreciação mais favoráveis ao grupo familiar (BOURDIEU, 1994:5-6).

Com essa conceituação viso abordar a análise das práticas políticas dos *yaveños* não como uma entidade em si mesma, dissociada do resto de suas práticas, mas, conforme Mauss, como um *fenômeno social total* (MAUSS, 1974:41). Reconheço que é o pesquisador que faz um recorte arbitrário da esfera da vida social que estudará. No entanto, em cada ação social expressam-se, ao mesmo tempo e de maneira intrincada, toda espécie de instituições (religiosas, morais, econômicas, estéticas, etc.). O resultado dessas ações repercute nos outros domínios sociais. Em conseqüência, só captando essa complexidade será possível avançar na compreensão de sua lógica e sentido.

---

[4] Entende-se por *habitus* as estruturas sociais de nossa subjetividade que se constituem inicialmente por meio de nossas primeiras experiências e depois as de nossa vida adulta. É um sistema de disposições, duradouras e transponíveis, que o agente possui de maneira inconsciente. A partir dessas disposições podem-se compreender as estratégias com as quais os agentes agem (BOURDIEU, 1995).

Bourdieu reconhece a *família* como o sujeito da reprodução social, por ser o âmbito social básico de socialização dos agentes e onde se articulam as diferentes ações de acumulação e transferência de capital, que conduzem à reprodução social dos membros que a integram e, portanto, da própria família (BOURDIEU, 1994:11). Parece que o autor tenha se inspirado em Weber que, através da noção de *comunidade doméstica,* tenta dar conta de um tipo de comunidade econômica sobre a qual se sustenta a reprodução do grupo doméstico ou da família e dos membros que a compõem. Para esse autor, a comunidade doméstica – em sua forma pura– significa, por um lado, solidariedade econômica e pessoal perante o exterior e, por outro, comunismo no uso e consumo dos bens cotidianos - "comunismo doméstico"- no interior. Isso forma uma unidade indivisa sobre a base de uma rigorosa relação de piedade pessoal e de autoridade, fundada em uma hierarquia sexual e de gerações (WEBER, ([1922] 2005:289-291).

Todavia, Bourdieu salienta a necessidade de revelar a forma particular que adquire a família em cada sociedade, pois a família como instituição é uma "ficção social" que se institui a partir de um trabalho de coesão do grupo patrocinado, especialmente, pelas instituições do Estado nas sociedades modernas (BOURDIEU, 1993 e 1994).

A identificação do/s âmbito/s social/is onde os *yaveños* definem e implementam suas estratégias de reprodução social é uma questão central a ser revelada nesta pesquisa, não só para interpretar suas lógicas de relacionamento à luz de suas estratégias de sobrevivência, mas também porque desvenda um dos princípios de organização sobre o qual se estrutura essa sociedade. Neste capítulo e no seguinte, avançarei na identificação e caracterização dessa questão através da análise de diferentes âmbitos de relacionamento, especialmente o da *família* e o da *comunidad yaveñas.* Durante o trabalho de campo, ambas desvendaram ter um papel significativo na definição das estratégias de reprodução social dos *yaveños,* além de constituírem dois princípios básicos de organização e de estruturação da campesinidade *yaveña*.

Os cientistas que estudaram o campesinato *puneño* recorreram às categorias de *família camponesa*, *unidade doméstica* ou *familiar* para definir o âmbito onde se definem as estratégias de reprodução social. A teoria da *unidade econômica camponesa* de Chayanov foi o referente teórico mais recorrente de suas pesquisas, que quase sempre tiveram uma abordagem econômica. Esse autor define a *família* como o sujeito da unidade econômica camponesa, entendida como uma entidade de produção e consumo (CHAYANOV, 1985:48). Freqüentemente, os cientistas operacionalizam a idéia de família através da noção *grupo doméstico*, isto é, os membros de uma unidade doméstica que "compartilham o mesmo teto e comem da mesma panela".

Almeida chama a atenção para o fato de essa operacionalização nem sempre se corresponder com o tipo de corpo social que é encontrado pelo pesquisador na realidade empírica. Aliás, a noção de grupo doméstico nem sempre coincide com uma unidade social na qual as pessoas estão ligadas por uma linguagem de filiação e casamento, como é no caso de uma *família nuclear*. Isso leva Almeida a salientar que "na prática, aquilo que é uma ambigüidade horrível para o investigador significa simplesmente flexibilidade estratégica para os investigados. Significa que a unidade de consumo-residência (de reprodução de ciclo curto) não é idêntica à unidade de casal mais filhos (de reprodução no ciclo longo), mesmo quando ambas estão recortadas empiricamente" (ALMEIDA, 1986:69).

Nessa linha de pensamento, que problematiza a 'fetichização' de certas categorias com as quais os pesquisadores pretendem analisar certos fenômenos sociais, Ellen Woortmann recomenda considerar a dimensão do parentesco como princípio organizativo e como elemento

central da reprodução social do campesinato. Trata-se de uma variável indispensável para explicar as lógicas de reprodução, em especial as de longo prazo, dessa categoria social (WOORTMANN, E. 1995:34).

Assim, observa-se que na análise da reprodução social do campesinato as diferentes perspectivas teóricas têm oscilado entre circunscrever a unidade de reprodução ao grupo doméstico e integrar a família extensa, a fim de que seja compreendido o âmbito social onde os agentes definem e implementam suas estratégias. Para desvendar a função que joga em sua reprodução social, tentei compreender o significado que adquire para os *yaveños* a noção de *família*, assim como os papéis que lhes são atribuídos na vida cotidiana. Em função disso, na análise dos depoimentos considerei os contextos nos quais a categoria "família" fora acionada e o significado que pretendiam enunciar através dela. Em particular, tentei compreender os círculos sociais que pretendiam delimitar e, em conseqüência, diferenciar a partir de situar uma pessoa em um determinado grupo de pertença e exclui-la de outros. Essas relações de parentesco as interpretei à luz das estratégias de reprodução social dos camponeses.

A categoria "família" foi freqüentemente utilizada pelos *yaveños* para referir: i) os membros que compõem um lar e ii) o conjunto de pessoas com as quais há um vínculo de parentesco, embora não coabitem na mesma morada. Por minha vez, para evitar confusões de sentido no texto, utilizarei a categoria *família* para referir-me aos membros integrantes de um lar ou grupo doméstico e a categoria *parente* quando se refere à família extensa.

1.1 A Família Entendida Como Lar

A composição dos lares na região de estudo é variável. Em 2006, segundo o censo que realiza a cada quatro meses o Hospital Jorge Uro da cidade de La Quiaca, as moradas das aldeias *yaveñas* tinham em média 3,8 membros[5]. Freqüentemente um lar é constituído pela família nuclear típica: casal e filhos. Não raro, outros membros com vínculos de parentesco com os chefes do lar, como pai, mãe ou netos, integram a morada.

Se considerarmos que na região existe um alto índice de fecundidade[6] e que é comum que um lar seja constituído por uma família nuclear, além de outros parentes, é desconcertante o reduzido número de membros registrado pelo censo[7]. No entanto, essa situação é mais compreensível se forem contempladas na análise as estratégias de reprodução biológicas, migratórias e de residência que implementam as famílias *yaveñas*, como farei a seguir.

As mulheres costumam ter numerosos filhos, não raro chegam a dez descendentes, porém, alguns deles morrem no primeiro ano de vida. Se bem nas últimas duas décadas, por um lado, melhorou notavelmente a taxa de sobrevivência das crianças no primeiro ano de vida, por outro

[5] O Censo Nacional de População e Moradia 2001 – CNPM 2001- registrou 1310 pessoas que habitavam 332 lares na Comissão Municipal de Yavi, isto é, 3,94 pessoas por lar (INDEC, 2006).

[6] Segundo o CNPM 2001, as mulheres do departamento de Yavi com mais de 50 anos, isto é, finalizada sua etapa de procriação, deram à luz, em média, 5,1 filhos (INDEC, 2006).

[7] Isso é ainda mais desconcertante se considerarmos que no CNPM 2001 se registrou que 31,6% das moradas tinham menos de um membro por quarto, fato que indicaria que as dimensões dessas casas estariam sobredimensionadas em relação ao número de membros que pernoitam nela.

lado, diminuiu a taxa de procriação. Na década de 1990, a taxa bruta de natalidade no departamento de Yavi ter-se-ia situado por baixo de 30°/00, fato que, segundo Gil Montero, revelaria o começo da prática da limitação voluntária de nascimentos (GIL MONTERO et al 2005). Isso pôde ser constatado através dos depoimentos que obtive de mulheres e homens no trabalho de campo. Algumas mulheres manifestaram que era necessário controlar, através de práticas de prevenção da gravidez, a procriação, pois a criação dos filhos demandava muito tempo e cuidado e segundo elas: *"a situação econômica não estava para ter filhos"*. Nesse mesmo sentido, alguns homens exprimiram que não estavam a fim de aumentar o número de filhos, pois não tinham emprego estável para sustentar uma família numerosa. É de salientar, que na última década, técnicos de ONGs e membros dos hospitais públicos têm investido na realização de capacitações para a planificação reprodutiva. Esses depoimentos analisados à luz dos dados estatísticos corroborariam a existência de uma mudança nas estratégias de investimento biológica das famílias *yaveñas*.

A idade de início de procriação das mulheres começa entre os 14 e 20 anos, aliás, não raro ocorrem fora do matrimônio. Essa situação, embora não seja desejada pelas pessoas, não é condenada moralmente. Tudo ao contrário. Nas visitas às aldeias foi freqüente encontrar mães solteiras ou que tinham filhos de diferentes pais. Quando indaguei, tanto a mulheres quanto a homens sobre a opinião que tinham acerca dessas situações, obtive respostas que se distanciavam de qualquer questionamento moral. A separação ou o divórcio, assim como as mães solteiras, são situações comuns na sociedade *yaveña* e as pessoas não carregam com estigmas por estarem nessa condição[8]. Contudo, ter filhos fora do matrimonio não é uma prática tradicional no lugar. As pessoas idosas percebem e relatam as mudanças que ocorreram em relação a "sua época". Há quarenta anos, as mulheres só podiam assistir a festas depois dos 20 anos, uma espécie de rito de passagem através do qual a mulher podia iniciar sua vida sexual, sempre no âmbito do casamento. Mas hoje isso mudou. As mães solteiras permanecem com seu(s) filho(s) no núcleo familiar até se esposarem, momento no qual costumam formar uma nova morada. Caso as jovens tenham de emigrar para procurar emprego nas cidades, deixam seus filhos ao cuidado das avós.

Os casais costumam ser exogâmicos, entre pessoas de diferentes aldeias, em geral, das vizinhas. Foram poucos os casos registrados de casamentos entre moradores da mesma localidade. Em um contexto em que os contatos e interações entre moradores de povoados vizinhos são restringidos (pelas distâncias, as horas de trabalho que demanda a roça e/ou o tempo que estão fora da comarca por causa da emigração), as festas (Carnaval, Festa do Padroeiro, etc.) e eventos nos quais participam pessoas de diferentes lugares são momentos propícios para os jovens se conhecerem e estabelecerem vínculos.

Dentre as ações que visam garantir a independência econômica dos jovens, encontram-se a transferência, por parentesco, do direito à posse de terra na aldeia – aspecto que será analisado no capítulo II por ser uma instituição regulada pelo grupo de vizinhança– e a conformação de um rebanho de ovelhas e lhamas que, desde crianças, as pessoas vão criando com as doações que recebem dos parentes. Também é costume que os pais e outros parentes presenteiem os noivos com ovelhas, lhamas, bois ou outros animais de trabalho, ao conformarem um novo lar.

[8] Neste sentido, chamou minha atenção a denominação de *hijo del carnaval* – filho do carnaval– que os *yaveños* usam impessoalmente, ou seja, rara vez dirigido a uma pessoa em particular, para referir os filhos de mães solteiras concebidos nessa festa.

Desde cedo, os jovens procuram emprego (temporário ou permanente) não só para gerar uma fonte de ingressos que garanta sua independência econômica, mas também para contribuir à renda do lar paterno enquanto residem ali. Essa estratégia de capitalização, geralmente, supõe a emigração da aldeia por um tempo duradouro. Dentre os chefes e chefas de lar entrevistados nas diferentes pesquisas, a esmagadora maioria tinha emigrado e residido por anos em alguma das principais cidades do país quando foram jovens ou costumavam emigrar temporariamente para trabalhar na colheita de diversas culturas.

A emigração tem sido uma variável que modificou não só a densidade e estrutura demográfica da região, mas também a permanência das pessoas no seu lar ao longo do ano. Rutledge (1987:180-210) e Isla (1992a:23) coincidem em que esse fenômeno foi favorecido pelas políticas fundiárias do governo provincial. Na década de 1930, as terras da comarca de Yavi foram compradas por um empresário açucareiro que obrigou os moradores a pagarem com trabalho o direito a morar nas terras. O trabalho deviam realizá-lo na colheita de cana-de-açúcar, *"a zafra"* – safra– na usina do latifundista sediada na vizinha Província de Salta. Isso supunha a emigração dos *yaveños* de maio a novembro. No início, o deslocamento dos *yaveños* à colheita de cana-de-açúcar foi realizada sob coação. Em 1949, o Estado Nacional expropriou as terras aos latifundistas. Os *yaveños* ficaram isentos de assistir à colheita, porém, a grande maioria continuou emigrando para garantir sua renda familiar (RUTLEDGE, 1987:211-230). De certa forma, a venda temporária de mão-de-obra havia-se constituído em sua principal fonte de renda e, portanto, em uma estratégia vital para garantir sua subsistência.

Em geral, os homens viajavam à colheita da cana-de-açúcar enquanto as mulheres ficavam na aldeia com o resto do grupo doméstico cuidando do rebanho. Em alguns casos, todos os membros do grupo familiar migravam para o engenho e ausentavam-se da aldeia na metade do ano. A idade de início de emigração dos garotos era no final do primeiro grau, aos 13 anos, momento em que começavam a acompanhar o pai para ajudar e aprender o ofício. O fato de que um garoto começasse a acompanhar seu pai ao engenho augurava a continuidade de seu vínculo com a roça, isto é, com a modalidade de vida camponesa. Através dessa estratégia era possível permanecer morando na aldeia combinando a produção agropecuária para consumo com a geração de ingressos através da venda de mão-de-obra no engenho.

A emigração aos complexos mineradores da região e às principais cidades do país também foi freqüente. Nas cidades, os homens costumavam empregar-se como pedreiros ou como operários industriais e as mulheres, como faxineiras ou no setor de serviços. Com freqüência, a emigração pretendia ser definitiva, pois as pessoas ausentavam-se em forma permanente do lar e independizavam-se economicamente do núcleo paterno, embora continuassem contribuindo com remessas de dinheiro ao lar paterno. Na maioria dos casos isso significava o assalariamento e, portanto, a desvinculação da produção agropecuária como meio de subsistência.

Em diferentes depoimentos registrei que os pais freqüentemente incentivavam seus filhos a emigrarem para conseguirem um emprego estável, situação desejada e associada a "progredir", devido à percepção da estabilidade econômica que outorga o salário em contraposição à escassa e instável produção agropecuária obtida na região. Não foram poucas as pessoas que asseguravam que devido à falta de água no local a produção que obtinham "*apenas alcança para o consumo*". Só satisfazem uma parte das necessidades alimentícias dos membros do lar e, por conseguinte, são escassos os excedentes produtivos que podem ser destinados à venda. Portanto, percebe-se que é difícil garantir a reprodução biológica de um grupo doméstico só através da produção agropecuária. É provável que essa percepção dos *yaveños* sobre a contribuição da produção

agropecuária à renda doméstica explique por que as categorias "campesino" e "produtor agropecuário" poucas vezes foram acionadas quando se referiam à sua atividade profissional. Paradoxalmente, em um âmbito rural como é o *yaveño*, as categorias "zafreiro", "mineiro" e, inclusive, "desempregado", todas elas referidas a vendedores de mão-de-obra, foram muito mais utilizadas quando os aldeões fizeram referência a sua condição profissional atual ou passada[9].

Esse padrão migratório têm mudado nas últimas duas décadas e aparentemente ainda não se consolidou um outro novo. Em 2002, em plena crise econômica na Argentina, registrei poucos camponeses que tivessem emigrado para vender sua mão-de-obra em outras regiões[10]. Adicionalmente identifiquei pessoas que outrora tinham emigrado 'definitivamente' de suas aldeias às cidades, mas ao ficarem desempregadas retornaram a seu lugar de origem. No entanto, em 2005 e 2007, anos de forte reativação da economia nacional, observei em algumas aldeias camponeses que retornaram a emigrar para trabalhar em outras regiões. Em geral, os migrantes temporários pertenciam a núcleos familiares que não tinham membros com trabalho estável no lugar ou que sua produção agropecuária não era suficiente para garantir sua subsistência.

Diferentemente do padrão migratório dominante na maior parte do século XX, na atualidade a emigração temporária ao engenho diminuiu notavelmente. Apenas em duas aldeias registrei homens que continuavam emigrando à colheita de cana-de-açúcar ou de laranja no engenho Ledesma, situado no sul da Província de Jujuy. Em sua maioria, essas pessoas eram parentes e provinham de famílias com tradição "*zafrera*", seus pais e avôs tinham assistido à colheita. Alguns estavam próximos a aposentar-se, principal motivo para assistir anualmente ao engenho e assim obter a aposentadoria, um ingresso monetário estável no futuro. Em outros casos, eram jovens recentemente casados e que, ao não possuírem suficiente terra para lavoura nem gado, deviam gerar ingressos através da venda de mão-de-obra. Muitos deles tinham um acordo com os empregadores do engenho para assistir à colheita a cada ano. Outros emigravam a diferentes regiões do país para empregar-se na colheita de outras culturas (uva, fumo, tomate, etc.) ou na construção.

O tempo e os meses em que os migrantes permanecem fora da aldeia pode mudar a cada ano[11]. Tradicionalmente se migra no inverno, época do ano em que as atividades agropecuárias se reduzem à criação do gado, pois a agricultura extensiva é inviável devido às geadas e à falta de água. Porém, após anos de redução da demanda de mão-de-obra na zafra, quando existir a oportunidade de justapor o trabalho na colheita de diferentes culturas, algumas pessoas optam por

---

[9] É muito provável que o crescente uso da categoria "desempregado" entre os *yaveños* esteja associado à implementação, a partir da década de 1990, de diferentes programas sociais públicos que definem os destinatários de suas ações através dessa categoria social. Na seção 3.3.1 analisarei o papel do Estado na produção e difusão de categorias identitárias étnicas e sua apropriação pelos *yaveños*. Entendo que esse modelo interpretativo pode ser apropriado para analisar algumas das identidades profissionais, como é o caso da categoria de "produtor agropecuário".

[10] Em 2002 o agotamento do modelo económico chegou a sua máxima expressão. Após quatro anos de recesão econômica, o crescimento da economia aproximou-se a – 11%. Em maio desse ano a população desempregada nas principais cidades do país atingiu 21,5% (INDEC, 2006).

[11] Segundo o enfermeiro da sala de primeiros auxílios de Yavi, responsável da realização, a cada quatro meses, do censo de população do Hospital Pedro Uro nas aldeias de Sanlucar, Yavi, Mijas e Arcos, em 2005 apenas 15% de 98 famílias registradas manifestou que algum membro do lar emigrara à safra de alguma cultura. Segundo Karasik (1987:20, apud ABDUCA, 1993:14), essa cifra, para a região da Puna, ascendeu em 1969 a 70 % das famílias. Atualmente, os destinos de migração teriam-se diversificado temporal e espacialmente, a saber: cana-de-açúcar no sul da Província (de maio a novembro), fumo no sul da Província (de dezembro a março), colheita de frutas na Patagônia (novembro a fevereiro) e a laranja no sul da Província (abril a maio).

estender o tempo de emigração na primavera e inclusive no verão. Nesses casos, a disponibilidade de mão-de-obra familiar para o trabalho na roça reduz-se notavelmente. Pareceria que nessas famílias a mão-de-obra com maiores possibilidades de ser empregada no mercado de trabalho fosse priorizada a esse destino. A restante – idosos, mulheres grávidas ou criando filhos, as crianças e pessoas doentes – destina-se às atividades na roça, na criação de animais e no lar.

Obtive depoimentos de pessoas que avaliavam que rendia mais, em termos econômicos, emigrar para vender mão-de-obra no verão do que ficar na aldeia produzindo na roça. É importante considerar que as pessoas fazem essas avaliações em função da disponibilidade de terra e do tamanho do rebanho que possuem. As famílias com uma estratégia de geração de ingressos baseada na emigração não costumam ter muitas ovelhas e lhamas, pois alguém tem que ficar durante todo o ano para cuidar dos animais. Contudo, não parece ser comum que as famílias considerem apenas o retorno econômico no momento de decidir sua estratégia migratória. As questões afetivas, familiares, entre muitas outras, parecem intervir no momento de tomar essa decisão, mas poucas vezes foram explicitadas quando indaguei sobre os motivos da emigração.

A extensão de período de emigração no verão é um fenômeno das últimas décadas, que altera a forma tradicional como se complementavam as atividades agropecuárias com a venda de mao-de-obra. Pareceria que essas famílias priorizassem o assalariamento da mão-de-obra familiar. Nessa priorização valorizar-se-ia o retorno econômico que garante o assalaramiento, se comparado com a incerteza que oferece a produção agropecuária na região. De fato, uma das coisas que mais almejam os *yaveños* é um emprego estável no lugar, o que garante sua subsistência sem necessidade de emigrar. Contudo, isso não significa que a produção agropecuária seja substituível pela venda de mão-de-obra. A roça é uma fonte de ingressos que, quando menos, garante uma parte não desprezível da alimentação.

A 'emigração definitiva' parece haver-se reativado, em especial, nos jovens. No final da década de 1990, praticamente a totalidade dos complexos mineradores fecharam por baixa rentabilidade. Nas principais cidades do país, a taxa de desemprego atingiu níveis históricos. Os ex-operários retornaram a suas aldeias ou radicaram-se nas principais cidades da Puna. Em 2005, favorecidos pela desvalorização da moeda nacional, os empresários mineradores recomeçaram a investir e a contratar operários. É provável que um fenômeno semelhante esteja ocorrendo com a emigração às principais cidades do país, na medida em que a economia nacional se ativa e aumenta a demanda de mão-de-obra (COWAN ROS, 2008).

Além do fenômeno migratório, outro fator que ajuda a compreender o reduzido número de membros nos lares das aldeias é o fato de os integrantes de uma família comumente estarem distribuídos ou rotarem entre duas moradias, uma localizada na aldeia e outra em La Quiaca. Embora a vila de Yavi seja a sede da Comissão Municipal, o principal lugar de compra e de acesso a serviços e, inclusive, de emprego é La Quiaca. Enquanto alguns membros do lar, no geral as mulheres, os filhos e os anciãos ficam na casa "do campo" cuidando do gado ou da roça, outros estão na "*ciudad*" – cidade– trabalhando em forma estável –de motoristas, empregados públicos, pedreiros, etc.– e aproveitando a oportunidade de um emprego temporário ou do benefício de algum programa social destinado às famílias carentes das cidades.

As únicas escolas de segundo grau que existem na comarca localizam-se em La Quiaca, sendo esse um dos motivos pelo que muitos jovens, a partir dos 13 anos, trasladam-se a morar nessa cidade para continuar os estudos. Nessa cidade recentemente criou-se um instituto de ensino que oferece cursos de terceiro grau de curta duração –turismo, desenho gráfico,

secretariado, etc. Chamou minha atenção o investimento que estão fazendo alguns casais na educação formal de seus filhos e alguns jovens que estão realizando esses cursos visando melhorar suas oportunidades de trabalho. Mas não é só pelo acesso à escola que os jovens preferem morar em La Quiaca. Nessa cidade encontram-se os locais de baile e de dispersão, que para muitos jovens significa o acesso ao "moderno" e ao "progresso", representado pela cultura urbana, em contraposição à "tradição" e ao "atraso" associado às condições e ao estilo de vida "do campo".

Mais do que interpretar essa dupla residência das famílias *yaveñas* como um desdobramento das estratégias de emigração, analiso-as como uma estratégia de 'diversificação da residência'. No contexto socioeconômico analisado, a 'dupla residência' possibilita distribuir os integrantes de um lar de maneira a manterem a produção agropecuária, aumentarem as possibilidades de conseguir emprego na cidade, estenderem a escolaridade dos filhos, acederem à assistência médica e a outros serviços e de serem beneficiários dos programas sociais destinados às famílias de escassos recursos do âmbito urbano, além do rural. Em alguns casos, aceder a uma moradia na "cidade" é sinônimo de progresso, fato que outorga um certo status nesse universo social.

A dupla residência foi favorecida na última década por programas de moradia patrocinados pelo Estado Federal e pela Igreja Católica, possibilitando que muitas famílias acedessem a uma moradia na cidade[12]. No entanto, possuir duas moradas não significa para os membros ficarem fixos em uma. A rotação entre uma morada e outra, segundo as necessidades individuais e do grupo familiar, outorgam uma dinâmica diária particular à composição de cada lar nas aldeias.

Em decorrência dessas estratégias de fecundidade, migratórias e de residência, observa-se uma estrutura demográfica particular na região de estudo se considerarmos a da Província. Ao delimitar três faixas etárias segundo a idade de início e fim de emigração, isto é 14 e 65 anos quando se aposentam, observa-se que nas aldeias de estudo 37 % das pessoas tinham menos de 14 anos, 52 % entre 14 e 65 e 11% superava os 65 anos, segundo o Censo do Hospital Jorge Uro de La Quiaca realizado em 2006. Não se encontraram importantes diferenças entre homens e mulheres. O Censo Nacional de População e Moradia de 2001 registrou para a população da Província de Jujuy as seguintes porcentagens para essas faixas de idade: 21%, 73% e 6%, respectivamente. Destarte, evidencia-se a significativa diferença na estrutura demográfica de ambos os distritos, em particular a menor proporção na área de estudo na faixa da população economicamente ativa que, entendo, pode ser explicado pelas estratégias acima descritas.

Naturalmente as estratégias migratórias estão associadas às econômicas. Embora as formas de geração de ingressos sejam diversas e variáveis na economia doméstica, é possível identificar três modelos de estratégias básicas através das quais se sustenta a economia familiar dos *yaveños*.

Há famílias que obtêm sua principal fonte de renda de atividades não agropecuárias. No geral, um de seus membros tem uma renda fixa, ora da aposentadoria, ora de um emprego no setor público –na escola ou na prefeitura– ou no privado na cidade de La Quiaca. Em outros casos, os chefes do lar têm algum empreendimento comercial – na maioria das vezes um

[12] Na presente década a paisagem de La Quiaca foi radicalmente mudada com o surgimento de bairros novos na periferia da cidade. O maior está sediado na estrada que conduz a Yavi. Esse processo começou na década anterior e refletiu-se no incremento de quase 20% da população da cidade, no intervalo censal 1991-2001.

armazém ou pousada– ou de transporte de passageiros ou de produtos. Muitas dessas famílias, ao ter-se desvinculado das atividades agropecuárias, deslocaram-se à vila porque há maior infraestrutura e é mais rápido o acesso à cidade de La Quiaca. Assim, na vila residem muitas famílias originárias das aldeias que não têm como principal fonte de sustento as atividades agropecuárias. Essa característica somada ao fato de ter seis quadras urbanizadas fazem com que Yavi pareça um aglomerado residencial com uma estética e uma dinâmica diferente das outras aldeias[13].

O segundo tipo de estratégia de geração de renda é representado por aqueles lares em que há algum membro que emigra temporalmente a outras regiões para trabalhar na colheita de culturas ou em empregos não agropecuários. Essa fonte de ingressos é combinada com a produção agropecuária, que em sua maior parte é destinada para o consumo doméstico. Caso a família possua gado, parte dos membros do lar ficam na aldeia todo o ano para cuidar dos animais. Identifiquei apenas um caso de um grupo familiar no qual todos os membros, casal e crianças, emigravam para o engenho. A escassas terras para lavoura de que dispunham foi o motivo que o entrevistado exprimiu para explicar a necessidade de emigrar.

A emigração temporária não é uma situação desejada pelos *yaveños,* embora seja considerada uma boa alternativa pelos homens e mulheres que não têm emprego no local. Na perspectiva dos camponeses pareceria que a obtenção de um salário garantisse a subsistência do grupo familiar, situação que não poderia ser satisfeita unicamente com a produção agropecuária. De fato, as famílias que obtêm a principal fonte de renda através da produção agropecuária, terceira estratégia de geração de ingressos identificada, na esmagadora maioria das vezes têm uma outra fonte de ingressos, seja a través da venda de mão de obra temporária no local ou da obtenção dos benefícios, em dinheiro ou em alimentos, dos programas sociais do Estado Federal. Não identifiquei nenhum grupo doméstico que garantisse sua subsistência integramente a partir dos ingressos gerados pela produção agropecuária[14]. Sempre registrei alguma outra fonte de ingressos monetária (aposentadoria ou pensão, venda temporária de mão de obra no local, benefícios dos programas sociais, etc.) que complementava a renda do grupo doméstico.

O ciclo agrícola começa no mês de agosto, com a arada da terra, adubação e irrigação do "*rastrojo"* – roça-*,* parcela para lavoura menor a um hectare. A partir de setembro, começa-se a semear e, posteriormente, cuida-se do crescimento do cultivo, irrigando a cada três ou quatro semanas, tirando o capim e controlando as pragas até abril, mês no qual finalizam as atividades agrícolas. Os cultivos mais freqüentes são aqueles mais resistentes às condições climáticas da Puna. As espécies que se cultivam em cada aldeia mudam, principalmente, em função do microclima e da disponibilidade de água. Grazalema, Alcalá e La Cuesta caraterizam-se por ficar em um vale protegido por cerros e por dispor de mais água, fato que faz possível a produção de milho, alho, alface, cenoura, beterraba, cebola e outros legumes. Por sua vez, Yavi, Arcos, Mijas e Sanlucar, por possuírem menor disponibilidade de água e estarem localizadas em um vale mais aberto, têm uma vocação pecuária –ovelhas e lhamas– e especializam-se na produção de batatas,

[13] A vila de Yavi também se destaca por ter uma população maior que as outras aldeias. Enquanto na vila residem 100 famílias, nas aldeias circundantes moram entre 12 e 30 famílias permanentemente.

[14] Nenhuma família tem um roçado irrigado maior a um hectare. A disponibilidade de água, mão-de-obra e terra nem sempre possibilita pôr em produção uma superfície maior a essa. Os rebanhos de ovelhas têm entre 50 e 300 animais e os de lhama em poucas ocasiões superam as 50 cabeças. As características climáticas e a disponibilidade de forragem são importantes limitantes para o aumento dos rebanhos. Isso impõe uma restrição ao número de animais que uma família possa vender por mês, às vezes supera as duas cabeças. Algumas famílias também criam vacas, galinhas e/ou porcos, mas destinam-se ao consumo familiar.

trigo, cevada e fabas, produzidas unicamente para o consumo. Assim, as famílias com maior vocação agropecuária têm tentado ajustar e compatibilizar suas lógicas migratórias com o ciclo agrícola, configurando sua renda a partir de ambas fontes de ingressos.

Existe uma divisão do trabalho entre os membros do lar que, no imaginário dos *yaveños,* corresponde-se com a força que demanda cada tarefa e as condições físicas de cada pessoa, segundo a idade e sexo. Tradicionalmente são consideradas tarefas dos homens as "mais duras", isto é, as que requerem de força, como a reparação das casas e dos canais de irrigação e o trabalho na lavoura. Além disso, é reservado para o homem realizar algum serviço para terceiros ou ir para o engenho, isto é, vender mão-de-obra. Para as mulheres são reservadas as tarefas consideradas "mais leves", a saber: cuidar dos filhos, da casa e do gado[15] e "ajudar" os homens na roça. As crianças e as pessoas idosas "ajudam" na realização de atividades como cuidar do gado, juntar lenha, fabricar artesanatos, etc. Destarte, enquanto a casa e o gado encontram-se sob responsabilidade da mulher, a lavoura corresponde aos homens, embora os outros membros do grupo familiar ajudem.

Contudo, conforme Abduca (1993:19), constatei que as mulheres e as crianças participam praticamente de todas as tarefas produtivas, embora geralmente seja reconhecida sua participação como "ajuda" em vez de "trabalho". De acordo ao observado por Heredia nas famílias camponesas da região da Mata de Pernambuco, a denominação de uma mesma tarefa como "trabalho", quando for realizada pelos homens, ou "ajuda", quando for executada pelas mulheres e/ou crianças, pode ser interpretada como uma forma de afirmar a hierarquia no interior do grupo doméstico e a autoridade paterna em um espaço considerado socialmente como masculino. Pois nem sempre essa distinção se corresponde com a flexibilidade e rotação na distribuição das tarefas que ocorre entre os membros do lar, nem com a produtividade dos diferentes membros (HEREDIA, 2003:69).

Em várias visitas aos lares, observei situações em que as mulheres assumiam a responsabilidade das tarefas da lavoura, durante todo ou parte do ciclo, seja trabalhando diretamente, seja contratando terceiros, enquanto o marido encontrava-se fora da região. Também, não foi raro encontrar mulheres que assumissem a direção de pequenos empreendimentos comerciais (armazéns, venda de artesanatos, etc.) ou fossem empregadas na Comissão Municipal ou na escola. Provavelmente o papel das mulheres como geradoras de ingressos familiares através da venda de sua mão-de-obra seja um dos casos mais eloqüentes das transformações na distribuição dos papéis que estão ocorrendo nos lares *yaveños*. Essa situação tem sido especialmente favorecida pelos programas públicos de emprego, como o *Jefes y Jefas de Hogar Desocupados* – JJHD– Chefes e Mulheres Chefe de Família Desempregados- que oferecem uma remuneração mensal em troca de uma contraprestação de trabalho comunitário. No mesmo sentido, também obtive depoimentos de homens que assumiam eventualmente tarefas domésticas (cozinha, cuidado dos filhos, etc.), tradicionalmente destinadas às mulheres, enquanto sua companheira encontrava-se trabalhando fora da casa.

A tradicional divisão sexual do trabalho parece estar se modificando na medida em que se reduz a emigração dos homens para o engenho e surgem novas oportunidades de emprego no local, tanto para as mulheres como para eles, seja através das instituições públicas, seja através

[15] Os rebanhos, por estarem constituídos por animais considerados dóceis, entende-se que é uma atividade que podem fazer as mulheres porque não é necessária a força. Adicionalmente, enquanto cuidam dos animais fiam lã, que posteriormente vendem e/ou usam para tecer.

dos programas de promoção social. Assim, entendo que a divisão de papéis entre os membros do lar, apesar de estar sujeita a um esquema tradicional de distribuição do trabalho por sexo e idade, ajusta-se à disponibilidade de mão de obra do grupo doméstico, o que resulta de sua estrutura demográfica e das oportunidades de emprego.

A contratação ocasional de mão-de-obra para trabalhar na roça no momento de maior atividade (agosto a setembro) ou eventualmente na reparação da morada não é pouco comum. As famílias que contratam *"peones"* – diaristas– são aquelas nas quais os membros masculinos são idosos ou não residem na morada nesse momento. Abduca afirma que são principalmente "as famílias favorecidas na disponibilidade de terra" as que contratam trabalhadores (ABDUCA, 1993:19). Do meu ponto de vista, essa não é a única variável que explica a contratação de mão-de-obra externa, pois existe pouca diferença na quantidade de terra – sempre menor a um hectare– que possui cada família. Não nego a existência de diferença na distribuição desse recurso. De fato, existe entre famílias que têm terra para lavoura e as que não têm. No entanto, na comarca *yaveña* não existem nem latifundistas nem famílias que possuam uma maior capitalização em decorrência da disponibilidade de terra. Essa situação pode ser encontrada no departamento vizinho de Santa Catalina, mas não no de Yavi. Destarte, entendo que tem mais peso como variável explicativa a relação entre a disponibilidade de "braços" para trabalhar de cada grupo doméstico e a disponibilidade de terra. Isso depende da estrutura demográfica de cada grupo familiar e das estratégias migratórias que implementam seus membros. Um dado que chamou minha atenção foi a recorrência com a qual os aldeões manifestavam não ter tempo para realizar todas as atividades que tinham planejadas. É provável que a diversidade nas estratégias de geração de renda, somada à dispersão do grupo doméstico, dificulte em algumas ocasiões realizar as atividades da roça e da morada com mão-de-obra familiar, de modo que tenham que procurar mão-de-obra externa para dar conta delas.

Nos momentos em que a demanda de mão-de-obra excede a que dispõe o grupo doméstico, os aldeões recorrem à prestação de favores entre parentes, compadres e vizinhos ou, em última instância, à contratação de peões.

A partir do exposto, observam-se algumas estratégias que implementam os grupos domésticos para se reproduzirem socialmente. A flexibilidade dessas estratégias, em particular as de geração de renda (associadas às migratórias e à "dupla residência"), imprimem em cada morada uma significativa dinâmica de rotação de seus membros.

Esse fato dificulta, conforme Almeida (1984), homologar a noção de grupo doméstico com a de família nuclear, ao nos referirmos à composição de cada lar. Por um lado, um lar pode estar conformado por outras pessoas além dos pais e filhos, portanto, nem sempre é coincidente com a família nuclear. Aliás, pessoas que têm outros vínculos de parentesco, seja ou não de sangue, podem conviver no mesmo lar. Por outro, se restringirmos a idéia de lar à de grupo doméstico – "pessoas que compartilham o mesmo teto e a panela"– em muitas situações estaremos excluindo os chefes de família ou adultos migrantes que passam parte considerável do ano longe do lar e os membros das famílias que rotam entre a casa da cidade e a da aldeia. Embora os integrantes de um lar não coabitem na mesma morada todo o tempo, compartilham a implementação do conjunto de estratégias tendentes a reproduzi-los na posição social que ocupam. Assim, a categoria "família", quando referida aos membros que constituem um lar, contém o conjunto de pessoas que participam da implementação das estratégias de reprodução social e, portanto, de uma mesma economia doméstica: contribuem com trabalho, aportam parte da renda, consomem se não puderem trabalhar.

1.2 Parentesco: A Idéia De Família Além Dos Limites Do Lar

No começo desta seção, referi que quando os *yaveños* falam de pessoas com quem tem algum tipo de vínculo de parentesco, embora não compartilhem a economia doméstica, também acionam a categoria *família* ou *parente*. Nessas categorias está contido o conjunto de termos da língua castelhana que denomina um familiar segundo a posição relativa ocupada (irmã/ão, primo/a, tio/a, avó/ô, etc.) em um grupo consangüíneo, aliás, o tipo de parentesco. No caso dos vínculos onde não existe consangüinidade, as categorias utilizadas foram: as denominações da língua castelhana referida aos laços com parentes não consangüíneos, a saber: *"cuñado/a"*, "*suegro"*, etc. Destarte, se observa que para os *yaveños,* dependendo do contexto do qual se estiver falando, os limites que definem quem pertence à "*família"* podem ser estendidos, recortando agrupamentos sociais mais amplos – de parentesco- que se constituem sob outro princípio de organização e nos que se relacionam a partir de outras lógicas e normas.

Ao indagar aos aldeões sobre seus parentes, costumaram iniciar sua fala referendo-se à quantidade de familiares que moravam nas grandes cidades do país (Buenos Aires, San Salvador de Jujuy, Salta, Córdoba, e outras). Na maioria das vezes, foi preciso reformular a pergunta e induzi-los a se referirem aos parentes que moravam no lugar a fim de que eles também falassem das outras famílias de sua aldeia ou das vizinhas com as quais tinham laços de parentesco.

A esmagadora maioria dos aldeões têm parentes morando nas cidades, na aldeia onde residem e nas vizinhas. No entanto, a primeira referência que acionavam era a dos parentes que moravam "fora". É provável que, ao descreverem a geografia que abrange sua rede de parentesco, os aldeões estivessem enunciando características próprias que exprimem algo sobre quem são eles, ou seja, que estivessem acionando categorias de distinção e de *status*, que um agente externo, como eu neste caso, nem sempre pode reconhecer[16]. As cidades, e em especial as "grandes cidades", significam o progresso e a autopromoção de quem consegue radicar-se nelas com sucesso. Não raro, os momentos das entrevistas que resultavam mais fluentes, isto é, nos que as pessoas tinham mais interesses em relatar sua experiência de vida eram os referidos a sua trajetória migrante, em particular, nos entrevistados que tinham residido nas capitais do país ou em países vizinhos.

As redes de parentesco que os *yaveños* mantêm com aqueles familiares que residem nas grandes cidades são acionadas em diferentes situações, em particular quando viajam às urbes por um motivo preciso ou quando emigram para trabalhar ou estudar. Nessas ocasiões, optam pelas cidades onde houver algum parente residindo que lhes oferece hospedagem e contatos para obter um emprego. No caso daqueles grupos familiares que não têm casa em La Quiaca, assim que os filhos/as começarem o segundo grau, vão morar com algum parente que tenha moradia nessa cidade até finalizarem seus estudos. Destarte, a extensão da rede de parentesco que uma pessoa da aldeia tem, em certa medida, diz respeito às conexões que tem com o mundo exterior e de suas próprias possibilidades. Através dos parentes que residem nas cidades e/ou quando emigram a outras regiões, os *yaveños* interagem com outros universos sociais para além da comarca.

[16] Além disso, era provável que a minha própria condição de residente da principal cidade do país, Buenos Aires, predispusesse os entrevistados a esse tipo de referência. De certa maneira, ao enunciarem que tinham algum parente morando nessa ou em outra grande cidade, estabelecia-se algo em comum entre pessoas que não se conheciam e tinham origens sociais e trajetórias diferentes. Efetivamente, isso contribuía a tornar a conversa mais distendida.

Certamente, há mais mecanismos de articulação com a sociedade nacional, mas, como será analisado nos próximos capítulos, costumam ser mais institucionalizados e estar intermediados por outros agentes.

Os parentes que não residem nas aldeias, costumam visitá-las geralmente "nas festas de fim do ano". Embora cada um visite seus parentes por ocasião de uma festa em particular, Natal e Réveillon constituem-se nos principais eventos quando a família extensa se reúne. Grande parte dos parentes que residem "fora" e aqueles que moram na aldeia e nas vizinhanças assistem a esses eventos. O carnaval, a festa do Padroeiro e os eventos que se realizam com motivo de um santo em especial também são motivo de visita dos parentes.

Existe na comarca uma densidade relativamente alta de relações de parentesco entre os aldeões. Pelo fato de os casamentos serem exogâmicos, as pessoas costumam casar-se com membros das aldeias vizinhas ou do mesmo distrito, o que provoca uma densa rede de vínculos de parentescos em algumas aldeias. Em alguns depoimentos, essa situação foi ilustrada com frases como a seguinte:*"En Sanlucar la mayor parte son mi familia (...) casi todos somos así, tíos, sobrinos, casi todo Sanlucar, hasta allá arriba, incluso Arcos, también tengo bastante familia. En Yavi, en el pueblito, casi poca"* (PT-2007:5).

A realidade empírica aqui estudada apresenta certa semelhança com a análise que John Comerford faz da relação que existe entre os sobrenomes e os espaços territoriais na região da Mata de Minas Gerais. Nessa sociedade, as pertenças familiares e as relações de parentesco, associadas sistematicamente à localização geográfica e à reputação de pessoas, localidades e famílias, constituem-se em um princípio organizador básico. Nesse contexto, o autor salienta que "as formas de sociabilidade dos camponeses dessa região delimitam territórios, que eu denomino de parentesco porque é nas práticas e nas retóricas de familiarização que eles se definem e porque têm o parentesco e a família como referência discursiva básica" (COMERFORD, 2003:41). Na sua pesquisa, Comerford observou que as aldeias estavam associadas aos sobrenomes das famílias mais proeminentes que moravam nelas, associando-se a reputação das segundas às primeiras.

Em algumas aldeias situadas ao sul da vila, como Sanlucar ou Arcos constituídas por 20 e 30 famílias residentes respectivamente, registrei entre oito e dez sobrenomes de chefes de família que residiam nelas. Ao norte, em Grazalema e em La Cuesta, onde residem aproximadamente 40 famílias, um entrevistado contabilizou 15 sobrenomes. Uma parte considerável dos sobrenomes enunciados no primeiro grupo de aldeias repetiu-se no segundo e, na maioria dos casos, existiam vínculos de parentesco. Além disso, houve pessoas de aldeias vizinhas que portavam o mesmo sobrenome, mas não se reconheceram como parentes. Desta maneira, observa-se que nas aldeias circunvizinhas estudadas os sobrenomes transvasam os limites das aldeias, o que faz com que perca sentido a associação de um sobrenome, e sua reputação, com uma aldeia em particular.

No entanto, as pessoas associaram alguns sobrenomes a determinados espaços territoriais. Os *yaveños* distinguem duas áreas na comarca de Yavi. Uma é denominada por alguns "o campo", um vale localizado relativamente mais afastado e isolado dos aglomerados urbanos, se comparado com o vale onde ficaYavi, a outra área em questão (Esquema 2)[17]. Quando indaguei acerca de alguns sobrenomes relacionados com as lutas pela terra no passado, algumas pessoas imediatamente associaram-nos à área "do campo", afirmando que não eram do lugar (o vale de

[17] No vale denominado "campo" espalham-se cinco aldeias que não foram contempladas na colheita de dados desta pesquisa.

Yavi). Evidentemente, como existem sobrenomes que se repetem nas aldeias que circundam a vila, nas aldeias "do campo", existem outros que as caracterizam.

Contudo, um caso particular é a vila de Yavi. No decurso do tempo, têm convergido nela membros de famílias das diferentes aldeias da comarca, assim como de outras comarcas e da Bolívia, que se deslocaram para residir no "povoadinho". Produto desse fluxo migratório, Yavi adquiriu uma configuração de sobrenomes heterogênea e representativa da comarca.

Conforme a pesquisa realizada por Comerford, encontrei uma associação entre territórios e sobrenomes. Diferentemente do observado por ele, na comarca de Yavi a unidade territorial de referência de um sobrenome não se limita a uma aldeia, mas transvaza seus limites e se localiza em uma unidade espacial maior, o conjunto de aldeias circunvizinhas espalhadas ao longo de um vale. Por outro lado, o número de sobrenomes representativos em uma determinada aldeia foi maior a respeito do caso das aldeias na região da Mata de Minas Gerais. A explicação disso deveria ser buscada em processos sócio-históricos, fato que excede os objetivos desta pesquisa.

Se bem existe uma certa reputação das aldeias, mais do que estar associada à reputação das famílias proeminentes que moram nela, surge da percepção que os vizinhos têm acerca do grau de "união" dos residentes. Para os *yaveños* essa qualidade materializa-se nas coisas que conseguem através do agir em conjunto para o bem comum. De fato, tanto nas apresentações pessoais quanto nas alusões a outras pessoas, algumas pessoas, logo depois de dizerem seu nome e/ou sobrenome, citavam a sua *comunidad* –aldeia de residência. A *comunidad* constitui um âmbito social muito importante na região e fala muito de quem se está falando. No próximo capítulo, analisarei a *comunidad yaveña* e oferecerei mais dados para compreender a construção da reputação das aldeias e sua relação com os sobrenomes.

Tampouco encontrei um padrão forte de relação entre a reputação dos sobrenomes e das pessoas. Se bem os sobrenomes falam das pessoas, não dizem muito, aliás, dizem muito apenas em certos contextos e para algumas pessoas. O que pretendo enunciar é que, por um lado, em cada contexto há sobrenomes que estão na cena pública, por exemplo, os das pessoas que ocupam cargos políticos ou que têm longa trajetória na política. Ao serem muito conhecidos, esses sobrenomes carregam uma certa reputação na jurisdição, isto é, extrapolam os limites da aldeia onde reside o portador e falam muito de quem o porta, inclusive se não é a pessoa do grupo de parentesco sobre a qual se construiu essa reputação. Por outro lado, um sobrenome pode significar muito entre os moradores de uma aldeia, porém, noutra aldeia esse mesmo sobrenome pode ter uma outra reputação em função do agir e da moral associada aos membros do grupo de parentesco que ali residem. Isso provavelmente se deva a que as relações e interações entre parentes que residem em diferentes aldeias, ainda quando são vizinhas, não são tão intensas. Também pode dever-se a que os lares de parentes funcionam como lares independentes, quer dizer, cada um é percebido como um grupo autônomo do outro, embora existam vínculos entre si.

Em certa maneira, esses traços da sociedade *yaveña* têm sido atribuídos às sociedades indígenas dos Andes e explicados pelas características do sistema de parentesco por Enrique Mayer. Esse pesquisador dedicou mais de três décadas a estudar o campesinato indígena da região andina peruana. Segundo sua interpretação, as características do sistema de parentesco nos Andes privilegiam a autonomia da unidade doméstica de diversos modos. Nos Andes Centrais, o parentesco é principalmente bilateral de modo que uma pessoa remonta sua ascendência a ambos os pais e transmite a pertença aos filhos e filhas. Tal sistema cria relações de pertença superpostas e, portanto, os integrantes de um grupo de descendência bilateral não podem formar grupos

corporativos que perdurem, a exceção de que se acrescente um outro critério como o da residência. Assim, as relações bilaterais apenas podem ativar-se esporadicamente, concentrando-se em uma pessoa ou em um casal por vez. É possível que formem grupos de ação conformados por parentes consangüíneos e afins (por matrimônio) para objetivos específicos. Porém, em cada geração devem criar-se novos grupos solidários a partir dos escombros de famílias desagregadas (MAYER, 2004:33). Conforme essa interpretação das sociedades andinas, entendo que os obstáculos que as relações de parentescos bilaterais opõem à conformação de grupos corporativos de base consangüínea explicaria o por que grupos domésticos com o mesmo sobrenome carregam diferente reputação.

No interior de uma aldeia, a prestação de favores entre membros que têm vínculo de parentesco ou que fazem parte de uma família extensa foi um dado que observei em diferentes situações. Com freqüência, os parentes de diferentes lares fazem acordos recíprocos a fim de realizarem empreendimentos agropecuários para maximizar a disponibilidade de recursos que cada grupo tem ou, aliás, ajudar outra parte caso esteja passando por um período de crise. Dentre os acordos identificados, destaca-se a união das ovelhas e lhamas de cada grupo em um só rebanho com o intuito de que apenas uma pessoa cuide dele. Noutros casos, realizam-se contratos de parcerias entre o chefe de um lar que tem excedente de mão-de-obra e outro que possui mais terra da que pode trabalhar.

No entanto, as interações entre parentes que residem em diferentes aldeias reduzem-se consideravelmente. Ao indagar sobre os motivos pelos quais os parentes se reuniam, no geral, recebi a resposta: "*para as festas*", especialmente as de fin do ano. As festas e os velórios são instâncias onde os parentes se visitam. Além disso, algumas pessoas manifestaram que visitavam seus parentes por ocasião dos mutirões. Perante a minha pergunta do porquê as interações entre parentes de diferentes aldeias não eram mais intensas, a "falta de tempo" e "as distâncias" foram as respostas mais freqüentes. Dessas respostas infiro que tampouco se justifica fazer acordos de parcerias com aqueles parentes que moram em outras aldeias, pois deslocar-se a pé para trabalhar lá todo dia significaria muita perda de tempo. De sorte que é mais conveniente realizar esse tipo de acordo com vizinhos da aldeia.

Ao refletir sobre o percurso cotidiano que os *yaveños* realizam pela comarca, isto é, seus padrões de circulação, observei que é muito limitado o trânsito pelas aldeias vizinhas. O trajeto habitual consiste em percorrer o caminho entre a aldeia e a vila e dali contratar um "táxi" a La Quiaca. Só se atravessam aldeias vizinhas se elas ficarem ao longo desse percurso. Para visitar uma aldeia não localizada na estrada principal, os *yaveños* devem solicitar a algum vizinho com carro que o transporte, serviço que freqüentemente é pago. A visita às aldeias vizinhas pareceria restringir-se aos eventos festivos ou os convocados pelos parentes. Isso viria reproduzir o desenho espacial anteriormente ilustrado. Os moradores das aldeias onde coletei os dados praticamente não freqüentam e em muitos cosos nem conhecem as aldeias "do campo"[18]. Assim, pareceria que o desenho das estradas e a localização dos centros de serviços constituíssem outros

[18] No passado era freqüente a troca periódica de mercadorias entre pessoas residentes em aldeias distantes, no geral sediadas em distintos nichos ecológicos, fato que possibilitava produzir diferentes produtos que complementavam a dieta dos *puneños*. Esse intercâmbio favorecia o estabelecimento de vínculos duradouros entre pessoas de diferentes aldeias. No entanto, diminuiu consideravelmente com a crescente participação do salário na economia dos camponeses (MADRAZO, 1981 e KARASIK, 1984). No trabalho de campo, apenas registrei um aldeão que continuava realizando esse tipo de prática.

dos fatores que não favorecem ou condicionam a interação entre parentes que moram em diferentes aldeias.

Os eventos festivos e os mutirões são os contextos por excelência nos quais a categoria família transvasa os limites do lar para abranger os membros de diferentes lares com os quais têm laços de parentesco. Essas redes familiares também podem ser acionadas pelos *yaveños* para construírem outros grupos de filiação, como os religiosos, políticos ou comunitários. No entanto, apesar de os vínculos de parentescos poderem funcionar a priori como um dispositivo aglutinante ou coesivo das pessoas, as próprias dinâmicas que se desencadeiam em cada grupo de filiação geram tensões que em muitas situações culminam em rupturas familiares, temporárias ou permanentes. De fato, foi freqüente encontrar famílias extensas, inclusive nucleares, nas quais seus membros pertenciam a grupos políticos ou religiosos diferentes. Em alguns casos, no grupo familiar convivia-se com a diferença, noutros a diferente filiação significava um distanciamento entre os parentes.

1.3 Redes de Relacionamento Não Familiares: Os Laços Além do Parentesco

Carlos Brandão propõe analisar a sociabilidade camponesa além dos grupos primários ou mais institucionalizados da estrutura social – família, vizinhança, etc. Assim, pode contemplar-se um conjunto de relações interpessoais – amizade, grupo de idade, namorados, etc.– menos formalizadas, mais flexíveis e temporais, relativas à vivência cotidiana dos sujeitos. Esses laços também participam na geração de um sistema de vida, símbolos e significados de outra fase da vida que, por sua vez, influem nos laços mais institucionalizados. Nesse sentido, o autor sugere que só é possível compreender o funcionamento dos grupos primários na medida em que se considerarem os outros laços sociais, pois estes se constroem e instituem em oposição e/ou complementação aos outros. Desse modo, evita-se "congelar a vida interpessoal nas estruturas sociais" (BRANDÃO, 1995:139).

Em conformidade com essa proposição, pude conferir que as redes de sociabilidade que constroem os *yaveños* não se esgotam nas estruturas de parentesco, mas expandem-se através dos vínculos que criam com outras pessoas. Esses laços podem ser formalizados através de instituições locais, como é o caso do compadrio, ou bem fazer parte de grupos mais ou menos formalizados (religiosos, políticos, de beneficiários de ONGs, etc.) ou informais (amizade, grupos de idade, etc.). Através desses laços os *yaveños* podem mobilizar recursos, materiais e simbólicos e criar parte dos símbolos e significados que fazem parte da vida na comarca.

1.3.1 De Compadres e Comadres

As relações de compadrio são muito generalizadas na região. Existe uma diversidade de instâncias propicias para criar esse tipo de laço, motivo pelo qual cada pessoa pode ter vários compadres/comadres. Por um lado, encontram-se as instâncias da religião católica, como o batismo e a primeira comunhão, nas quais os pais criam um vínculo de compadrio com o padrinho eleito para seus filhos. Quando indaguei sobre os critérios que levavam em

consideração para eleger um compadre/comadre, alguns entrevistados explicaram-me que as pessoas costumam eleger residentes da cidade com uma posição econômica mais elevada, para que no futuro ajudem seus afilhados, financiando seus estudos ou comprando medicinas caso sofram uma doença e seus pais não possam afrontar as despesas. Pude corroborar esse tipo de lógica quando falei com uma técnica de MINKA que, junto com seu marido, têm vários afilhados. Porém, o dado significativo foi que, ao pouco tempo de ela começar a trabalhar nas aldeias, já tivera os primeiros convites para ser madrinha, sem ainda ter desenvolvido um vínculo afetivo intenso com os proponentes.

Observa-se que o processo de criação desse tipo de vínculo pode ser interpretado a partir da noção de *dádiva* proposta por Marcel Mauss (1974). No convite que os pais fazem a um terceiro para ser padrinho de seu/s filho/s, está implícito o reconhecimento da estatura moral do futuro padrinho/madrinha. Uma espécie de *dom* que se da gratuitamente, mas que é impossível rejeitar, a não ser que se queira afetar os bons termos do relacionamento com os pais, quebrar um código moral e pôr em jogo seu próprio prestígio. De fato, rejeitar o convite a ser padrinho/madrinha envolve a idéia de descomprometer-se de antemão a ajudar o filho e, por extensão, seus pais, quando precisarem. Mas com esse dom não só se cria um vínculo de longo prazo, mas também a expectativa de retribuição, isto é, um *contradom,* que nesse âmbito sócio-cultural está predeterminado pela forma em que se espera deve agir um bom padrinho.

Na forma como foi explicado pelos aldeões, o convite para alguém da cidade ser padrinho fazia parte de uma estratégia consciente para criar um vínculo e um compromisso no futuro. De fato, esse tipo de vínculo, quando estabelecido com alguém de uma posição econômica superior, é percebido como utilitarista pelos *yaveños*, pois quem realiza o convite procura vincular-se de maneira estável para mobilizar através da prestação de favores bens materiais ou simbólicos. Em uma sorte de crítica moral, algumas pessoas referiram que essas lógicas, embora estivessem bastante generalizadas nas aldeias, não tinham a ver com eles já que haviam elegido pessoas de sua mesma posição social, em alguns casos parentes, como padrinhos de seus filhos, e com as quais tinham fortes laços afetivos. Isto é, para alguns *yaveños* a criação desses vínculos, quando motivada apenas por interesses utilitaristas, pode ser moralmente questionada, pois espera-se que seja priorizada a dimensão afetiva.

Existem outras instâncias para a criação de laços de compadrio. Uma delas é "*la flechada*" – a flechada. Para ocasião da construção de uma morada ou um quarto, costuma-se que as pessoas que tenham algum tipo de vínculo afetivo ou de parentesco com a família que construirá a casa assistam à "*minga"*. No local persistem instituições andinas denominadas "*minga"* e "*señalada"* que, equivalentes aos mutirões no Brasil, constituem-se em espaços de trabalho e festivos. A "*minga"* é convocada por uma família para semear a terra ou para reparar ou construir uma casa. A "*señalada"* realiza-se uma vez por ano no momento da marcação das ovelhas e lhamas; cada família sempre em uma data determinada. Em ambos os casos, a família que realiza o convite agradece com um jantar no final da jornada ou com produtos caso trate-se de um evento de colheita. É um jeito de agradecer pela "ajuda", que também será retribuída no futuro com a "*tornovuelta*", quando as outras partes convocarem a uma "*minga"*. Aqui se reproduz o ciclo de dom-contradom, evidenciado por Mauss. Além do espaço simbólico e de sociabilidade que representam, ambas as instituições constituem um mecanismo para garantir a provisão de mão-de-obra na unidade doméstica, sem ter que contratar a um peão e gastar dinheiro, especialmente nos momentos em que a família não pode dar conta com seus próprios membros.

Na "*minga"* para a construção/reparação de uma morada, no final da jornada de trabalho, a festa começa com a "*flechada*". Os donos de casa penduram da viga maior do teto um ovo e o resto dos participantes munidos de um arco e flecha devem acertar no alvo, o ovo. Quem conseguir, converte-se em padrinho da casa e, em conseqüência, cria um vínculo de compadrio com os donos. Espera-se que o padrinho da casa contribua com sua manutenção e com as oferendas à *Pachamama*, que costumam realizar para que haja bem-estar na morada.

Em 2 de outubro de cada ano, festeja-se o dia dos mortos, um dos eventos mais importantes na região. Por ocasião dessa festa, também se criam relações de compadrio, através de objetos não humanos. Cada família junto a parentes, compadres e vizinhos organizam um importante jantar para receber as "almas" dos parentes que deixaram a terra há mais de um ano. Considera-se que os que morreram no ano em curso ainda não se elevaram. Para os *yaveños* é uma festa muito emotiva e pretende ser alegre, pois é um momento de reencontro com as pessoas que já não estão. A preparação de abundante comidas e bebidas, em especial das que mais gostavam os que faleceram, é uma parte central do evento. Só para ocasião dessas festas, prepara-se com farinha de trigo uns pãezinhos com diferentes desenhos de animais e de bebês. Com os bonequinhos de bebês – denominados "*guagua de pan"*– também se estabelecem laços de compadres por ocasião da festa. A família que convida pode convocar algum dos assistentes para ser compadre/comadre e obsequia-lhe o bonequinho, que simboliza o afilhado.

Sem dúvida o compadrio é um vínculo muito importante na região e é comemorado dois dias ao ano, perto do carnaval: "*jueves de comadres"* – quinta de comadres– e na quinta-feira seguinte, "*jueves de compadres*". Na época dessas festas, juntam-se na primeira quinta-feira as comadres de uma aldeia para festejar seu dia, conversam, comem e bebem. As tarefas do lar ficam sob responsabilidade dos homens ou dos filhos. Na quinta-feira seguinte, a situação inverte-se: é a vez dos compadres. São espaços para conversar, festejar e reafirmar os laços afetivos que unem as pessoas.

Ellen Woortmann explica que existem duas interpretações teóricas para analisar as relações de compadrio. A primeira, denominada *compadrio extensivo,* que são as formas de ampliar as relações de solidariedade além da rede de parentesco, vizinhança e amizade, o que pode assumir tanto a forma horizontal (entre agentes da mesma posição social), como vertical (entre pessoas de diferente grau de poder). A segunda denominada *compadrio intensivo* refere-se às formas de reforçar os laços já estabelecidos por essas relações, como um parentesco paralelo. Nessa modalidade, enfatiza-se o intercâmbio simbólico e não o material (WOORTMANN, E. 1995:63).

Nos casos acima analisados, observa-se que as duas formas estão em jogo nas estratégias de articulação dos *yaveños*. Por um lado, existem pessoas que pretendem articular-se com agentes de outras posições sociais que não residem na aldeia e com os quais nem sempre têm vínculos afetivos desenvolvidos; por outro, observa-se a formalização ou, melhor dito, institucionalização sob o vínculo de compadres de laços que já existem. De fato, só pode assistir à "*minga"* ou à Festa dos mortos uma pessoa que já faça parte do circulo social da família. Porém, o dado chamativo e que retrata a força desse tipo de vínculo na região, é que para criar um vínculo de parentesco não só se pode apadrinhar um ser humano, mas também um objeto, seja uma morada, seja um boneco de pão. Nesses casos, evidencia-se com maior força que o importante não é a relação padrinho-afilhado, mas o vínculo entre compadres que se consagra. Nem todos os vínculos de compadres prosperam. Sem dúvida, os vínculos de compadrio criados sobre o apadrinhamento de uma pessoa são mais intensos e envolvem mais expectativas que os que se criam sobre objetos não humanos, pois a possibilidade de ter de ajudar sempre está latente, e

possivelmente seja uns dos elementos que contribui para reproduzir o vínculo. Não é por acaso que na flechada o compadre surja da sorte que em um batismo seja eleito pelos pais.

É preciso salientar que todas as relações sociais, justamente por serem pessoais, carregam uma dimensão emocional, seja de afeto, seja de desprezo, seja de indiferença ou de outro tipo que, certamente, tem um papel importante na própria constituição e reprodução do laço. Embora reconheça a existência e importância dessa dimensão nas relações sociais, nesta pesquisa não aprofundarei na sua análise. Não tentarei explicar as diferentes representações sociais que existem com relação aos afetos, nem as formas como são vivenciados e manifestados pelos *yaveños* em cada contexto. Essa é uma dimensão psicosocial que excede o objeto de estudo desta pesquisa e minha formação como pesquisador para compreendê-la. Simplesmente, limitar-me-ei a indicar, nos casos analisados, quando o aspecto emocional tiver grande poder explicativo do desenrolar dos vínculos entre as pessoas.

Outro aspecto interessante para analisar é que essa instituição ganha força social pela consagração de dois dias no ano para celebrarem esse tipo de vínculo. No resto da Argentina, ou mais precisamente, nas áreas urbanas do país, tal dia não existe. Provavelmente um dia homólogo seja "o dia do amigo" que há umas décadas se festeja em 20 de julho. Para minha supressa, nos diferentes relatos coletados apenas em contadas situações os *yaveños* acionaram a categoria "*amigo/a*". Na maioria das vezes, foi para remeter-se a relações com políticos, o que adquire um sentido ambíguo, pois falava-se sobre mecanismos, nem sempre legítimos, para conseguir coisas através desses funcionários públicos. Algumas pessoas utilizaram a categoria "amigo" para referir a pessoas com as que tinham vínculos afetivos. Uma delas, não por acaso, era originário de uma província vizinha e ainda ninguém a tinha convidado para ser compadre de seus filhos.

Os dados coletados, em especial a grande relevância que tem o vínculo de compadrio e o pouco salientado que foi o de amizade, fazem-me inferir que entre os adultos as relações de compadres passam a cumprir grande parte das funções que têm as relações de amizade em outros âmbitos sociais do país, em particular os das cidades. De fato, entre compadres assim como entre membros com relações de parentesco freqüentemente há uma importante prestação de favores, principalmente no referido à ajuda na lavoura, oferecimento de transporte ou contratos de parceria para cultivar conjuntamente a terra. No geral, prefere-se alugar a terra a um parente ou a um compadre. Por sua vez, os aldeões preferem emigrar acompanhados de um compadre, quando se afastam da aldeia por longos períodos de tempo.

Entendo que o leitor terá percebido a relevância que têm a prestação de favores na (re)produção dos laços sociais dos *yaveños*. Ora, é preciso fazer algumas observações para compreender um aspecto do funcionamento desses laços. Os favores entre compadres, como aqueles que ocorrem entre parentes e entre os membros de um lar, são prestações denominadas *"ayuda"* – ajuda- pelos *yaveños* e constituem casos típicos de ajuda entre pares, pessoas que se encontram em uma posição social semelhante. Em conformidade com a noção de *dádiva*, desenvolvida por Marcel Mauss em *Ensaio sobre o dom*, os agentes na realização dessas prestações pretendem agir desinteressadamente, isto é, sobrepondo o interesse afetivo do laço por cima do retorno material e/ou simbólico que puderem obter. Assim, ajudam-se sem demandar algo em troca. No entanto, mesmo que a dádiva não seja pactuada em um contrato formal – principal diferença com a troca mercantil– existe um contexto social e cultural que regula a troca de favores. Assim como a doação desinteressada é socialmente valorada, também se espera que todo *dom* seja correspondido com um *contradom.* Isto se deve ao fato de que "a dádiva tem por natureza criar uma obrigação a prazo" (MAUSS, 1974:97). Nela está implícita a obrigação de

dar, de receber e de retribuir, já que, se alguém rejeitar algum desses atos interdependentes, quebrará um código moral e porá em jogo seu próprio prestígio.

Pierre Bourdieu (1997) salienta que para que a ilusão do desinteresse possa ser mantida, o *contradom* não deve ser entendido como um pagamento, pois suporia a existência de um interesse no dom. É por isso que existe certo acordo quanto ao tempo e modo de retribuição, princípio a partir do qual a ilusão social sobre a qual se sustenta esse tipo de prestação vem ser reproduzida. O intervalo temporal contribui a reproduzir a hipocrisia social do ato aparentemente desinteressado, pois possibilita conceber dois atos simétricos como se fossem singulares e não mantivessem mútua relação. Assim, esse tipo de prestações ocorre como em um 'cenário', uma sorte de *performance* no sentido de Goffmam, onde os papéis e as lógicas de ação estão, mais ou menos, pré-fixadas e no qual os agentes agem perante um público que espera se comportem conforme às regras (GOFFMAN, 1996). O outro dado significativo para esta pesquisa é que, sobre esse ciclo de prestações, os *yaveños* (re)produzem seus vínculos com seus pares, interagindo no dia-a-dia e produzindo aproximações e atritos segundo seus pares ajam conforme suas expectativas.

Todavia, é possível identificar particulariedades na forma em que se realizam essas ajudas conforme as características do laço que une as partes em questão. Marshall Sahlins, no livro *Stone age economics,* através da noção de *reciprocidade* – inspirada na noção de *dádiva* de Mauss-, propõe uma tipologia para analisar diferentes tipos de trocas, que, por sua vez, as relaciona à distancia social das pessoas. No tipo ideal de *reciprocidade generalizada* a prestação tende a ser unidirecional e mais altruísta, um tipo de solidariedade extrema cujo laço emblemático é a relação mãe-filho. Isso não supõe a inexistência de obrigações de retribuição, existem sem estar estipuladas no tempo. No tipo *reciprocidade balanceada,* os bens trocados são de características semelhantes, intercambiam-se no tempo e reproduzem ciclos de dom-contradom. Embora nem sempre se explicite a obrigação de retornar o favor realizado, os doadores esperam receber um retorno. Assim, a reciprocidade balanceada seria menos altruísta ou mais interessada que a generalizada (SAHLINS, 1972:193-194).

Entendo que essa tipologia é útil para interpretar e salientar algumas diferenças entre os tipos de ajuda que ocorrem entre os membros de um lar, entre parentes, compadres e amigos. Os modos em que estão contidas as expectativas de retorno, que certamente estão associadas à carga emocional do laço, marcam uma das diferenças. Assim, as prestações entre membros de um lar apresentaria traços de reciprocidade generalizada. A divisão de papéis e responsabilidades no interior de um lar leva a que as contribuições de cada membro sejam diferentes e mudem conforme a idade e condição. Aliás, existe uma idéia ou expectativa de retribuição mais estendida no tempo, especialmente nas obrigações dos filhos para com seus pais quando envelhecem ou nos casos em que algum membro do lar fique doente. No entanto, entre pessoas que não fazem parte do mesmo lar, mas são percebidas como pares, há uma prestação de favores que se espera seja retribuída em um praço de tempo menor, se comparado com o primeiro caso. Note-se que na "*minga"* está presente a categoria de *"tornavuelta"* que define a retribuição da ajuda realizada, o que institucionaliza em conseqüência o retorno do favor.

Indubitavelmente a noção de *ajuda* é de grande importância na (re)produção dos laços sociais para os *yaveños.* Ao longo do texto, na medida em que analise os laços sociais que se estabelecem com outros agentes, voltarei sobre este referencial teórico para analisar os diferentes contextos em que é acionada essa categoria e os (novos) sentidos que lhe são atribuídos.

Mas voltemos à categoria "*amigo*". É provável que a amizade seja um vínculo importante em grupos etáreos mais novos. Em particular, entre as pessoas que ainda não formalizaram um novo lar através do casamento ou que ainda não têm filhos. Nesses casos, os jovens consolidam seus vínculos afetivos através da amizade, pois não estão em condições de estabelecer laços de compadrio. Nessa linha de pensamento, considero pertinente inferir que esses vínculos de amizade criados na primeira etapa da vida possam ser formalizados em vínculos de compadres quando os jovens formarem um novo lar e tiverem filhos. Isso explicaria a grande difussão da figura de compadre. Entretanto, qual é o sentido que adquire a categoria "*amigo*" quando utilizada entre adultos? Neste momento, os dados apresentados não bastam para desvendar essa incógnita. No capítulo IV, quando analise o domínio da política, novos dados contribuirão a esclarecer o sentido desses laços.

Nas aldeias não é comum ver grupos de jovens ou de pessoas reunidas, a exceção dos mutirões e das reuniões mensais dos vizinhos, isto é, âmbitos de trabalho ou de planejamento. Tampouco identifiquei espaços onde as pessoas assistissem assiduamente para conversar e distender-se. Formalmente existem três lugares de reunião dos vizinhos, a saber: o salão comunitário, a igreja e o campo de jogo. O salão comunitário é utilizado periodicamente para as reuniões mensais dos vizinhos ou para receber alguma pessoa que vier comunicar ou oferecer alguma coisa. Nas festas comunitárias, o salão tem um papel importante como centro de reunião, igual à igreja. Mas não foi freqüente ver pessoas que se reunissem nesses espaços simplesmente para sociabilizar e compartilhar tempo juntos. O uso desses espaços restringe-se às instâncias festivas formais da aldeia, e não para uso individual ou grupal por fora do estritamente comunitário. O campo de jogo é utilizado ocasionalmente e alguns anos realizam-se campeonatos de futebol entre times das diferentes aldeias. Mas nenhuma das minhas visitas à região coincidiu com uns desses campeonatos.

Com exceção da vila, na maioria das aldeias não existem bares ou armazéns onde as pessoas possam reunir-se para conversar e beber vinho ou cerveja. Em Yavi, esses espaços reduzem-se a três armazéns que, embora não sejam bares, no geral têm uma ou duas mesas com algumas cadeiras para que as pessoas possam distender-se[19]. Contudo, durante minha estadia em Yavi, não percebi que fossem lugares muito freqüêntados. Os jovens viajam diariamente a La Quiaca para ir à escola, lugar onde se concentram muitos bares orientados a esse público. Talvez seja por esse motivo que, só por ocasião de um mutirão ou de uma festa, as pessoas se reúnem. Se pensarmos na paisagem que acompanha essas situações, podemos caracterizá-la por um conjunto de casas dispersas, muitas delas abandonadas. Eventualmente se pode encontrar ou ver na distância algum aldeão trabalhando a terra ou caminhando pela estrada, indo em casa, a seu "*rastrojo*" ou levando animais de um lado para outro. Esta observação reforçaria a idéia acima citada de que o tempo é um recurso escasso e, portanto, valorizado pelos aldeões que o destinam principalmente para o que consideram trabalho.

Assim, pareceria que os momentos de sociabilidade entre as pessoas com as quais se vinculam afetivamente se restringissem aos mutirões e às festas nas aldeias; aliás, não são poucas e são distribuídas ao longo do ano: Festas do Padroeiro, Carnaval, Quinta de Compadres, Quinta de Comadres, Páscoa, Natal, Réveillon, Festa dos Mortos, Festa da Pachamama, entre outras. Também se encontram no calendário de eventos da comarca as reuniões que se realizam por

[19] Existem três bares e um restaurante em Yavi que estão orientados para os turistas, pois seus preços são altos demais para os *yaveños*.

ocasião de comícios políticos ou de feiras de troca-troca organizadas pelas organizações sociais. Esse calendário oferece diferentes oportunidades para assistir a âmbitos de sociabilização.

1.3.2 As Redes Religiosas

O visitante que chega a Yavi e participa das festas religiosas, como a Páscoa, sem dúvida ficará impressionado pela 'devoção católica' dos *yaveños*. Praticamente em todas as aldeias há uma capela e um padroeiro/a, no geral, um santo ou santa consagrado/a pela Igreja Católica, a quem concedem sua proteção e dedicam uma festa no seu dia: a Festa do Padroeiro. Contudo, para a pessoa de fora é fácil cair na tentação de transferir seu próprio sentido da religiosidade aos nativos, afastando-se da vivência local. A religiosidade atual das sociedades andinas é produto de um processo histórico de miscigenação, no qual os representantes da religião católica e do Estado procuraram impor essa fé religiosa por sobre a originária. Isso resultou em uma hibridação de crenças ou *culturas hibridas,* termo que utiliza García Canclini (1990) para interpretar a miscigenação entre a cultura ocidental e as nativas no contexto da modernidade na América. Esse fenômeno observa-se nas festas locais onde se homenageia a *Pachamama* – mãe terra–, Jesus Cristo, a Virgem Maria e diversos santos. Longe de pretender expor a vivência e o sentido que os *yaveños* dão à religião, tema que sem dúvida constitui objeto de estudo para outra pesquisa, abordarei a religião do ponto de vista dos vínculos que se estabelecem entre as pessoas que têm uma mesma filiação religiosa, quer dizer, sua dimensão estruturante de redes sociais.

Até os anos 70, a única capela que existia na comarca era a da vila, criada a finais de 1670. Grande parte da vida religiosa da comarca – casamentos, batismos, liturgia dos domingos, festividades, etc.– passava por esse prédio, aonde assistiam membros das diferentes aldeias e os padres que há tempo têm sua sede e morada na igreja de La Quiaca. Nas últimas décadas, tem se construído capelas em várias aldeias.

Entre 1983 e fim dos anos 90, a *Pastoral para o Desenvolvimento* – PD- ONG de promoção social patrocinada pela Prelazia de Humahuaca, teve ampla intervenção nas regiões da Puna *jujeña* e Quebrada de Humahuaca[20]. Nessa organização participavam padres e profissionais laicos na execução de projetos de promoção social e de formação religiosa nas aldeias. A assistência alimentícia às crianças e às mulheres grávidas através de refeitórios comunitários foi uma das ações com maior impacto nas aldeias. Para a execução desses programas promoveram a formação de grupos de vizinhos que procuravam resolver problemas básicos das famílias, assim como fomentar a prática da fé cristã. Também executaram projetos de produção e comercialização de artesanatos.

A finais da década de 1990, surgiram diferentes controvérsias entre os membros de PD, que culminaram no afastamento de uma parte considerável de seus técnicos. Paralelamente grande parte do financiamento que a Prelazia de Humahuaca destinava à ONG para assistir à população rural passou a canalizar-se através de programas de assistência social no âmbito urbano (geração de empregos, construção de moradas, refeitórios infantis, etc.). Embora PD

[20] Em 1997, a equipe técnica da *Pastoral para o Desenvolvimento* era integrada por 11 profissionais e 30 "animadores religiosos", que através de três programas assistiam a 2800 famílias, executando um orçamento anual de u$s 1.300.000. Se se considerarem esses indicadores, PD ocupava o terceiro lugar de importância entre as ONGs de promoção social no âmbito rural da Argentina (COWAN ROS, 1999).

continue executando projetos na Puna e na Quebrada de Humahuaca, a população assistida diminui significativamente. As aldeias estudadas nesta pesquisa ficam fora de sua área de influência. Contudo, ainda se percebe o trabalho realizado no passado pelos membros dessa ONG, principalmente através da formação que adquiriram as pessoas que se desempenharam como "animadores religiosos". Muitos deles hoje continuam desempenhando esse papel ou são lideranças comunitárias (COWAN ROS, 2003).

Atualmente, os padres apenas assistem às capelas das aldeias três ou quatro vezes por ano, momentos nos que realizam os casamentos, batismos, primeira comunhão das crianças e demais eventos religiosos. No cotidiano, a religiosidade dos aldeões organiza-se em torno dos "animadores religiosos", pessoas que receberam uma capacitação especial para lerem a bíblia, coordenarem o ritual dominical e introduzirem a fé cristã nas crianças. Seu trabalho visa mobilizar o restante dos vizinhos em torno da liturgia dos domingos e os diferentes momentos ou ritos de passagens pelos que deve atravessar um católico em sua vida religiosa. Sem dúvida, os "animadores religiosos" têm um papel importante para manter ativa a religiosidade dos aldeões, porém não em todas as aldeias conseguem mobilizar seus vizinhos. A assistência dos aldeões nos domingos parece ser muito reduzida. Segundo os depoimentos coletados, em várias aldeias as pessoas não se reúnem, quer porque o animador emigrou, quer porque as pessoas não assistem. Nas aldeias onde se reúnem, são as crianças e as pessoas idosas as que mais freqüentam as reuniões. Indubitavelmente, a mobilização mais efetiva ocorre por ocasião dos eventos festivos. Mas quando uma família "vê-se em apuros" não raro a mulher recorre à igreja de La Quiaca para solicitar ajuda aos padres.

Outras redes de relacionamento entre aldeões mobilizadas por elementos religiosos católicos são as relacionadas aos santos. Há famílias que são tradicionalmente devotas de um santo. Algumas delas possuem uma estátua que é passada entre seus membros ao longo das gerações. Em cada geração, um membro da família – denominado "*alferez"*– é o responsável de manter com flores e oferendas o lugar onde fica o santo, no geral um quarto construído especialmente para ele. Também devem organizar uma festa para seu dia, convidando os devotos do santo e ao padre para que venha abençoá-lo. Uns dias antes do dia do santo, começam os preparativos. Em torno dele aciona-se uma rede de fiéis que dia-a-dia se passam a estátua, a qual circula de casa em casa, para que seja recebida e homenageada por cada família que convoca os demais devotos para rezar. No último dia, o santo é levado em peregrinação à igreja de Yavi para receber a bênção do padre e, finalmente, retorna à casa do "*alferez"* onde culmina o evento em uma festa. Como exprimiu uma "*alferesa": "é como celebrar o aniversário*", quando me explicava todos os preparativos que tinha que fazer para convidar e receber os devotos para a festa do santo.

Na perspectiva de alguns *yaveños,* em particular das pessoas idosas, a fé católica, muitas vezes relacionada à "tradição" ou à "cultura local" pelas festividades que envolve, está diminuindo na comarca. Segundo essa visão, os jovens já não estariam participando como antes dos eventos religiosos, preferindo as pautas culturais "modernas" ou "da cidade". Essa divergência de visões ou de vivências entre gerações foi percebida na Festa do Padroeiro de uma aldeia e por ocasião das Páscoas. Evidentemente o sentido que as festas adquirem para as pessoas idosas, mais mobilizadas em torno a símbolos ou ao sentido religioso que atribuem ao evento, difere do dos jovens, mais mobilizados por assistir ao evento festivo, em particular ao baile noturno. Diferentes pessoas, idosas e jovens, argumentaram que a falta de participação devia-se a que os jovens sentiam "vergonha" da cultura ou da "tradição" local, preferindo a cultura "da

cidade", em clara alusão à música e aos rituais festivos urbanos. Esse dilema será retomado na quarta seção do capítulo III quando analise as percepções existentes em torno à "tradição" local e a (re)elaboração da identidade étnica no lugar.

Se a religiosidade católica parece estar perdendo adesão na região, não ocorre o mesmo com as religiões evangélicas. Essas não são concebidas pelos *yaveños* como parte de sua "tradição" por serem relativamente novas. Nas últimas décadas, o número de pessoas que aderem a essa fé religiosa aumentou consideravelmente. Isso se expressa objetivamente na construção de templos em três das aldeias estudadas e na visibilidade pública que estão adquirindo esses fiéis. Em 2007, três dos quatro membros da Comissão Muncipal de Yavi pertenciam a alguma das quatro igrejas evangélicas que têm sede em La Quiaca. Esse fato deu grande visibilidade ao crescimento dessa religião para os *yaveños,* porém nas aldeias que visitei não encontrei mais do que quatro fiéis. A exceção foi a vila, onde se congregam 16 pessoas no templo criado pelo comissionado municipal.

Quando indaguei alguns fiéis católicos sobre o porquê adscreviam a sua religião, após um silêncio, exprimiram motivos de tradição familiar e/ou local ou simplesmente acharam esquisita a pergunta, fato que dá conta sobre o grau de naturalização dessa religião na região. No entanto, essa pergunta sempre fez sentido para os fiéis evangélicos. Nenhum dos entrevistados pareceu estranhar-se com ela. Na suas respostas sempre tentaram evidenciar que tinham uma ampla reflexão sobre o assunto e, portanto, ofereciam uma argumentação elaborada. De fato, implícita ou explicitamente, são interpelados diariamente por seus vizinhos no mesmo sentido, aos que respondem expondo seus motivos.

Em todos os depoimentos coletados, os entrevistados de uma ou outra maneira explicaram-me que para eles a entrada na Igreja Evangélica significou um ato de conversão consciente, um rito de passagem através do qual rejeitaram o catolicismo e aderiram à alguma das igrejas evangélicas. O motivo mais freqüente que exprimiram sobre o porquê dessa decisão encontra-se a "ajuda" que receberam dos integrantes da nova Igreja para deixar o álcool. Outras pessoas que não tinham esse tipo de "problema" recorreram à nova Igreja porque encontraram maior contenção religiosa nas leituras coletivas da Bíblia, que possibilita "estudar a palavra de Deus e ter maior compreensão dela".

Justamente, é em torno desses grupos de leituras que se mobilizam as redes de fiéis evangélicos. Em geral, o primeiro vínculo de uma pessoa com uma Igreja Evangélica ocorre a partir de um convite realizado por alguém conhecido, um parente ou uma pessoa com a qual tem um vínculo afetivo, para participar das reuniões do templo. Caso a pessoa goste e decida se converter a essa religião, é muito provável que outros membros de seu lar também comecem a participar do novo grupo religioso. As parentelas constituem-se em âmbitos sociais onde se professa e difunde a prática da 'nova religião'. Isso pode observar-se no padrão territorial de cada igreja, que tem certa coincidência com as redes de parentesco. Inclusive algumas aldeias, especialmente algumas "do campo" onde há maior densidade de famílias evangélicas, são vistas pelos *yaveños* católicos como parte "*da outra religião*", ainda mais se não tem capela.

Diferentemente da Igreja Católica, nesses grupos não observei a circulação de recursos econômicos da Igreja aos fiéis, seja através de dinheiro, seja através de programas sociais. Ao contrário, passado algum tempo de consolidação dos grupos, são os fiéis que devem contribuir com o dízimo à Igreja. Paradoxalmente, coletei alguns depoimentos de *yaveños* que professam a religião católica e que afirmaram que os evangélicos recebiam ajuda econômica dessa igreja,

sendo esse o motivo de sua conversão. Era evidente que essa afirmação tentava deslegitimar a adesão à essa fé religiosa e justificar a perda de fiéis da tradicional religião católica ao argumentar um motivo econômico e não de fé. No entanto, é a Igreja Católica que distribui recursos a seus fiéis através dos programas sociais que executa, mas nunca foi questionada por isso, nem os fiéis suspeitos de fins utilitaristas.

O ingresso a uma Igreja Evangélica supõe para os *yaveños* uma mudança importante em suas pautas culturais e inclusive morais. Comprometer-se com essa religião supõe abandonar muitas de suas práticas correntes como consumir bebidas alcoólicas ou "*coquear"* – mascar folha de coca–, participar das festas, seja o Carnaval, seja a do Padroeiro, porque nelas as "figuras pagãs" são adoradas e convertem-se em âmbitos festivos onde o álcool faz perder a conduta. Também supõe abandonar o rito de agradecimento à *Pachamama*, muito presente nas diferentes instâncias da vida dos aldeãos: lavoura, inauguração de uma morada, festas, etc.

Distanciar-se dessas instâncias supõe afastar-se de certos eventos de sociabilidade local muito importantes na cotidianidade dos *yaveños,* onde não só se (re)produz a coesão do grupo (a aldeia, a família), mas também uma identidade em comum a partir da reafirmação de pautas de comportamento tradicionais. Esse foi um dos principais motivos que esgrimiram várias pessoas quando argumentavam por que não gostavam das pessoas da "outra religião", como costumam dizer. Por sua vez, muitos fiéis evangélicos manifestaram que eles participavam das instâncias preparativas dos eventos por considerá-las um espaço de fraternidade com seus parentes e vizinhos, e para evitar situações constrangedoras. Porém, no momento da festividade retiravam-se para as casas. Aparentemente esse modo de agir contribui para acalmar a desconformidade das outras pessoas, mantendo as diferenças em um nível tolerável no interior da aldeia.

Assim, observa-se que em torno da religião estabelecem-se redes de reconhecimiento mútuo onde se mobilizam elementos simbólicos que têm a ver com a identidade das pessoas, muitas vezes associadas a elementos culturais e morais. Também através dessas redes podem-se mobilizar recursos materiais através da idéia de "ajuda". No entanto, o crescimento do número de fiéis evangélicos incrementa a alteridade cultural que coexiste em uma aldeia, onde os membros devem (re)negociar os acordos das diferenças para manter a convivência

Resumindo, a partir do exposto, observa-se alguns dos princípios de filiação que existem na sociedade *yaveña*. Nos próximos capítulos analisarei outros de fundamental importância no ordenamento dessa sociedade. Contudo, os dados apresentados até aqui possibilitam pensar na coexistência de diferentes princípios de filiação ou produção de grupos de pertença. Mecanismos de (re)conhecimento mútuo, que em uma mesma população recortam diferentes grupos de pertença sobrepostos, adquirem importância variável segundo o contexto.

A *família nuclear* ou o *lar* constitui-se em um princípio de organização social básico da sociedade *yaveña,* que sempre é referenciado no interior de uma aldeia, embora seus membros possam rotar entre as diferentes residências. Nela delineia-se grande parte das estratégias de reprodução social dos camponeses, especialmente as estratégias econômicas, as biológicas e as de sucessão. Mas também existe a *família extensa* ou *parentela* que articula membros de diferentes aldeias, que por sua vez se autoreconhecem através de seus laços de sangue ou alianças por casamento. Essa rede de filiação aciona-se preferentemente para âmbitos festivos, prestação de favores, mas também costuma acionar-se na produção de outros grupos de filiação como os religiosos (e, como será analisado adiante, os políticos) que estão intimamente relacionados com a identidade e a reputação desses grupos.

A produção de vínculos por fora da família seja os institucionalizados (compadres e comadres) ou os não institucionalizados (vizinhança ou amizade) constituem-se em outras redes de pertença, através das quais os *yaveños* procuram fazer mais intensas suas relações com seus pares. Essas redes, como as de filiação, costumam atravessar os limites da aldeia para relacionar membros de diferentes localidades. Na (re)produção desses vínculos – assim como nos laços de parentesco– observa-se o papel chave que tem a prestação de favores ou "ajuda" entre os pares. No entanto, conforme Sahlins pode observar-se uma certa diferença nos termos em que ocorrem essas prestações, segundo o grau de distanciamento social das pessoas envolvidas. Essa diferença observa-se principalmente no tipo de bens trocados e no tempo em que se espera a retribuição do favor realizado.

CAPÍTULO II
A ALDEIA: UMA COMUNIDADE DE FAMÍLIAS

Nas falas dos *yaveños*, a "*comunidad*" e a "*família*" surgiram como âmbitos sociais de relevância no ordenamento territorial da sociedade *yaveña*. Neste capítulo, centrarei a análise nesses domínios sociais. Argumentarei que a aldeia, denominada localmente como *comunidad*, pode ser interpretada através do conceito de comunidade, introduzido por Tönnies (1947 [1887]) e, posteriormente recuperado por Weber (2005 [1922]). Com ele referiam um âmbito social onde as modalidades de ordenamento da convivência são face a face e fundam-se principalmente em um sentimento subjetivo dos membros de pertencerem ao mesmo grupo[21]. No caso analisado, esse sentimento sustenta-se na proximidade espacial e na posse em comum de uma origem (ou laços de parentesco) e de uma tradição. No cotidiano, esses elementos de reconhecimento mútuo conjugam-se com um conjunto de normas de convivência, mais ou menos explicitadas, que definem um código moral. Esse referencial ético constitui-se em um dos elementos de coesão e estruturação do grupo, pois, por um lado, define padrões de comportamento e, por outro, estabelece um marco referencial a partir do qual as pessoas qualificam e hierarquizam os outros segundo o modo de agir. Assim, o âmbito social da aldeia pode ser analisado a partir da noção de *comunidade moral* proposta por Bailey (1971).

Ainda que a *comunidad yaveña* não possa ser considerada como uma entidade organizativa onde se definem as estratégias de reprodução social dos camponeses, constitui um contexto social e moral que as condiciona. Portanto, é necessário pensar a família ou o grupo doméstico como integrante de uma *comunidad* para compreender as estratégias de vida implementadas pelos camponeses.

A seguir, apresentarei os significados da categoria nativa *comunidad*. Na segunda seção, analisarei as lógicas que implementam os moradores de uma aldeia para produzir o grupo que conformam, através dos limites que impõem aos que consideram "de fora". Finalmente, identificarei e analisarei os principais valores que, a meu ver, regem a convivência na aldeia e a dinâmica do convívio que, em conseqüência, se desenvolve. Esses elementos brindarão um marco interpretativo para compreender, nos seguintes capítulos, as lógicas de relacionamento dos *yaveños* com o mundo externo à aldeia, em especial, com os agentes que operam através das organizações sociais e das instituições públicas.

[21] Para diferenciar a categoria nativa comunidade do conceito, utilizarei a língua castelhana e o estilo de fonte itálico quando fizer uso do sentido nativo e a língua portuguesa e o estilo normal para referir-me ao conceito.

2.1 Os Sentidos Nativos Da *Comunidad*

Nas conversas que tive com os *yaveños*, assim como nos diálogos que entre eles mantinham, a *comunidad* surgiu como uma categoria onipresente em seus relatos. O poder de significação que atribuem a essa categoria induziu-me a indagar sobre seus significados e a registrar os contextos nos quais era acionada. Dentre as diferentes respostas, as que se transcrevem abaixo exprimem parte dos significados que os *yaveños* atribuíram a essa categoria e que, entendo, retratam com precisão a concepção nativa de *comunidad.*

Em outubro de 2005, conversei com Camilo no momento de descanso da arada da terra. O homem, de aproximadamente 35 anos, é nascido na aldeia onde reside, Grazalema. Participava ativamente de diferentes instâncias organizativas do distrito, assumindo a representação de seus vizinhos em alguma delas. No encontro, indaguei sobre os programas de promoção social que se executavam no lugar. Na sua fala era recorrente a alusão ao papel da *comunidad* na regulação e na distribuição dos recursos desses programas entre os vizinhos. Portanto, pedi-lhe que me explicasse que era a *comunidad*. Na resposta exprimiu:

DEPOIMENTO 2.1

> - La comunidad es, por ejemplo, los que estamos viviendo en este terrenito, ahora mismo... y que estamos unidos a través de varias cosas. Por eso le llamamos comunidad... que estamos comúnmente trabajando...
> - *¿Y qué cosas son específicas de la comunidad? A ver, por ejemplo, en las reuniones comunitarias de ustedes participa gente de otra comunidad?*
> - ¡No! No todas las veces. Si viene alguno, alguno así como de la Organización Campesina[22] a escuchar, a presentar algún proyecto o viene de alguna otra organización, participa y ve las inquietudes...
> - Tiene que pedir permiso... ¿así?
> - Sí, a veces sí, pero si sabemos que viene... para obrar de buena fe, está bien, que pase, que venga. Pero si viene para sacarnos todo lo malo de la comunidad, por ahí no nos interesa [JCCh-Y.CH. 2005:8].

Em abril de 2007, em diferentes momentos dialoguei com Camilo e, em uma delas, voltei a indagar sobre sua definição de *comunidad*. Nessa oportunidade exprimiu:

DEPOIMENTO 2.2

> - Una comunidad es un lugar donde vivimos mucha gente y compartimos muchas cosas en común, porque compartimos muchas cosas en común, aunque no queramos y seamos medios peleados. Tenemos que limpiar los canales de riego, tenemos que compartir la siembra, tenemos que compartir el agua, y así muchas cositas compartimos nosotros acá.
> - *¿Por qué la siembra tienen que compartir?*
> - Porque por ahí nos ponemos de acuerdo para sembrar, compartimos, por ejemplo, de allá arriba para abajo todos no podemos sembrar el mismo día.
> - *Ah, porque…[me interrumpe]*

[22] A *Organização Camponesa* – OC– opera no departamento de Yavi. Nela participam integrantes de 12 aldeias, dentre eles, o entrevistado. No próximo capítulo analisarei sua origem e funcionamento.

- Hay que turnarse.
- *Uno siembra y riega*
- Claro… "¿cuándo vas a sembrar vos? Bueno, yo tal fecha, vos tal fecha" entonces para que el agua… "No, yo quiero regar, yo…" Entonces nos peleamos [JCCh. 2007:9-10].

Observa-se que, quando Camilo enuncia no primeiro depoimento *"os que estamos morando neste terreninho (...) e que estamos unidos através de varias coisas"*, a categoria *comunidad* significa um grupo de pessoas que convivem em um espaço e que estão "unidos", ou seja, vinculados através das coisas que compartilham ou têm em comum. Essa idéia volta a estar presente um ano e meio depois na definição de *comunidad*. Desse modo, evidencia-se que sob essa categoria combinam-se três elementos para dar sentido a noção de *comunidad*. Por um lado, um espaço de moradia e trabalho, por outro, um grupo de "vizinhos", como costumam denominar-se os membros de uma aldeia, e, por último, um conjunto de coisas compartilhadas.

As coisas que os unem referem a uma dimensão simbólica que, como tal, é intangível e nem sempre fácil de exprimir com palavras. Mas no cotidiano expressa-se no sentimento de pertença dos moradores a um mesmo grupo, a um "nós", que envolve a existência de um limite que, de um lado, consagra a vinculação com a vizinhança e, do outro, a condição de não ser membro, ser de "fora". Esse sentimento de pertença a um grupo é, entre outros aspectos, o que possibilita pensar o âmbito social da aldeia sob o conceito de comunidade proposto por Tönnies e reformulado por Weber. Ao longo do capítulo, a partir da análise de diferentes fatos da vida cotidiana, irei identificando esses elementos coesivos da *comunidad yaveña*.

Um aspecto importante para salientar e, portanto, analisar é que na segunda oportunidade Camilo foi mais enfático ao explicitar a necessidade de compartilhar coisas cruciais para o sucesso das atividades produtivas (recursos, trabalho, planejamento de atividades, etc.) e, em conseqüência, para a subsistência dos moradores. Em outras palavras, é vivenciada a necessidade de cooperar, ajudar-se mútuamente para que a convivência seja possível. É por isso que há um conjunto de obrigações e deveres mais ou menos explicitados e fundados em certos valores que procuram regular o comportamento dos moradores nesse âmbito social. No entanto, essas regras nem sempre são interpretadas ou acatadas da mesma forma pelos aldeões, o que provoca desentendidos que podem evoluir em brigas.

Um terceiro significado de comunidad, freqüentemente utilizado pelo entrevistado e por outros moradores do distrito, é equivalente a "*comunidad aborígen*" ou "*organización comunitaria*". Essas categorias foram utilizadas indistintamente pelos *yaveños* para referir a entidade formal de organização e representação dos moradores de uma aldeia, isto é, a "*Organización Comunitaria Aborigen"* – Organização Comunitária Aborígine, OCA. Essa modalidade organizativa corresponde a uma pessoa jurídica criada pelo Estado, após a reforma da Constituição Nacional de 1994[23], para adjudicar o título de propriedade comunitária das terras às "comunidades aborígines" que o solicitassem. Assim, nessa acepção, para os *yaveños* a categoria *comunidad* remite a uma entidade ou organização formal que representa o grupo de vizinhos.

[23] Nessa reforma constitucional reconheceu-se os membros dos povos originários como sujeitos de direito à posse do título de propriedade comunitária das terras. No capítulo IV analisarei o entendimento e apropriação dos *yaveños* dessa nova categoria jurídica.

Observa-se que a *comunidad* é uma categoria complexa que envolve diferentes significados ou entidades, tangíveis e intangíveis, que estão relacionadas entre si e associadas a normas e valores, sendo difícil compreender o significado de uma sem considerar as outras. Destarte, entre os *yaveños comunidad* pode significar: i) um espaço geográfico de moradia e trabalho, a aldeia; ii) um grupo de convivência e, portanto, de pertença, isto é, o conjunto de vizinhos que coabitam em uma aldeia e iii) uma entidade formal de organização e representação dos membros de uma aldeia, aliás, como uma instituição política.

2.1.1 A Dimensão Espacial Da *Comunidad*

Muitos dos moradores da comarca de Yavi nunca viram um mapa com os limites do território da *Comisión Municipal de Yavi,* pois não existe. Caso existisse um, seria possível que o mapa ainda não estivesse disponível para eles[24]. Contudo, a carência desse instrumento cartográfico não impede os *yaveños* construírem nas suas mentes uma idéia aproximada da superfície do distrito, seus limites e as distâncias relativas entre aldeias. Ainda que possam fazer essa delimitação através dos acidentes geográficos que atravessam e delimitam a comarca – montanhas, rios, etc.–, na maioria das vezes recorrem aos elementos internos que a constituem, isto é, as aldeias.

Em reiteradas ocasiões escutei dizer aos *yaveños* que "*a Comissão Municipal de Yavi abrange treze distritos*", "*parajes*" – vilarejos– ou *"comunidades"*. Nunca referiram a superfície da Comissão Municipal em termos quantitativos (hectares ou quilômetros quadrados). Em geral, as referências espaciais dentro do território eram as *comunidades*. Uma pessoa ia de uma para outra ou vinha de tal *comunidad*. Um evento acontecia ou uma paisagem localizava-se "em tal *comunidad*". Assim, a totalidade da superfície da Comissão Municipal de Yavi é pensada a partir das *comunidades* que a integram ou, em outras palavras, a Comissão é um mosaico de *comunidades*.

Alguns povoadores manifestaram que no passado "*paraje*" ou "*poblado*" eram as denominações mais freqüentes para designar as aldeias. Porém, a partir da segunda metade da década de 1990, a categoria *comunidad* adquiriu dominância na medida em que os aldeões foram formalizando sua representação através da "organização comunitária aborígine". Assim, esse fato poderia ser interpretado como um caso de apropriação, ainda que com resignificação, de categorias de classificação impostas pelo Estado Nacional.

Todavia, na primeira vez que visitei Yavi, antes de que se instaurasse a questão da posse comunitária da terra, registrei a utilização da categoria *comunidad* para referir-se às aldeias[25]. Isso é explicado por Madrazo (1982) que demonstra que a noção de *comunidad* foi introduzida na Puna pelos espanhóis no início da colonização no começo do século XVI, para denominar os assentamentos dos nativos, retomando uma categoria já existente na Península Ibérica. Portanto,

---

[24] Nas diferentes visitas à região, tentei conseguir um mapa para abstrair e situar na minha mente as aldeias que iria visitar, para ter uma idéia aproximada das distâncias entre elas e para apresentar as características cartográficas do território neste texto. Não obstante, a busca foi inútil: nem na prefeitura nem na escola existia um, apenas consegui um esquema desenhado por um ex-comissionado.

[25] Em janeiro de 1995, antes de que fosse implementada a reforma da Constituição Nacional, fiz junto a duas colegas do curso de Agronomia um estágio de vivência em duas aldeias da comarca. Nessa ocasião apropriamos-nos de várias das categorias nativas, dentre elas *comunidad* era uma das mais usadas para denominar as aldeias.

estaríamos diante de um processo mais complexo no qual ao longo dos séculos a categoria *comunidad* era introduzida pelo Estado, ora o colonial, ora o republicano, com diferentes fins classificatórios e de ordenamento do território. E paralelamente era apropriada e resignificada a cada momento pelos nativos. Sobre este ponto voltarei no próximo capítulo quando analisar o agir das "organizações indigenistas" e a recolocação da identidade étnica na região.

As aldeias analisadas nesta pesquisa têm um padrão de ocupação do espaço semelhante. Cada uma é atravessada por um regato a partir do qual se constroem canais que fornecem de água para a irrigação das parcelas destinadas à produção agrícola. Em se tratando de uma região montanhosa, de clima seco e frio, a desigual disponibilidade de água nos locais determina a existência de micro-ambientes com diferente capacidade produtiva. Um padrão típico de ocupação do espaço nessas aldeias é o caracterizado por três locais que estão delimitados, segundo seu uso. Perto do regato situa-se a área de "*rastrojos*" – lavoura. Em cima, no início da ladeira, localizam-se as moradas, muitas disseminadas ao longo de uma estrada. Nesse espaço também se encontram as construções e prédios de uso comunitário como: a capela, o salão comunitário, o campo de jogo, a escola, etc., como se fosse o 'centro' do povoado. Por último, mais afastado encontra-se o campo de pastagem, localizado nas montanhas. Como são várias horas de caminhada até lá, é comum que, nas aldeias com maior vocação pecuária, as famílias tenham uma precária casa denominada "*puesto*" – casebre–, onde reside no verão o membro responsável de levar o rebanho.

Segundo os depoimentos que obtive de alguns moradores do lugar, a superfície correspondente a cada aldeia esteve sempre mais ou menos delimitada e reconhecida pelos moradores do distrito. Em muitos casos estavam demarcadas por "*mojones*", pedras ou rochas com algum sinal que delimitavam o fim do território de uma *comunidad* e o começo da outra. Com freqüência, existiam conflitos de territorialidade entre membros de diferentes aldeias. Nos casos em que não conseguiam resolver sua controvérsia intervinha o "*juez rural*" – juiz rural. Trata-se de um morador do lugar que tem a delegação de um juiz de cabeceira do distrito judicial para mediar na resolução dos conflitos de terra e de água na jurisdição, com o resguardo da Polícia Federal.

A partir da sanção da nova Constituição Nacional, os membros das diferentes aldeias da Puna iniciaram os trâmites legais para obter o título de propriedade comunal da terra. Esse processo implicou a demarcação dos limites externos e internos de cada aldeia, assim como a realização de um censo para que definissem quem era membro da *comunidad*[26]. Em decorrência desse processo, surgiram em alguns lugares da Puna importantes disputas territoriais entre membros das diferentes aldeias, fato que por sua vez atualizou e fortaleceu o sentido espacial da noção de *comunidad*. No caso das aldeias estudadas nesta pesquisa, os moradores teriam chegado a um acordo na demarcação dos limites das *comunidades* na maioria dos casos. Registrei apenas, a partir do relato de um morador de Sanlucar, um litígio entre os membros dessa aldeia e os da vizinha Yavi. Porém, no momento da realização do trabalho de campo, pareceria que esse "desentendimento" não tivesse sido vivenciado como conflituoso pelos moradores de ambas as aldeias, muitos deles com residência em uma e possuindo suas parcelas de lavoura na outra.

[26] A demarcação dos limites internos da *comunidad* remite ao reconhecimento de algumas poucas parcelas cujos donos têm o título de propriedade. Na tramitação do título da propriedade da terra, essas parcelas ficam fora da posse comunitária e permanecem sob propriedade individual.

2.1.2 A *Comunidad* Como Um Grupo De Convivência

Se entre os *yaveños* a categoria *comunidad* pode denotar uma área de moradia e de trabalho, essa referência só faz sentido na medida em que remite a um grupo de pessoas que têm domínio sobre esse espaço. Em conseqüência, a superfície da aldeia constitui-se no território de um grupo de moradores ou de "*vecinos*" – vizinhos.

Como se observa nos depoimentos 2.1 e 2.2, para Camilo os moradores de uma aldeia estão "unidos por várias coisas", é necessário "compartilhar" para fazer possível a vida na *comunidad*. Muitas das ações que devem ser compartilhadas e/ou coordenadas relacionam-se com o uso de água e as atividades produtivas que os membros de cada família realizam para garantir sua reprodução biológica e social. Desse modo, tenta-se fazer possível a convivência de grupos domésticos diferentes no mesmo espaço.

Para meu assombro, a representação de *comunidad* como grupo de convivência foi remitida não só por outros membros da aldeia à que pertence Camilo, mas também por integrantes das vizinhas. Perante as minhas indagações sobre o significado dessa categoria, recorrentemente as pessoas retrataram suas *comunidades* ora como um grupo de vizinhos, em alguns casos assemelhando-no a um bairro de uma cidade, ora como uma "grande família". Depois faziam referência às diferentes coisas da vida cotidiana que compartilhavam: canais, capela, escola, campo de jogo, salão comunitário, estradas, etc. Compartilhar encontrava seu significado no próprio uso e na construção e manutenção dos bens em comum. Todavia, as "coisas compartilhadas" não se restringiram a bens materiais. As "festas", a "ajuda" e, inclusive, a "tradição" foram elementos identificados como comuns aos diferentes integrantes de uma aldeia e, em conseqüência, constitutivos e coesivos do grupo. Isto é, o "nós" que se representa sob a categoria *comunidad* ou, mais comumente, através do nome da aldeia.

Mas compartilhar também referia a necessidade de "cooperar", "colaborar" ou "ajudar". Essa idéia foi freqüentemente acionada pelos aldeões em suas definições sobre *comunidad*. Em alguns casos, constituía-se na base sobre a qual se pensava a própria idéia de *comunidad*, como se observa na seguinte definição de um aldeão: *"a comunidade é o lugar onde moram os vizinhos, ajudam-se uns aos outros, todos colaboram, todos se ajudam (...)"*. Trás essa definição a ajuda mútua ou a reciprocidade emergiam como um dos elementos coesivos do grupo.

No relato dos aldeões, surgia, quer de forma explícita, quer implícita, a idéia de que o bem-estar de cada um era estreitamente ligado ao dos outros, como conseqüência desse conjunto de coisas que precisavam ser compartilhadas. Desse modo, a "união" percebe-se como um dos elementos indispensáveis para a boa convivência dos membros de uma *comunidad*. Em decorrência dessa visão de mundo, a idéia de unidade, assim como as atitudes que conduzem a ela, como a solidariedade, freqüentemente foram acionadas como valores desejados, especialmente em aqueles discursos normativos dirigidos a prescrever o comportamento dos moradores na aldeia.

Reconheço que fiquei surpreso ante as diferentes respostas. Não só porque obtive definições muito semelhantes e precisas, em grande medida, ante uma pergunta que refere a um universo abstrato que apresenta certa dificuldade para ser traduzido em palavras, mas também porque através delas acionaram elementos intangíveis nem sempre conscientes no imaginário social.

Certamente a cristalização dessa idéia de *comunidad* entre os *yaveños* está associada ao recente processo de conformação das organizações comunitárias aborígines, ocorrido a partir do final da década de 1990. Em cada aldeia, com a promoção de dirigentes de "organizações indigenistas", das ONGs e da Igreja Católica, gerou-se uma intensa reflexão sobre a essência da *comunidad*, para posteriormente exprimi-la, junto a suas normas e regras de funcionamento, em um estatuo: a ata constitutiva da organização comunitária aborígine. No ANEXO há um modelo de estatuto comunitário.

Nessa (re)definição da idéia de *comunidad* recuperaram-se princípios de ação tradicionais, alguns dos quais estavam em "desuso" ou "perdendo-se", segundo os *yaveños*. Essas "tradições" foram adaptadas aos padrões de vida atual e a uma estratégia jurídica desenhada pelos assessores externos, a fim de acelerar o processo de obtenção do título das terras.

Em decorrência desse processo, um dos aspectos mais discutidos que os *yaveños* têm muito presente ao falar da *comunidad* são os critérios que regram quem pertence a ela e quem não. A importância dessa norma radica em que através da *comunidad* se delimita e se produz o próprio grupo e, com ele, determinam-se seus membros e, em conseqüência, seus direitos sobre os bens da *comunidad,* em especial a terra. A instituição que regra como um indivíduo constitui-se em membro de uma *comunidad* é a mesma em todas as aldeias e estabelece que o laço de pertença se cria através do vínculo de sangue, casamento ou nascimento na aldeia.

Na concepção nativa, a unidade que integra uma *comunidad* é a família, não a pessoa. Em todo caso, uma pessoa é integrante de uma *comunidad* em sua condição de membro de uma família que pertence à *comunidad*. Assim, a *comunidad*, longe de ser uma 'comunidade de indivíduos', é uma 'comunidade de famílias'. Portanto, compreende-se que os *yaveños* refiram o número de membros da *comunidad* em termos de famílias. Sempre que indaguei sobre quantas pessoas moravam em uma *comunidad*, a resposta foi referida ao número de famílias, isto é, lares ou grupos domésticos que residiam no território da aldeia. A única diferenciação que algumas pessoas fizeram foi entre as "familias censadas" – registradas no censo da *comunidad*– e as "famílias residentes". A primeira categoria corresponde ao número de famílias que foram reconhecidas como membros da *comunidad* no momento da constituição da organização comunitária aborígine. A segunda categoria usa-se para denominar as famílias que, sendo membros da *comunidad*, residem permanente ou temporariamente na aldeia. As famílias que emigraram, e portanto não têm algum membro do lar morando na casa da aldeia, continuam a manter seus direitos sobre a terra já que não perdem seu vínculo com o grupo.

O parentesco, seja por descendência, seja por casamento, constitui-se formalmente no principal mecanismo que (re)produz o vínculo com a *comunidad* e, em decorrência, o próprio grupo de convivência. Tönnies (1947 [1887]) observou que as relações de parentesco eram constitutivas da modalidade de relacionamento comunitária e, por sua vez, Weber (2005 [1922]) acrescentou que contribuem a gerar um sentimento de pertença a um grupo, isto é, favorecem que os indivíduos sintam que "fazem parte de um todo". Conforme ambos os autores, o reconhecimento de antepassados ou de uma origem comum freqüentemente é um elemento constitutivo e coesivo da modalidade de relacionamento comunitária, fato constatado para a sociedade *yaveña*. Destarte, compreende-se o motivo da densidade das relações de parentesco que existem nas aldeias, fato que, como foi analisado no capítulo anterior, fez com que alguns *yaveños* retratassem a *comunidad* como *"uma grande família"* ou percebessem-na como um âmbito familiar impregnado de certa intimidade.

Associado à instituição de pertença à *comunidad* está o direito à posse e uso da terra. Cada família tem direito tanto a uma porção de terra no local de "*rastrojos",* delimitada por uma "*pirca"* – cerco feito de pedras e lama–, quanto a uma outra porção na área de moradas. Em algumas aldeias que no geral têm menos vocação pecuária, a área de pastagem é de uso comum, isto é, não existe uma superfície delimitada para cada família. Porém, em outras existe uma demarcação que embora não seja delimitada fisicamente é reconhecida por todos os aldeões. Contudo, a produção tanto pecuária como agrícola é familiar, isto é, cada grupo doméstico planeja e trabalha no espaço que lhe corresponde, mesmo que possa realizar diferentes tipos de parcerias com seus vizinhos e parentes. Quando se indaga aos *yaveños* sobre a origem dessa distribuição de terra, aludem a que "*vem do tempo dos avôs*", isto é, dos antepassados e, portanto, faz parte de uma distribuição histórica, uma tradição, que é transmitida de pais a filhos ao longo das gerações. Segundo o direito consuetudinário, essa distribuição de terra foi respeitada na constituição das organizações comunitárias aborígines.

As lógicas de sociabilidade existentes na aldeia *yaveña* apresentam várias das características enunciadas por Weber para referir ao tipo de *comunidade de vizinhança*. Nesse tipo de modalidade de relacionamento existe uma situação de interesses condicionada pela proximidade física, na qual através da "ajuda mútua" é coberta uma parte importante das necessidades extraordinárias que não são garantidas pela *comunidade doméstica,* ou seja, o grupo doméstico. Esta última responde pela produção dos bens e do trabalho da vida cotidiana que possibilitam a reprodução biológica e social de seus membros (WEBER, 2005:293-395).

Nesse sentido, é possível pensar a aldeia *yaveña* como uma comunidade de vizinhança constituída por comunidades domésticas em imediata proximidade que compartilham um conjunto de bens, tangíveis e intangíveis, vitais para sua reprodução. Isso significa conceber a aldeia como um âmbito social no qual coexistem dois tipos de comunidades, a de *vizinhança* e a *doméstica*. Cada uma envolve uma modalidade de relacionamento e interesses particulares que geram pontos de complementaridade e de antagonismo. Essa ambigüidade condiciona o contexto onde se definem e implementam as estratégias de reprodução social camponesas. É nesse contexto ambivalente que adquire sentido a proposição de Tönnies quando sugere pensar "a essência da comunidade enquanto unidade do diferente" (TÖNNIES, 1947:38).

2.1.3 A *Comunidad* Como Entidade Política

No início da presente década, cada uma das seis aldeias estudadas nesta pesquisa já tinha formalizado uma organização de representação de seus membros e obtido a pessoa jurídica de "*organización comunitaria aborígen*" – OCA-. No território da aldeia essa figura legal materializou-se na construção de um "salão comunitário". Nesse prédio reúnem-se os vizinhos e recebem-se os visitantes externos.

Os estatutos das OCAs têm por objetivo geral "melhorar a qualidade de vida da comunidade", em conformidade com a pessoa jurídica que representam, semelhante a uma associação civil sem fins de lucros (Anexo Capitulo Primeiro). Na esmagadora maioria dos relatos das lideranças, argumentou-se que a criação dessas organizações deveu-se principalmente à necessidade de obter o título de propriedade das terras. Em função disso, deveram constituir-se em concordância com a normativa legal para serem registradas pelo organismo governamental

correspondente sob a pessoa jurídica de OCA[27]. Essa pessoa jurídica é a única entidade de representação de membros de grupos indígenas reconhecida pelo Estado para solicitar o título de propriedade das terras.

As organizações comunitárias não surgiram a partir de um vazio organizativo. Além da própria organização social que supõe a vida comunitária, em algumas aldeias como em Grazalema e em Arcos, já existiam "*centros vecinales*" – centros de vizinhanças. Essas organizações foram criadas, após o retorno do sistema democrático em 1983, sob o patrocínio de dirigentes de partidos políticos e seus cabos eleitorais, para constituírem-se em instâncias de articulação e mediação entre a população rural e a prefeitura. Outras modalidades organizativas eram as dos grupos de beneficiários de MINKA e a Pastoral para o Desenvolvimento.

A partir da conformação das OCAs, uma grande parte das ações que se realizavam através dos centros de vizinhança e dos grupos de beneficiários das ONGs foram canalizadas nas novas organizações. Na consolidação das organizações comunitárias não só tiveram um papel fundamental os agentes externos – dirigentes de organizações indigenistas, de MINKA e da Igreja Católica–, mas também as lideranças comunitárias que foram assumindo cargos de representação nas instâncias organizativas preexistentes, ora a partir do patrocínio dos partidos políticos, ora dos membros das ONGs, ora como animadores religiosos.

Concebidas sobre um discurso que reconhece a vida em comunidade como a essência da convivência e, portanto, um estilo de vida na região, essas organizações surgiram como a representação da *comunidad* ante os agentes externos. Desse modo, constituíram-se na face institucional do grupo de convivência.

No entanto, é necessário salientar que, ao serem criadas sob a pessoa jurídica de OCA e com uma lógica de funcionamento transmitida pelos agentes externos (toma de decisões em assembléias e por votação, distribuição e delegação de responsabilidades segundo cargos, elaboração de projetos, etc.), incorporaram características do tipo de organização burocrática racional no sentido weberiano. Dentre outros quesitos para sua conformação, os membros devem definir: os fins da organização, os membros, o corpo de representantes e o procedimento para sua renovação, os bens comunitários e as regras para seu uso, as instâncias de tomada de decisões e as normas para a realização da contabilidade. Esses critérios de funcionamento devem ser explicitados em um estatuto comunitário para solicitar o reconhecimento como OCA.

Os estatutos comunitários das aldeias da comarca apresentam muitas semelhanças. Isso se explica pelo fato de eles serem inspirados na mesma pessoa jurídica e serem os mesmos agentes externos que assessoram os integrantes das diferentes aldeias.

Todas as organizações comunitárias têm um corpo de delegados que, se bem podem variar de organização em organização, possui como principais figuras: i) o *"presidente"* ou "*cacique*", representa a organização ante os agentes externos e convoca e preside as reuniões comunitárias, ii) um secretário, responsável das atas e de suprir o presidente em sua ausência e iii) um tesoureiro que realiza a contabilidade da organização.

O funcionamento das "organizações comunitárias" foi pensado de maneira que fossem distribuídos entre seus membros as responsabilidades, os benefícios e as despesas das ações realizadas através da organização. Isto é, a "participação", assim chamada pelas lideranças

[27] A solicitude de reconhecimento de OCA pode ser efetuada ao *Instituto Nacional de Asuntos Indígenas* – INAI– ou aos institutos provinciais indígenas, nas províncias correspondentes.

comunitárias e agentes externos, constitui-se no sustento da *comunidad*. Desse modo, cada família membro deve contribuir com uma quota mensal de dinheiro, para custear os gastos dos representantes (ligações telefônicas, xerox, viagens, etc.), e de trabalho, para a manutenção dos bens comunitários e a realização de eventos.

Mensalmente é convocada uma reunião à que deve assistir um representante de cada família membro da aldeia. Nas reuniões comunitárias, abordam-se temas de interesse dos membros: problemas que surgirem do cotidiano, o estado do trâmite de solicitude de títulos de propriedade da terra, organização de festas ou de trabalhos comunitários e informação sobre programas sociais do Estado e das ONGs.

Destarte, a organização comunitária constitui-se em um âmbito de organização e representação que através de seus porta-vozes outorga existência ao grupo. Isso é percebido e valorizado pelos *yaveños*. Ao responderem sobre as características da *comunidad*, com freqüência no início das respostas, fizeram-me saber que já tinham obtido a pessoa jurídica. Interpreto que procuravam significar sua existência formal como grupo, possivelmente "real" enquanto legal. Isso se observa em um trecho de uma conversa que tive com Oreste, seecretário da OCA de Grazalema, quando se referiu ao significado da formalização da organização comunitária:

DEPOIMENTO 2.3

> Esto que tenemos en la comunidad aborigen es bastante bueno para nosotros porque ahí nos reconocemos como comunidad, digamos, como comunidad aborigen. Porque antes quizás ni figurábamos, entonces bueno, ahora con todo esto que tenemos, la organización que estamos, estamos reconocida como comunidad aborigen [M-YCH- 2007].

Quando lhe indaguei acerca de como contribuia a obtenção da pessoa jurídica de OCA na *comunidad*, o entrevistado lhe atribuiu o papel de "figurar", isto é, fazer visível ou, melhor ainda, dar existência pública e reconhecimento social aos membros que integram a aldeia. É de salientar que nessa aldeia existiu um dos *"centros vecinales"* mais importantes da comarca. Embora enunciassem e, portanto, reconhecessem essa instância de organização em suas falas, os aldeões não lhe atribuíram um papel significativo nem na organização, nem na representação dos moradores da aldeia. Pareceria ser que nessa visão, a visibilidade como grupo social só tivesse chegado com a OCA, pessoa jurídica reconhecida pelo Estado. Parafraseando Bourdieu, o grupo torna-se concreto através das estruturas organizativas (regras, reuniões, estatutos, etc.) e, principalmente, através de seus próprios representantes (BOURDIEU, 1990:190). Desse modo, o grupo de pertença e convivência, isto é, o 'nós' passa a ser tangível para seus próprios membros a partir de ser reconhecido pelos representantes do Estado através da pessoa jurídica de OCA.

É fácil compreender o significado que adquiriu a OCA para os moradores das aldeias, se se considerar que com anterioridade a sua conformação, não existiam instâncias formais de encontro dos aldeões. Segundo os relatos obtidos, as instâncias periódicas de reunião no âmbito comunitário eram as religiosas, as promovidas pelos técnicos das ONGs e os mutirões para a manutenção dos canais de irrigação e dos prédios de uso comunitário. Nessas instâncias costumavam reunir-se parcialidades, quer dizer, grupos de pertença, pois a totalidade dos membros da aldeia não era necesssariamente convocada.

O dado eloqüente é que em algumas aldeias existiam os *centros vecinales* e que, embora fossem criados para converter-se em uma instância de organização e representação dos moradores, praticamente ninguém lhes atribuiu esse papel. Provavelmente se deva a que esses espaços, além de não terem reconhecimento jurídico, foram promovidos por dirigentes de partidos políticos, o que contribuiu a que os moradores os associassem a parcialidades políticas e não à totalidade dos membros da aldeia.

As convocatórias que efetivamente reuniam a maior parte dos membros de uma aldeia eram a Festa do Padroeiro e Carnaval e, eventualmente, reuniões convocadas para realizar um abaixo-assinado dirigido ao Prefeito. Assim entende-se que, com a criação das "comunidades aborígines", não só surgiu um âmbito de representação do grupo de convivência, função que nenhuma das instâncias formais preexistentes podia assumir por representarem parcialidades, mas também formalizou-se um espaço de reflexão sobre o convívio cotidiano nas reuniões mensais.

A formalização da organização dos moradores de uma aldeia em uma OCA não só torna concreta a comunidade para seus membros, mas também para os agentes externos. Isso ocorre com os diferentes representantes do Estado e de organizações sociais, que na figura do "*presidente*" ou "*cacique*" reconhecem um porta-voz da *comunidad* e, portanto, a ela mesma. Desta forma, materializa-se o *fetichismo político*, como sugere Bourdieu, reduz-se a própria comunidade à reunião comunitária ou à figura de seus representantes (BOURDIEU, 1990:190). De fato, nos relatos dos *yaveños* e em particular nos dos agentes externos, a *comunidade* freqüentemente vira 'alguém', isto é, 'um sujeito que pensa, opina, decide e age', adquirindo certa 'personalidade'. Através dessa construção homogeneíza-se a própria *comunidad*, onde se dissolve ou se nega o que na cotidianeidade coexiste e convive como diferente.

No tocante ao convívio na aldeia, é importante lembrar que se sustenta em regras ou, melhor dito, em princípios de comportamento que, embora muitas vezes não estejam explicitados, têm certo consenso pelas disposições que cria o *habitus* em cada agente sociabilizado nesse domínio cultural.

Entretanto, na lógica de funcionamento da "organização comunitária" ou "comunidade aborígine", os membros pretendem racionalizar e combinar os diferentes procedimentos e princípios de ação, através do consenso ou votação. Em outro artigo (COWAN ROS, 2005), analisei a influência que tiveram os agentes da promoção social, especialmente os técnicos das ONGs que intervinham na região na introdução dessa lógica de funcionamento, tema que será abordado no próximo capítulo. Nesta parte, interessa assinalar que esses agentes, através da capacitação e da promoção da organização, pretendiam promover um processo de objetivação do mundo nos camponeses. Isto é, fazê-los conscientes do mundo em que vivem e definir um outro possível, a fim de desenhar ações coletivas planejadas e coordenadas para promover um processo de "desenvolvimento" que supõe, nessa perspectiva, um melhoramento na qualidade de vida dos camponeses. Em certa maneira, grande parte dessa objetivação é realizada nas reuniões mensais, espaço consagrado para definir quais "os problemas da comunidade" e quais as "soluções". Portanto, entende-se que as reuniões comunitárias se constituam em espaços de disputa pela definição do mundo, fato que envolve a (re)definição do espaço social da aldeia.

Desse modo, observa-se que nas organizações comunitárias há uma tendência a promover uma lógica de relacionamento que apresenta algumas características da modalidade de relacionamento de *sociedade* ou *associação* no sentido proposto por Tönnies (1947 [1887]) e retomado posteriormente por Weber (2005 [1922]). Nesses âmbitos de sociabilidade referidos

acima, as pessoas associam-se para determinados fins que podem ser explicitados sob a figura de contrato ou acordo, que no caso analisado se trata do estatuto comunitário. Diferentemente do tipo ideal de comunidade, a individualidade dos membros persiste na associação ou, em outras palavras, sobrepõe-se ao sentimento de pertença a um todo, o que se constitui em um espaço de reciprocidade interessada que pode dar lugar à competência e à disputa.

Embora os *yaveños* relacionem com freqüência a criação das organizações comunitárias aborígines com a obtenção do título da terra, nos depoimentos revelou-se a crescente importância que está adquirindo a organização comunitária na regulação da convivência cotidiana na aldeia, seja através das ações que se realizam nesses âmbitos, seja na própria letra dos estatutos comunitários que regram obrigações e punições para os membros. Quando conversei com os presidentes das *comunidades,* pedi em reiteradas ocasiões que me facilitassem uma cópia do estatuto comunitário argumentando o interesse em conhecer o funcionamento da *comunidad*. No entanto, em mais de uma ocasião manifestaram-me que não devia prestar muita atenção nele, pois "nem sempre é respeitado". De fato, o estatuto foi desenhado para que as OCAs fossem reconhecidas pelo Estado, porém o funcionamento da organização surge das decisões que se tomam periodicamente na reunião comunitária.

Como observou Camilo (depoimento 2.1), longe de ser um lugar público, ou seja, aberto aos membros de outras aldeias ou aos agentes externos, a reunião comunitária é íntima, porque constitui um espaço onde se abordam temas que fazem ao cotidiano dos membros da *comunidad*. Isso se deve a que nessas reuniões freqüentemente se abordam questões domésticas, como por exemplo problemas de convivência que surgem no dia-a-dia. Nos termos de Camilo, essas brigas se relacionam com "tudo o mau da comunidade", pois fala acerca de como são os moradores, de sua moral. E isso pode ser utilizado por outros para aprofundar nos conflitos internos ou, inclusive, afetar a reputação da *comunidad* e, em decorrência, de seus membros. Assim como a família, no sentido de lar, consagra-se como um âmbito de maior intimidade e confiabilidade do que o da parentela, a *comunidad* constitui um domínio social mais resguardado ou íntimo; se for pensado em relação a um bairro de cidade, mas menos íntimo se comparado com o lar.

Evidentemente, a diferenciação entre a *comunidad* – no sentido de grupo de convivência– e a OCA corresponde mais a um exercício de abstração teórico que faz o pesquisador do que a uma realidade empírica concreta. Se bem ambos os grupos sociais desenvolvem-se no mesmo âmbito de sociabilização, adquire sentido pensá-las de maneira diferente para analisar em que medida as lógicas de relacionamento societárias, que se pretendem estabelecer no âmbito da "comunidade aborígine", conseguem impor-se às comunitárias e vice-versa. Se, por um lado, através da "comunidade aborígine" pretende-se regrar o convívio comunitário, por outro, a individualidade e racionalidade que regem no tipo ideal de associação proposto por Weber dificilmente possam ser atingidos quando existem intrincadas relações afetivas, de parentesco e vizinhança entre seus membros e a "tradição" continua a ser um marco de referência para regrar o convívio. Efetivamente, a dinâmica desses espaços continua a estar fortemente influenciada pelas relações cotidianas da *comunidad*, o que dificulta os agentes dissociarem seus interesses individuais das relações de parentesco, religiosas ou de compadrio e das emoções que gera o convívio cotidiano.

Assim, entendo que, além de pensar as organizações comunitárias como espaços societários, teriam que ser interpretadas como âmbitos de sociabilidade híbrida. Isto é, ao serem criadas no âmbito sócio-cultural da aldeia e estarem constituídas por seus mesmos membros,

constituem-se em âmbitos de sociabilidade onde é possível se encontrar elementos da lógica de relacionamento de *sociedade* e de *comunidade*.

Um aspecto necessário de salientar é o fato de que com a criação da "comunidade aborígine" não só se formaliza uma entidade representativa dos membros da aldeia, mas também cria-se um âmbito que tende a avançar na 'administração' da convivência da aldeia. No passado, os conflitos entre membros da aldeia eram gerenciados pelas partes intervenientes ou por terceiros que agiam como mediadores. Sempre pessoas próximas. Só, em casos graves era convocado o juiz rural, fato que significava levar um conflito doméstico a um âmbito de incumbência pública, aliás, do Estado. Atualmente surge no interior da *comunidad* uma instância formal que avança na regulação da convivência, estabelecendo obrigações e direitos que se tornam efetivos através da distribuição de benefícios e da imposição de punições. Paradoxalmente, a "comunidade aborígine", fundada em um discurso que valoriza a vida comunitária, incorpora algumas normas de funcionamento societário na aldeia. Por outro lado, essa organização comunitária vai adquirindo crescente importância como entidade de intermediação das relações com o 'mundo externo', o que revela outros papéis, além do mecanismo para aceder à posse legal da terra.

Em síntese, a aldeia *yaveña* constitui-se em um domínio social complexo, que pode ser pensado como um âmbito onde coexistem diferentes grupos sociais e princípios de relacionamento, ora complementares, ora antagônicos. A aldeia *yaveña* é um âmbito social onde predominam as relações do tipo de comunidade. Em particular, constitui-se em uma comunidade de vizinhança, isto é, um conjunto de comunidades domésticas unidas por coisas que compartilham: um espaço de convivência, laços de parentescos, uma tradição, recursos fundamentais para o cotidiano dos moradores e a imperiosa necessidade de conseguir ajuda do Estado e dos agentes de promoção social. Mas com a recente criação das organizações comunitárias aborígines, criou-se uma nova organização social no seno das aldeias que incorpora alguns elementos do tipo societário à modalidade de relacionamento comunitário, hibridizando as lógicas de vinculação no cotidiano da aldeia.

Até aqui analisei a constituição da aldeia *yaveña* a partir do discurso nativo. Em seguida, centrar-me-ei em seu funcionamento. Analisarei, em particular, diferentes casos onde se aprecia a distância entre o discurso performativo de seus membros, quer dizer, como deveriam ser as coisas e o cotidiano da aldeia, como as coisas são.

2.2 Os *Yaveños* Na Produção Dos Limites Da *Comunidad*

Para os *yaveños,* a idéia de *comunidad*, quando referida a um espaço físico ou a uma organização política, faz sentido desde que remita a um grupo de convivência que habita esse território ou seja representado por essa organização. A *comunidad* refere antes de tudo a um grupo de pertença, a um 'nós', que se produz e reproduz no tempo. Por sua vez, a própria idéia de grupo faz sentido se for pensada como uma entidade que se constitui em relação com outra/s entidade/s, por meio da diferenciação. Assim, no exercício da produção do grupo de pertença, constroem-se as fronteiras que delimitam um 'dentro' e um 'fora' e que definem quem faz parte do grupo e quem não. Nesta seção, conduzirei a análise visando compreender os mecanismos

através dos quais os *yaveños* produzem os limites da *comunidad* e, com eles, a própria *comunidad*.

Existem muitas formas de 'mapear' as barreiras que um grupo constrói na sua (auto)produção. Esses limites podem ser compreendidos ora como instituições formais, ora como ações dissuasivas, ora como impedimentos, dirigidos sempre a evitar o traspasso da fronteira por alguém de fora. Certamente essas barreiras variarão conforme os contextos e as características das pessoas que forem excluídas.

O próprio ato de pesquisa, quando tem por objeto de estudo compreender o cotidiano de um âmbito social onde existem modalidades de relacionamento do tipo comunitário, como é o caso desta, constitui-se inevitavelmente em um ato invasivo, pois supõe transgredir os limites que os membros do grupo impõem às pessoas de fora. Essas barreiras visam preservar o que é exclusivo deles, seja bens, seja direitos, seja sua própria 'intimidade', em especial seus 'conflitos domésticos'. Aliás, esses elementos são de muito interesse para o pesquisador, pois possibilitam compreender a essência e dinâmica desse grupo social. De fato, é através da indagação e do acesso à participação nos eventos comunitários, preferentemente aqueles que estão vedados aos de fora, que o pesquisador pretende 'entrar', apenas momentaneamente, em um universo altamente emotivo e comprometido, como é o doméstico ou o familiar, mas do qual ele não faz nem fará parte. Deste modo, o próprio objeto de estudo do pesquisador e seu agir no trabalho de campo constituem-se em uma '(intro)missão em um universo social íntimo, que por definição é alheio e está vedado a ele. Assim, o ato de pesquisa constitui-se em uma tentativa por transgredir, aliás, violentar (em termos simbólicos) as barreiras que os membros do grupo impõem às pessoas de fora, embora o pesquisador nem sempre esteja ciente disso no momento da formulação de seu projeto de pesquisa e só seja compreedido no próprio trabalho de campo.

Quando menos, esse foi meu caso. Nas anteriores pesquisas e no estágio de vivência que realizei na região há alguns anos, vivenciei uma 'entrada' relativamente fácil nas aldeias. Sempre as visitava em companhia dos técnicos de MINKA, que tinham certo grau de legitimidade ante os moradores. Nesse contexto, era apresentado aos camponeses como um "amigo" dos técnicos, estudante da faculdade que estava conhecendo a região e, portanto, aprendendo. As visitas dos técnicos sempre estavam combinadas de antemão. Os aldeões estavam esperando e, portanto, preparados para recebê-los. Freqüentemente, faziam parte de um roteiro ao longo do mês onde estavam planejadas as reuniões para uma assembléia, uma capacitação, informar ou distribuir os recursos de algum projeto ou colher os produtos dos camponeses para serem vendidos através de um projeto associativo. Em outras ocasiões, eram convites feitos aos técnicos pelos camponeses para uma festa, uma "*señalada*" ou uma "*minga*". Nas viagens que realizei, pude participar de uma série de eventos da vida cotidiana, principalmente, a organizativa dos *yaveños,* onde se mobilizavam os grupos de pertença.

Saliento que, na minha percepção, a entrada nas aldeias tinha sido relativamente fácil, tinha acedido aos espaços deliberativos dos *yaveños* – reuniões comunitárias–, de trabalho e festivos, mas o difícil era procurar o diálogo com eles. A exceção das lideranças, o restante dos moradores mostrava-se mais 'tímido' para falar comigo e em poucas ocasiões tentavam iniciar uma conversa. No geral, a iniciativa era minha.

Para ocasião desta pesquisa, optei por visitar sozinho as aldeias, apresentando-me aos moradores como um professor que estava estudando o estilo de vida dos *yaveños* e suas formas de organização. Considerando que nos últimos anos estavam emergindo tensões entre os

dirigentes das organizações sociais e os técnicos de MINKA e que eu já era conhecido por algumas lideranças comunitárias, achei oportuno minimizar as visitas às aldeias em companhia dos técnicos a fim de evitar enviesar o vínculo com os camponeses e o tipo de informação coletada.

Longe da compreensão da *comunidad yaveña* que apresento nesta pesquisa, quando iniciei o trabalho de campo concebi a aldeia como um 'âmbito público', no sentido de livre circulação, onde o 'íntimo' começa após a porta de cada morada, quer dizer, no lar. Na minha perspectiva de habitante urbano, implicitamente, fiz uma homologia com um bairro de uma cidade[28]. Assim, em minha condição dupla de estranho, por não pertencer às *comunidades* e por não ser da região (visível em minhas feições ocidentais), lancei-me ao trabalho de campo. Chegava a pé às aldeias, meio de mobilidade pouco freqüente para "alguém de fora" que circula na região[29]. Quando já conhecia alguém, começava por visitar essa pessoa para que depois me apresentasse outros moradores do lugar. Nas aldeias que ainda não conhecia ninguém, tentava iniciar uma conversa com as pessoas que apareciam no meu caminho para que me indicassem quem era o presidente da *comunidad*.

No entanto, nas diferentes visitas, fui percebendo certo 'incômodo' dos moradores com minha presença. Poucas pessoas pareciam entusiasmadas em iniciar uma conversa comigo, nem se mostravam interessadas quando comentava que meu tema de pesquisa se relacionava com seu estilo de vida. Não raro, depois minha apresentação e de eles 'mapearem' quem eu era – situar-me fora das organizações de promoção social, ou seja de 'os que têm algo para dar'- dispensavam-se argumentando que tinham que trabalhar seja voltar ao "*rastrojo*", seja cuidar das ovelhas ou dos filhos. Em outras ocasiões, argumentavam que eles "não sabiam", e sugeriam-me que falasse com o presidente da *comunidad*. Em especial, as pessoas idosas mostraram-se mais relutantes a conversar e não faltou quem me convidasse a retirar-me da *comunidad*, isto é, de um território ao qual não pertencia. De alguma maneira, acionava-se um dispositivo de técnicas dissuasivas que, efetivamente, tiravam-me a vontade de voltar ao lugar.

Certamente, fui percebendo com o passar do tempo que os que se mostravam mais abertos a manter uma conversa eram, por um lado, os representantes das organizações comunitárias que estiveram a todo momento dispostos a conversar comigo, sempre investidos do cargo que ocupavam e, por outro, aquelas pessoas mais novas, que tinham emigrado às grandes cidades do país e, portanto, estavam mais familiarizados com meus códigos e lógicas de relacionamento. No entanto, nas minhas tentativas de chegar a outras 'versões' do que era a convivência na aldeia, sentia certa relutância das pessoas a falar sobre seu cotidiano, sobre 'coisas' que, como mais tarde compreendi, falavam da intimidade de sua convivência.

Em uma conversa com uma dirigente da *Organização Camponesa* – OC– comentei minha experiência e o constrangimento que estava vivenciando por perceber que minhas visitas incomodavam algumas pessoas. Na sua explicação confirmou minhas suposições. Nas minhas visitas às aldeias estava entrando em um território 'íntimo', reservado aos moradores do lugar.

---

[28] Durante o trabalho de campo, quando pedia para que me explicassem o que era uma *comunidad,* algumas pessoas recorreram a retratá-la como um bairro de uma cidade. No entanto, a sua percepção de um bairro urbano era um pouco diferente da minha e assemelhava-se mais a idéia de *comunidad* apresentada na primeira parte deste capítulo.

[29] No geral, as pessoas de "fora", isto é, de origem ocidental que circulam pelas aldeias da região, são poucas, estão vinculadas aos programas de promoção social públicos e privados – das ONG's e da Igreja– e dispõem de pickup 4x4 para sua locomoção. A partir de 2003, começaram a chegar, em número cada vez maior, turistas até a vila de Yavi, mas nem sempre visitavam as aldeias.

Portanto, sugeriu-me iniciar o contato por intermédio do presidente da *comunidad*. Assim, continuei as visitas, ciente de que essa 'entrada' na aldeia me condicionava a circular entre as pessoas sugeridas pelo presidente, muito provavelmente as mais próximas a sua posição na configuração social da aldeia.

Todavia, o caso mais desconcertante e, portanto, mais esclarecedor para pensar a essência de uma *comunidad yaveña* foi a lógica de relacionamento que os dirigentes da OC, três garotas entre 20 e 32 anos de idade e um homem de 35, estabeleceram comigo. Particularmente refiro-me aos âmbitos de sociabilidade que eles me ofereceram e os que me vedaram. Pelo fato de tê-los conhecido há anos e de ter interagido com eles noutras circunstâncias eram e são as pessoas do lugar com quem sinto maior confiança.

Em outubro de 2005, na primeira visita que fiz à região com motivo desta pesquisa, pedi-lhes que me hospedassem na "*Morada Campesa*" sediada na cidade de La Quiaca. A "morada" é um espaço que se utiliza para vários fins. Ali se realizam grande parte das oficinas de capacitação, funciona como escritório e açougue dos membros da OC, e é o local onde pernoitam os técnicos e outras pessoas quando visitam a região e os dirigentes da OC quando estão na "cidade", no geral, cinco ou seis dias por semana.

Na minha estadia na "*morada*" compartilhei um cotidiano com os dirigentes e as técnicas de MIKA que eventualmente pernoitavam ali. Compartilhamos as refeições, a faxina, saíamos ou assistíamos à televisão pela noite e, naturalmente, mantivemos inúmeras conversas sobre a política local e nacional e as dificuldades que surgem no cotidiano de uma organização social. Isto é, nesse co-habitar criou-se um cotidiano com certo 'ar doméstico' ou de lar, embora existisse uma significativa alteridade cultural.

Contudo, na minha percepção, essa intimidade, aliás, a confiança desse cotidiano entrou em dúvida com o passar dos dias. Quando lhes contava sobre a dificuldade que estava tendo para conversar com os moradores das aldeias, não se ofereciam para interceder e facilitar minha 'entrada' nesses âmbitos onde eles tinham certa legitimidade. Inclusive, era evidente que evitavam convidar-me a suas próprias *comunidades,* pois até esse momento não as havia visitado. O grande desconcerto foi quando pedi a um dirigente se podia acompanhá-lo a uma reunião pública do Conselho Consultivo da Comissão Municipal de Yavi, à qual assistiriam presidentes das *comunidades*, e sua primeira resposta foi negativa[30]. Logo, reconsiderou e aceitou embora eu insistisse em que não queria perturbar o funcionamento da reunião.

Constrangido e desconcertado por esse vínculo, ambíguo para mim, compartilhei essa vivência com as técnicas. Na perspectiva delas, era "assim mesmo", tinha a ver com a forma através da qual os puneños se vinculam com alguém de fora e o tempo de que precisam para conhecê-lo, adquirir confiança, para depois abrir as "portas da comunidad". Em alguma medida, estavam falando de sua própria vivência nas aldeias como "pessoas de fora".

Como enunciei na introdução, é comum escutar das pessoas que visitam a Puna e inclusive muitos moradores do território dizerem que os puneños são "silenciosos", "tímidos", "desconfiados", "pouco cordiais" ou "pouco sociáveis". Certamente, careço de elementos e, em particular, de um tempo prolongado de vivência na região para concordar com essa afirmação,

[30] É importante salientar que eu já tinha assistido junto com esse dirigente a outras reuniões em anos anteriores, motivo pelo qual ele já conhecia meu comportamento de observador não participante nesses espaços.

que efetivamente faz parte de um senso comum dos forâneos, muitas vezes reproduzido nos relatos dos nativos.

No entanto, entendo que esses adjetivos, mais do que falar do "jeito de ser dos yaveños", dizem algo acerca da 'forma como se relacionam' com quem é de fora, refiro-me às pessoas de origem ocidental. Parece ser uma forma de vincular-se mantendo um certo distanciamento que visa um controle da situação, com um estereotipo de pessoa com a qual sempre sofreram um relacionamento assimétrico. Refiro-me à hierarquia racial imposta desde a colonização do território. A imposição desse distanciamento possivelmente seja uma tentativa, não necessariamente consciente, de 'administrar' a intimidade do vínculo, ora com a pessoa, ora com seu grupo de pertença.

Formulei essa interpretação na segunda visita que fiz à região. Nessa ocasião, considerando a experiência anterior, optei por enfrentar a situação logo no início da minha estada. Portanto, consultei às dirigentes da *Organização Camponesa* como podia fazer para visitar suas aldeias e, assim, interagir mais com os moradores. Após um breve silêncio e de cruzarem olhares, uma delas perguntou-me: "para quê?". Expliquei novamente o motivo da minha pesquisa e logo indagou: "o que você quer saber?". Comecei a enumerar algumas das indagações que tinha pensado fazer e, rapidamente, soltou uma piada: "pague com euros". Esse comentário aludia a uma turma de estudantes estadounidenses que realizariam na semana seguinte um estágio de dois dias em três aldeias da região, prévio acordo com os dirigentes da OC de que deixariam uma contribuição econômica às aldeias e à organização. Depois, a outra dirigente justificou-se dizendo: "*os moradores das aldeias não querem que as pessoas de fora façam perguntas, pois obtêm informação, mas não deixam retribuição*". Finalmente, propuseram-me que na próxima semana, na assembléia mensal da OC, elas consultariam aos presidentes das *comunidades* se era autorizado a visitar as aldeias. Combinamos que começaria conversando com os presidentes das *comunidades*, enquanto esperasse a confirmação. Sem dúvida temas mais urgentes eram prioritários. No entanto, a reunião completou-se, mas elas não colocaram minha solicitude na ordem do dia. Semanas depois conheci uma cientista social belga que fazia dois meses esperava por uma autorização semelhante.

Destarte, surgia um dado inesperado e desconcertante: os dirigentes locais instituíam, quando menos em seus discursos, a idéia de "autorização" para que alguém de fora visitasse ou entrasse no território da *comunidad.* Assim, a idéia de autonomia, entendida como valor que envolve a intencionalidade dos membros da *comunidad* de ter um controle do que se passa no território, começou a ganhar força na minha interpretação da *comunidad yaveña*.

Contudo, mais do que vedar a entrada nas aldeias da região, entendo que as dirigentes procuravam restringir minhas visitas ao território de suas aldeias. Uso a categoria 'restringir', pois, de certa maneira, visavam administrar os momentos e contextos nos quais eu realizasse as visitas. No entanto, o acesso ao conhecimento do que acontecia não era completamente impedido. Nas conversas noturnas, através da informação que elas transmitiam, conseguia conhecer alguns aspectos da vida cotidiana dessas aldeias e, principalmente, dos acontecimentos políticos da comarca. Paralelamente, tentavam obter informação de mim sobre o que as pessoas das outras aldeias haviam falado e sobre o posicionamento das lideranças comunitárias com relação aos dirigentes políticos e sociais. Desse modo, o que incomodava não era que eu me intrometesse nas aldeias, mas em "suas comunidades", pois fazia parte de sua intimidade. Além do mais, minha tentativa de falar diretamente com os moradores desconhecia, em parte, os papéis instituídos na

aldeia, em particular os das lideranças comunitárias. Não raro, quem ocupar esse papel tenta monopolizar os canais de articulação entre os membros da aldeia e o mundo externo.

Não obstante, é provável que a justificativa que esgrimiu a segunda dirigente tivesse algo de certo. Nas visitas às aldeias, perecbi certa expecativa das pessoas com relação à forma em que eu agradeceria ou retribuiria sua gentileza pela informação brindada. No geral, nas situações onde gravei as entrevistas, solicitaram-me meu endereço e telefone em Buenos Aires para que pudessem me contactar se eventualmente viajassem lá. Tampouco faltou quem 'botasse preço' à entrevista ao concluirmos de conversar. Entre os *yaveños* existe a visão de que "o gringo" historicamente tirou coisas do lugar sem deixar nada em troca. Dessa forma, tentar obter alguma coisa de alguém de fora que chega para levar algo parece ser justo.

Também podem ser analisadas as diferentes atitudes dos dirigentes em função da troca que estava em jogo. Por ocorrência dessa viagem, levei de presente para as dirigentes da OC um livro publicado fazia uns meses, que continha uma série de artigos sobre organizações camponesas argentinas. A coletânea incluía um da minha autoria que analisava o *Movimento Territorial* e a *Organização Camponesa*. Além disso, levei-lhes uma série de textos sobre a história de luta pela terra em Yavi, que achei muito interessante, considerando a luta que estavam protagonizando naquele momento. Do meu ponto de vista, esses textos faziam parte de um princípio de devolução da pesquisa realizada com motivo da dissertação. Isto é, era uma forma de devolver o produto da minha pesquisa e de mostrar-lhes como eu utilizava os dados coletados através das entrevistas. Por outro lado, a coletânea de textos históricos de Yavi era uma forma de agradecer sua colaboração com minha pesquisa, colocando a sua disposição uma informação à qual parecia não terem acesso.

No entanto, o agir relutante das dirigentes nesta nova pesquisa fez-me reconsiderar o significado que às vezes os cientistas sociais atribuímos às coisas e, em especial, o valor que outorgamos a nosso trabalho. O que para mim era um *contra-dom* para elas não fazia o menor sentido. Embora tivessem aceito com interesse os textos, a leitura não só não fazia parte de seu cotidiano, mas também não contribuía à resolução de nenhum de seus problemas imediatos. Assim, o arranjo com as estudantes estadounidenses ajustava-se melhor a suas expectativas.

Perante essa resistência das dirigentes, optei por continuar meu percurso por outras aldeias, deixando para a última parte do trabalho de campo as das dirigentes. A enfermeira responsável do posto de saúde em Grazalema, com quem já tinha conversado em 2005, foi quem me levou na primeira viagem que fiz de La Quiaca a Yavi. Durante a viagem, contou-me que nesse dia era a Festa do Padroeiro de Grazalema e perguntou-me se eu também ia para lá. Respondi que não porque não fora convidado. Logo respondeu*: "não precisa de convite, nas Festas do Padroeiro todos são bem-vindos nas comunidades, além do mais, há comida para todos"*.

Finalmente assisti à festa. Certamente 'a *comunidad* estava aberta' e preparada para receber a todos, em particular, "aqueles de fora". Diferentemente da forma em que se vinculavam comigo em outras circunstâncias, que não era convidado nem esperado, nessa ocasião os moradores comportavam-se como verdadeiros anfitriões oferecendo-me lugares preferenciais nos diferentes eventos. Em certa forma, eu, como visitante "de fora", estava homenageando a *comunidad* com minha presença na festa[31]. Essa 'entrada' em Grazalema foi oportuna no meu

[31] Depois soube que nesse mesmo dia outra festa estava acontecendo em uma aldeia vizinha, o que provocou que minha presença fosse mais valorizada, pois supuseram uma 'opção' por essa *comunidad.*

trabalho de campo, pois constituiu-se em um primeiro intercâmbio com os moradores da aldeia. Com minha presença honrei a *comunidad*, 'dom' que foi retribuído quando vários de seus membros dispuseram-se a conversar comigo nos dias posteriores.

Considerando que as festas são um momento de abertura da aldeia para as pessoas de fora, não chama a atenção que semanas depois tivesse recebido um convite de uma das dirigentes da OC, para que participasse da Festa do Padroeiro de sua *comunidad*. Desta maneira, constatava que mais do que vedar a entrada à aldeia o que pretendiam era administrar os espaços nos quais podia participar. De fato, em 2005, essa mesma pessoa tinha-me convidado à festa do Dia dos Mortos, festa muito íntima e familiar na região.

Da minha experiência de campo, observa-se que as aldeias *yaveñas,* longe de serem espaços públicos semelhantes a bairros de cidade, constituem-se em espaços íntimos, reservados para seus moradores e, portanto, restritos aos de fora. No entanto, as 'barreiras' que procuram impor os aldeões para limitar o ingresso dos estranhos são relativas a determinados momentos e pessoas. Para os *yaveños* não é desejável que uma pessoa de fora, que não têm vínculo algum com os moradores ou alguma coisa para oferecer-lhes, transite pelo espaço da aldeia. Não é esse o caso dos técnicos, dirigentes das organizações sociais, padres e, eventualmente, dos políticos, pessoas que estão vinculadas ou podem vincular-se com os membros das aldeias através dos projetos que executam. Embora sejam considerados "pessoas de fora", sua presença não costuma incomodar os moradores e existem espaços onde eles podem participar, desde que sejam convidados. No mesmo sentido, não incomoda que os moradores das aldeias vizinhas transitem pelo território da comunidad, a não ser que queriam apropriar-se dos bens dos moradores ou gerar brigas. Não obstante, nas festas, "todos são bem-vindos", nesses eventos as 'barreiras' carecem de sentido, pois é a *comunidade* como um todo que se apresenta para os outros.

Destarte, neste relato evidenciam-se os limites que alguns *yaveños* impuseram a minhas visitas, limites que me possibilitaram construir a interpretação sobre a *comunidad yaveña* que apresento neste texto e que, aliás, constituem-se em um dos limites desta pesquisa.

2.2.1 Limites Externos Da *Comunidad*

Assim como os *yaveños* sabem delimitar e 'preservar' o território da aldeia da 'intromissão' das pessoas de fora, implementam também mecanismos para restringir o ingresso de pessoas do lugar à *comunidad*, entendida no sentido de grupo de convivência.

Nos relatos dos camponeses, o parentesco por vínculo de sangue ou por casamento foi o mecanismo mais recorrentemente utilizado para explicar a criação do vínculo com a *comunidad*. Só algumas pessoas manifestaram que o fato de *"ter nascido na aldeia"* criava um vínculo com o grupo. Ambos os mecanismos costumam estar explicitados nos estatutos comunitários (ANEXO Capítulo Segundo, art. 9).

Com o intuito de tensionar as próprias definições dos *yaveños,* especialmente as que rigem a criação do vínculo com a *comunidad* e, assim, compreender o grau de especificidade de suas instituições, indaguei a um representante de uma OCA sobre o que aconteceria se um filho meu, isto é, de alguém de fora e de origem ocidental, nascesse por acaso na aldeia. Tratava-se de um acontecimento inédito na região e, portanto, impensável. A situação formulada foi

desconcertante para o homem e sua resposta, imprecisa. Constrangido, exprimiu: "*acho que não faria parte da comunidade, sei lá...!!! A gente teria que pensar, teríamos que ver...*".

Dois elementos incorporados intencionalmente foram esquisitos e improváveis. Em primeiro lugar, o fato de um filho de alguém que não é membro nascer no território da *comunidad.* E em segundo lugar, a origem ocidental, ou seja, uma etnia forânea. Atualmente, grande parte das mulheres *yaveñas* têm seus filhos no hospital sediado em La Quiaca e, portanto, é uma situação inaudita que uma pessoa de outra região ou aldeia dê à luz em uma *comunidad* que não é a própria. Por outro lado, embora a situação por mim apresentada respondesse a um dos mecanismos de criação de vínculo com a *comunidad* contemplados no estatuto, a existência de uma significativa alteridade social e cultural não se ajustava ao senso comum. Daí sua resposta: "teríamos que ver...". Alguma coisa tinha que ser (re)vista, ou seja, (re)avaliada no âmbito de reunião comunitária. Nesse caso, a regra ia à contramão do senso comum. Destarte, se evidencia que, em última instância, é o parentesco o que cria o vínculo com um grupo de convivência.

Como em toda sociedade, as instituições *yaveñas* regram sobre as situações mais cotidianas da vida das pessoas, mas existem circunstâncias extraordinárias que não são previstas nem, portanto, regradas. Sobre esse ponto voltarei ao longo do capítulo e avançarei na sua elucidação na medida em que for incorporando novos elementos que ajudem a compreender a ética que rege a convivência nas aldeias *yaveñas*.

Pelo fato de o parentesco criar vínculo com um grupo comunitário, uma pessoa pode pertencer a mais de uma *comunidad*. Além de ter direitos por filiação, tanto na aldeia do pai como na da mãe, pode também produzir um vínculo por casamento com a de seu cônjuge. Nos fatos, cada pessoa é membro ativo da/s *comunidad/es* onde reside e tem seus *rastrojos*, mas não perde o direito sobre a posse da terra nem, portanto, de sua qualidade de membro na/s aldeia/s nas quais tem algum laço de parentesco[32]. A qualidade de membro nessas *comunidades* pode ser ativada se a pessoa fizer uso da terra (para residir, produzir ou alugar) sobre a que tem direitos. Eis um dos mecanismos mais freqüentes através do qual pode ser reconfigurada a composição dos membros que integram uma *comunidade* e, em decorrência, seus próprios limites.

Entre os *yaveños* o padrão de sucessão é bilateral. Quando se forma um novo casal, os noivos podem ir morar na aldeia da noiva ou do noivo e herdam terra dos parentes, em geral dos pais, avôs/ós ou tios/as. Unicamente quando o novo casal for morar em uma casa própria na aldeia, isto é, ao saírem do lar paterno e constituírem seu próprio lar, começam a ser considerados pelos vizinhos como mais uma família membro da *comunidad* com seus direitos e obrigações. Caso a quantidade de terra não seja o suficiente, os noivos podem solicitar mais terra. Nessas situações, os vizinhos deliberam na reunião comunitária e, se chegarem a um acordo, destinam terra da *comunidad* para o novo casal.

A partir dos diferentes depoimentos que obtive e das observações realizadas, acredito que a disponibilidade de terra não é atualmente um recurso limitante no distrito de estudo, não sendo assim em outros lugares da Puna. Em parte, isso se explicaria pela existência de uma agricultura de baixa intensidade destinada principalmente ao autoconsumo e pela continua emigração às cidades, fato que contribuiria a descomprimir a pressão demográfica na comarca. No geral, apenas um filho/a de cada família permanece na aldeia. Isso se observa no significativo número de "*rastrojos*" e moradas abandonadas que existem nas localidades. Uma situação semelhante foi

[32] Identifiquei duas pessoas que, por terem morada em uma aldeia e seus *rastrojos* em outra, participavam ativamente das reuniões comunitárias de ambas as aldeias.

observada por Abduca (1992) em Grazalema em 1986-87, fato que permite inferir que a situação descrita é recorrente nas últimas décadas. Isso é corroborado pelos próprios povoadores que costumam dizer que "antes" havia mais pessoas morando nas *comunidades* que agora.

O recurso escasso é a disponibilidade de água que determina a capacidade produtiva da terra e a superfície que pode ser cultivada. As aldeias que têm maior disponibilidade de água são as escolhidas pelos novos casais para sediarem sua nova morada, em especial, aquelas que estão próximas às estradas, pois facilita o acesso à vila e a La Quiaca. Por causa disso, é que nas aldeias "do campo" exista maior disponibilidade de terra que nas circunvizinhas à vila.

No trabalho de campo registrei várias famílias, no geral casais novos, que havendo herdado pouca terra de seus pais deveram alugar ou comprar mais terra na aldeia para garantir sua subsistência. No entanto, chamou minha atenção o caso de Orestes, um homem que, nascido em uma aldeia da vizinha Província de Salta, localizada a aproximadamente 80 km. de Yavi, atualmente é residente e membro de Grazalema e que também assume cargos de representação da *comunidad*. Nos anos 80, viajava ao distrito para fazer "*changas*" – serviços ocasionais de qualquer tipo. No início dos anos 90, quando ganhara a confiança dos vizinhos de Grazalema, comprou uma parcela de terra e passou a residir com sua família nessa aldeia porque ficava mais próxima da "cidade". Considerando que Orestes é uma pessoa forânea que passou a integrar a *comunidad* através da compra de terra e não por laços de parentesco, em abril de 2007 tentei explorar sua própria definição de *comunidad*, em particular sua construção discursiva em torno dos limites dela. Depois de que me relatasse como chegara a residir na aldeia, perguntei-lhe:

DEPOIMENTO 2.4

- *¿Hoy podría pasar lo mismo? ¿Alguien que venga de otro lugar de Salta o de otra provincia, venir a la comunidad y comprar un terreno y empezar a vivir?*
- Y, quizás que no porque ya estamos un poco más organizados y ya tratamos de ver todas las cosas, de dónde es la gente, cómo viene, cómo llega, todo eso… porque en aquellos tiempos todavía estábamos un poco medio desorganizados, algo así, entonces nadie decía nada
- *Existía centro vecinal ¿no?*
- Sí, existía el centro vecinal, pero hoy estamos, ya existe… es una comunidad aborigen esto, ya con su personería jurídica y todo.
- *Y ¿cómo sería? Si una persona quiere vender su tierra ¿puede o tiene que consultar a la comunidad?*
- A la comunidad especialmente porque ya está en trámite un título comunitario.
- *¿Y qué se tiene en cuenta para que se pueda vender la tierra a otra persona de afuera? ¿o directamente ya está prohibido eso?*
- Una persona de afuera ya no, está prohibido directamente. Ahora así, en cuanto **familiarmente así** sí se puede, pero…
- *¿Cómo sería familiarmente?*
- Por ejemplo a un sobrino, o a un nieto, algo así…
- *Si usted tiene un nieto viviendo en otra comunidad usted le podría dar…*
- Exactamente, se le puede vender, o si tiene algo por allá se puede consultar, se puede vender, pero **así entre clase, entre clase, así media campesina**
- *claro, gente de acá del lugar y que tenga una relación*
- claro, así

- *Y así hablando un poquito de la comunidad, cuénteme ¿qué es una comunidad para usted? ¿usted cómo ve una comunidad?*
- Y bueno, una comunidad es donde, donde generalmente tengo un pago de gente que vivimos, porque estamos viviendo aquí, aquí, gente que es natural, ha nacido y es su tierra natal, por algo se dice que es una comunidad
- *Y las cosas que hacen como comunidad ¿con qué objetivos las hacen? ¿Cuál es la meta que se proponen ustedes?*
- Y claro, todo lo hacemos pensando específicamente en el futuro, para adelante, los hijos, los nietos, porque si no hacemos nada también podemos estar quizás, de gana por ahí perdiendo el tiempo, entonces donde vivimos tenemos que hacer algo, eso es el objetivo que tenemos como comunidad [ML-YCh-abril 2007:5].

Nesse fragmento observa-se como Orestes, em sua condição de membro e representante da *comunidad*, reafirma a existência de normas que regem a reprodução desse grupo social. Normas que delimitam quem pode passar a integrar o grupo e quem não, que demarcam a fronteira da *comunidad*. As relações familiares garantem que a essência do grupo em questão seja preservada, evitando que seja distorcida pelo ingresso de estranhos. Assim, reproduz-se o grupo, preservando-se um estilo de vida e a sua meta, "pensar no futuro", para melhorar suas condições de vida. Note-se como se associa a idéia de futuro ao coletivo, sobre isso voltarei depois.

2.2.1.1 Os limites morais da *comunidad*

Em todas as aldeias constatei que os membros, através da reunião comunitária, têm um papel ativo estabelecendo os limites externos do grupo que integram, isto é, regulando a transferência dos direitos da posse da terra. Certamente, esse fenômeno adquiriu dominância com a formação das OCAs e é um tema que atualmente preocupa muito aos *yaveños*. Se bem no estatuto comunitário estão regrados os mecanismos através dos quais se criam os vínculos com a *comunidad* ou, dito de outro modo, os casos nos quais os vizinhos não podem opor-se quando existem laços de parentesco, resultou-me menos preciso compreender quando outros moradores deviam ou podiam intervir para evitar que alguém passasse a integrar o grupo. Em continuação analisarei uma série de casos registrados que ajudarão a compreender as lógicas que estão em jogo na admissão de alguém 'estranho ao grupo' e, em conseqüência, as condições de (re)produção e redefinição do grupo de convivência que conforma uma *comunidad*.

No relato de Orestes percebe-se certa ambigüidade na definição de quem pode integrar a *comunidad*. Ante a pergunta sobre a possibilidade de alguém de fora morar na aldeia, inicia sua resposta com "*quizás*" – talvez– palavra que introduz dúvida ou certa probabilidade. Isso se deveu provavelmente a que minha pergunta fosse ambígua. "Alguém de fora" pode ser tanto alguém de outra região ou que mesmo sendo da região não pertencesse à *comunidad*. Desse ponto, a contextualização desse "talvez" que realiza o entrevistado ao explicar que como "estão organizados", isto é, articulados e representados através de uma OCA, tentam ver "de onde é a pessoa, donde vem e como chega".

Não obstante, indagado novamente sobre como deveria agir uma família que quisesse vender sua terra a uma pessoa de fora, sua resposta foi taxativa, afirmando que apenas era possível vender a terra a algum membro da família. Isso provavelmente acontecesse pela maneira

como indaguei. Na minha pergunta, a palavra "proibido" remitia à existência de uma normativa escrita, quer dizer, ao que regrava o estatuto comunitário. Mas pode observar-se que sua definição de "família" é mais flexível que a usada por outras pessoas da região. No contexto da fala, quando especifica o que significa "familiarmente", lança mão da idéia de "classe do tipo camponesa", introduzindo um elemento que vai além dos vínculos de sangue. De fato, nessa expressão mais do que se referir às pessoas vinculadas por parentesco, estende a norma a pessoas que compartilham um mesmo 'modo de vida', o camponês.

É possível supor que a interpretação que Orestes faz da regra seja produto de sua própria trajetória e experiência de vida, isto é, alguém de fora que chegou a integrar a *comunidad* através da compra de terra, mas não pela via do parentesco. Nos relatos de outros moradores da aldeia, as noções de "pertença" e de "familiaridade" quando relacionadas às possibilidades de "convivência" tinham outro sentido, mais próximo à idéia de vizinhança e de parentesco.

Grazalema caracteriza-se por ser uma aldeia populosa – a segunda em importância da comarca– e heterogênea no que diz respeito a sua composição. É localizada na divisa entre a Argentina e a Bolívia e seus moradores interagem e mantém vínculos – de parentesco, comerciais e de vizinhança- com os vizinhos das aldeias bolivianas. Nas visitas que realizei, registrei algumas pessoas residentes que não tinham vínculos de sangue ou casamento com algum membro da *comunidad*. Aparentemente tinham chegado lá há anos através da compra de terras. Não raro, famílias das aldeias bolivianas deslocam-se para residir nessa aldeia de forma temporária ou permanentemente, motivadas pela maior disponibilidade de recursos e serviços que oferece o Estado argentino[33]. A residência dessas famílias na aldeia naturalmente não passa despercebida, mas parece não incomodar os moradores, enquanto não se converter em uma concorrência pela terra e a água.

Em uma conversa com o presidente da OCA de Grazalema, quando me explicava como se compunha espacialmente a aldeia, diferenciou um local dentro dela, La Cala. Referia-se a que ali residiam algumas poucas famílias bolivianas que se tinham assentado nos últimos anos, mas que acabavam por emigrar para outras regiões do país. Pelo jeito em que se expressou, essas famílias não pareciam manter vínculos de parentesco com outros membros da *comunidad*. Suas casas ficavam nas áreas mais afastadas do curso de água e, aparentemente, sua fonte de ingressos não provinha da produção agropecuária, mas da venda de mão-de-obra. Assim, Grazalema parece ser uma aldeia mais aberta do que as outras. Talvez isso se deva a que é uma localidade relativamente grande no contexto da região, tem aproximadamente 40 famílias residentes.

É certo que algumas famílias passaram a integrar as *comunidades* sem terem vínculos de parentescos com anterioridade à constituição da OCA e da sanção do estatuto comunitário, mas também é certo que a norma escrita ainda não se impôs completamente sobre as regras de comportamento anteriores à constituição das OCAs.

Os estatutos das OCAs inspiraram-se no que alguns, em especial os dirigentes das organizações indigenistas e seus assessores, entendem como as "tradições" ou o estilo de vida dos antigos moradores do lugar. Segundo o relato de vários *yaveños*, antigamente a terra só se

[33] As aldeias do lado boliviano carecem de escola de primeiro grau, motivo pelo qual as crianças devem caminhar quilômetros todos os dias para assistir a escola de Grazalema. Por outro lado, a existência de programas de promoção social patrocinados pelo Estado é mais importante do lado argentino.

transmitia por relações de parentesco[34]. A partir da década de 1980, essa instituição foi flexibilizando-se e começou a surgir um insipiente mercado de terras, embora a maior parte das transações parecessem ocorrer entre parentes. Provavelmente esse fenômeno estivesse associado à liberação de alguns títulos de propriedade das terras, que beneficiaram algumas pessoas[35].

Na aldeia de Alcalá, localizada ao lado de Grazalema, registrei um caso desse tipo. Uma pessoa que tinha o título de propriedade de sua terra decidiu vender e radicar-se na cidade. Sem consulta prévia aos restantes moradores da aldeia, a terra foi vendida a uma médica de La Quiaca que não tinha vínculos de parentesco com os integrantes da *comunidad* e cuja intenção era utilizá-la como casa de fim de semana. Nessa situação, entraram em tensão os direitos sobre a terra da família, em seu caráter de proprietária, e os dos outros membros da aldeia, que como grupo pretendiam ter autoridade na decisão de quem passasse a integrar o grupo. Porém, segundo uma liderança comunitária nada podiam fazer perante o título de propriedade do vendedor. O direito outorgado pelo Estado à dona da terra, isto é, o reconhecimento da propriedade privada, impôs-se sobre o direito consuetudinário que rege na *comunidad.* No entanto, não foi resolvida a contradição entre essas duas entidades. De fato, ter domínio sobre uma parcela de terra na aldeia não significa pertencer e/ou ser aceito pelo grupo de convivência. Eis uma situação empírica onde se constata a distinção de significado entre *comunidad* como território da aldeia e como grupo de convivência.

Mas, aparentemente, nem sempre a lei do Estado consegue se impor sobre o direito consuetudinário. Diferentes pessoas, relataram-me um caso que, apesar de não ter sido constatado, como discurso nativo é válido para analisar as representações do imaginário dos *yaveños*. Nele expressa-se claramente a tensão entre o governo do Estado e o da *comunidad* sobre o controle do território da aldeia. Em 2006, um homem aposentado e originário de outra região do país, escolheu morar na vila de Yavi[36]. Comentou-lhe o projeto que tinha ao comissionado municipal, mas recebeu desse funcionário a negação para instalar-se na vila. O comissionado, integrante de uma organização indigenista, teria argumentado que os membros da *comunidad* não queriam que pessoas de fora se instalassem na aldeia e, portanto, não podia fazê-lo. O homem, munido de seus direitos de cidadão argentino, dirigiu-se a delegacia local para solicitar um certificado de residência na aldeia. Aliás, esse trâmite na Argentina realiza-se em uma delegacia: o solicitante declara seu lugar de residência em uma morada ou hotel local e, em um lapso de dois dias, um policial realiza a constatação e entrega o certificado. Porém, na delegacia *yaveña* o homem não obteve o que procurava uma vez que o funcionário argumentasse que apenas poderia

[34] Em 1987, isto é, antes da conformação das organizações comunitárias aborígines, Abduca constatou a intervenção da *comunidad* de Grazalema, ante a tentativa de um membro da aldeia de vender parte de sua terra na área de lavoura a um membro de uma aldeia vizinha. Nessa ocasião, os membros da *comunidad* opuseram-se devido a seu caráter de "ser de fora". Abduca conclui que "o mercado de terras restringe-se às pessoas do lugar que controlam relativamente a compra-venda que se fazem" (ABDUCA, 1992:17).

[35] Esse processo é muito mais evidente na Quebrada de Humahuaca, região vizinha da Puna, que apresenta certa semelhança em sua estrutura social. Nos últimos 30 anos, houve na Quebrada uma importante expansão e tecnificação da fruticultura e horticultura, favorecida pela maior disponibilidade de água, a existência de um nicho de mercado na capital provinciana e por ficar próxima dos mercados, entre outros fatores. Isso teria favorecido a intensificação da mercantilização da produção fruti-hortícola, fato que, por sua vez, teria contribuído ao surgimento de um mercado de terras.

[36] Desde 2003, Yavi junto a outros povoados da Puna e da Quebrada constituíram-se em um roteiro turístico e começaram a atrair um número crescente de visitantes, como por exemplo empresários que compram terra e realizam investimentos em ambas as regiões.

fazê-lo após três meses de residência no lugar. Tratou-se de uma clara estratégia de burocratização do procedimento que visava desestimular o homem de instalar-se na vila.

Entendo que um impedimento desse tipo só aconteceu porque quem queria morar na vila era um "gringo". Duvido que isso tivesse ocorrido se algum morador da comarca houvesse querido comprar uma morada na vila. De fato, essa é a forma em que a maior parte de seus moradores chegaram a residir ali, o que outorga certa particularidade a esse grupo de convivência. Essa característica, por um lado, faz com que os laços de parentesco não sejam tão intrincados entre os residentes da vila como acontece nas aldeias. Por outro, a grande maioria dos residentes não dependem economicamente das atividades agropecuárias, mas de sua venda de mão-de-obra ou dos empreendimentos comerciais. Esse é outro fator que faz com que não exista tanta dependência no planejamento do uso de recursos vitais para as atividades produtivas, refiro-me especialmente à água. Por último, pelo fato de a Comissão Municipal estar sediada em Yavi, grande parte dos dirigentes políticos residem ali, o que produz que o cotidiano da vila esteja mais 'impregnado' da lógica do domínio da política, especialmente o funcionamento da OCA, que com freqüência é o cenário onde se desenvolve o 'prólogo' das disputas eleitorais. Essas características contribuem para que a vila tenha uma dinâmica diferente das aldeias e que a definição de seus limites seja um tanto mais laxa. Assim, o impedimento para que alguém resida na vila, parece que só tem sentido se o distanciamento social e cultural é suficientemente grande, como no caso analisado.

Outro aspecto a considerar é que nessa situação constata-se que pessoas como o comissionado municipal ou o funcionário da delegacia, em sua dupla condição de representantes da *comunidad* e do Estado, podem assumir os interesses da primeira impondo-nos sobre os do segundo, de acordo às circunstâncias. Mas em outros casos pode ser o contrário. Com esses exemplos tento retratar algumas das tensões existentes entre o Estado e os membros da *comunidad* sobre o domínio do território da aldeia.

Até aqui, apresentei três casos nos que alguém "de fora" procurara, nem sempre com sucesso, aceder a uma parcela de terra em uma aldeia. As três situações têm em comum que os potenciais compradores de terra não pretenderam fazer uso dos recursos considerados escassos pelos aldeões. A maioria dos residentes bolivianos de Grazalema são vendedores de mão de obra, não produtores agropecuários. A médica que comprou uma parcela de terra em Alcalá apenas queria ter um sítio. E, o homem que pretendia residir em Yavi desejava um lugar onde passar seus dias. Nos relatos obtidos, os dois últimos casos foram apresentados como os mais constrangedores para os *yaveños.* Provavelmente porque a alteridade cultural e social do grupo de convivência com a pessoa que queria aceder a terra na aldeia fosse maior. Porém, na comarca são muito mais freqüentes os casos em que pessoas do lugar querem aceder a terra em uma aldeia vizinha e, mais ambíguos os critérios utilizados para aceitá-los e/ou rejeitá-los. Analisarei casos desse tipo a seguir.

Em Alcalá registrei uma situação arbitrária relacionada com uma transgressão da regra comunitária pelos próprios membros. Certa vez, uma liderança da *comunidad*, que ocupava o cargo de presidente da OCA, cedeu uma parte das terras em arrendamento a uma família de origem boliviana que não tinha vínculos de parentesco com os membros da *comunidad*. Segundo a percepção de Carmina, atual presidenta da "*organização comunitária*", essa situação justificava-se da seguinte forma:

DEPOIMENTO 2.5

- (...) Y bueno, nosotros vemos, si la persona es buena, aquí hay una familia así, si la persona es buena, trabaja, se porta bien, todo, le hemos dejado, le hemos dado un lugarcito que se haga su casita, y ha tenido su señora, ha tenido sus hijos, sus hijos van a la escuela, después ha venido otra persona también, una familia que el presidente anterior lo tenía, le ha prestado su casita, también, no tenían documento nada, pero los chiquitos han nacido aquí en la Argentina y han conseguido documento todo, ¿ve?
- *¿Eran de Bolivia ellos?*
- Eran de Bolivia y también le hemos dado un terrenito para que se hagan una casa, eso hacemos, pero primero vemos qué clase de familia es.
- *¿Y qué sería una familia buena?*
- Y bueno, te ayuda a trabajar, vos decís "hoy trabájamelo pero yo te voy a pagar". Y el señor dice "bueno" pone la voluntad, y hay algunos que no quieren trabajar entonces ¿para qué tenemos a esa persona? Que no presta el servicio a la comunidad. Pero no, nosotros hemos visto que esas dos personas no. Hay que hacer algo en la capilla, ellos no lo cobran, ellos... "bueno, vamos a hacerlo". Hay que arreglar un camino "vamos a arreglarlo". Hay que arreglar las tomas de la acequia para regar "vamos a limpiar la acequia, vamos a tirar una piedra". Entonces vamos mirando, vamos realizando... que esa persona es buena, que sabe, que se preocupe. Entonces, le estamos dando ese lugarcito para que él viva, para que él estea con sus hijos, con su mujer, todo… eso vemos nosotros [CM-EP-abril 2007].

Observa-se no relato que a pessoa que cedeu em aluguel uma parcela de terra a alguém que não pertencia à *comunidad* era o presidente da OCA e que, justamente, era de sua responsabilidade intervir e/ou advertir os outros membros para avaliarem essa situação. No entanto, a atual presidenta, que devia ter intervindo para remediar a irregularidade, argumenta que a contradição resolveu-se sob uma justificativa moral. O fato de não cumprir a norma justifica-se quando a pessoa é "boa", trabalha e ajuda para o bem da *comunidad*. Note-se que um critério moral sobrepõe-se à existência de laços de parentesco na criação do vínculo com a *comunidad*.

Tanto no relato de Carmina como no de Orestes (depoimento 2.4) constrói-se a idéia de um "nos", representado através da OCA ou da reunião comunitária, que "vê" e "avalia", sob uma perspectiva moral, a qualidade do estranho para depois aceitá-lo ou não na aldeia. Resulta difícil pensar que essa qualidade de pessoa possa ser comprovada pelos outros membros da *comunidad* antes de conviverem com o estranho. É mais pertinente pensar que esse julgamento é feito por algum aldeão que conhece a pessoa e, em conseqüência, é aceito pelos vizinhos. Assim, quem apresentar o estranho tem que ter certa influência e reconhecimento por parte de seus vizinhos, ou seja, ocupar uma posição de poder na aldeia para que sua opinião seja aceita. No caso relatado acima, tratava-se de uma liderança comunitária que nesse momento era presidente da OCA, isto é, eleita para ocupar esse cargo pela maioria dos vizinhos.

Note-se que a implementação das normas ou as regras comunitárias não são executadas impessoalmente, mas consideram quem são os destinatários dos benefícios. É difícil pensar em que possa ser de outra maneira em um âmbito de convivência onde todos se conhecem e mantêm vínculos de vizinhança ou ainda parentesco. Destarte, nos âmbitos comunitários 'a justiça não é cega' porque não pode ser de outro modo, vê, frequentemente, através dos olhos de quem tem o mandato comunitário de exercê-la. As regras que regulamentam o ingresso de alguém de fora à *comunidad* aplicam-se em função de quem é essa pessoa e quem é o membro da *comunidad* que

se encarrega de apresentá-lo ao resto. A idéia de parentesco pode ser relativizada como critério de acordo às circunstâncias, isto é, segundo a rede de relações sociais que alguém de fora puder acionar dentro da *comunidad* e, em particular, as posições que ocupam os integrantes dessa rede na hierarquia comunitária. Portanto, a própria noção de família pode flexibilizar-se ante uma pessoa que, ainda sem ter vínculo de parentesco, é como se fosse da família, porque é "*gente boa*", é como a gente.

Na aldeia de Mijas, registrei casos que resultam interessantes para serem analisados. Neles evidencia-se, novamente, como entram em tensão os critérios que se acionam não só para que uma pessoa de fora entre em uma *comunidad*, mas também para procurar 'jogá-lo fora' quando não se ajustar às normas de convivência do lugar. Mijas é uma aldeia pequena, integrada por doze famílias que são percebidas pelos moradores das localidades vizinhas como "*muito unidas"*. Esse vilarejo é um lugar procurado para morar pelos residentes da comarca porque tem boa disponibilidade de água e é localizado na beira da estrada.

Em outubro de 2005, participei em uma reunião comunitária nessa aldeia. Nessa oportunidade, autorizou-se que um membro alugasse temporalmente parte das terras de pastagem a um integrante de outra *comunidad*. Dias depois, conversei com um morador de uma aldeia vizinha que alugava uma parcela de terra na área de lavoura a um membro de Mijas. Em ambos os casos, as pessoas que alugavam a terra, embora não morassem em Mijas, participavam de algumas das reuniões comunitárias e tinham obrigações e direitos na *comunidad*, apesar de que não fossem considerados membros da aldeia por serem arrendatários temporais. Ainda que essas situações não estivessem reguladas no estatuto comunitário, a assembléia comunitária tinha a faculdade para decidir sobre esses assuntos. Nesses casos percebe-se certa abertura da *comunidad*, quando menos temporal, a pessoas que pertencem a outras aldeias. Essa abertura refere-se ao direito a fazer uso de alguns recursos (água, pastagem, terra de lavoura, etc.) e a cumprir com certas obrigações, especialmente mutirões comunitários. Contudo, a pessoa não é considerada membro do grupo de vizinhança.

Às vezes, acontecem situações inéditas que fazem com que os membros da *comunidad* entrem em contradição com suas próprias normas. Em Mijas ocorre um caso desse tipo. Há anos, uma mulher originária da aldeia casou-se com um homem de outra, que foi morar a essa localidade. Porém, o matrimônio não funcionou e, sem filhos, decidiram separar-se. A mulher ficou morando na casa construída na terra que tinha herdado de sua família, e com o passar do tempo formou um novo matrimônio. O ex-marido ficou na aldeia, juntou-se novamente com uma mulher de outra aldeia e construiu uma nova casa enfrente a da ex-mulher, no lugar que ele considerava a parte da terra que lhe correspondia pela divisão de bens. Porém, segundo a versão de uma liderança da aldeia (sobrinha da ex-esposa do homem), esse terreno correspondia a seu pai, irmão e vizinho da mulher.

A situação, duplamente conflituosa, foi desconcertante para os membros de Mijas. Por um lado, a condição de membro que ele tinha na *comunidad* tornou-se um tanto ambígua, pois se bem através do casamento com uma pessoa da aldeia estabelece-se um vínculo de parentesco e, em decorrência, integra a *comunidad*, o que acontece quando ocorrer uma separação e o vínculo se desfaz? Por outro lado, o parentesco por casamento não é um vínculo de sangue, mas uma aliança que desaparece quando o matrimonio finaliza sem progênie. Se o casal houvesse tido filhos, que tipo de laço teria ficado? Qual seria o vínculo do homem com o grupo de convivência? Certamente, essas situações não são regradas no âmbito das *comunidades*. No geral, definem-se em função de quem é, isto é, como é julgada a pessoa.

No caso de Mijas, os restantes residentes consideram que o homem agiu de maneira transgressora, apropriando-se da terra de outro membro da aldeia sem autorização da OCA, ou seja, desconhecendo a própria *comunidad*. A partir de seu relato deduz-se que agira desse jeito porque previa que não ia ser autorizado. Em uma aldeia pequena, quase todos são parentes e em Mijas sua ex-mulher era tia de uma das lideranças da aldeia. Ou seja, a *comunidad* estava dirigida pelo grupo com o qual ele rompeu sua aliança. Esse caso é uma raridade na região, pois quando as pessoas se separam costumam voltar à aldeia de origem. Provavelmente para evitar morar em um âmbito hostil, pois a *comunidad* do cônjuge é por definição o âmbito familiar de seu ex-consorte, grupo com o qual se quebra uma aliança.

Essa situação inédita persiste no cotidiano de Mijas. Enquanto os vizinhos não decidirem 'jogá-lo fora' pela força, ele é marginalizado no cotidiano. Se bem o homem não foi expulso da aldeia, ou seja, do território da *comunidad*, a comunidade de vizinhos o expulsou do grupo de pertença. Em uma conversa que tive com ele, exprimiu que continuava morando em Mijas porque sua casa ficava na beira da estrada próxima a Yavi e a La Quiaca e esse fato favorecia em sua profissão, pedreiro[37]. Nesse momento, não participava das reuniões comunitárias porque dizia: "*só se reúnem para fazer com que as pessoas briguem*". No entanto, tinha participado das reuniões quando o presidente era uma pessoa com quem ele tinha maior afinidade. Eis uma situação onde uma pessoa que reside na aldeia não participa plenamente da comunidade de vizinhança. Note-se que nem sempre coincide o 'recorte' que se possa fazer da idéia dos moradores de uma aldeia e dos que integram o grupo de vizinhos.

Esse caso ilustra e esclarece os fundamentos exprimidos por Carmina (depoimento 2.5.) sobre a necessidade de saber se a pessoa é "boa" antes de permitir sua entrada na *comunidad*. Essa, longe de ser uma visão única ou de um indivíduo em particular, faz parte de um senso comum entre os *yaveños*. Na esmagadora maioria das vezes em que indaguei sobre os motivos para restringir a entrada de estranhos à *comunidad* foram esgrimidas argumentações de tipo moral. Em uma conversa com um membro de Grazalema, originário da Bolívia, quando explicava o motivo dessas normas, deixou entrever o papel que assumiram os dirigentes das organizações sociais na definição dos critérios de seleção dos membros das *comunidades*. Em sua argumentação manifestou:

DEPOIMENTO 2.6

> "não sabemos o destino de cada pessoa que chega porque, me desculpe, às vezes vêm pessoas más, então, acho que... Por exemplo, nisso interveio a *Organização Kolla*, que '*não... não devíamos permitir entrar pessoas de fora ao nosso lugar, porque não sabemos como vai ser a situação'*, e então não deixar. Simplesmente teria que ser... se alguém quiser vender seu *rastrojo*, tem que vender a outro vizinho ou à família que precisa" [VCh-YCh abril 2007].

Se, por um lado, Carmina justificou o ingresso de uma pessoa de fora à *comunidad* por ser "boa"; neste último caso, argumenta-se a restrição como um mecanismo preventivo para evitar

[37] O homem tinha mais de 60 anos e estava próximo a aposentar-se. Relatou-me que a maior parte de sua vida trabalhou na colheita de cana-de-açúcar, mas que por problemas de saúde teve que deixar de ir ao engenho. Atualmente está esperando aposentar-se. Só falta que ele complete 65 anos, pois já realizou os 30 anos de aportes à caixa de aposentadoria.

que entrem pessoas "más". Nas narrativas dos *yaveños,* foram reconhecidas como "pessoas boas" aquelas que são trabalhadoras, que cooperam e participam nos trabalhos comunitários. Isto é, que compartilham o mesmo ideal de *comunidad* e, em conseqüência, procede como se espera que aja um bom vizinho. As "pessoas más" são aquelas "egoístas", "individualistas", "autoritárias", "invejosas" ou "peleadoras", que não trabalham para o bem-estar de todos.

Observa-se que as instituições que regem a transferência, temporária ou permanente, do direito do uso da terra comunitária não só tentam preservar o grupo como entidade social, mas também como uma unidade moral que, sob o olhar dos moradores, envolve uma modalidade de relacionamento associada à qualidade de convivência.

Desde cedo, os cientistas sociais reconheceram o papel constitutivo e coesivo que desempenha a moral no modo de relacionamento comunitário. Essa idéia pode ser observada na formulação clássica de comunidade proposta por Tönnies e nas subseqüentes contribuições que realizaram os diferentes autores. Baileys retomou-a e cristalizou-a no conceito de *comunidade moral*. Para esse autor, o que distingue esse tipo de comunidade é o fato de os membros interagirem no dia-a-dia e compartilharem um conjunto de categorias e valores. O conjunto de categorias é um código comum a partir do qual os membros da comunidade nomeiam o mundo social e natural; o conjunto de valores rege como são as coisas e como deveriam ser. Ambos contribuem à coesão, hierarquização e reprodução do grupo (BAILYES, 1971:7).

A partir dessa noção, o que é "bom" e "ruim" no senso comum *yaveño* pode ser interpretado como duas fases opostas através das quais não só se produz a fronteira de sua *comunidad* – o "bom" faz parte do dentro e o "ruim" de fora–, mas também a definição de quem são eles perante o resto. Destarte, quem for percebido como "boa pessoa", pode fazer parte da *comunidad*, não só devido à sua condição de "boa pessoa", mas também por possuir a mesma qualidade moral que o resto da *comunidad,* "o jeito de ser como a gente", o que garantiria a boa convivência segundo a percepção nativa. É provável que sob esta perspectiva comecemos a aproximar-nos do sentido que Orestes outorgou a noção de "classe camponesa".

A partir dos casos analisados neste item, interpreto que os *yaveños* costumam utilizar 'a letra' dos estatutos comunitários principalmente para impedir que pessoas que não são da comarca, isto é, quando a alteridade social e cultural evidenciam um outro estilo de vida, acedam à terra da *comunidad*. No entanto, seu uso é mais flexível quando se trata de pessoas da comarca. Nesses casos, quando a origem social for a mesma, apreciações de tipo moral parecem ser mais freqüentemente utilizadas. Diferentemente dos outros casos, esse tipo de avaliação é possível porque a pessoa é conhecida por alguns vizinhos. Tanto em um caso como no outro, o que se trata de preservar é um estilo de vida, uma modalidade de convivência característica de um grupo, a partir da qual se produz o próprio grupo.

2.2.1.2 A produção de um grupo comunitário

Até aqui analisei como a *comunidad yaveña*, entendida como grupo de convivência, é redefinida através da entrada de um novo membro. Mas, como se origina uma *comunidad* na região? Essa pergunta foi feita a membros das diferentes aldeias e, realmente, foi desconcertante para eles. Ninguém sabia o ano de fundação de sua aldeia, nem quem foram os primeiros moradores. Tampouco lembravam de algum caso recente de conformação de uma aldeia na

região. Para referirem-se à origem das *comunidades,* sempre recorreram a uma dimensão temporal com frases do tipo: "isso vem de antes" ou "do tempo dos ante-avós", um passado remoto, mas não explicitamente associado às sociedades pré-colombinas[38]. Assim como os limites das comunidades não são fixos, pois são redefinidos segundo a entrada ou saída de membros, também podem existir processos mais importantes de fissão e (re)configuração de grupos de vizinhança. A continuação, analisarei o único caso registrado desse tipo.

Das seis aldeias onde centrei a coleta de dados, só consegui registrar uma origem comum no caso de Alcalá, Grazalema e La Cuesta. As três aldeias situam-se ao longo de um vale percorrido por um rio. De um lado, estende-se uma ladeira levemente inclinada sobre a qual ficam a área de lavoura e, acima, as casas e outros prédios de uso comunitário. Do outro lado do rio, encontra-se um cerro cuja ladeira é praticamente ab-rupta, semelhante a um penhasco, produto da erosão fluvial à que foi submetida por séculos. Nesse lado, há pequenas áreas inclinadas onde existem casas e áreas de lavoura. Se uma pessoa olhasse o vale do topo de um cerro, enxergaria uma continuidade de "*rastrojos"* e de casas unidas por uma estrada, sendo difícil determinar o começo e o fim de cada aldeia. No entanto, os residentes diferenciam a área correspondente a cada uma e, inclusive, setores dentro delas.

Grazalema abrange uma área que se estende do norte ao centro do vale. A maior parte das casas e prédios de uso comunitário (capela, salão comunitário, escola, biblioteca, museu, posto de saúde, quadra de futebol, etc.) situam-se do lado da ladeira levemente inclinada. Acima da ladeira e afastadas do núcleo principal de casas, formou-se nos últimos anos um novo agrupamento de cinco moradas, que os nativos chamam La Cala. Na outra margem do rio, em um trecho de ladeira levemente inclinada, há um agrupamento de casas onde moram sete famílias, é denominado La Cuesta.

Alcalá situa-se na parte sul do vale. Nessa aldeia moram aproximadamente 25 famílias. A maior parte das casas, como no caso de Grazalema, fica do lado da ladeira inclinada, assim como a capela e o salão comunitário. Do outro lado do rio existe um pequeno aglomerado de casas que faz parte da aldeia e é chamado Sol de Tarde.

Os moradores dessas aldeias falavam em seus relatos ora da existência das três comunidades: La Cuesta, Alcalá e Grazalema, ora reconheciam só as duas últimas, além de distinguir duas "áreas" (La Cala e Sol de Tarde). Intrigado por desvendar a entidade que representava cada área, indaguei a alguns moradores acerca da origem de cada uma e do status que lhes atribuíam. Em uma conversa com Mascaró, uma liderança comunitária de Alcalá, de 38 anos, pedi-lhe que me contasse a origem de sua aldeia e relatou o seguinte:

DEPOIMENTO 2.7

- Antes, yo cuando nací, era chico, joven, venía a la escuela... Todo era Grazalema, todo era una sola comunidad. No había Alcalá, no había La Cala, no había La Cuesta… (...) había un *Centro Vecinal* antes, que se llamaba Juan de Dios Montiel. Ya murió. Él manejaba todo, él era el presidente de Grazalema.
- *Era un dirigente político...*
- Un dirigente político y...

[38] Ninguém relacionou a origem das aldeias com as sociedades indígenas que existiam na região antes da colonização espanhola. No próximo capítulo, analisarei os significados atribuídos à identidade étnica, aportarei alguns elementos que ajudarão a compreender o porquê dessa não associação.

- *Peronista…*
- Y peronista supuestamente. Él manejaba todo. No había lo que era Alcalá, nada… Después con el correr de los años, ya escuché el nombre Alcalá "Alcalá hasta acá, Grazalema hasta acá, La Cuesta hasta allá, La Cala está allá" y bueno, así empezaron.
- *¿Y por qué se empezó a dividir? ¿Por algún motivo?*
- Mire, no tengo bien entendido este tema porque era chico y después ya me fui [1982] y cuando volví [1989] ya funcionaba así" [AT-EP 2007:5].

A idéia da origem comum de Grazalema, Alcalá e La Cuesta, embora fossem reconhecidas como diferentes áreas dentro da aldeia, também foi relatada por Camilo. No entanto, em seu depoimento associou a diferenciação das áreas a um fato esportivo que aconteceu aproximadamente na metade do século XX.

DEPOIMENTO 2.8

- *¿La Cuesta es una comunidad que surgió hace poquito o siempre estuvo La Cuesta?*
- La Cuesta estuvo siempre
- *¿Y cuántas familias son ahí, en La Cuesta?*
- En La Cuesta habrá unas 6 familias, 8, no hay más.
- *Ah, es una comunidad chiquita…*
- Es una comunidad chica, lo que pasa es que antes era poblado, pero se fueron y están todas las ruinas ahí tiradas. Hay tierras sin cultivar, nada, ahí están. Pero antes era una comunidad bastante poblada…
- *¿Y funcionaba así, autónomamente de Grazalema, o siempre estuvieron…?*
- No, antes, antes, cuentan los abuelos que era únicamente Grazalema y Alcalá. Después se separaron ya. Se hizo ya medio distanciado dAlcalá y La Cuesta se aferró a Grazalema. O sea, ahora somos Grazalema y La Cuesta y Alcalá es aparte, pero estuvo ahí siempre La Cuesta, estuvo ahí[39].
- *Pero tiene su propia cancha de fútbol, ¿ tiene…?*
- Sí.
- *¿Capillita tiene?*
- La capilla no exactamente, su cancha de fútbol tenía. Lo que pasa es que al irse todos los jóvenes como que le dejaron un poco abandonada. Actualmente su cancha está como borrada digamos. Ya hace años que no juegan en su cancha. Generalmente vienen a jugar acá o se van a Yanalpa, en Bolivia, así tienen su canchita los muchachos (...) [JC CH-abril 2007]

Note-se como Camilo utiliza, na primeira parte do relato, a categoria *comunidad* na acepção de aldeia e quando se refere à divisão entre Grazalema e Alcalá aciona o sentido de OCA. No final da conversa, devido às diferentes denominações "*comunidad*", "*poblado*" – povoado– e "*paraje*" – vilarinho– que tinha usado para referir-se a La Cuesta, pedi-lhe que me esclarecesse esse tema.

DEPOIMENTO 2.8 (continuação)

- *Una sola cosa que no entendí ¿La Cuesta es una comunidad?*
- Es un parajecito.

[39] Nessa parte do depoimento Tirso utiliza a noção de *comunidad* no sentido de Organização Comunitária Aborígine.

- *Porque hay veces que me dicen que son dos comunidades que están juntas [La Cuesta e Grazalema] y hay veces que es todo lo mismo, para entender qué es una comunidad, qué es un paraje…*
- Es un paraje que está aferrado a Grazalema, de todas maneras figura La Cuesta y Grazalema, nosotros le hacemos figurar [na denominação da OCA], pero ellos están muy relacionados a nosotros en todo, en la información, en la ayuda que llega, o sea que todo compartimos con La Cuesta, es como un hermano de nosotros.
- *Claro, pero ¿por qué siguen siendo "ellos" y no "nosotros"?*
- No sé…
- *¿Me explico?*
- Te explicas.
- *Porque ustedes siempre hablan de "ellos" que es otro grupo, es un grupo con el cual se relacionan y hacen de conjunto, pero no forman parte de lo mismo ¿o sí?*
- Sí, formamos parte de lo mismo, sino que ellos siempre dijeron "nosotros somos La Cuesta y queremos La Cuesta nomás pero igual seguimos con ustedes". Pero el nombrecito, nada más, no se quiere perder, pero después es casi, casi… es el mismo río, estamos en el mismo río, nada más que ellos están un poco más cerrados por los cerros, un poquito nada más…
- O *sea, si vos querés ir a La Cuesta ¿podes ir?*
- Tranquilamente, yo tengo potreros allá, compartimos todo…
- *Ah, tenés potreros.*
- Sí, compartimos todo, todo.
- *Vos dijiste son seis familias.*
- Seis u ocho familias.
- *Esas ocho familias ¿son parientes entre sí o no?*
- Hay parientes entre sí y hay que no.
- *¿Y hay parientes con acá también?*
- Hay parientes con acá, y hay parientes con Yanalpa [Bolivia] y así... Pero se separó… había mucha gente y se separó para hacer los equipos de fútbol se separó, pero después era todo Grazalema, dicen que había como treinta jóvenes, veinticinco, treinta jóvenes y todos no podían jugar "entonces nosotros formamos otro club" "¿y qué club vamos a hacer?" "y vamos a hacer La Cuesta".
- *¿Es porque es La Cuesta del cerro, no?*
- Claro, ellos viven en una falda. "Entonces nosotros vamos a ser el club La Cuesta y ustedes sean Grazalema y allá hay más y bueno, ellos que sean Alcalá, entonces vamos a representar a tres equipos de fútbol" y por eso fue La Cuesta.
- *¿Y eso en qué año fue?*
- De eso, te hablo de la década de mi padre, y de mis abuelos te hablo, porque ese año había mucha juventud, porque si vamos a La Cuesta, uno de estos días cuando quieras vamos, y vas a ver todas las ruinas que quedaron ahí, capaz que era mejor que Grazalema, están las ruinas ahí.
- *En cantidad de casas*
- En cantidad de casas, entonces ellos formaban un equipo y medio, y era un buen equipo ¡La Cuesta! Entonces, ellos "no, nosotros somos La Cuesta" y de ahí quedo La Cuesta, La Cuesta [JCCh-YCh, 2007:5-22].

Na conversa, são acionadas diferentes categorias para referir os diferentes status de La Cuesta, segundo o contexto de que se fale. La Cuesta pode ser referida como "povoado", "paraje" ou inclusive *comunidad*, desde que seja aludida a uma área constituída por um grupo de moradas e terra para lavoura localizados em uma parte do vale. As três categorias fazem referência à

dimensão espacial da *comunidad* e foram utilizadas de maneira diferente para significar seu status em função da quantidade de famílias que nela moravam. Antes era "um povoado (...) quase melhor que Grazalema", mas as famílias foram embora e agora é um "*parajecito*". É nesse mesmo sentido que são diferenciadas as áreas de La Cala e Puesta del Sol.

A proximidade de lares associada a determinadas características geográficas da área onde são localizados contribui à construção de identidades e, portanto, à diferenciação desses agrupamentos de casas dentro de uma aldeia, como referencia espacial. Isso é reforçado pelo fato de que freqüentemente os descendentes desses lares, caso exista disponibilidade de terra, costumam estabelecer-se nas imediações do lar paterno, o que intensifica a identidade geográfica com a de parentesco. Por último, compartilhar um canal de irrigação supõe certa coordenação entre lares e assim manter uma boa convivência. Em uma escala menor que a aldeia, nessas áreas reproduzem-se muitos dos elementos constitutivos de uma *comunidad,* pois freqüentemente estão habitados por lares que fazem parte de um mesmo grupo de pertença.

No entanto, a definição dos moradores de La Cuesta como grupo de vizinhança é ambígua. Se é evidente a constituição de um nós quanto grupo de pertença, devido a uma proximidade espacial reforçada por um fato esportivo, o limite que institui essa construção identitária perde sentido para algumas das relações de convivência, as que vão para além do uso do canal e, eventualmente, da constituição do time de futebol. De fato, como se evidencia no relato de Camilo (depoimento 2.8), tanto os membros de Grazalema como os de La Cuesta têm livre acesso à terra e aos bens comunitários, assim como aos "benefícios" que se obtêm dos programas sociais do Estado ou das ONGs. Em palavras do entrevistado: "compartilhamos todo". Tampouco as aldeias podem ser diferenciadas por grupos de parentescos ou linhagens, pois La Cuesta é muito pequena e muitas das pessoas que nasceram nela, hoje residem em Grazalema. O caso contrário também ocorre como conseqüência da disponibilidade de terras em La Cuesta.

É claro que La Cuesta não é uma *comunidad* quanto uma organização formal de representação dos moradores, ou seja, uma OCA. "É um parajecito (...) aferrado a Grazalema, figura La Cuesta e Grazalema", quer dizer, faz parte da mesma organização comunitária aborígine que é denominada com o nome das duas áreas. As famílias que residem nesse local integram a OCA, em igualdade de condições com as de Grazalema. Em 2007, o vice-presidente era residente de La Cuesta e as reuniões comunitárias faziam-se alternadamente nas duas aldeias.

Em ambos os depoimentos (2.7 e 2.8), observa-se que as pessoas salientam com maior ênfase a distinção entre Alcalá e Grazalema que entre Grazalema e La Cuesta. Se bem "antes (...) todo era Grazalema, todo era uma única comunidade", como é mencionado no depoimento 2.7, nos últimos anos houve um processo de fissão que culminou na conformação de duas OCAs.

Depois do início do último processo democrático no país, formou-se no lugar um *"centro vecinal"* que abrangia as três localidades. É muito provável que nesse momento esse grupo humano funcionasse como uma única *comunidad* que no seu interior se diferenciava em três áreas de moradia. Na segunda metade dos anos 90, quando começaram a constituir-se as OCAs, os moradores formalizaram sob a nova pessoa jurídica o centro de vizinhança que representava os moradores das três áreas. Não obstante, os atritos entre as lideranças que evoluíram em disputas culminaram no afastamento dos residentes de Alcalá da OCA que integravam com os moradores de Grazalema e La Cuesta e criaram sua própria "*comunidade aborígine"*. Atualmente, existem duas OCAs, a de Alcalá e a de Grazalema-La Cuesta, motivo da ênfase dos entrevistados. Mascaró, uma das lideranças de Alcalá envolvida na disputa, justificou a separação deste modo:

DEPOIMENOT 2.9

- Nosotros somos 24 familias en Alcalá y... bueno, antes teníamos una personería jurídica junto con Grazalema y por motivos relacionales o poca participación que nos daban, porque figuraba como centro Grazalema, entonces decidimos separarnos y gestionar nuestra propia personería jurídica. Así que ahora dependemos de nosotros mismos...
- *¿Cómo era cuando estaban con Grazalema, qué cosas en común hacían?*
- Y bueno, ahí teníamos una red de agua potable que venía de Alcalá, que era la madre que sostenía y mantenía a Grazalema y La Cuesta y Palca porque llega al límite con Bolivia. Prácticamente ahí termina la red. Y bueno, eso nos llevaba a que nosotros podamos estar más juntos y de ahí decidimos hacer la personería jurídica juntos. Después por... razones, este... así, esteee... personales, de cada uno, decidimos un día separarnos. Porque no nos daban participaron en..., es decir, queríamos hacer un proyecto y no había. No había esa comunicación. Por ahí, no nos daban participación. Entonces, decidimos retirarse. Bueno, eso nos costó también. No fue así muy rápido ni salió al momento, sino que demoró como dos o tres años para que podamos obtener la personería jurídica [pessoa jurídica]
- *¿Cuándo se separaron? ¿en qué año?*
- Nosotros nos separamos en el 2002.
- *Ah, en el 2002...*
- 2002, cosa que llevó como tres años, tres años, cuatro prácticamente para poder gestionar esta personería, ahora ya lo tenemos
- *¿En Alcalá hay más agua que acá?*
- En Alcalá sí. Ahí era la madre que abastecía a todo esto. Eso habían hecho unos ingenieros que vinieron, porque aquí fue cuando decían que se había, este... brotado el primer síntoma de cólera. Entonces fue como de emergencia, la primera comunidad que se benefició con el agua. Eso fue en el '92, '93 cuando lo hicieron. Después de ahí nos separamos. Desde el 2002. Ellos también ya crearon su agua potable propia así que ya tienen que sale de acá de la quebrada donde separa Alcalá de Yavi. Así que nosotros tenemos un recorrido corto ya. Alcalá sólo.
- *¿Pero había habido otros conflictos antes que el tema del agua, que ya venía el problema o no?*
- No, por ahí era… Empezó el conflicto cuando un compañero[40] de acá, de la escuela, fue a la Comisión Municipal y ahí fue donde no nos daban participación a nosotros y, de ahí, fue que decidamos separarnos.
- *¿Participación en qué sentido?*
- En algunos proyectos que sacaron ellos: baños, núcleos húmedos que se llamaría, y ahí a nosotros no nos dieron nada… De ahí fue donde decidimos nosotros separarnos ya no estar con ellos y nosotros podíamos gestionar por otro lado. Así que eso llevó a que nos dividamos. Pero, no obstante, eso no quiere decir que nosotros no... no estamos divididos todos sino que fue por ese motivo. Después en otras cosas seguimos participando, seguimos esteee... mancomunadamente como hermanos.
- *¿Y La Cuesta en esa época recibió el tema de los núcleos húmedos? La gente de la otra comunidad de La Cuesta, porque son tres comunidades…*
- Sí, sí...tres comunidades hacían a una… No, no tampoco no recibió... y bueno el único que se benefició acá fue Grazalema.
- *¿Y por qué habrá sido eso?*

[40] Refere-se a um membro de Grazalema que foi comissionado municipal de Yavi no período 2002-2003, e atualmente é funcionário, como o entrevistado, na escola de Grazalema.

- Y bueno, eso era por ahí nosotros lo vemos como un manejo político digamos, el comisionado que estaba, como él era de acá, por ahí lo vemos nosotros así, pero no se si habrá sido así… De esa forma nosotros lo vemos, ahora si fue así o no, igual de todas maneras La Cuesta y Grazalema siguen …
- *Juntos siguen…*
- Sí, porque son pocas personas, pocos habitantes en La Cuesta. [AT-EP-2007:2-3].

Em ambos os depoimentos (2.8 e 2.9), está presente a idéia de que 'a água une' ou, quando menos, gera condições para a união. O fato de ter que compartilhar e planejar conjuntamente o uso de um recurso vital para a vida cria a necessidade de cooperar na sua distribuição eqüitativa. Unir vontades para fazer possível a convivência que, em uma região com condições climáticas rigorosas, repercute sobre a própria subsistência. Não obstante, compartilhar um recurso essencial também tem um potencial de geração de conflitos e, em decorrência, de desunião quando as pessoas envolvidas interpretarem que são desrespeitadas as normas e princípios que regem a convivência comunitária. Assim, o uso da água constitui-se em um elemento vital na constituição do grupo de convivência e, portanto, da própria *comunidad*. Se, por um lado, fazer uso de água do mesmo canal cria proximidade, por outro, a forma como é usada supõe o respeito de certas normas de convívio, um código de conduta baseado em uma moral.

Segundo o ponto de vista de Mascaró, o fato de um membro da *comunidad* ter chegado a um espaço de poder, como o cargo de comissionado municipal, e ter distribuído arbitrariamente os benefícios obtidos entre seu grupo de pertença, é motivo suficiente para separar-se da OCA e criar uma nova. Nessa perspectiva, o princípio de igualdade que deve reger em toda *comunidad,* para que seja possível a boa convivência, foi desrespeitado e, em decorrência, o grupo ficou rachado. Com a criação de uma nova OCA, as famílias de Alcalá criaram um âmbito onde pudessem restituir esse ideal de *comunidad*. Ganharam 'autonomia' para resolver seus próprios problemas e relacionar-se com o mundo externo, valor inerente à própria idéia de *comunidad.* Essa idéia é ilustrada por Mascaró na frase: "agora dependemos de nós mesmos".

A outra parte na disputa, a liderança de Grazalema que havia sido comissionado, reconhecia que o que tinha relatado Mascaró foram os mesmos argumentos exprimidos por eles para justificar seu afastamento naquele momento. Na sua percepção, "foi um mal-entendido", pois "quando estávamos junto com Alcalá não conseguimos nada". É difícil identificar os motivos que derivaram desse conflito. Talvez os próprios protagonistas os desconheçam ou considerem não pertinente que sejam relatados para alguém de fora.

Na perspectiva da responsável do posto de saúde dessa área "o problema deveu-se a que uma das lideranças queria sobressair em meio às outras". Uma disputa de posições entre duas lideranças comunitárias deslocada ao campo da moral, altamente efetivo e sensível no contexto comunitário para somar lealdades dos vizinhos, finalmente concluiu na conformação de dois grupos, cada um secundando a uma liderança. É provável que essa leitura não esteja errada, pois quem havia sido comissionado é agora um dirigente importante do partido justicialista e Mascaró é uma pessoa com ativa participação em partidos políticos de oposição, de fato participou em uma chapa nas eleições de 2005. Assim, é provável que estejamos ante um fenômeno comum na comarca no qual a lógica comunitária – baseada na união e na equidade– entra em contradição com a lógica da política –ancorada na disputa e na facção. Isso será analisado no capítulo IV. Caso esse tivesse sido o motivo, pareceria que a lógica da política tivesse conseguido impor-se à

comunitária, o que resultou em dois grupos de convivência que, no tempo da política, enquadraram-se em duas facções opostas. Quando menos isso foi o que observei nas eleições de 2005.

Contudo, o conflito não acabou ali: continuou com a disputa pela rede de água potável. Em 2005, a *comunidad* de Alcalá reclamou o consumo de água potável à de Grazalema, pois a vertente que abastecia às três aldeias ficava em Alcalá. Como a cisterna de Grazalema era situada a menor altitude, a água acumulava-se nela o que ocassionava que tivessem mais disponibilidade que as famílias de Alcalá. Os membros de Grazalema deveram criar um sistema próprio de extração e armazenamento de água, colocar uma bomba e fazer uma nova cisterna. No dia seguinte em que terminaram a instalação da bomba, os membros de Alcalá interromperam a provisão de água para Grazalema. As famílias de Yavi Chivo ficaram à mercê de um sistema não testado. Aliás, esse fato foi lembrado espontaneamente pelos membros dessa *comunidad* quando falavam de seus "vizinhos", com o intuito de afetar a reputação deles[41]. Portanto, o uso coordenado de água pode significar união e cooperação, ou seja, uma boa convivência. Da mesma forma, uma ruptura ou divisão entre os membros de uma *comunidad* também poderia ser simbolizada com o fim do uso conjunto do recurso. Se a água é um bom motivo para unir-se, é também para simbolizar uma ruptura.

Apesar de que o conflito entre os moradores de ambas as aldeias fosse um tema abordado nas falas dos moradores, surpreendentemente não percebi um clima de agressividade ou, inclusive, tensão entre seus membros. Além do mais, na Festa do Padroeiro de Grazalema, a presidenta de Alcalá foi convidada de honra. Depois me explicaram que isso tinha acontecido em sinal de reconciliação, pois até esse momento as lideranças de Alcalá procuravam não circular por Grazalema.

Não foi tão evidente na interpretação dos dados coletados nesse vale a abstração da idéia de *comunidade*, segundo as três acepções definidas na primeira parte deste capítulo. Nem sempre os limites de uma acepção foram coincidentes com os da outra. Provavelmente se deva a que estamos ante um processo de (re)configuração e produção de comunidades, ainda inconcluso. Embora os limites territoriais sejam claros para os moradores dessas aldeias, assim como a existência de duas OCAs e os membros que pertencem a cada uma, é mais difícil delimitar claramente dois grupos de vizinhança ou de pertença.

Várias famílias possuem parentes residindo na aldeia vizinha. Outras tem sua morada em uma aldeia enquanto seus *rastrojos* na outra. Portanto, uma parte considerável dos membros de ambas as *comunidades* pertencem as duas ou, dito noutras palavras, têm direitos e, portanto, interesses nas duas. Destarte, evidencia-se neste caso como o parentesco pode operar minimizando conflitos ou contrapondo-se a fissões, isto é, unindo o que as diferenças pessoais ou políticas possam clivar. Possivelmente essa sensação tenha levado a Mascaró a dizer: *"isso não quer dizer que estejamos divididos todos, foi por esse motivo, mas depois em outras coisas seguimos participando, seguimos mancomunadamente como irmãos"*. Não por acaso recorreu a uma categoria de parentesco para representar seu grau de união.

[41] Esse questionamento foi reforçado com a argumentação de que a cisterna de Grazalema também devia abastecer de água à escola, sediada nessa aldeia e à qual assistem crianças de todas as aldeias do lugar, inclusive as de Alcalá. No entanto, a capacidade de bomba de água não é o suficiente e já estragou várias vezes. Assim, afirmava-se que não só os moradores de Grazalema mas também as crianças de todas as aldeias eram prejudicadas pela atitude das lideranças de Alcalá.

Tanto as situações em que um novo membro passa a integrar uma *comunidad* como o caso relatado acima, em que um grupo de famílias separa-se de uma *comunidad* para conformar uma outra, servem para verificar que a *comunidad yaveña* não é senão um grupo social dinâmico. E não uma entidade fixa e coesa, como tendem ilustrar os *yaveños*. Os limites da *comunidad* redefinem-se com o passar do tempo, devido não só à flutuações populacionais, produto da natalidade e a migração, mas também às tensões e conflitos que ocorrem em seu interior e os diferentes critérios que se acionam ao permitir ou impedir a entrada de alguém de fora.

2.2.2 Os Limites Internos Da *Comunidad*

Do ponto de vista legal, a maior parte das terras das aldeias é de propriedade fiscal, pois pertencem ao governo provincial. A exceção é a área urbanizada e de *rastrojos* da vila, que foi loteada há anos e as famílias que moram ali são proprietárias ou arrendatárias. Em outras aldeias, existem alguns poucos moradores que obtiveram o título de propriedade da terra onde têm sua morada, sem incluir o lugar de lavoura nem de pastagem.

Os *yaveños* costumam manifestar que "*a terra é da comunidad"*. Nos últimos anos esse discurso não tem sido pronunciado só pelos dirigentes das organizações indigenistas, mas também pelos representantes do Estado nacional, que unicamente contempla a entrega dos títulos de propriedade sob a posse comunitária e às pessoas que se reconhecem como aborígines[42].Ora, quando os *yaveños* falam de temas referentes à terra não relacionados à titulação, fazem-no em termos de pertença individual ou familiar. Portanto, se bem a terra é da *comunidad,* cada família tem uma parcela que lhe corresponde e sobre a qual tem domínio e usufruto exclusivo.

Um caso que chamou particularmente minha atenção foi que aqueles *rastrojos,* abandonados por famílias que há tempo migraram definitivamente, não fossem ocupados por outros membros da *comunidad*. Nesses casos, continua reconhecendo-se o direito da família que emigrou sobre essas terras, os "*donos*", caso esteja ou não morando na aldeia. Mas existem variantes. Em algumas aldeias, como Sanlucar, só quando a família tiver emigrado da aldeia e a terra não estiver em produção, a *comunidad* pode assumir, após três anos, a posse dela e destiná-la para algum membro que a precisar. Noutras, como em Grazalema, respeita-se o direito da família sobre a terra enquanto algum integrante dela viver, sem importar onde resida. Como exprimiu um membro dessa aldeia: "*só quando morrer o último membro da família, a comunidad pode* ***usurpar***". Notem-se os termos utilizados, especialmente a idéia que envolve "usurpar".

Ainda que os limites externos da *comunidad*, tanto físicos como os que remetem à definição do grupo de pertença, estejam mais ou menos definidos, evidencia-se uma outra situação ambígua no que diz respeito à (in)definição dos limites internos na *comunidad*. Parece existir um certo antagonismo entre o âmbito de ingerência da *comunidad* e o da *família*, ou, em outras palavras, uma certa tensão na demarcação do território da comunidade doméstica e da comunidade de vizinhança. Solicitei a Mascaró que explanasse essa situação, quando relatava o papel da *comunidad* na transferência da posse da terras.

[42] A posse comunitária da terra faria parte de um mecanismo para evitar que as famílias vendessem suas parcelas a terceiros. Os representantes das organizações indigenistas e do INAI consideram que se a titulação da terra fosse individual, poder-se-ia converter em uma mercadoria e, em decorrência, promover-se-ia um processo de especulação em relação a esse recurso. Nessa situação os povoadores originários seriam os mais prejudicados.

DEPOIMENTO 2.10

- *¿Gente de afuera puede comprar tierra en la comunidad y vivir en la comunidad?*
- Mire, eso ahora actualmente no está permitido, porque la nueva reforma que le hacen de la Constitución no le admite que nosotros saquemos las personerías jurídicas con los documentos de la comunidad. Dice que el mismo estatuto te forma la comunidad, la gente que vive. Dice que no hay orden para vender las tierras porque son fiscales. Y otra, de que la misma comunidad tiene que tomar el parecer de alguien que venga y compre. Tiene que ser conocido o directamente no. Bueno depende como lo esta manejando cada comunidad. Porque nosotros tenemos el rol... si yo quiero lo vendo, pero la parte de mi trabajo, no la tierra en este caso (...)
- *¿Y en qué cosas la comunidad tiene poder de decisión o la comisión comunitaria y en qué cosas ya no decide, la familia individualmente?*
- Bueno, mire, en este caso la comisión, digamos, decide... tiene poder de intervenir o decir algo cuando las cosas son comunitarias y cuando son individuales en el caso de un vehículo, digamos así, no tenemos vehículo pero lo puedo vender, un mueble lo vendo, mi cama lo puedo vender ahí no decide la comunidad, decido yo. Pero si yo quiero vender mi casa tengo que tener decisión de la comunidad porque son tierras comunitarias [AT-EP-2007:8].

Na conjuntura atual, os *yaveños* estão mobilizados em torno da questão da ão propriedade da terra. Esse é um tema muito discutido e refletido tanto individual como coletivamente, aliás, convertido em um dos pontos referenciais a partir do qual pensam e explicam o que é a *comunidad*, embora ela não esteja restringida a ele.

Em uma primeira aproximação do estabelecimento dos limites da ingerência da *comunidad* e da família, é pertinente recuperar a explicação de Mascaró que estabeleceu que a primeira é a proprietária da terra, enquanto a segunda é dona do seu próprio trabalho e dos produtos que obtiver por intermédio dele. "*Quando as coisas são comunitárias*", quer dizer, os espaços e bens de uso comunitários, como os caminhos, as acéquias ou os prédios da *comunidad,* é claro que a posse e o uso são comuns a todos os vizinhos, devendo decidir entre todos as normas de uso e como garantir a manutenção.

Todavia, a tensão instaura-se quando a posse e o uso não estão sob tutela da mesma entidade, como as terras de lavoura, de pastagens e moradia. Assim, um *yaveño* pode decidir o que fazer com seu trabalho, se trabalhar para um terceiro ou para ele mesmo e, nesse caso, definir como trabalhar a terra ou o tipo de casa que deseje construir. Porém, não pode decidir sobre a transferência dos direitos da terra para um terceiro que não pertencer à *comunidade*.

Ali se origina um dos pontos de fricção entre a família e a *comunidad*, que em certa maneira demarca um limite interno à ingerência da própria *comunidade* sobre o território da aldeia. Destarte, observa-se no seio da aldeia uma situação na qual a família passa a disputar a autoridade ou ingerência à *comunidade*.

Não raro as famílias, por diversos motivos, optam pelo aluguel de sua terra a um terceiro, uma nova fonte de ingresso para a renda doméstica. Esse fato tem sido um componente recorrente nas estratégias econômicas dos *yaveños* nas últimas décadas. Assim, explica-se que os aldeões tenham introduzido, ao serem indagados sobre a possibilidade de vender a terra a pessoas de fora, a dimensão temporal, "agora não se pode", pois antes era possível e fazia-se.

Contudo, quando se quer vender ou alugar terra, nem sempre se encontra algum membro da *comunidad* que queira aumentar a superfície de cultivo, nem alguém disposto a ceder parte de sua área de lavoura quando se pretende ampliar a própria. Portanto, costuma-se realizar transações com aldeões das aldeias vizinhas. Nessas situações, caso os membros da OCA não autorizem a transação, pode instaurar-se um atrito entre os vizinhos.

Isso tem sido a cada vez mais evidente desde a conformação das OCAs, pois com elas criou-se na aldeia uma instância que visa regular essas situações. Em alguns casos, é claro que os interesses da comunidade doméstica nem sempre são coincidentes com os da comunidade de vizinhança. Nessas situações torna-se evidente como as estratégias de reprodução social da família são condicionadas pela *comunidade*. Esse é um ponto de antagonismo recorrente entre essas duas entidades que pode devir em conflitos e fissões segundo a configuração que resultar em cada situação.

Concluí que o padrão do uso da terra é familiar, já que o direito de uso da terra pertence ao grupo doméstico e é nele que se realiza a planificação das atividades produtivas. No entanto, a terra, em última instância, pertence à *comunidad,* pois é essa que estabelece as normas e regras que regulamentam a transferência do direito de posse. Todos os membros da *comunidad* têm direito a sua parcela de terra e podem aceder a mais terras na aldeia, através de arrendamento, contrato de parceria ou compra. Contudo, a transferência de terra a uma pessoa "de fora", em várias aldeias, é proibida por estatuto e em outras só é possível com o aval da OCA. Esses são mecanismos através dos quais a *comunidad* tenta estabelecer e manter seus limites externos, isto é, a (re)produção do grupo de pertença regulando quem pode entrar e quem deve ficar de fora.

Outro ponto de fricção é o trabalho que cada família deve destinar ao beneficio da *comunidad*. Conforme o exprimido por Mascaró (depoimento 2.10), caso ele queira vender seu trabalho, não precisa da autorização dos vizinhos, pois lhe pertence. No entanto, como membro da *comunidad*, existe uma parte de seu trabalho que deve destinar à manutenção dos bens de uso comunitário, em particular, os canais e caminhos. Em reunião comunitária, os aldeões planejam a realização de mutirões para realizar tarefas de manutenção dos bens comunitários e organização de eventos. Nessas situações, a *comunidad* adquire certa autoridade sobre essa quota de trabalho familiar, mas não raro se defronta com a resistência dos vizinhos.

Novamente se observa como os interesses da *comunidad* entram em fricção com os da família. Lembre-se que a mão-de-obra nos lares é considerada um recurso escasso, pois é priorizada sua contratação no mercado de trabalho. Nesses casos, a definição de quem tem autoridade sobre essa parcela do trabalho da família é ambígua, aliás, não está definida. Em última instancia, é a família que decide se destina alguém ou não. Porém, a inadimplência é uma falta, que outorga à *comunidad*, quer dizer, ao resto dos vizinhos o direito a punir o infrator, fato que ocorre freqüentemente através de estigmas que visam afetar a reputação. Mas não registrei casos em que se proíbisse o uso dos bens comunitários aos inadimplentes. Na próxima seção, aprofundarei a análise sobre esse aspecto, certamente o mais conflituoso da vida comunitária.

Se pensarmos que na definição nativa de *comunidad* está explícita a idéia de um grupo de convivência que tem ingerência em um determinado território, esse grupo defronta-se com um limite no seu próprio interior: o começo da autonomia de cada integrante, quer dizer, a comunidade doméstica. No entanto, longe de serem limites fixos e claramente estabelecidos, são fronteiras em tensão e negociação constante, onde se procura compatibilizar ou maximizar o interesse da comunidade de vizinhança com o da comunidade doméstica. Destarte, do ponto de

vista do interesse comum, a *comunidad* brega pelo bem-estar de todos. Mas, em algumas ocasiões, pode ser vista como uma 'intrusa' que quer "usurpar" o que é da família, seja o trabalho, seja a terra, é esse um dos motivos recorrentes de disputas e brigas no interior das aldeias, como será analisado a seguir.

2.3 Os Valores Que Regem E Estruruam A Convivência Na *Comunidad Yaveña*

Nas visitas à comarca tive diversas conversas com os *yaveños* nas que indaguei sobre aspectos da vida familiar, comunitária e política do lugar. Nem sempre minhas perguntas eram entendidas ou faziam sentido para eles, devendo reformulá-las ou exemplificá-las com situações hipotéticas para reduzir seu grau de abstração. Sem dúvida, o que era interessante para mim, nem sempre fazia parte de suas preocupações cotidianas. Contudo, e para meu assombro, não tive inconveniente quando indaguei sobre como seria uma 'comunidade ideal'. Nesses casos foram eles que retrataram sua *comunidad* desejada com situações cotidianas para que eu compreendesse um aspecto fundamental de suas vidas. Isso se observa no seguinte fragmento do relato de Camilo.

DEPOIMENTO 2.11

- *¿Y cómo es una comunidad ideal para vos? ¿Cómo sería la comunidad perfecta?*
- La comunidad perfecta, no sé si habrá.
- *¿Pero cómo debería ser?*
- Y, tendría que ser todos unidos y todos pechando el mismo carro y no acercarse al carro y solamente estar apoyado ahí y decir que hago fuerza sino que realmente hacerla a la fuerza, esa sería. Y compartir todo. Yo creo que no estamos tan lejos de esa realidad nosotros. Yo vengo viviendo varios años acá y no estamos tan lejos, estamos ahí nomás, estamos cerca de la realidad [JCCh-YCH-2007-22/23].

A união é um valor fundamental na aldeia. Muito provavelmente, o mais invocado pelos *yaveños*. Nela alicerça-se a boa convivência. Mas, qual é o significado de união para eles? Camilo ilustra a idéia de união em uma situação na qual se encontram *"todos empurrando o mesmo carrinho de boi"*, em oposição a ficar encostado. Nesse contexto, união implica a participação ativa de todos os membros da *comunidad* na realização de ações que visam a concreção de um objetivo, circunstância que remete a união na ação. Como enunciei na seção 2.1, essa união obtém-se através da ajuda recíproca retratada nas falas dos *yaveños* com as seguintes categorias: "cooperação", "participação" ou "ajuda".

Na comunidade de vizinhança, as ações que realizam os aldeões visam melhorar suas condições de vida. "Progredir", "crescer", "melhorar", "avançar", "marchar para frente", "ir para frente", entre outras, foram uma série de palavras e frases que insistentemente utilizaram, em especial, aquelas pessoas mais engajadas nas atividades das organizações aborígines para exprimir qual seria a motivação que os levaria a agir em conjunto. Nessas expressões a idéia de futuro está onipresente contrapondo-se a um presente que é preciso mudar porque é insuficiente.

A necessidade de "melhorar" origina-se na percepção que os *yaveños* têm de suas condições de existência. Muitas vezes foram retratadas com noções do tipo "famílias necessitadas", "carentes", "humildes" ou que "não têm o suficiente" para atingir as condições de vida desejadas. Para eles suas carências são produto da existência de um ambiente hostil, freqüentemente retratado com frases do tipo "a terra não dá" ou "não nos favorece o clima".

Não por acaso, a categoria "pobres", muito freqüentemente utilizada pelos agentes externos, foi acionada pelos *yaveños* em contadas situações, sempre para referir-se às condições de vida de terceiros, nunca as próprias. Provavelmente se deva a que "pobre" é, segundo eles, quem "não tem nem para comer", carência que entre famílias camponesas, ou seja, produtoras de alimentos, relaciona-se com a escassa vocação ou capacidade para o trabalho. Ter afeição pelo trabalho é outra qualidade valorada pelos *yaveños*. Assim, dependendo das circunstâncias da fala, a idéia de pobreza pode envolver a de preguiça ou imperícia, afetando a reputação de quem se fala. Isso explicaria, por um lado, a prudência que têm as pessoas na utilização da categoria "pobre" e, por outro, a violência simbólica na qual incorrem os forâneos quando é acionada em suas falas para referir-se ao território.

Certamente, esse foi meu caso. No trabalho de campo que realizei em 2002, com motivo da realização da dissertação, estava interessado em captar a percepção dos aldeões sobre sua cotidianidade. Nesse momento, estava sendo planejanda, no âmbito da *Organização Camponesa*, a realização de uma caminhada na capital provincial para reclamar das políticas setoriais ante o governo. Em uma conversa com uma liderança comunitária de outra comarca *puneña*, após que relatasse um grande número de necessidades, indaguei: *"essas problemáticas que há na região que você está relatando, a que se devem? A que se deve que haja pobreza na região?*" Sua resposta foi taxativa: *"eu acho que aqui a gente ainda não sente a pobreza..., todos têm seus animais e vendem, e têm alguma coisa para comer. Cá não há pobreza, pois pode semear e tem para consumir*". Note-se que a pobreza é pensada associada à fome, e por isso rejeitada. Lamentavelmente, não foi a única vez que com esse tipo de indagação impôs uma definição do território e dos moradores. Tampouco foi a única vez que essa definição foi resistida através da afirmação de que tinham para comer porque eram produtores agropecuários.

Voltemos aos significados que estão por detrás da noção de "união". "A união para o progresso" leva implícita a idéia de que individualmente não é possível progredir. Isso foi manifestado principalmente pelas pessoas vinculadas às organizações locais. Em seus argumentos costumavam exprimir que pouco se podia fazer individualmente perante as condições climáticas adversas, a escassa infraestrutura, a pequena escala de produção e as dificuldades que tinham para atingir os mercados, entre outros empecilhos freqüentemente identificados. Nessas circunstâncias a união, representada na articulação das vontades de cada família, constituiu-se na força que eles podiam ganhar para enfrentar tanta adversidade. Por outro lado, seria um mecanismo eficaz para conseguir apoio dos representantes das instituições públicas que, a cada vez com mais freqüência, orientavam seus projetos a grupos de beneficiários em vez de pessoas individuais.

Mas, a participação de todos, quer dizer, um agir coletivo não significa união se não houver um consenso na meta a ser atingida. Se no depoimento citado acima, "encostar-se no carro de boi [em vez de empurrar]" representa um ato que não favorece à ação de "ir para frente", empurrar em diferentes direções pode ser tão pouco frutífero quando ficar deitado. Assim, união no contexto comunitário significa convergência tanto na ação quanto no pensamento.

Outro valor relevante na *comunidad yaveña* é o principio de igualdade. De maneira semelhante ao analisado por Pitt Rivers (1971 [1954]:66) em uma aldeia andaluza, nas *yaveñas* também existe um sentimento de que todos são iguais no que diz respeito a uma identidade de natureza em oposição a uma estratificação por castas ou por grupos sociais com diferentes estirpes ou origens sociais. Os *yaveños* percebem-se reciprocamente como parte da mesma 'classe de pessoas'. Esse sentimento decorre do fato de serem originários do mesmo território, isto é, uma região representada por determinadas condições ecológicas e de subordinação a outras regiões do país além de possuírem semelhantes condições de existência e normas culturais. Essa (auto)percepção como semelhantes está reforçada pela densidade de vínculos de parentescos que existem dentro e entre aldeias. Nessa idéia de igualdade, de reconhecer-se no outro, fundamenta-se a produção do nós que envolve a comunidade *yaveña* como comunidade moral de iguais. Esse significado também é expressado na noção de "classe camponesa" enunciado pelo morador de Grazalema (depoimento 2.4), quando se referiu a quem podia morar na aldeia. Para além das regras do estatuto, todo aquele que for percebido como igual a nós faz parte da mesma classe. Porém, esse não foi o mesmo caso do aposentado que tentou instalar-se em Yavi.

Desse modo, a comunidade *yaveña* constitui-se em um âmbito de iguais, no sentido de que todos têm os mesmos direitos e obrigações. Os bens comuns que existem nas aldeias estão disponíveis para todos os membros. Para mantê-los as famílias devem contribuir com seu trabalho e dinheiro. No mesmo sentido, é obrigatório elas participarem das reuniões comunitárias e da organização das festas.

Um aspecto relevante para contemplar na análise é o modo como se instrumenta esse princípio de igualdade na distribuição dos recursos ou dos benefícios dos programas sociais que os membros das organizações aborígines conseguem captar. Longe de repartir os benefícios em partes iguais entre as famílias que moram na aldeia, o principio de igualdade implementa-se priorizando as "famílias mais necessitadas". Desse modo, visa-se efetivar a idéia de união na *comunidad*, através da ajuda aos mais necessitados e, assim, atingir a igualdade procurando que ninguém tenha carências ou, em outras palavras, tentando que todos atinjam o bem-estar.

Em síntese, o ideal de *comunidade* alicerça-se em um grupo onde todos estão unidos no pensamento e na ação, em igualdade de condições, para garantir o progresso geral. Sobre esses valores (re)produz-se a *comunidade yaveña*. Através da idéia de união, procura-se garantir a coesão do grupo, fato que supõe um distanciamento através da diferenciação dos outros grupos comunitários, as aldeias vizinhas. Por sua vez, o princípio de igualdade opera contrapondo-se às tendências de diferenciação internas que podem evoluir no surgimento de rivalidades ou facções que clivam a unidade do grupo. Assim, ambos os valores operam como forças coesivas que tentam (re)produzir a unidade na igualdade no seio da *comunidade* que, como foi dito, é um âmbito social constituída por diferentes comunidades domésticas.

Agora bem, vejamos como se expressam na prática esses valores através das ações dos aldeões, ou seja, analisemos o porquê da necessidade de convocar os membros que constituem um grupo à unidade, através de um discurso normativo.

Na conversa que tive com Camilo, assim como com outras pessoas, tentei indagar em que medida esses valores efetivavam-se na cotidianidade de uma *comunidad*. Em virtude disso, perguntei à liderança de Grazalema, depois que me contasse seu ideal de *comunidad*:

DEPOIMENTO 2.12

- *¿Hay comunidades que sean más divididas, más desunidas?*
- Sí, sí el caso acá, sin ir muy lejos, los vecinos acá…
- *¿Alcalá?*
- Sí, sí, tienen muchas más peleas que nosotros...
- *¿De qué tipo son las peleas?*
- Peleas por el tema... Los otros días me contaba una chica, peleas por el tema del bolsón[43], por el tema de la personería jurídica, que *"yo voy a las reuniones y vos no me reconocés nada, que ustedes no me dan nada, que dejo abandonada mi chacra por ustedes"*... Eso aquí no pasa. Yo cuando estaba en la presidencia iba sin fijarme lo que dejo o si los otros me dan algo o no. Por ahí venía y por ahí me daban hasta un reto, y me la tenía que aguantar, así que… O sea que nosotros participamos más desinteresadamente o trabajamos para la comunidad sin ningún interés, no le ponemos interés ni horario a esto. Eso es lo que yo veo en mi comunidad. Hay otra gente que no, dice *"prefiero estar echado acá debajo de la sombra y no ir allá"*.
- *¿Y eso en las otras comunidades se da mucho?*
- No sé si en todas, pero acá en algunas cercanas, en este caso, veo allá sí [JCCh-YCH-2007-22/23].

Um aspecto do relato de Camilo, que seguramente não passa despercebido para o leitor, é a minimização e, por momentos negação, da "*pelea*" – briga– na aldeia e a exacerbação na dos vizinhos. Longe de ser uma retórica própria dele, foi uma situação com a qual me defrontei nas diferentes entrevistas quando procurava 'mapear' os conflitos que existiam nas aldeias. Na maioria das vezes que indaguei acerca de brigas, as pessoas negaram ou minimizaram sua existência. No entanto, inevitavelmente surgia no relato a desconformidade com a falta de participação de alguns vizinhos nas reuniões comunitárias ou nos mutirões. Isso, que não era considerado como briga no contexto da aldeia própria, era desunião ou conflito em se tratando das aldeias vizinhas. Era eloqüente que o que estava em jogo não era a definição de briga ou conflito, mas o fato de que isso acontecesse entre os membros de sua *comunidad*, pois era associado à falta de união.

Analisar o significado da narrativa de Camilo supõe considerar a quem foi dirigida. Nesse caso, o destinatário foi "alguém de fora" que procurava conhecer o estilo de vida das pessoas do lugar. Considerando que a união é um valor prezado entre os *yaveños* e que não só fala do 'dever ser', mas também do que as pessoas são em função da proximidade desse ideal, entende-se que o que está em causa, ao referirmos as brigas que acontecem entre vizinhos, é o modo de ser de seus membros e, portanto, sua moralidade. Destarte, entende-se a resistência com a qual me defrontei nas tentativas de imiscuir-me nas brigas dos moradores, em outras palavras, "nas coisas ruins que a comunidade tem", como Camilo manifestou em outra ocasião (depoimento 2.1). Os *yaveños*, como membros de uma comunidade moral, não só tentam regulamentar o ingresso de pessoas de fora ao território da aldeia e ao grupo de pertençaintegram, mas também a seu próprio cotidiano, em particular, aquelas circunstâncias da vida doméstica que não se correspondem com sua própria definição de uma '*comunidade* ideal'.

[43] Os *yaveños* denominam "*bolsón*" a umas sacolas que contêm produtos alimentícios, distribuídas mensalmente por intermédio da Comissão Municipal e que se destinam a famílias de escassos recursos. Essa assistência alimentícia faz parte de um programa público financiado pelo Estado Federal e é operado por intermédio do Estado provincial e das prefeituras locais.

Falar acerca das brigas que ocorrem entre os membros de uma aldeia, aliás, uma *comunidad* unida ou desunida, supõe construir uma reputação do grupo social de que se fala, o que por extensão refere à forma de ser de seus membros e a sua 'estatura moral'. Esse tipo de ação através da qual se pretende afetar a reputação do outro para valorizar a própria pode ser apreendida através da idéia e *política de reputação* ou *small politics* proposta por Baileys (1971:2), que evidencia parte das estratégias de investimento simbólicas dos *yaveños*. Assim como falar dos próprios problemas domésticos a alguém de fora pode gerar certo constrangimento, isso pode não acontecer ao falarem das brigas dos vizinhos, desde que não esteja envolvida a reputação da pessoa que fala. De fato, em um território onde existem intrincadas relações de parentesco entre os membros das diferentes aldeias ou onde a aldeia vizinha pode ser o lugar de nascimento de quem relata, às vezes falar dos vizinhos pode significar falar de si mesmo.

Contudo, esse não é o caso da liderança de Grazalema. Além de não ter vínculos de parentesco com os membros da aldeia vizinha, no momento da entrevista encontrava-se engajado em uma disputa com seus vizinhos por causa do enfrentamento entre os dirigentes de Grazalema – Alcalá. É preciso lembrar que o conflito se desenvolveu no território da moralidade. As lideranças de Alcalá acusaram as de Grazalema de não compartilhar, o que contradizia o princípio de igualdade e de união.

Em um contexto de disputa atravessada por julgamentos morais, não era de se estranhar que na conversa com Mascaró também surgissem espontaneamente comentários referidos às dificuldades que tinham "seus vizinhos", nessa ocasião os de Grazalema, para juntar-se com vistas à concreção de um projeto que os beneficiaria. Com esse comentário pretendeu evidenciar que seus vizinhos não eram tão unidos quanto eles, nem tinham tanta afeição por trabalhar para melhorar suas condições de vida[44].

Com exceção do conflito entre os dirigentes de Grazalema e Alcalá, não registrei disputas significativas entre membros das diferentes aldeias. As lógicas de relacionamento ancoradas nas rivalidades entre membros de diferentes aldeias, como o modelo proposto por Evans-Pritchard (1978) para explicar a sociabilidade dos *nuers*, não parecem ser um componente estruturante da sociabilidade *yaveña*. Em diferentes oportunidades, procurei registrar conflitos históricos que existissem entre aldeias ou, em seu defeito, apelidos ou qualificativos utilizados para denominar os moradores de outras aldeias, a fim de identificar as apreciações que entravam em jogo. No entanto, a busca foi infrutuosa. Não registrei nenhum caso em que uma *comunidad* se tivesse oposto à radicação de alguém originário de outra aldeia por ocasião de um casamento com um membro da *comunidad,* nem percebi rivalidades significativas originadas nos campeonatos de futebol. Apenas registrei algumas poucas disputas conjunturais ou circunstanciais que não faziam referência a conflitos tradicionais. Provavelmente isso se deva a que os moradores das diferentes aldeias interagem pouco no convívio cotidiano. Adicionalmente deve-se considerar a densidade

[44] Nas falas dos *yaveños* surgiram diferentes categorias que se referiam as representações das outras aldeias da comarca. No geral, essas categorias relacionam-se com características da paisagem, muito especialmente aquelas relacionadas à disponibilidade de água e à vocação produtiva dos moradores desse lugar ou o grau de isolamento geográfico, isto é, a distância de Yavi e de La Quiaca, que dificulta a comercialização e o acesso aos serviços públicos. Não obstante, dentre as representações que envolvem a valoração da moral dos moradores dessas aldeias, apenas identifiquei as referidas ao grau de unidade/desunião de seus membros e à sua fé religiosa, isto é, "católica" ou "de outra religião".

de vínculos de parentescos entre membros de aldeias vizinhas que, como analisei no caso de Grazalema-Alcalá, agem minimizando as tensões.

As acusações com as que pretendem atingir a reputação dos outros é a forma mais freqüente em que se manifestam as fricções entre os membros das famílias que integram uma *comunidad*. Como resultado dessas disputas, a reputação de cada morador pode ser fortalecida ou afetada e, em conseqüência, redefinida a posição ocupada por ele e pelo resto na hierarquia social que existe na *comunidad*.

No trabalho de campo pude registrar um conjunto de situações em torno das quais se geravam atritos entre os moradores de uma aldeia. Essas tensões nem sempre eram apresentadas pelas pessoas como "brigas". Em geral, referiam-se a elas como "desentendimentos", procurando minimizar ou tirar importância ao conflito interno. Esses "desentendimentos" nas maiorias das vezes estiveram relacionados com: i) o uso d'água, ii) a desigual participação dos membros nos eventos de trabalho e/ou deliberação coletiva, iii) a distribuição dos benefícios obtidos dos programas sociais e iv) a diferenças na filiação política ou religiosa.

As fricções que surgem em decorrência da filiação aos partidos políticos estão majoritariamente circunscritas ao tempo da campanha eleitoral. A "política", por ser um domínio social de grande importância, além de ser amplamente reconhecida pelos *yaveños* como fator de briga e divisão entre os membros da aldeia, é abordada por eles com especial cuidado para minimizar seu efeito de ruptura. Esse tema será foco de análise do capítulo IV. A seguir, analisarei alguns casos onde se registram os primeiros três tipos de atritos, que possibilitam termos uma idéia sobre o cotidiano de uma aldeia do ponto de vista do enfrentamento e alianças e como os membros administram essas diferenças para evitar a clivagem do grupo.

2.3.1 A água como elemento de união e tensão

Certamente, os atritos relacionados à água, ou seja, à distribuição do recurso e à manutenção dos canais de irrigação constituem-se em uma das tensões mais 'irritantes' entre os membros da *comunidad*, que podem evoluir em clivagens duradouras. Provavelmente como conseqüência da importância que adquire a água para a vida na região, em todas as aldeias existem normas que tentam assegurar que cada família obtenha a quantidade necessária para sua subsistência e contribua com trabalho para garantir que funcione corretamente o sistema de canais.

Durante a década de 1990, a água para consumo humano começou a ser fornecida do subsolo através de bombas de extração e de sistemas de armazenagem e distribuição encanada. Essa infraestrutura foi financiada com aportes de diferentes programas de promoção social. Para a manutenção do sistema, atualmente cada família deve contribuir mensalmente com uma taxa que é paga à OCA e participar de mutirões quando a infraestrutura estiver danada.

A água para irrigação continua sendo captada dos córregos dos quais saem canais que abastecem os "*rastrojos*". O número de canais pode variar nas aldeias, de um até seis, em função da topografia e da dispersão das moradas. Em algumas localidades, a distribuição dos turnos de irrigação define-se a cada ano, tentando compatibilizar as necessidades de cada grupo doméstico

em função da superfície a ser cultivada e da época para semear. Em outras, continua um cronograma tradicional: cada grupo doméstico tem os dias do mês prefixados em que lhes corresponde irrigar. Como ocorre com a terra, também se pode ceder o direito do uso d'água sob diferentes modalidades de contratos. Com certa periodicidade, os grupos domésticos associados a um canal devem participar dos mutirões para trabalhar na sua manutenção, que consiste em tirar o capim e pedras e consolidar a estrutura do canal para maximizar a eficiência da distribuição do recurso. No caso de inadimplência, devem pagar uma taxa pelo trabalho realizado por outros.

Aparentemente não são freqüentes ou não chegam a ser públicos fora da aldeia os conflitos relacionados com os turnos de irrigação. Se bem podem existir "desentendimentos" em torno a um canal, rapidamente se mobiliza o restante dos membros da *comunidad* para pacificar o conflito. A necessidade de chegar a um consenso no uso d'água é vivenciado pelos *yaveños* como uma injunção do contexto. Nesse sentido, um membro de Grazalema exprimiu: "*temos que entender por que não podemos brigar, sobretudo se vemos que a água não é suficiente e todos temos que ter por igual*". Esse tipo de atrito parece ser mais freqüente nas *comunidades* que definem os turnos de irrigação cada ano, enquanto nas outras a distribuição tradicional dos turnos deveria ser um dado fora de questionamento.

Se os aldeões não puderem chegar a um acordo perante um atrito, o conflito pode ser levado por alguma das partes a um âmbito de mediação externo, à jurisprudência da *comunidad.* Nesses casos, a palavra do juiz rural, quer dizer, sua interpretação do atrito e sua concepção da resolução mais justa, constitui-se em uma verdade acatada pelas pessoas enfrentadas. Parece ser que a intermediação do juiz rural fosse um mecanismo de resolução de conflitos comunitários (por terra, água ou outros tipos de "desentendimentos") mais utilizados no passado do que na atualidade. No entanto, com o surgimento das OCAs são poucas as ocasiões em que os *yaveños* recorrem ao juiz rural para mediar nos conflitos internos. Pareceria que existe um interesse em resolver os conflitos no âmbito comunitário, evitando dessa maneira a intromissão de estranhos nos desentendimentos entre vizinhos. Essa circunscrição da resolução dos conflitos no âmbito comunitário foi constatada quando indaguei às pessoas acerca do papel do juiz rural. Praticamente em todos os casos, negaram ou não lembraram alguma intervenção na *comunidad*[45]. Novamente observa-se a construção de um limite entre o que é dentro e o que é fora, neste caso para diferenciar dois tipos de autoridade com poder de ordenar a convivência da *comunidad*.

Pretender resolver os "desentendimentos" entre vizinhos evitando a intermediação de agentes externos, especialmente representantes do Estado, é uma lógica que evidencia a conceição de autonomia que está por trás da idéia de *comunidad* para os *yaveños*. A aldeia é pensada como um território no qual um grupo social tem domínio, assim, a prescindibilidade de outra autoridade, seja estatal, seja de outro tipo no lugar. Todos os conflitos tentam ser resolvidos na intimidade da aldeia e não precisam ser relatados para os de fora. No entanto, em determinadas circunstâncias, quando um aldeão encontra-se em condições de força inferiores ante seus vizinhos pode optar por buscar aliados fora da aldeia, seja na delegacia, seja o juiz rural.

[45] Não foi esse o caso do juiz rural que revalidou a vigência de sua autoridade na região, talvez para afiançar o papel que eu mesmo lhe concedera quando solicitei conversar com ele para que me contasse quais suas funções no cargo. Durante o nosso encontro, uma mulher da aldeia foi procurá-lo para que interviesse em um conflito pela distribuição d'água. Essa solicitude de ajuda pôde ser ocasionada quer por seu papel de juiz rural, quer pelo de ex-presidente da *comunidad aborígine*, em um contexto no qual existiam disputas entre lideranças da aldeia. Contudo, apesar de ser procurado para mediar, o conflito continuava desenrolando-se no âmbito da *comunidad* e sua função, ambígua pois podia ser visto como juiz rural, vizinho e/ou ex presidente da *comunidad* pelas pessoas.

Isso, certamente cria uma contradição de poderes e diferenças entre os vizinhos. Quem agir dessa forma, transgredirá uma norma e provavelmente seja condenado moralmente por seus vizinhos.

2.3.2 A quota do trabalho comunitário como foco de disputa

A distribuição da água não oferece muito espaço a atritos duradouros, pois o que está em jogo é o acesso ao recurso, porém, não parece ocorrer o mesmo com o trabalho que cada família deve destinar à manutenção dos canais. Aparentemente nem sempre todos agem segundo as normas, quer por falta de vontade, quer por impossibilidade. Em quase todas as aldeias, obtive depoimentos nos que as pessoas se queixavam dos vizinhos porque nem sempre faziam o serviço ou enviavam as crianças ou mulheres para "palear". Algumas pessoas julgaram essas atitudes de "oportunistas", dando a entender que essas famílias destinavam os membros do lar menos produtivos ao trabalho comunitário, enquanto deixavam os mais produtivos para o trabalho que beneficia unicamente à família. Situações desse tipo entram na metáfora do carro de boi, enunciada por Camilo (depoimento 2.11), com a que tentou retratar que, no que tange ao trabalho comunitário, as pessoas podem encostar-se nela para tentar tirar redito do trabalho dos outros ou realmente empurrá-la para o benefício de todos.

Contudo, parece ser difícil para quem conversa com diferentes pessoas de uma aldeia atribuir unicamente a uma atitude especulativa os motivos dessa inadimplência. Em alguns casos, os membros mais produtivos do lar efetivamente encontram-se trabalhando em outras regiões nos momentos dos mutirões, o que faz com a família envie os filhos ou mulheres para suprir sua falta. Em outros, os membros são idosos e não estão em condições de assistir.

Mas o dado significativo desse tipo de desavença é a percepção dos membros de grupos domésticos diferentes, ao perceber como especulativa a atitude dos outros e supor que pretendem tirar vantagem da *comunidad* sem oferecer algo em troca. É por isso que uma das formas que têm os aldeões para minimizar esse tipo de conflitos é ser seletivos no momento de aceitar alguém que vai morar na aldeia. Já entre vizinhos existem outros mecanismos, como ser cuidadoso no momento de convidar ou aceitar alguém construir sua morada e/ou fazer uso dos *rastrojos* que se encontram no âmbito do canal que utilizam.

Como já enunciei, o mais freqüente é que pessoas com laços de parentescos se instalem nas proximidades de seus parentes. Dessa maneira, há uma tendência a redefinir os conflitos que puderem surgir entre grupos domésticos, pois já não são entre vizinhos, mas entre parentes. Assim, muda o código e critérios com os quais se realizam as prestações e resolvem os desentendimentos. De fato, é mais fácil sensibilizar-se com as carências de um grupo doméstico de parentes que com as dos vizinhos. Entre parentes é maior a tolerância como também o umbral de tensão a ser atingido para o atrito virar um conflito comunitário. Muito provavelmente isso se deva a que, se bem a reciprocidade que existe em ambos é do tipo balanceada, entre parentes as trocas aproximam-se do tipo generalizada, pois fazem parte da mesma linhagem e, portanto, existe certo compromisso moral com a subsistência do outro grupo doméstico. Isso faz com que a devolução de favores esperada seja em um tempo mais extenso ou impreciso. Esse fato contribui para que as fronteiras que delimitam os interesses de cada grupo doméstico sejam mais difusas e sejam minimizados certos antagonismos entre os grupos domésticos.

Dentre os reclamos mais recorrentes enunciados pelas pessoas engajadas nas ações das organizações aborígines, encontra-se o não comparecimento dos representantes das famílias às diferentes instâncias convocadas. Mensalmente um representante de cada família deve assistir à reunião comunitária. Na maioria das aldeias, essas reuniões são realizadas pela noite na mesma data de cada mês para evitar sobreposições com a jornada de trabalho. O comparecimento às reuniões é considerado pelas lideranças comunitárias essencial para resolver os problemas comunitários e, especialmente, para formular e executar projetos. Mas a assistência dista de ser a desejada por eles.

Embora existam aldeias nas quais participa regularmente entre 50 e 90 % dos representantes das famílias, segundo as lideranças comunitárias, parece ser que a situação mais comum é a flutuação da participação. Isto é, apenas em certas ocasiões estão todos representados. Na perspectiva das lideranças comunitárias essa situação afeta seu trabalho.

Não assistir às reuniões supõe uma transgressão das normas comunitárias. As pessoas costumam justificar-se argumentando "falta de tempo". Não ter tempo supõe ter muito trabalho por fazer na roça, na criação dos filhos, no cuidado do gado ou noutras coisas que fazem parte do universo doméstico e, portanto, não precisam ser explicadas para outros. O inadimplente perante o questionamento do seu comportamento contrapõe o (pre)texto do "dever do trabalho". Replicar com um questionamento de ordem moral procura anular o julgamento, pois a justificativa refere-se a uma qualidade moral do inadimplente, a de "trabalhador". Assim, quem não assiste não é por "preguiçoso", mas por ser afeito ao trabalho.

As lideranças comunitárias não se encantam com essa retórica e reconhecem-nas como "desculpas". Dependendo de quem estiver envolvido, essa troca verbal pode ser o prólogo de duelos verbais que, como é de supor, desenrolam-se em termos morais. Os inadimplentes podem ser alvo de diferentes qualificativos dentre os que destacam "egoísta", "individualista", "descomprometido", "oportunista" ou "falto de consciência", com os que se procura atingir sua reputação, espécie de sanção ou punição simbólica, e assim esperar que revertam sua atitude.

Conforme o analisado por Pitt Rivers "a unidade moral da aldeia consegue-se através de uma opinião pública ativa e altamente articulada (...) possui uma unidade derivada da proximidade física e moral, do saber comum e da aceitação de valores comuns" (PITT RIVERS, 1971 [1954]:45). Em última instância, a opinião pública faz-se efetiva através da vergonha, ou seja, quando o agente sente afetado seu prestígio, ao ser acusado ou condenado pelo resto dos membros de sua comunidade. É nesse contexto que adquire seu potencial analítico a noção de *small politics* – pequena política– proposta por Bailey (1971:2), pois através dela pode ser analisado como os agentes se engajam nesse 'jogo social' que envolve a construção de sua reputação e a dos outros, a partir de lidarem com as regras e valores nesse campo social. O 'bom jogador' é aquele que pode servir a seus próprios interesses enquanto corresponderem com o interesse comunitário. Nesse jogo, constrói-se uma hierarquia moral no universo social da aldeia que possibilita compreender as ações e visões de mundo dos agentes a partir de sua posição.

Assim como os inadimplentes podem ser alvo de estigmas, eles também podem replicar tentando delegar a responsabilidade nas lideranças comunitárias. Como reconheceu o secretário de uma OCA: *"alguns não assistem porque dizem que é perda de tempo, às vezes recebemos críticas que nos reunimos sem fazer nada, que não trabalhamos, mas às vezes não se pode..."* (SM-C-2007:4). Nesse caso, os vizinhos questionados contestaram colocando em dúvida a própria vocação de trabalho das lideranças comunitárias. Para os membros da OCA a qualidade

da gestão das autoridades é avaliada segundo a quantidade de projetos que conseguirem para o resto, vivenciada pelas famílias através dos benefícios que recebem. Por sua vez, as lideranças argumentam que só podem fazer coisas com a participação do resto. Em ambos os argumentos, o trabalho e sua produtividade ou benefício constituem-se na motivação que está por trás da participação, isto é, pelo que vale a pena participar. Não obstante, mais do que ser uma convergência de visões, constitui-se em um argumento de dupla face.

Não por acaso, vários presidentes das OCAs deixaram entrever em seus relatos que as pessoas *"aparecem nas reuniões quando houver alguma coisa para repartir"*, insinuando que quando era necessário que contribuíssem com trabalho o entusiasmo não era o mesmo. Essa percepção foi a retratada por Camilo, quando se referiu a encostar-se no carro de boi e não empurrar, como uma atitude oposta a trabalhar pelo bem de todos na *comunidad*.

Para limitar esse tipo de comportamento, em várias aldeias as autoridades impuseram como norma no estatuto comunitário que a inadimplência a uma reunião ou evento de trabalho deve ser compensada com um multa em dinheiro ou sua porção equivalente em trabalho para beneficio da *comunidad*. No entanto, parece ser que a norma não é fácil de ser aplicada. Em um âmbito social onde todos têm vínculos de vizinhança, quando não de parentesco, assumir o papel de autoridade e punir alguém pode levar a afetar os vínculos afetivos. Essa norma estatutária adquiriu um papel normativo, mas nem sempre consegue efetivar o punitivo. Em algumas aldeias, tentam reforçar o estímulo à participação através do que é a própria motivação das pessoas, a distribuição dos benefícios. Desse modo, introduziram como critérios que os recursos que se obtiverem dos programas sociais devem ser distribuídos entre aquelas famílias mais necessitadas, que são as que têm uma ativa participação nas atividades da OCA, isto é, "que estão comprometidas com a comunidad".

Não obstante, esse tipo de incentivo ou a estigmatização que os vizinhos possam implementar como medida de punição nem sempre tem o mesmo efeito nas pessoas. Em todas as aldeias, encontrei pessoas que nunca participavam dos eventos comunitários e, em decorrência, não eram consideradas como potenciais destinatárias dos benefícios dos programas sociais.

Essas pessoas são as que carregam com os estigmas mais despectivos na aldeia. Ocupam o papel de "*outsiders"* na configuração que constitui uma *comunidad*, no sentido de Elias (ELIAS, 1994:22). Na maioria das vezes, estão por fora de toda instância de poder e de decisão e são depositários de estigmas que, em certa maneira, referem-se a todo o ruim que puderem ter os membros da *comunidad*. Sob a perspectiva dos vizinhos, embora façam parte da *comunidad* por terem direitos a morar no território da aldeia, sua pertença ao grupo de vizinhança é marginal e sua moral não é a mesma que a do resto. Sua existência possibilita diferenciar o comportamento esperado do não desejado, 'um mau exemplo', dando visibilidade e delimitando os que se ajustam à '*comunidad* ideal', através da diferenciação. Provavelmente, é por isso que não significou muito constrangimento para os membros da *comunidad* falar mal dessas pessoas ante um estranho quanto eu. Em certo modo, a 'baixa qualidade moral' dessas pessoas possibilitava-lhes distinguirem-se como membros "comprometidos" com vocação para trabalhar pelo bem-estar do resto sem contemplar o benefício próprio.

Diferentemente das famílias marginadas de Winston Parva estudadas por Elias, esses *outsiders yaveños* parecem não se apropriar dos estigmas que recebem, mas repelê-los. Nas conversações que tive com alguns deles, quando indaguei-lhes sobre os motivos para não participar nas reuniões comunitárias, um homem argumentou que nesses espaços as autoridades

faziam brigar as pessoas, fato que promovia a divisão na *comunidad*. Em sua argumentação transluzia-se a posição de destinatário das acusações dos outros que tinha suportado quando assistiu à reunião. Em outra ocasião, um morador de uma aldeia vizinha argumentou que não precisava assistir às reuniões, pois *"lá não fazem nada e eu posso sustentar a minha família por minha conta"*. Nessa oportunidade, o trabalho constituía ao dissidente em uma pessoa digna que não precisava da ajuda ou da dádivas dos outros para garantir o bem-estar de sua família. Por sua vez, um morador de Sanlucar, referiu-se aos que participavam das reuniões da seguinte forma: *"eles pedem uma coisa e outra e querem fazer algo, mas já é tarde, não vão poder fazer porque não há união, cada um puxa para seu lado"* (B-SJ, 2005:9).

Note-se que os valores que regem na comunidade moral *yaveña* não só estão internalizados e são acionados por aqueles moradores que gozam de maior reputação e, portanto, encontram-se nas posições dominantes da hierarquia social, mas também por aqueles que são acusados por não agir segundo as convenções. Nos três depoimentos obtidos as pessoas fundamentaram sua posição desqualificando moralmente o resto, acionando os valores que regem na *comunidad*. No entanto, cada agente possui uma interpretação particular desses valores ou percebe e avalia de diferente modo o que acontece em uma mesma situação. Por exemplo, na última situação descrita, para os vizinhos a união supunha assistir às reuniões, apesar de que alguém pudesse ser punido ou questionado pelo resto, pois só assim se chega a um consenso nas idéias e na ação. Na narrativa do entrevistado, o próprio ato de questionar o agir de uma pessoa supunha o desrespeito e a briga e, em decorrência, a clivagem do grupo, a desunião. Esse tipo de divergência no seno de uma comunidade é explicado por Pitt Rivers, que enuncia:

> "(...) os valores não são uniformes, no sentido de que não são compartilhados igualmente por todos os membros da comunidade (...), mas variam conforme a posição do agente dentro da estrutura social. Essa variação, que às vezes origina rivalidades, conduz também a uma série de inconsistências lógicas, as quais, no entanto, não são sociologicamente inconsistentes. Mais bem devem referi-las à necessidade de reconciliar laços sociais conflituosos dentro da mesma comunidade e dentro dos mesmos indivíduos. As formas em que essa reconciliação verifica-se dão à estrutura da sociedade muitas de suas características." (PITT RIVERS, 1971:10-11).

Contudo, os 'outsiders' não estão excluídos de todos os âmbitos comunitários. No geral, sua participação restringe-se a pagarem pelo uso da água e contribuir com trabalho ou dinheiro na manutenção dos canais de irrigação. Ambas as ações estão relacionadas à água que, como foi analisado, é fundamental para garantir a reprodução biológica de quem mora na aldeia. Se bem eles podem ser excluídos ou, inclusive, autoexcluir-se dos diferentes âmbitos de sociabilidade da aldeia, a água termina unindo-os, quando menos, no planejamento de seu uso. Novamente se evidencia a relevância que tem a água na sociabilidade da região. Pode-se discutir e conviver com pontos de vistas antagônicos sobre diferentes aspectos, sejam religiosos, sejam políticos ou de outro tipo, mas, no que diz respeito a água, a necessidade de chegar a um consenso é imperiosa. Assim, existe uma superposição entre o conjunto de usuários que compartilham um mesmo sistema de provisão de água e os que integram um grupo de convivência. Nessa perspectiva, adquire sentido que os membros de Alcalá interrompessem a provisão de água aos de Grazalema após seu afastamento da OCA. Com esse ato, os vizinhos de Alcalá, além de preservar um

recurso prezado, concretizam um rito de passagem através do qual abandonaram o grupo de convivência que integravam com os de Grazalema para passar a criar o próprio.

2.3.3 A distribuição dos benefícios dos programas sociais como foco de tensão

Certamente a falta de participação é colocada como uma das fontes de tensão, mas a participação ativa dos vizinhos não necessariamente descomprime as fricções que possam surgir. De fato, em uma reunião com alta assistência amplia-se o leque de opiniões e visões de mundo, particularmente no momento de definir o projeto de que precisa a *comunidad*. Nesses casos, é comum que a prioridade de cada pessoa parta do reconhecimento de suas próprias carências que, por um ato de transferência, são consideradas como próprias e prioritárias do grupo. Isso pode agravar-se no momento de distribuir os recursos de programas sociais conseguidos, que nunca são suficientes para cobrir as necessidades de todos os vizinhos.

Assim como há conflitos que excepcionalmente podem evoluir até culminar na divisão de uma *comunidad*, o mais freqüente é que persistam como tensões entre os vizinhos que se desenrolam no campo da *política de reputação*. Casos emblemáticos desses tipos de tensões são os que registrei em todas as aldeias, em torno dos juízos que os membros da comunidade levantam em relação aos beneficiários do *Programa Jefes y Jefas de Hogar Desocupados* - PJJHD.

Em 2005, na Comissão Municipal de Yavi 100 famílias das 350 existentes eram beneficiárias do PJJHD. Aproximadamente, existiam entre 5 e 10 chefes/as de famílias beneficiarias por aldeia. Essas pessoas foram selecionadas em 2001 por técnicos das instâncias governamentais provinciais. No entanto, são os integrantes das OCAs os que determinam os trabalhos comunitários que executarão e o membro da *comunidad* que os supervisará.

Embora a forma descentralizada como se executa o PJJHD ofereça certa margem de interpretação sobre o tipo de contraprestação que podem realizar os beneficiários (trabalhos com fins produtivos, sociais, educativos, etc.), nas aldeias *yaveñas* restringe-se à concreção dos estudos da formação básica e a "trabalhos comunitários". Para os *yaveños* "os trabalhos comunitários" são aqueles que beneficiam os vizinhos em oposição ao benefício individual. A maioria dessas ações correspondem à manutenção e limpeza dos prédios e bens de uso comunitário que tradicionalmente devem realizar todos os membros da aldeia.

Os termos em que foi desenhado e é executado o PJJHD favoreceram a exaltação de algumas tensões entre os vizinhos, em particular entre os beneficiários e o resto que evidenciam diferentes aristas das contradições, intrínsecas à vida comunitária. Uma reclamação freqüente das pessoas que não são beneficiários é que a partir do começo do PJJHD *"ninguém quer trabalhar, já não se consegue um peão para que ajude na roça (...)"*. Algumas pessoas acompanhavam essa reflexão indicando que *"as pessoas são preguiçosas e querem todo de graça, agora, que têm essa grana garantida todos os meses, já ninguém quer trabalhar"*. Com essas frases algumas pessoas pretendiam colocar sob suspeita a vocação pelo trabalho dos beneficiários do PJJHD.

No que diz respeito à pouca oferta de peões, decidi indagar de vários beneficiários que antigamente realizavam esse tipo de trabalho para seus vizinhos. Explicaram-me que efetivamente a contraprestação demandava-lhes quatro horas de trabalho e o resto da jornada mal alcançava para trabalhar em sua própria parcela. Em conseqüência, muitos careciam de tempo

para trabalhar como peões, enquanto outros simplesmente avaliavam que já não tinham necessidade de fazê-lo.

Em outras ocasiões, a crítica sobre o trabalho dos beneficiários apontava diretamente a suas contraprestações, seja por não cumprir com as quatro horas de trabalho, seja pela qualidade do mesmo. Em se tratando das contraprestações para o benefício dos membros da *comunidad*, os vizinhos da aldeia ficavam em uma posição ambígua em relação aos beneficiários. Por um lado, os membros da aldeia encontram-se em uma posição de autoridade ante os beneficiários do PJJHD, pois são eles que decidem e avaliam o trabalho que devem realizar. Por outro, em qualidade de vizinhos da *comunidad* são usuários do produto desse trabalho. Essa posição faz com que algumas pessoas se sintam autorizadas para julgar o desempenho dos beneficiários, às vezes falando como se fossem chefes. Além do mais, a crítica que os vizinhos fazem aos beneficiários evidencia a tentativa de afirmar posições desiguais, seja de papéis (chefe-empregado), seja moral, pois na sua denúncia argumentam que os beneficiáios tentam tirar vantagem pessoal sem oferecer a contraparte ao resto dos vizinhos.

O modo como o PJJHD é executado nas aldeias gera uma contradição com os valores que regem nesse universo social, em especial, o principio de igualdade. Consagra-se uma hierarquia ao atribuírem diferentes papeis entre os membros da aldeia, colocando alguns vizinhos em posições subordinadas perante os outros. Apesar de que essa situação possa contrapor-se ao senso comum, que entendo rege na aldeia, não significa que esse poder diferencial que consagra o PJJHD entre os membros da aldeia não possa ser utilizado pelas pessoas nas disputas cotidianas que surgirem.

Carmina, presidenta de Alcalá, relatou que a única beneficiária da aldeia não trabalhava porque argumentava que tinha uma doença. Logo, com certa ironia acrescentou, *"mas, todos os dias vejo ela trabalhar em sua roça"*. Durante o relato explicitou o sobrenome da beneficiária, deixando entrever que tinha vínculos de parentesco como uma liderança comunitária e, em conseqüência, os mecanismos de 'proteção' que estavam em jogo.

Embora os presidentes das OCAs tenham autoridade para punir os inadimplentes solicitando a baixa do PJJHD à Comissão Municipal, nem sempre agem desse modo. Alguns argumentaram que todos tinham necessidades e era difícil tomar a decisão de privar uma família dessa "ajuda econômica". Noutras situações, os vizinhos pressionavam o inadimplente para que transferisse seu lugar a outro vizinho, evitando assim a perda de uma vaga no PJJHD. Por outro lado, embora pretendam consagrar uma autoridade para que controle o trabalho dos beneficiários, é difícil pensar que esse trabalho possa ser feito objetivamente, isto é, sem ser enviesado pelas relações pessoais que puderem existir. Em um contexto onde existem intrincadas relações pessoais, um aldeão, longe de ser apenas um beneficiário, é um parente, compadre ou vizinho. Novamente observa-se que em poucas ocasiões as sanções chegam a efetivar-se no âmbito comunitário, por causa dos motivos anteriormente explicitados. Ainda que possam cumprir um papel punitivo no que diz respeito à sanção moral, não implementam sanções econômicas. Quando muito se constituem em uma norma preventiva que pretende dissuadir certas atitudes mais do que puni-las.

Por sua vez, os beneficiários reconheceram a existência desse tipo de críticas, mas replicaram-as. Na maior parte das vezes, manifestaram que seu trabalho não era "valorado", colocando a disputa no terreno subjetivo da avaliação de como se faz o trabalho. Também não

faltou quem recolocasse os termos da disputa no campo da "inveja", quer dizer, pessoas que nunca foram beneficiárias do PJJHD descarregavam sua zanga contra os que tiveram sorte.

Embora não fosse registristado nos relatos dos aldeões, tenho a percepção de que o outro ponto de tensão existente é o trabalho que devem realizar os beneficiários e sua posição ante o restante dos vizinhos. Isso foi especialmente significativo na Festa do Padroeiro de uma aldeia. Nos dias prévios à festa, as mulheres beneficiárias do Programa foram as que haviam trabalhado com mais dedicação na organização do evento. No dia do acontecimento, elas cozinhavam e serviam os assistentes e os outros membros da *comunidad*. Ao voltar à aldeia nos dias posteriores, elas continuavam lavando a louça, arrumando a capela e os outros prédios onde haviam acontecido as atividades relativas à festa. É de salientar que a Festa do Padroeiro é o maior evento de uma *comunidad*. Nela os membros do grupo recebem, em caráter de anfitriões, os restantes membros que há tempo moram em outras regiões, as pessoas de outras aldeias e, especialmente, os agentes externos. Tradicionalmente, essa unidade materializa-se através da assistência "obrigatória" de todos os membros que residem na aldeia, a fim de trabalharem coletivamente na organização do evento e no atendimento às visitas. No entanto, a partir da implementação do PJJHD parte desse trabalho foi relegado aos beneficiários.

Destarte, entendo que novamente a concreção do princípio de igualdade, efetivado através da participação em igualdade de condições em um evento que é responsabilidade de todos, vê-se distorcida ante a forma como é assimilado um programa social, criado em outro universo social e pensado sob outros valores sociais. Provavelmente essa contradição com os valores comunitários e com as posições assumidas em diferentes eventos da vida comunitária estejam gerando ou potenciando desconformidades entre vizinhos. Na maioria dos casos, essas divergências parecem ser preexistentes, embora nem sempre sejam raciocinadas ou objetivadas pelos protagonistas, nos termos aqui formulados. Contudo, contribuem à exaltação dos atritos existentes na comunidade de vizinhança, favorecendo sua evolução em conflitos que podem acabar formalizando grupos enfrentados.

Aparentemente não são poucas as tentativas dos beneficiários por redefinirem o tipo de contraprestações. Em Grazalema alguns deles, que foram favorecidos pelo Programa de Moradia recebendo os materiais para a construção de sua casa, solicitaram a licença da OCA para considerar o trabalho investido na edificação de suas moradas como contraprestação do PJJHD. Mas a solicitude foi rejeitada. Os vizinhos argumentaram que a contraprestação devia ser um tipo de trabalho comunitário e não que beneficie só uma família. A tensão entre o beneficio individual e o comunitário novamente se explicitou.

É eloqüente o fato de que todos os conflitos relatados nesta seção tenham como denominador comum a tensão entre o interesse da família, ou da comunidade doméstica nos termos de Weber, e o da comunidade vizinha. Em relação à água, parece existir uma certa especulação com o trabalho dos vizinhos para a manutenção dos canais, quer dizer, todos querem um eficiente fornecimento de água, mas não é tão claro a disposição para trabalhar nos canais de uso comunitário. Na assistência às reuniões comunitárias, parece que tem mais influência o que há para receber do que cada pessoa tem para aportar. No PJJHD, a tensão entre os beneficiários e os restantes membros da comunidade parece estar atravessada por quem se beneficia com o produto do trabalho dos beneficiários. Em todos esses atritos, encontram-se indivíduos engajados em disputas que ocorrem no campo da moral, mas que disputam coisas, sejam materiais, sejam simbólicas, que redundam no benefício do interesse dos membros do grupo doméstico e/ou de pertença ou em favor de algum parente, compadre ou vizinho.

Entendo que essas tensões originam-se em uma contradição estrutural da aldeia *yaveña*. Pelo fato de ser uma comunidade de vizinhança, que por sua vez é constituída por comunidades domésticas diferentes que tentam melhorar a posição social de seus membros, evidencia-se a dificuldade de não ser sempre possível compatibilizar os interesses de umas e das outras. É nesse sentido que ganha força a idéia de Tönnies de que "a comunidade é a união do diferente", mas esse diferente não pode se distanciar muito, aliás, a comunidade poderia desmanchar-se.

Essas disputas, longe de enfrentar apenas duas pessoas ou grupos domésticos podem evoluir em conflitos que clivem, ora conjunturalmente, ora permanentemente a *comunidad,* por causa das alianças que as pessoas engajadas no atrito buscam estabelecer com os vizinhos.

Assim, compreende-se que a *comunidad yaveña,* longe de ser uma totalidade coesa, faz parte de um investimento continuo de energia de seus integrantes para manter unido o que está em continua tensão com possibilidades de fragmentar-se. A *comunidad*, como é pensada pelos *yaveños*, corresponde a um ideal de convivência mais do que a uma realidade empírica. Em outras palavras, a *comunidad yaveña* é um grupo em continua construção, onde os vizinhos investem energia o tempo todo para unir o que as diferenças de interesses das comunidades domésticas tendem a separar.

2.4 Recapitulando Algumas Especificidade Das *Comunidades Yaveñas*

A palavra "*comunidad*" nos relatos dos *yaveños* adquire a dimensão de uma categoria polivalente que pode referir-se ora ao espaço territorial da aldeia, ora ao grupo de vizinhos, ora à organização que os representa. Certamente, a palavra não só envolve uma forma de denominar algo, mas também constitui uma categoria cognitiva a partir da qual os *yaveños* pensam o território da comarca e a si mesmos. Nos termos em que Bourdieu propõe pensar os universos simbólicos – como instrumentos de conhecimento e de construção do mundo dos objetos–, a *comunidad* pode ser considerada como um elemento simbólico integrante das estruturas estruturadas e das estruturas estruturantes. Como categoria cognitiva a *comunidad* faz parte de um sistema de estruturas estruturadas, pois é o modo em que efetivamente é divido e ordenado o território da comarca. Mas também, faz parte do sistema de estruturas estruturantes de conhecimento e comunicação por ser o modo em que os *yaveños* se pensam a si mesmos – no que tange à sua relação com o mundo e a como as coisas deveriam ser. Certamente isso se vê reforçado por certa coincidência entre esse mundo subjetivo e o objetivo (BOURDIEU, 2003:7-15). Assim, esses sistemas de estruturas de conhecimento e comunicação condiciona e, por sua vez, é produto das lógicas de relacionamento dos aldeões.

Mas o fato de que uma mesma palavra sirva para denominar três aspectos da realidade, que nem sempre são coincidentes, por um lado, evidência um certo descompasso entre como as coisas são e como deveriam ser na mente dos nativos. Essa margem diferencial cria um equilíbrio instável no ordenamento dessa sociedade, outorgando-lhe certa dinâmica ou re-acomodamento às entidades sociais analisadas.

Ora, reflexionarei sobre a (re)produção da *comunidad*. Os *yaveños* constroem-a diferenciando-se de outros grupos comunitários. Desta maneira, os mecanismos que regulamentam a entrada de um estranho ao grupo de pertença são importantes na (re)produção do

grupo e a própria existência, pois evidencia-se que a *comunidad*, longe de ser um grupo social rígido com limites fixos, está em continua redefinição. Nesse sentido, o fato de que o princípio de parentesco seja o principal mecanismo consagrado possibilita a (re)produção do grupo entre gerações em um contexto de significativa proximidade social, produto da densidade de relações de parentesco no seu interior. Certamente isso brinda um traço 'intimo' ou 'familiar' ao grupo de convivência. Pareceria que através desses mecanismos se procurasse preservar ou resguardar um certo estilo de vida.

No entanto, como evidenciei nos diferentes casos analisados, a definição do que é ser parente pode ser flexibilizada ou substituída pela idéia de "*ser como a gente*" ou *"da mesma classe que a gente"*, conforme quem for a pessoa que quiser comprar ou alugar terra na aldeia. Nesses casos, já não é o laço de parentesco o mecanismo para passar a integrar a *comunidad*, mas a qualidade moral da pessoa. Assim, a *comunidad yaveña* pode ser pensada como uma *comunidade de famílias* se considerarmos a unidade que a integra, e como uma *comunidade moral* se pensarmos os elementos de reconhecimento sobre os que se fundamenta o 'nós'. Isto é, como grupo fazendo parte da mesma classe de pessoas que, por sua vez, são diferentes do resto.

No caso *yaveño,* devido à densidade de relações de parentesco que existe entre membros de aldeias vizinhas, o recorte que pode ser observado nos relatos dos aldeões dessas comunidades morais variam segundo o tema do que falarem. Assim, em algumas situações fazem referência à aldeia, mas em outras se referem ao vale, apenas percebendo-se essa diferença ou qualidade moral entre as pessoas do "campo" e as das aldeias circunvizinhas à vila.

Ora, algumas considerações sobre a coesão do grupo comunitário. Ao refletir sobre os diferentes casos analisados, surge como eloqüente que as diferentes unidades que podem recortar a categoria *comunidad* formam coincidentes apenas em poucas situações. Poucas vezes, é ratificado o comportamento corporado que tanto os membros das ONGs como os aldeões convocam em seus discursos. Justamente por ser esse um espaço de livre participação, o não comparecimento evidencia a auto-segregação que, por sua vez, possibilita mapear as clivagens que operam no interior das comunidades através das redes ou grupos de pertença que se acionam.

De fato, no interior das aldeias é mais facilmente observável a coexistência, muitas vezes sobrepostas, de diferentes redes de filiação que se ativam segundo o contexto e que mudam em sua composição ao longo do tempo. Um dos casos analisados neste capítulo foi a participação dos moradores nas reuniões das OCAs. A participação é heterogênea, a cada ano. Conforme mudam as autoridades eleitas, mudam também as pessoas que participam e se engajam nas atividades da OCA. Isso pode estar refletindo a ascensão de uma facção ou quase-grupo de vizinhos por sobre outro na condução da *comunidad* ou bem a diferente capacidade de convocatória que têm os representantes, através de mobilizar seus grupos de perteça.

As redes de filiação até aqui analisadas (parentesco, religiosas, amizade e *comunidad*), embora existam em todas as aldeias, nem sempre têm as mesmas propriedades, seja pelas características própria da rede (número de membros, densidade de laços, atividade conjunta de seus membros, etc.), seja pelo contexto comunitário (tamanho de população da aldeia, outras redes interagindo, posição social dos membros da rede em relação ao resto, etc.). Aliás, em cada aldeia poderemos defrontar-nos com uma configuração determinada, que por sua vez pode mudar conforme a época do ano e os acontecimentos que estiverem em curso. Nesse sentido, é pertinente pensarmos que a configuração das aldeias *yaveñas* apresenta um padrão semelhante ao observado por Clifford Geertz nas aldeias balinesas. Como manifesta esse autor, o que é

constante nesses âmbitos sociais é a série de componentes que existe (ou seja, o tipo de redes de filiação) e sobre a qual se configura a estrutura de cada aldeia. Porém, não a estrutura em si mesma, pois adquire diferente configuração em cada localidade. Assim, uma aldeia não é uma unidade de organização em si mesma, mas a resultante de diferentes níveis de organização social que operam em um espaço (GEERTZ, 1967:256/267).

Um aspecto comum a essas redes de filiação é que as relações sociais que ligam os agentes envolvidos (re)produzem-se na realização de prestações. Essas trocas, denominadas freqüentemente sob a categoria de "ajuda", estão regidas por determinados princípios morais e éticos que mudam conforme o tipo de rede. Dentre os aspectos que variam destacam-se o tempo que transcorre entre o dom e o contradom e os tipos de bens trocados. Nos próximos capítulos, analisarei outras redes de filiação (organizações sociais e político-partidárias) e evidenciarei novas características que possibilitarão compreender essas diferenças em um modelo interpretativo mais abrangente.

Por último, é necessário esclarecer uma questão relacionada à reprodução social dos *yaveños*. Ao longo do texto, fui indicando os diferentes âmbitos sociais, seja o lar ou grupo doméstico, seja a *comunidad*, que intervêm direta ou indiretamente na definição das estratégias de vida dos camponeses. Fui explícito em definir o grupo doméstico como o âmbito onde são definidas as principais estratégias de reprodução social. É um âmbito social onde são articuladas as estratégias dos membros do lar. No entanto, em diferentes momentos, ressaltei que os *yaveños* não definiam livremente suas estratégias. Há um entorno cultural que as condiciona e um conjunto de outros grupos domésticos com os quais cada lar conforma uma comunidade de vizinhança e com quem devem coordenar diversas ações. Isso é especialmente eloqüente tanto no uso de recursos vitais como a terra e a água, como na intermediação no acesso aos benefícios dos programas sociais.

Em função disso, defini a aldeia *yaveña* como uma comunidade de famílias, com o sentido de reconhecer uma relação ou, em palavras de Norbert Elias, uma *interdependência* entre dos tipos de comunidades, a doméstica e a de vizinhos, que coexistem em um mesmo espaço e se condicionam e influem mutuamente (ELIAS, 2000:25-26). A noção de interdependência possibilita compreender as relações complexas (solidárias e contraditórias) que ocorrem nesses grupos sociais e que se apresentam ao pesquisador como um todo coerente. Assim, como cada lar está conformado por membros que nascem em um universo social estruturado e que, por sua vez, é estruturante de sua visão de mundo, esses membros contribuem através de suas ações a conformar e mudar o próprio lar. O mesmo acontece na aldeia. Por um lado, os membros de uma família devem reger-se pelo conjunto de normas e valores que existem no espaço comunitário e que, por sua vez, condicionam suas estratégias de reprodução social. Por outro, cada grupo doméstico, em função de sua posição no campo de forças comunitário, tem um certo leque de possibilidades de promover transformações no cotidiano da *comunidad*, a modo de favorecer a promoção de sua posição no espaço social considerado.

Pode-se pensar de maneira interdependente a constituição das famílias e da *comunidad*. Essa última configura-se a partir das relações de cooperação e concorrência que se estabelecem entre os membros das comunidades domésticas e que, por sua vez, constitui o ambiente no qual emerge a família *yaveña*. Destarte, a reprodução social dos camponeses *yaveños* não pode ser compreendida se não for considerado conjuntamente como interagem os diferentes âmbitos (comunidade doméstica, comunidade de vizinhança, etc.), que intervêm na definição das estratégias de vida das pessoas.

CAPÍTULO III

AS ORGANIZAÇÕES SOCIAIS COMO ESTRUTURAS DE MOBILIZAÇÃO DE RECURSOS MATERIAIS E SIMBÓLICOS

Nos capítulos anteriores analisei a *família* e a *comunidad* como dois âmbitos de organização e articulação básicos dos *yaveños*. Nos anos 90, novas modalidades organizativas, fundadas na articulação e mobilização dos moradores da comarca – refiro-me às *organizações comunitárias aborígines*, à *Organização Camponesa* e à *Organização Kolla*–, adquiriram um papel essencial na articulação dos aldeões com o restante da sociedade. Os dirigentes dessas organizações, por um lado, disponibilizam recursos materiais de diferentes instituições para seus pares e, por outro, têm adquirido um papel relevante na difusão e produção de visões de mundo que aos poucos vão arraigando-se no senso comum dos *yaveños*. Isso contribuiu a complexar e dinamizar os canais formais de articulação dos aldeões com o mundo externo, que em grande parte estavam centralizadas nos representantes dos partidos políticos e das igrejas.

Neste capítulo analisarei essas modalidades organizativas que se têm consolidado nos últimos anos. Centrarei o foco de atenção em seu papel de articuladores de dois universos sociais diferenciados: o da família/aldeia e o da sociedade geral. Identificarei os recursos materiais e simbólicos mobilizados, as lógicas com as quais os *yaveños* se vinculam e as relações que se estabelecem entre os integrantes dessas organizações. Tentarei evidenciar as principais representações que estão associadas a essas instâncias organizativas e as visões de mundo que se (re)produzem nesses espaços, a fim de compreender o sentido que adquire a participação nessas organizações nas estratégias de reprodução social camponesas e sua relação com algumas das transformações sociais registradas no território.

3.1 O Resistido Encanto De Ser Presidente De Uma *Comunidad*

Nas narrativas dos *yaveños* existe uma exaltação da idéia de *comunidad*. Em poucas ocasiões essa categoria é acionada para fortalecer uma idéia negativa, sua utilização sempre está associada ao positivo. De certa maneira, a idéia de *comunidad* ergue-se como uma categoria idealizada que se associa a tudo o que é (ou deveria ser) bom, ora um modelo de convivência harmoniosa, ora o lugar de retorno após dias, meses ou anos de emigração onde se encontra a segurança e a certeza do conhecido, inclusive, em um ambiente ecológico considerado hostil.

O forâneo que arriba à comarca e começa a interagir com os *yaveños* rapidamente assimila essa categoria e com ela o sentido positivo que lhe outorgam. Quando menos, esse foi meu caso. E, ao perceber essa 'apropriação', foi evidente a necessidade de desnaturalizá-la e objetivá-la para compreender o que relamente estava em jogo. Uma das situações mais emblemáticas que me interpelou foi uma conversa com Carmina, presidenta da OCA de Alcalá. Ela me relatou que só tinha aceitado o cargo porque havia sido "enganada" por seus vizinhos. No início, não levei em consideração esse relato. Em grande medida, porque estava condicionado por uma hipótese de trabalho que me orientava a pensar que o trânsito dos aldeões pelos diferentes cargos representativos das organizações sociais se constituía na principal (ou talvez na única) 'escada ascendente de promoção social'. Assumi esse caso como excepcional. Não obstante, na medida em que segui coletando depoimentos nos que os representantes comunitários manifestavam sua resistência ou desconformidade por ter assumido o cargo, assim como, registrava situações em que os representantes das OCAs foram definidos por sorteio ante a falta de candidatos, foi evidente que os aldeões reconheciam uma diferença entre o ideal de *comunidad* e a cotidianidade da aldeia. Quando menos, era evidente certo contraste entre as falas e suas práxis.

Provavelmente o caso mais ilustrativo seja o procedimento através do qual os moradores de Alcalá elegeram a presidenta da *comunidad* em 2006. Após a separação da OCA que integravam junto com os moradores de Grazalema e La Cuesta, os vizinhos de Alcalá criaram sua própria OCA e deveram distribuir entre eles os seis cargos que existem na organização (presidente, secretário, tesoureiro e três vocais). Na primeira gestão, assumiu a presidência Mascaró. Na seguinte, foi a vez de outro morador. Mas em 2006 já não havia aspirantes ao cargo. Na conversa com Carmina, interessado pelo fato dela ser mulher, indaguei-a sobre sua eleição.

DEPOIMENTO 3.1

> *- Cuénteme, ¿cómo fue que la eligieron a usted como presidenta de la comunidad? Todo un orgullo, ¿no?*
> - Bueno, mirá, todos han hecho votación, dicen que han hecho votación… *[ironiza e gesticula]*
> *- [risas] Ah, ¿usted no estaba?*
> - No estaba. Yo lo recibí en ausencia. Yo me iba a La Quiaca, vuelvo esa tarde, esa mañana eran las elecciones, que han hecho una elección ahí, y después viene la otra que era vicepresidenta, vive en La Quiaca ahora, y me dice: "Che, tenés que firmar"; "¿qué?", le digo "Te hemos elegido presidenta" "No, yo no voy a firmar, no estaba presente", le digo

> - *¿Y por qué no quería usted?*
> - No, [*risas*] que me van a decir "que haga esto, que haga aquello". No me va a dar el tiempo, no voy a poder. "No firmo" digo yo Y después me dice "no, que vos fírmame!", "No" le digo. Esa tarde de nuevo se ha reunido la gente, ella le había ido a avisar que no quería firmar yo, y ahí me han dicho que no, que "no va a ser costoso, que es una cosa fácil, que todos vamos a ayudar", hasta que me han hecho animar y firmado, después que firme ya me ha dejado sola ya...
> - *¿Ah si? ¿No la acompañan?*
> - [*risas*] Claro, la vicepresidenta se ha ido a La Quiaca.
> - *¿A vivir?*
> - A trabajar a La Quiaca, tenemos al secretario ese, mas vago...
> - *¿No trabaja?*
> - No trabaja nada
> - *¿Y qué cosas tiene que hacer un presidente? ¿Cuáles son las responsabilidades del presidente?*
> - Bueno, andar cuando querés, hacer una reunión por mes, tenés que notificar a la gente y si anda bien el secretario mandás al secretario que te ayude y hacer actas, pedir alguna cosa a la municipalidad o a cualquier otro lugar que te ayuden (...) [CM-EP-2007:9-10].

Daquele relato surgiram alguns elementos que no início desconcertaram-me, mas que começaram a ganhar sentido nas conversas que tive com representantes de outras OCAs, pois foram aparecendo como lógicas comuns na dinâmica organizativa das aldeias. Em primeiro lugar, chamou minha atenção o fato de que alguém que não houvesse manifestado interesse em ser presidente, além de não estar presente na reunião, tivesse sido eleito. E, ainda mais, que o resto dos vizinhos insistisse até obter sua aceitação, mesmo que a presidenta eleita tivesse rejeitado tal designação. Carmina, de 46 anos, é uma antiga moradora da aldeia que não participa de organizações sociais nem de partidos políticos, mas em torno dela se mobiliza um grupo de fieis de um santo, ou seja, é "*alfereza*". Aparentemente, sua designação foi promovida por Mascaró que, embora não tivesse laços de parentesco, depositou, sua confiança nela.

Nesse ano, na aldeia de Sanlucar a pessoa que tinha assumido o cargo de presidente tampouco havia participado das reuniões comunitárias durante o ano anterior. Era uma garota de 18 anos, que só há dois anos morava na aldeia, acabava de ter um filho e trabalhava diariamente na Comissão Municipal. Na sua fala, manifestou que não se sentia nem preparada, nem tinha o tempo suficiente para assumir essa responsabilidade, no entanto punha todo seu empenho.

Em Grazalema, Mijas e Arcos, embora a situação fosse diferente, existiam elementos em comum. Nessas aldeias, nos últimos anos, um reduzido número de pessoas tinha rotado pelos cargos das OCAs. De suas falas, deduzia-se que essa situação, longe de dever-se à monopolização de uma facção comunitária dos cargos representativos, acontecia por desinteresse dos restantes vizinhos em ocupar ou disputar esses cargos. Embora esses grupos pudessem ser interpretados como uma facção, sua permanência nos cargos parecia não ocorrer como produto de uma disputa. As lideranças comunitárias freqüentemente manifestaram que aceitavam essa responsabilidade porque ninguém queria assumir e desejariam não ter que investir tempo e trabalho nessas tarefas para poder destiná-los a questões domésticas. Assim, as pessoas mais motivadas optaram por rotar nos cargos a cada ano. Evidenciava-se o fato de que os cargos representativos das "comunidades aborígines" nem sempre eram ambicionados pelos aldeões. Aliás, em várias situações as pessoas eram pressionadas para assumi-los.

Indubitavelmente a exceção era a vila de Yavi. Concentra-se ali a grande maioria dos militantes dos partidos políticos e das facções que os integram. Para esses dirigentes os cargos nas organizações comunitárias adquirem um sentido especial. Em se tratando de um cargo representativo de fácil acesso que outorga certa visibilidade pública, esses espaços costumam ser ambicionados e disputados. Em certa maneira, ambicionar esses cargos constituía-se no 'prólogo' e 'epílogo' das disputas que se estabeleciam por ocasião das contendas eleitorais. Após vários anos de os cargos de representação da OCA serem ocupados por pessoas vinculadas aos partidos políticos, em 2007 o presidente dessa *comunidad* era alguém desvinculado da política local. Mas, paradoxalmente, tampouco tinha participado ativamente desse espaço nos anos anteriores. Aparentemente, sua designação deveu-se a que os membros do partido político de oposição enxergaram nessa pessoa, ex-policial, a autonomia e caráter necessários para opor-se aos candidatos do partido governante. Assim, poder-se-ia independentizar o funcionamento da organização comunitária da dinâmica da política partidária oficialista.

Contudo, surge o interrogante do porquê os aldeões de outras aldeias não têm predisposição para assumir os cargos de representação da OCA. Carmina (depoimento 3.1) expõe alguns argumentos que, não por acaso, foram também esgrimidos por outros presidentes e secretários. O papel do/a presidente/a da "*comunidad* aborígine" não só se aboca a organizar eventos na aldeia, mas também age como interlocutor perante os agentes externos a partir da representação dos vizinhos.

A consagração desse cargo formalizou um dos canais de articulação dos aldeões com o resto da sociedade sob uma figura institucional. Assumir esse cargo supõe, como salientaram recorrentemente os aldeões, "sair" periodicamente da aldeia para realizar diligências em Yavi, em La Quiaca e, eventualmente, na capital da Província, localizada a 400 quilômetros da comarca. Também o presidente deve assistir às reuniões mensais convocadas pelas organizações sociais às quais estão afiliados os membros da aldeia (*Organização Camponesa-Movimento Territorial* e *Organização Kolla*) e as do *Consejo Consultivo*, que se realizam no marco da Comissão Municipal. É necessário salientar que devido às distâncias e a escassez de meios de transporte, assistir a uma reunião freqüentemente implica destinar uma jornada inteira. Por tanto, assumir esse cargo de representação supõe destinar, quando menos entre quatro e cinco dias no mês em benefício da *comunidad*. Neste ponto, é preciso relembrar que o tempo não é algo que abunde para os *yaveños*.

O resto dos aldeões não compensa, seja com dinheiro, seja com trabalho, a jornada perdida pelos representantes da *comunidad*. Por outro lado, os recursos que eventualmente possa obter o presidente da OCA a partir de suas gestões com representantes de instituições de promoção social devem ser repartidos entre os vizinhos, segundo os critérios definidos na reunião comunitária. Assim, compreende-se que, embora os aldeões exaltassem nas falas o trabalho pelo bem-estar comunitário, nem sempre fosse de seu interesse destinar tempo e trabalho para assumir um cargo que não redundaria integra e imediatamente em seu benefício. Novamente, defrontamo-nos com a tensão entre os interesses do grupo doméstico e do grupo comunitário. De certa maneira, pode-se interpretar que assumir o cargo de presidente da OCA implica expor-se a que a *comunidad* "usurpe" parte do trabalho familiar, fato que explica um dos motivos da resistência dos aldeões a assumir esse cargo.

Aqueles que assumiram cargos de representação nas OCAs manifestaram que aceitaram só porque seus vizinhos comprometeram-se a ajudá-los. Porém, na percepção de Carmina e de outros representantes, esse apoio não acontece uma vez assumido o cargo. Foram freqüentes os

reclamos acerca de que seus vizinhos "não acompanhavam" ou "não entendiam" a importância de participar pelo bem de todos. Assim, mais do que um compromisso, essa retórica na assembléia de eleição parece ser uma artimanha ritualizada para conseguir que alguém assuma essa responsabilidade, que suporá tempo e trabalho.

A frase: "só aparecem quando houver algo para repartir" foi ironizada por várias lideranças comunitárias, ilustrando o agir do resto. Entendem que certo agir especulativo está presente em alguns vizinhos que só aparecem nas reuniões comunitárias quando houver recursos de algum programa social para distribuir. O secretário de Sanlucar, ofuscado pela forte crise de participação que atravessava sua aldeia, manifestou-se da seguinte maneira:

DEPOIMENTO 3.2

– (...) lo que pasa es que nosotros somos un poco desunidos, por ahí en las reuniones que tendríamos que ir todos no van.

– *¿Y por qué no van?*

– Y eso es que... No sé por qué le deja la gente que no vaya, que vaya la mitad. Porque todas las reuniones más que nada son importantes. Se habla de alguna cosa nueva o, mas que nada, se trata de que nosotros seamos unidos y hacer proyectos, sacar proyectos para la comunidad. Hasta ahora no sacamos nada, por ahí, no sé qué sacamos… lo de la capilla. Porque a parte nosotros necesitamos por el agua potable, que tendríamos que sacar un proyecto, como no va toda la gente, no podemos firmar por los otros, así que tenemos que estar todos.

– *¿Y han hablado con la gente que no participa, por qué no participa, qué es lo que pasa?*

– Lo que pasa es que dicen que "no, que tengo mi gatito, tengo mi perrito, que no tengo a mis hijos con quien dejarlos". Siempre son las excusas de siempre...

– *¿Cómo excusas?*

– Claro, porque la reunión no es de día, es a la noche, porque es a las 20, esa reunión se hace todos los 10. Acá la vez pasada tuvimos un poco de problemas, porque la actual presidenta como estaba embarazada iba a tener el niño y me dejó a mí. Yo como me iba a ir a Perico *[área de cana-de-açúcar onde migra anualmente o entrevistado]* le dije a la gente "vamos a la reunión como estoy a cargo yo, si quieren lo hacemos el segundo sábado del mes o el primero, no se, elijan ustedes yo me hago una escapadita de Perico hasta acá".

– *Que es un viaje, y dinero también…*

– Sí, esfuerzo y perder trabajo y venirse… y venís... vine, ¡y vine al pedo!

– *¿No había nadie?*

– No había nadie y bueno, a parte traía un poco de mercadería que había sacado de allá, saqué también haciendo un esfuerzo para la comunidad, para todos nosotros, y lamentablemente no, vine aquí y nadie me esperaba

- *Y que en la aldea la mayoría sean parientes ¿no tendría que ayudar para ponerse de acuerdo, para…?*
- Mas que nada tendríamos que hacer eso… más que nada...
- *Porque es como que todos son parientes, entonces es como que hay otra confianza para hablar las cosas...*
- Sí, más confianza pero peor, parece que tendríamos que ser todos desconocidos... [PT-SJ-2007:6].

A lógica com a qual os aldeões participam desses espaços não só pode ser explicada por um comportamento especulativo. Certamente, é uma dimensão complexa e polivalente de suas estratégias de reprodução social, que deve ser analisada para cada grupo doméstico em particular. A partir dos elementos analisados nos capítulos anteriores, observa-se que entre as variáveis intervenientes encontram-se: em primeiro lugar, a composição do grupo doméstico e, em particular, suas lógicas migratórias (manifestadas nos depoimentos 3.1 e 3.2); em segundo lugar, a própria tensão entre os interesses do grupo doméstico e a comunidade de vizinhança e, por último, o estado das relações entre as pessoas que assumem esses cargos de representação e os chefes de família, como analisei no capítulo anterior para o caso dos 'outsiders'. Contudo, nesta parte interessa compreender a perspectiva dos presidentes e sua leitura do comportamento das pessoas que os elegem e que, por sua vez, representam, a fim de analisar a dinâmica dos vínculos que se estabelecem nas "organizações comunitárias aborígines".

Os presidentes devem destinar tempo e trabalho para o benefício da *comunidad*, mas as tarefas que devem realizar são definidas na reunião comunitária, isto é, por seus vizinhos. Na percepção dos representantes, muitos são os que participam na definição das coisas que há que fazer, isto é, dando ordens, mas poucos os que ajudam para realizá-las. De certa forma, sentem que se transformam em 'empregados' de seus vizinhos e que são questionados quando as coisas não resultarem conforme o planejado nas reuniões comunitárias. Desta maneira expressava-se Carmina quando explicou que não queria assumir: "vão-me dizer que faça isto, que faça aquilo". De fato, ser presidente de uma OCA supõe assumir uma responsabilidade e um trabalho que posteriormente será avaliado pelo restante da *comunidad,* pondo em jogo sua reputação. Não por acaso, das conversas que tive com os aldeões surgiam apreciações do tipo "bom/ruim", "que presta/que não presta" para referir o desempenho de seus representantes. No final de contas, o presidente acaba sendo alguém que lança mão do tempo de suas atividades produtivas e de lazer para trabalhar pelo bem-estar do resto, mas se defronta com que poucos são os que brindam apoio e muitos os que usufruam dos benefícios. Inclusive, pode ser questionado, estando em jogo seu prestigio.

Um aspecto interessante de analisar no depoimento do secretário de Sanlucar é a associação que realiza entre a participação dos vizinhos nas reuniões comunitárias e seu grau de unidade, "trata-se de que sejamos unidos e consigamos projetos". No capítulo anterior, enunciei que uma das formas mais recorrentes de os *yaveños* apreciarem e valorarem os grupos comunitários era em base a sua unidade, em grande medida relacionada ao funcionamento das OCAs. Praticamente todas as inversões em infra-estrutura comunitária são realizadas através das OCAs, seja planejando mutirões, seja acedendo a projetos financiados por instituições de promoção social. Essas obras repercutem fortemente na qualidade de vida, "progresso", dos membros da *comunidad* e são facilmente percebidas quando se visita uma aldeia. Também as festas, no que diz respeito a sua organização e poder de convocatória, são eventos onde os *yaveños* podem avaliar a capacidade de trabalho coletivo, portanto, servem para avaliar como estão os vizinhos em relação a eles.

Contudo, os cargos acabam por ser assumidos. Considerando as características dos diferentes presidentes e secretários com os quais falei, faz-se difícil delinear um único perfil de representante. Por um lado, encontram-se as qualidades que levam em conta os vizinhos no momento de votar em alguém. No geral, foram esgrimidos critérios relativos às qualidades que deve ter um bom aldeão. Os valores comunitários de união, igualdade, solidariedade e participação orientados ao progresso da *comunidad* foram aspectos reiteradamente enunciados

pelos aldeões, além de honestidade e transparência na administração dos recursos. Sendo esses critérios de seleção, entende-se que ser eleito presidente ou secretário da OCA é motivo de orgulho para qualquer aldeão, pois está implícito o reconhecimento dos vizinhos acerca da possessão dessas qualidades.

Outra característica enunciada é que o presidente deve "saber falar", além de estar alfabetizado. Em um contexto social onde uma parte considerável da população tem dificuldades para ler e escrever e, principalmente, para lidar com a linguagem institucional dos organismos de promoção social, o exercício da representação supõe agir como interlocutor e 'tradutor' entre esses dois mundos. Se considerarmos que, nos últimos anos, a escolaridade média da população aumentou, entende-se que os jovens estejam ganhando presença nesses espaços de representação.

É de salientar que para os aldeões realizar gestões com os representantes das instituições públicas ou privadas de promoção social supõe um esforço e, incluso, pode significar uma situação constrangedora. Isso se deve a que têm que lidar com uma linguagem e códigos próprios dessas instituições com os quais não estão familiarizados. Além disso, devem tratar com funcionários que nem sempre estão capacitados para explicar-lhes ou traduzir os procedimentos burocráticos que implementam de maneira compreensível. Esse constitui outro dos motivos pelos quais as pessoas têm certa reticência a assumir os cargos de representação. É por essa causa que sempre procuram alguém que os acompanhe nos âmbitos externos à aldeia.

Também se encontram as características dos aldeões que estão dispostos a assumir o cargo. No geral, são pessoas que não emigram. Residem na aldeia ou em La Quiaca, fato que possibilita que exerçam a representação. Isso favorece que as mulheres assumam esses cargos, embora em vários casos seja em representação do marido. Das seis aldeias onde concentrei a coleta de dados, quatro tinham presidentes mulheres.

Outro aspecto comum entre os representantes é sua maior sensibilidade a participar de diferentes âmbitos organizativos. Na trajetória de vida dessas pessoas, foi comum encontrar a participação em grupos religiosos, partidos políticos e/ou grupos de beneficiários de ONGs. Quando interrogados sobre o porquê valoravam participar desses espaços responderam que eram âmbitos que possibilitavam melhorar as condições de vida individual, familiar e comunitária. Freqüentemente, essa idéia ia acompanhada à formula que *"só era possível melhorar se todos juntos se unirem para formular projetos"*. Mas também se podia perceber que fazia parte de estratégias dos grupos domésticos, como se observa no seguinte relato de Camilo, liderança de Grazalema.

DEPOIMENTO 3.3

> – *¿Cómo fue que conseguiste el Plan Trabajar y el jefes y jefas, cómo te enteraste, cómo…?*
>
> – Yo generalmente siempre traté de vivir informado y siempre fui inquieto en este tema. Siempre fui a la municipalidad a molestar, vine para acá, anduve para allá, siempre me gustó y hasta ahora me sigue gustando. O sea, rebuscármela honestamente, porque voy para acá, voy para allá, no jodiendo a nadie, no me gusta, y no me gusta tampoco que me jodan a mí. Así que entonces no le jodo a nadie. Sin meterme en muchos líos trato de buscármelo, y tengo por ahí amigos, me ayudan, me informan…
>
> – *¿Ahí en la comisión municipal?*

> – En la comisión municipal, también trabajé con la OC que me dio un tiempo un Plan Trabajar. También esos programas que venían para la OC me daban para trabajar, y bueno así me las rebusqué y me las sigo rebuscando y lo voy a seguir [JCCH-YCH-2007:3].

Foi um dos poucos depoimentos onde um aldeão exprimiu interesses pessoais na participação dos espaço organizativos. No geral, quando os camponeses falavam sobre suas motivações, os interesses individuais foram censurados ou minimizados em procura de exaltar o bem comunitário. Provavelmente a explicitação nesse depoimento deva-se ao fato de eu indagar sobre um programa social e não sobre os espaços organizativos. Na resposta, evidencia-se uma das dimensões respeito da participação em diferentes âmbitos sociais, revelando uma lógica que evidencia uma das estratégias econômicas dos camponeses, refiro-me à captação de recursos a partir de participarem e relacionarem-se com diferentes estruturas e instituições da sociedade mais ampla. Sobre este ponto voltarei ao longo do capítulo.

Camilo, de 35 anos, é casado e tem quatro filhos pequenos, quer dizer, uma família em formação e expansão. No passado emigrou a Buenos Aires e trabalhou como operário, mas há uns anos retornou à aldeia de origem, onde reside todo o ano. Sua principal fonte de sustento é a produção agropecuária complementada com a realização de diferentes trabalhos temporais na comarca. Teve uma ativa participação em diferentes âmbitos organizativos do lugar: em reiteradas ocasiões, ocupou cargos na OCA de sua aldeia, vinculou-se a um programa de desenvolvimento rural executado há anos pelo Estado Federal, esteve vinculado à *Organização Kolla* e, em mais de uma ocasião, fez acordos com candidatos políticos, sem por isso estar identificado com uma estrutura partidária. Atualmente é membro da *Organização Camponesa*. Em seu depoimento, podemos apreciar essa ativa participação em diferentes ou em toda instância organizativa que se revela como uma estratégia para estar "informado", o que aumenta as possibilidades de captar recursos. Manifesta-se de um modo consciente em busca de um fim. A ênfase que coloca em que "não incomoda ninguém" e em seu proceder "honesto" envolve o reconhecimento que se articula com diferentes organizações que são consideradas como antagônicas e/ou opostas pelos *yaveños*, especialmente os partidos políticos, como é representado em seu relato pela Comissão Municipal. Mas longe de enquadrar-se com uma organização, através da categoria "*amigo*" fortalece a idéia do vínculo pessoal e das ajudas e favores que se realizam mutuamente entre os agentes que circulam por esses espaços.

Certamente, os presidentes das OCAs, como porta-vozes de seus vizinhos, têm um papel chave na manutenção e ampliação dos vínculos dos membros da aldeia com os agentes externos. Mas se considerarmos que os laços sociais sempre são pessoais, esses vínculos produzem-se e ampliam-se só a partir da própria expansão da rede de relacionamento do presidente da OCA. Provavelmente esse seja o principal rédito que possa obter um presidente de uma OCA ao ocupar esse cargo. Essas lógicas de articulação podem ser interpretadas através da noção de *capital social* proposta por Pierre Bourdieu, que se refere às capacidades dos agentes de mobilizar recursos a partir de uma rede de pertença (BOURDIEU,1980:2).

Não obstante, a partir de ocupar o cargo, um aldeão pode aumentar sua capacidade de mobilizar recursos e também ganhar visibilidade e reconhecimento público. Não só no âmbito de sua aldeia, mas também, na qualidade de interlocutor de seus vizinhos ante o mundo externo, passa a ser reconhecido pelos representantes das outras *comunidades*, pelos dirigentes das organizações sociais, pelos membros das ONGs e das instituições de promoção social públicas e, por último, pelos dirigentes dos partidos políticos. Como analisarei no próximo capítulo, ser

presidente da OCA é um passo necessário que deve dar toda pessoa que desejar entrar na "política". Assim, essa visibilidade ou reconhecimento que se ganha no exercício desse cargo é um recurso, um *capital simbólico,* conforme Bourdieu, que pode retribuir utilidades para quem possui-lo. Nesses casos, as lógicas de mobilização de recursos envolveria a conversão de capitais, do social ao econômico, sempre com a mediação do simbólico.

O acima exposto ajuda a compreender por que foi comum encontrar membros de casais novos, com crianças, participando de diferentes instâncias organizativas e assumindo cargos de representação. No geral, eram famílias cujos chefes não tinham emprego estável, onde a produção agropecuária era uma componente importante de suas rendas. Através da vinculação com diferentes organizações sociais, tentavam mobilizar diferentes recursos para fortalecer suas atividades produtivas. As pessoas idosas não costumam ter uma participação tão ativa nas reuniões da *comunidad*. Por um lado, o estado de saúde muitas vezes dificulta sua participação, por outro, costumam ter sua fonte de ingressos garantida através da aposentadoria ou de estratégias econômicas já consolidadas.

Nem sempre existe uma continuidade na lógica de ação dos representantes que se sucedem ano a ano. Isso pode afetar os vínculos que existem com os agentes externos. Não foram escassos os relatos que faziam referência a projetos de infraestrutura que ficaram inconclusos devido à falta de continuidade e comunicação entre os presidentes que finalizam uma gestão e os que a iniciam.

Para não ficarem sozinhos na gestão, os presidentes tentam mobilizar o interesse e apoio das pessoas que integram suas redes de pertença. Isto é, parentes, compadres, amigos que, em parte, ao ver-se comprometidos pelo vínculo que têm com o representante, assistem às reuniões e eventualmente os secundam em suas iniciativas. Assim, quando são analisadas as motivações pelas quais as pessoas assistem às reuniões, não só se devem considerar as que efetivamente enunciam, mas também os compromissos que com seus pares que assumem cargos na OCA.

Em algumas aldeias, em especial naquelas onde existem enfrentamentos mais explícitos entre seus membros, a mobilização da rede de pertença em torno à "organização comunitária" ganha uma dinâmica especial, que se evidencia na participação de umas ou outras pessoas segundo quem for o presidente. Assim, pode identificar-se a constituição de *quase-grupos* no sentido proposto por Adrián Mayer, quer dizer, em torno a um ego mobiliza-se um conjunto de indivíduos com certo grau de organização, mas que não constituem um grupo formal (MAYER, 1987:127). Só assim se compreendem as diferentes configurações de pessoas que se mobilizam em torno à organização comunitária a cada ano.

Isso resultou particularmente evidente na aldeia de Sanlucar. Em 2007, a presidenta explicava que a participação era muito baixa e que especialmente "as pessoas do outro lado da estrada quase não assistiam". No final de contas, os que compareciam às reuniões eram majoritariamente parentes dela, que a haviam elegido como presidenta e moravam próximos a sua casa. "As pessoas do outro lado" moravam próximos do antigo presidente, cuja casa ficava no outro extremo da aldeia e também tinha laços de parentesco com a presidenta. Lembre-se que Sanlucar é uma aldeia com grande densidade de relações de parentesco. Após uma briga com os que conduziam a OCA, o antigo presidente afastou-se das reuniões comunitárias e aparentemente alguns vizinhos o secundaram.

O conflito nessa aldeia parece ter-se iniciado há quatro anos, quando um parente da atual presidente assumiu a condução da OCA, mas como emigrava à safra, deveu deixar o cargo, fato

que provocou que sua função não fosse bem avaliada. Na seguinte gestão, assumiu o cargo seu parente "do outro lado" que usufria de certa autoridade por ser juiz rural. Mas a modalidade de condução não foi aprobada por todos. Também foi questionado por alguns vizinhos porque não realizava as contraprestações comunitárias por ser beneficiário do PJJHD. Após a finalização de suas funções assumiu a atual presidenta. Era a única pessoa que tinha tempo para assumir o cargo do grupo opositor, pois a maioria emigravam à safra ou trabalhavam em La Quiaca. Nas falas das diferentes pessoas, era eloqüente que o enfrentamento entre ambos os grupos manifestasse através do não comparecimento às reuniões e mutirões das pessoas afins ao grupo que não estava governando. Procurava-se tirar o apoio a atual gestão para que se explicitasse sua fraqueza. No mesmo sentido, vários dos projetos de infraestrutura bem como a tramitação do título de propriedade das terras, que eram iniciadas em gestões anteriores, ficavam sem ser executados pela falta de comunicação entre os presidentes das diferentes gestões. Isso é o que se percebe como "desunião" entre os *yaveños* e, por sua vez, é retratado no depoimento 3.3 do secretário dessa OCA. Eis um caso onde os laços de parentesco não conseguem impor-se aos atritos comunitários clivando as parentelas segundo as divisões comunitárias. Embora os laços de parentescos possam criar mais confiança, como ironizou o secretário da OCA: "pareceria que teriamos que ser desconhecidos" para funcionar melhor.

Como se verá seguidamente, o âmbito de ação desses quase-grupos ou facções comunitárias não se restringe ao comunitário, também pode ser acionado em outros espaços organizativos.

3.2 A Criação Da Necessidade De Mudança Social: Os Técnicos De MINKA E Os Dirigentes Da *Organização Camponesa* Na Produção De Um Projeto Político

Os membros da organização não governamental, MINKA, tiveram um papel relevante na promoção de várias das transformações que estão ocorrendo na área de estudo. Sua estratégia de intervenção baseou-se na disponibilização de recursos a seus beneficiários e na introdução de novas visões de mundo. Em certa medida, essas 'novas' percepções da realidade permearam o senso comum de alguns *yaveños*, influindo na (re)definição de suas lógicas de relacionamento e em suas estratégias de reprodução social.

Esse processo não é restrito a Yavi. Também pode ser registrado em diferentes localidades da Puna e da Quebrada de Humahuaca onde opera MINKA e o *Movimento Territorial*, organização de base de segundo grau que os técnicos de MINKA contribuíram a formar, junto a membros de outras ONGs. A seguir centrarei a análise na compreensão das modalidades organizativas e lógicas de relacionamento que surgiram na comarca a partir da intervenção dos técnicos de MINKA.

3.2.1 O saber e a organização como instrumentos emancipadores na percepção dos técnicos

Em 1993, em um contexto de deterioração da qualidade de vida dos camponeses *yaveños*, chegaram a Yavi os primeiros dois técnicos que, posteriormente, conformaram MINKA. Foram selecionados por uma *Agência de Cooperação Internacional* para executarem a componente local de um programa de desenvolvimento rural em comunidades andinas. Promoveram em Yavi a difusão e introdução de espécies arbóreas, nativas e exóticas, a fim de que os beneficiários pudessem incorporar uma estratégia produtiva agrosilvopastoril e, assim, melhorar seu ambiente socioeconômico[46]. Na estratégia de intervenção contemplou-se o envolvimento de instituições públicas para garantir a continuidade da iniciativa.

Resolveram junto com os representantes da Comissão Municipal de Yavi montar um centro de produção de pés de árvores, para fornecer a distribuição de plantas. Também coordenaram com os membros de escolas sediadas em duas aldeias a construção de "estufas de altura[47]", com o fim de capacitar e difundir essa tecnologia entre os aldeões e facilitar o estabelecimento do vínculo com as famílias. Assim, começaram a interagir com alguns povoadores e foram identificando as pessoas que se mostravam com maior interesse na iniciativa. Em alguns casos, essas pessoas assumiram o papel de difusores do projeto em suas aldeias. Destarte, conformaram-se "grupos de beneficiários", figura com a qual os técnicos se relacionaram no marco do projeto.

Os técnicos sentiam que o entusiasmo dos aldeões como projeto não era o esperado. Interpretavam que esse desinteresse originava-se no fato de que a proposta não se correspondesse com uma "necessidade sentida pelas famílias", que tinham a urgência de produzir alimentos para subsistir. Era eloqüente que a produção de árvores não contribuía à geração de ingressos a curto prazo. Contudo, dentre os beneficiários distinguiam-se as pessoas mais interessadas no apoio que podeiam receber dos técnicos. Através das consultas e solicitudes que realizavam sobre aspectos produtivos e comerciais, contribuíram a redefinir seu papel no lugar.

Em 1995, esses técnicos junto a outros três colegas da universidade, com quem tinham participado no movimento estudantil, decidiram criar MINKA. A motivação em criar uma nova organização surgiu de considerar que intervir a partir de um projeto temático, como era o caso da estratégia de intervenção da Agência Internacional, impunha importantes limitantes à promoção de uma mudança social, quando as problemáticas identificadas eram diversas e polivalentes. A nova ONG foi concebida como uma organização onde pudessem gerar e executar projetos que se articulassem em uma perspectiva ampla e integral de desenvolvimento e que *"fossem coerentes com as necessidades vivenciadas pelos camponeses"*. Nesse sentido, um técnico comentou que a principal mudança que realizaram foi *"começar a trabalhar a partir das demandas concretas das comunidades"*, para depois articulá-las em uma proposta integral de promoção social.

---

[46] A introdução da árvore não só visava o melhoramento do ambiente produtivo, mas também a provisão de lenha, forragem e o melhoramento da paisagem, entendidas todas essas variáveis como intervenientes na qualidade de vida da população. É importante salientar que as árvores não fazem parte do ecossistema natural da Puna, que é uma estepe onde dominam as gramíneas e alguns poucos arbustos lenhosos. Portanto, o projeto teve por desafio introduzir a produção de árvores no sistema produtivo dos camponeses.

[47] As estufas de altura são pequenas construções retangulares, com paredes de adobe e teto de plástico transparente, para produzir vegetais em regiões com alta insolação e incidência de geadas.

A formação de MINKA não implicou o afastamento dos técnicos do Programa da Agência Internacional. Continuaram intervindo nas aldeias de Yavi através da figura institucional da "ONG contraparte". Com o apoio econômico dessa Agência e novas fontes de financiamento, ampliaram o número de membros da equipe técnica e sua área de intervenção a outras aldeias da Puna e da Quebrada de Humahuaca.

Na nova estratégia de intervenção, os técnicos iniciavam o trabalho nas aldeias coordenando diagnósticos participativos, através dos quais identificavam as problemáticas que os produtores definiam como prioritárias. Em Yavi, a sanidade animal, especialmente a ovina, foi o alvo das ações. Com os aldeões interessados em receber assistência formaram grupos de produtores que receberam capacitação em sanidade animal e um subsídio para montar um kit com remédios veterinários, que depois eram administrados autonomamente. No entanto, como manifestou um dos fundadores da MINKA em 1998, seu objetivo ia além da promoção produtiva.

DEPOIMENTO 3.4

> "Concebimos al desarrollo rural a partir de la autogestión y la participación de las comunidades. Generalmente se define al desarrollo por una mejora en las condiciones de vida y acceso a la salud, educación, pero muchas veces está visto como una cuestión pasiva. Nosotros pensamos que el desarrollo es cuando las comunidades, en este caso las rurales, tengan participación directa en las decisiones... tengan una relación distinta con el poder (...) porque hasta que no haya participación real de la gente en la decisión de las políticas no hay desarrollo. (...) Por un lado, está el tema que la gente viva mejor, pero con mejorar un poco el nivel de vida no alcanza. Creemos que la gente tiene que cambiar su forma de actuar hacia afuera. Generalmente la gente es sumisa, casi siempre es avasallada, su autoestima es muy baja, son cosas que van definiendo su relación de negociación con el poder. Si no logran cambiar su relación con el poder no van a poder lograr lo otro… o lo van a poder lograr con la misma cultura de mendicidad y de clientelismo político. También uno no puede pensar nada más en que "hay que organizarse, hay que autogestionarse". Hay que cambiar las relaciones de poder y hay que pelear la participación para cambiar un poco el modelo o la forma en que se reparte un poco la torta. Entonces jugar con las dos cosas, por un lado, hacer cosas que vayan mejorando la productividad y que le permitan que organizándose van a ir mejorando. Pero yo creo que la meta final es que ellos cambien la forma de situarse ante el poder y la política" (XY-MINKA-1998:1-3).

Nesse relato percebem-se os principais elementos que fazem a visão de mundo sobre a qual se alicerçou a estratégia de intervenção dos técnicos. Pode observar-se a leitura da realidade onde desejam intervir e a definição da nova situação que pretendem atingir, dois elementos para começar a interpretar seu projeto de mudança social.

A interpretação dos técnicos sobre a realidade social onde executam projetos não se diferencia de outros agentes que trabalham no combate à pobreza, pois reconhecem a escassez de recursos dos destinatários de seus projetos. No caso das aldeias de Yavi, acrescenta-se o reconhecimento das limitantes ecológicas para a produção agropecuária. Um aspecto distintivo dessa visão de mundo é o explícito reconhecimento das relações de poder (econômicas, étnicas ou de gênero) à que está sujeita a população de escassos recursos. Porém, diferenciam-se de

outros agentes que intervêm na promoção social na Puna no que diz respeito à implementação de uma estratégia de intervenção dirigida a revertê-la. Nessa perspectiva, assume-se o desenvolvimento rural como um processo de mudança social e, por tanto, de luta política.

Na percepção dos técnicos, essas relações de dominação não só se (re)produzem pela distribuição assimétrica de recursos, mas também pela atitude "submissa" dos camponeses ante os agentes situados nas posições dominantes, produto de séculos de colonização e dominação. Em função disso, entendem que a concretização da mudança social só será possível na medida em que os camponeses mudarem de atitude. Isto é, que modifiquem a forma como se concebem a si mesmos, fato que supõe uma desnaturalização da posição do outro como dominante.

Essa leitura enquadra-se nas correntes teóricas que explicam as relações de dominação através da noção de *hegemonia*. Considerando que a dominação se torna efetiva através da apropriação que faz o dominado da visão de mundo do dominante, a emancipação implica um (re)encontro com uma visão de mundo que contiver seus próprios interesses. Nessa perspectiva, uma melhoria significativa na qualidade de vida dos dominados supõe importantes transformações sociais e culturais. Modificar as relações de poder envolve uma mudança nos camponeses *"na forma de comportar-se para fora",* fato que também implica transformar seu sistema de representações, valores e, principalmente, lógicas de sociabilização com os agentes considerados adversos a seus interesses.

O anterior supõe reforçar os valores de "solidariedade", "igualdade de oportunidades" e "representatividade" dos povoadores locais. De certa forma, os técnicos consideram que os dois primeiros estão presentes nas regras de comportamento comunitário. Mas costumam interpelar os aldeões sobre como as lideranças tradicionalmente assumiram de maneira "autoritária" o papel de representantes. Desse ponto de vista, existe uma tendência a atribuir ao representante a faculdade de decidir e mandar segundo seu parecer, pelo fato de ter ganho uma eleição. Em contraposição, consideram mais legítimo que o representante seja portador das decisões tomadas pelos membros da organização em âmbitos democráticos. Ou seja, em situações onde todos se encontram em posições semelhantes de fazer valer seus pontos de vista. Assim, o papel das lideranças implicaria, entre outras funções, promover a toma de decisões através de posições consensuadas.

Nessa perspectiva, o aumento da produção, ainda que contribuíssem com a melhoria das condições materiais de existência dos camponeses, não garantiria por si só a dimensão subjetiva do bem-estar, nem a estabilidade material a longo prazo. Portanto, entendem que o alicerce de sua estratégia de intervenção funda-se no fortalecimento da auto-estima dos camponeses para que assumam uma atitude ativa na participação e na toma de decisão, fato que leva implícito seu "empoderamento" para mudar as relações de poder. Essa tentativa de mudar a assimetria nas relações de poder é o que garantiria maior envolvimento dos camponeses na toma de decisões e outorgaria continuidade às conquistas.

Na literatura que aborda os processos promovidos por agentes que, engajados em projetos de promoção social, assumem um papel 'emancipador'[48], considero pertinentes as observações realizadas por Delma Pessanha Neves para compreender a dinâmica que surge na relação entre os técnicos e os destinatários de suas ações. A autora evidencia que a intencionalidade de promover uma mudança na atitude dos beneficiários é freqüente na posição assumida pelos membros das organizações de promoção social, já que "uma das ações elementares da mobilização necessária à

[48] A categoria 'emancipação' não faz parte do vocabulário utilizado pelos técnicos. É retomada por mim das análises de Delma Pessanha Neves para ilustrar a posição e a missão que assumem os técnicos em seu exercício profissional.

construção do projeto de mudança de posição social é a desnaturalização – pela desqualificação – dos modos anteriores de integração ou afiliação dos mediados. A politização de questões referentes à ruptura das regras de comportamento internalizadas inclui a mobilização destes em torno da definição de um padrão de dignidade e do seu distanciamento prático. Instigando os mediados a pensarem sobre o futuro, os mediadores incorporam ao exercício de mediação a construção de uma ética. Assim sendo, estimulam a sistematização de valores que ordenam o grupo, revertendo sobre os mediados os efeitos não dignificantes do distanciamento do modo de vida que se dizem prezar" (NEVES, 1998:157).

Vários dos elementos enunciados pela autora, "desqualificação", "dignidade", "politização" de regras e de laços sociais freqüentemente emergiram nas narrativas dos técnicos, não só nas conversas que tiveram comigo, mas também pude observá-las nos diferentes âmbitos onde eles interagem com os camponeses, assumindo um papel educativo.

Para atingir sua meta, os técnicos definiram a capacitação e a promoção da organização como componentes chaves de sua estratégia de intervenção. A "capacitação" ou "formação política" são entendidas como o traspasso de habilidades e capacidades para realizar tarefas operativas, mas também como a geração de uma "consciência crítica" – desalienante –, para que cada pessoa possa objetivar sua prática social e (re)definir, a cada momento, qual ação ou decisão melhor se ajusta a seus interesses. Em sentido amplo, essa aquisição de "consciência crítica" estaria associada à desnaturalização do cotidiano.

A capacitação é concebida como um processo gradual e continuo. Iniciou-se com a reflexão sobre questões concretas da vida cotidiana dos camponeses vinculadas, no geral, à toma de decisões de caráter produtivo e comercial. Com o passar dos anos, incorporaram-se novas dimensões no sentido de (re)pensar aspectos mais intangíveis ou abstratos do cotidiano. Promoveram reflexões sobre a participação na vida política local, sobre as inovações que poderiam realizar no território, sobre a questão étnica e as relações de gênero, entre outros aspectos. A capacitação foi dirigida a todos os integrantes, reconhecendo diferentes níveis de formação e, portanto, diferentes instâncias que responderam às necessidades de cada pessoa. Essa idéia de "capacitação para todos" – em oposição a centrá-la nas lideranças– foi pensada para não potenciar assimetrias no interior das aldeias, criando "novos caciquismos".

Os técnicos outorgam à capacitação um papel chave no processo de mudança social, pois através dela podem introduzir novas formas de conceber a realidade. Isso se expressa nas iniciativas, tanto produtivas como organizativas, que tentam promover através dos projetos que patrocinam. Embora na maioria dos casos a formação dos técnicos fosse de base técnico-produtiva, foi freqüentemente escutá-los valorizarem o conhecimento político e social com o intuito de melhorar as condições de existência dos camponeses, mais do que o saber técnico-produtivo. Esses recursos cognitivos não só fazem referência à informação e conhecimento teórico, mas também ao método educativo necessário para viabilizar a mudança social. Para isso, em várias ocasiões convocaram especialistas em educação popular para que realizassem oficinas de capacitação e reflexão sobre os processos que estavam promovendo e que eram dirigidas à equipe técnica e aos dirigentes. Desse modo, 'o saber' concebe-se como um recurso emancipador. Não raro, quem acredita possui-lo acaba por atribuir-se um papel indispensável na condução do processo.

Evidenciando essa tomada de posição, Neves, observa que os agentes da promoção social "parte do pressuposto de que o saber do mediado não é integrador. Pelo contrário, é auto-

excludente, porque circunscrito, paroquial, constituído a partir de determinações sociais e culturais muito precisas e restritas. Eles pressupõem que toda mudança social se viabiliza por um trabalho educativo. É por isto que tendem a atribuir para si um papel salvador ou emancipador, pela transmissão de outras visões de mundo e pela incorporação de saberes diversos daqueles de que o grupo mediado se encontra dotado. Deste modo, tentam impor a sua visão de mundo e a das instituições que representam" (NEVES, 1997:281-282).

Concordo com essa apreciação da autora que, entendo, pode ser apreciada em grande medida no depoimento 3.4. Inclusive, nas situações em que os técnicos valorizam determinadas pautas de relacionamento dos nativos – especialmente as relacionadas com eventos coletivos de trabalho, festividades ou feiras de troca-troca–, agem qualificando e resignificando esse saber em função do projeto que pretendem promover. Assim, seja valorando, seja desqualificando, em ambos os casos assume-se o papel de julgar e (re)direcionar o saber nativo, classificando o "que serve" e o que "não serve", sempre de uma posição que assume a visão esclarecida.

A meu ver, essa relação de poder que se expressa na tensão entre visões de mundo diferentes, longe de ser uma particularidade do caso analisado (um viés no modo de agir dos técnicos de MINKA), faz parte de uma característica inerente a toda relação social (seja afetiva, seja profissional, seja política ou de outro tipo). Isso terá sentido para o leitor desde que compartilhe (o pressuposto de) que toda relação social supõe uma relação de poder que pode ser explicitada no confronto de pontos de vista divergentes, produto das diferentes posições que ocuparem os agentes no espaço social considerado. Ora, o sentido de analisar esse tipo de relação não radica em evidenciar que se trata de uma relação de poder, pois seria uma obviedade no atual estado das ciências sociais. Mas é necessário revelar os mecanismos e o contexto social no qual se reproduz essa relação, como os agentes lidam com a assimetria de poder e as condições de possibilidade para sua transformação. Desse ponto de vista, a particularidade ou o paradoxo do caso analisado radica no fato de que essa relação se produz no marco de um 'projeto emancipatório', onde convergem agentes forâneos e nativos que visam melhorar a qualidade de vida desses. Entendo que faz parte de um dilema iniludível que está presente em todo processo de mudança social que se desejar promover, o qual termina por explicitar-se no embate e na disputa de visões de mundo, especialmente, quando existir uma grande alteridade cultural e social entre os agentes envolvidos, como no caso analisado.

A "promoção da organização" desempenha um papel chave na estratégia de acumulação de poder dos camponeses. Procura-se definir novos objetivos, incentivando a articulação de vontades em torno a interesses comuns e, assim, aumentar o poder dos camponeses nas negociações no mercado de produtos ou ante os representantes políticos, fazendo valer seus "direitos". Isso é ilustrado pelo técnico do depoimento 3.4, com a idéia de que as pessoas "mudem a forma de situar-se ante o poder e a política".

Com essa intencionalidade, os técnicos tentaram reverter a figura de "grupo", promovida a partir do primeiro Programa e orientada e restringida aos objetivos do projeto a fim de que os camponeses começassem a articular-se através da idéia de "organização social". Em um primeiro momento, para superar a modalidade organizativa de grupo, tentaram envolver todos os membros de cada aldeia para que passassem a relacionar-se com a *comunidad,* representada pela OCA. Foi uma das formas em que os agentes externos estimularam, nem sempre com sucesso, o comportamento corporado dos aldeões, tentando superar as clivagens internas produto das outras redes de filiação. Em um segundo momento, promoveram o relacionamento das *comunidades* entre si.

A idéia de "organização" adquire objetivos mais abrangentes que os dos projetos que possam executar-se, pois passa a ser concebida como o sujeito promotor da mudança social. A promoção da organização supõe introduzir novas lógicas de relacionamento e de articulação entre pares e com agentes externos. Junto à nova modalidade organizativa vêm associadas determinadas 'tecnologias participativas', em especial a realização de assembléias com direito a voz e voto para todos os participantes. Nesses âmbitos, privilegia-se a capacidade argumentativa na toma de decisões e o registro em atas das decisões tomadas. Também se estimula, entre outras ações, a descentralização na distribuição de responsabilidades, mecanismos de controle das lideranças. Essas formas de participação são consideradas "*mais democráticas*", pois com capacitação tentam diminuir a assimetria de poder na participação das pessoas e na condução da organização, evitando que seja personificada em um indivíduo.

Promover um determinado tipo de articulação implica dar uma específica existência social e institucional aos camponeses. Nas aldeias existem formas tradicionais de organização interna e de articulação com os agentes externos; porém, na visão dos técnicos nem sempre contribuem a seu ideal de mudança social. Sua idéia de organização está associada a um coletivo mobilizado em torno de um "projeto político" para melhorar as condições de existência dos setores menos favorecidos. Mas, longe de esse projeto estar definido, é um assunto pendente que deve ser construído pelo coletivo, conforme forem tomando consciência da realidade social em que vivem e do modelo de sociedade que considerarem melhor.

Em todo caso, através de auto-objetivar a realidade é procurado incentivar um princípio de ação motivado por fundamentos ideológicos, ou seja, que sejam funcionais para o projeto político, em lugar de lógicas guiadas por interesses individuais ou dos grupos domésticos, como costumam ser percebidas as relações "clientelísticas". Envolve, aliás, o comportamento corporativo diante dos agentes externos, em especial dos representantes políticos, pois entendem que só assim é possível modificar a assimetria de poder que existe nos vínculos face-a-face com os intermediários tradicionais e entre os próprios aldeões.

Através da constituição de uma organização, também se pretende dar legitimidade ao projeto político, na medida em que for representativo de um coletivo social. Por outro lado, possibilita os próprios técnicos estabelecerem um vínculo institucional e impessoal com seus beneficiários. Pois permite formalizar o vínculo estabelecido, normatizando as ações a serem realizadas. As necessidades individuais dos camponeses têm que ser traduzidas em necessidades coletivas, um projeto específico da OCA, para que sejam apoiadas pelos técnicos. Desse modo, os técnicos tentam contrapor uma relação institucional às relações pessoais, recurso que eles encontram para evitar as solicitações de ajuda individual ou personalizada que, por força do *habitus,* tendem a reproduzir a lógica de relacionamento que os aldeões têm com os intermediários tradicionais.

Promover a organização dos camponeses não significa, para os técnicos, que se lancem necessariamente à *arena* da política partidária. A inexistência de um partido político no qual se sintam representados faz com que olhem com ceticismo a possibilidade de gerar mudanças através desses espaços. As experiências falidas de alguns dos membros do *Movimento Territorial,* ocupando espaços de representação nos governos municipais, levou a que considerassem a política institucionalizada como um espaço que freqüentemente obstaculizava o processo em questão. Por um lado, os recursos disponibilizados aos governos locais são muito escassos, inclusive se comparados com os que podem conseguir através de MINKA. Por outro, a política partidária, mais do que promover a unidade dos camponeses, produz brigas e clivagens

devido a suas diferentes filiações partidárias. Por último, assumir um cargo de representação em um governo municipal, longe de brindar poder e autonomia, subordina o dirigente à hierarquia partidária, "anulando mais do que potenciando". Assim, priorizam a articulação dos camponeses com organizações nacionais e internacionais para potenciar solidaridades e produzir uma outra visão de mundo que se contraponha à hegemônica.

Os elementos dessa cosmovisão vieram cristalizar-se na estratégia de intervenção dos técnicos. No início, executaram-se projetos produtivos dirigidos a aumentar a produtividade ovina através do aperfeiçoamento das condições de manejo. Com assistência técnica e financeira promoveram em cada aldeia a conformação de grupos de produtores que se associaram para melhorar suas condições de produção. Depois, esses grupos passaram a articular-se em um projeto de comercialização para vender seus produtos em San Salvador de Jujuy, capital da Província. Com o intuito de atingir esses mercados, deveram, previamente, melhorar as condições produtivas, negociar com um comissionado municipal a utilização de um veículo da prefeitura para transportar o gado e, com o representante de outro distrito, a utilização do matadouro municipal. Além disso, tiveram que negociar a autorização do prefeito de San Salvador de Jujuy para vender a carne sendo eximidos do pago de aluguel do posto. Em cada uma dessas etapas, os técnicos agiram como interlocutores dos camponeses na negociação com os representantes políticos.

A estratégia produtiva dos camponeses foi fortalecida com projetos de produção de artesanatos e batatas andinas que passaram a ser vendidas através do mesmo canal comercial da carne. Também se fomentou a recuperação do sistema de troca-troca, tradicional entre os *puneños*, para fortalecer o abastecimento alimentício familiar. Ao mesmo tempo, financiaram pequenas obras de infraestrutura comunitária para melhorar a captação, armazenagem e distribuição d'água. Na medida em que os técnicos conseguissem captar recursos das diferentes instituições de promoção social, nacionais e internacionais, foram diversificando e integrando as ações em uma estratégia de fortalecimento das economias das famílias camponesas.

A realização de oficinas de capacitação e fortalecimento da auto-estima em temáticas relativas à questão de gênero foi outra de suas linhas de trabalho onde, especialmente as técnicas, centram suas ações. Partindo da definição de que se reserva o espaço doméstico e/ou privado às mulheres, marginadas dos âmbitos públicos reservados ao "masculino" e ao "adulto", os técnicos procuraram atender as necessidades específicas das mulheres e redefinir sua posição social. Para isso, vêm realizando capacitações em saúde reprodutiva e sexual, em especial relacionadas com a prevenção de câncer de útero e mama, de alta incidência na região, e de planificação reprodutiva, informando e assessorando sobre práticas de prevenção da gravidez. Para levar a cabo essas oficinas, buscaram o apoio do hospital público a fim de que se envolvesse com a problemática da população rural e assim melhorar o acesso ao serviço público de saúde.

O fortalecimento da auto-estima das mulheres é chave na estratégia para abordar a questão de gênero. Procuram reverter a posição desvalorizada que elas ocupam na sociedade em geral e na *puneña,* em particular, e erradicar as práticas de violência de gênero (simbólica e física). Também procuram fortalecer sua participação na toma de decisões da *comunidad* e em seu lar, para que sejam contemplados seus pontos de vista e interesses. Dessa maneira, espera-se que o papel socialmente atribuído às mulheres seja redefinido.

Naturalmente a abordagem desses temas envolve conflitos entre os camponeses, pois promove a modificação de normas culturais que repercutem na sociabilidade. Embora o objetivo

dos técnicos tenha sido que a questão de gênero transvasasse todos os projetos executados e engajasse tanto homens quanto mulheres, ainda continua sendo uma temática marginal que envolve principalmente as mulheres, inclusive dentro da equipe técnica.

Os fundadores de MINKA conformaram uma equipe multidisciplinar de profissionais da área agropecuária e da social. Em 2003, a equipe chegou a ser integrada por 12 profissionais, sendo apenas dois deles *jujeños*, mas não *puneños*. Dois técnicos, um homem e uma mulher, foram destinados a apoiar os membros das 12 aldeias do departamento de Yavi. Os outros técnicos assistiram a outras aldeias da Puna e da Quebrada de Humahuaca.

Com o intuito de fortalecer seu trabalho, criaram a figura de "promotor social". Esse papel é desempenhado por membros das aldeias, que os técnicos identificaram como mais sensíveis a sua proposta e com habilidades oratórias e de coordenação de atividades grupais. Os promotores receberam uma capacitação especial – em coordenação de atividades grupais, formulação e execução de projetos, aspectos contábeis, etc.– e um salário para desempenharem ações no marco dos projetos executados. Através da figura do "promotor", os técnicos pretenderam melhorar a transmissão de sua proposta aos aldeões. Não obstante, insistentemente salientaram que o objetivo não era criar um novo líder, mas potenciar os processos que estavam patrocinando. Nos acontecimentos, os "promotores" acabaram por converter-se em dirigentes sociais.

Os "promotores" são considerados pelos técnicos como membros de MINKA. Participam de certos espaços deliberativos, outros são exclusivos da equipe técnica. Nessa diferenciação, os técnicos (re)produzem na instituição uma hierarquia e as relações de poder que ela envolve, fundada na dotação diferencial de saberes. Por outro lado, embora não fosse criado intencionalmente, gerou-se uma relação 'patrão-empregado' entre a equipe técnica e os promotores que, através de sua vinculação com MINKA, receberam um ingresso econômico estável ao longo dos anos.

Em 1996, criou-se a *Organização Camponesa* –OC-. Essa organização de base é conformada por aproximadamente 200 beneficiários dos projetos de MINKA, de 12 aldeias localizadas no departamento de Yavi, dentre das quais se encontram quatro aldeias onde coletei dados para esta pesquisa. Durante os primeiros anos, a estrutura da organização esteve associada ao projeto de produção e comercialização de carne ovina. Seus dirigentes foram os promotores locais de MINKA. A partir de 1997, os membros da OC começaram a integrar o *Movimento Territorial*[49].

A presença da OC na comarca é realmente significativa. Por um lado, isso se deve a que é a primeira vez que existe uma organização de base dessas características no território. É uma modalidade de organização através da qual membros de diferentes aldeias associam-se, sob uma

[49] O *Movimento Territorial* –ou *Movimento*– é uma organização que surge em 1995, a partir da articulação de seis organizações, em sua maioria vinculadas à promoção social na Puna. MINKA era uma das principais impulsoras desse espaço. Várias das ONGs fundadoras foram afastando-se do *Movimento* enquanto ingressavam organizações de base, em sua maior parte beneficiárias das primeiras. Em 2002, no *Movimento Territorial* convergiam 1200 famílias da Puna e da Quebrada de Humahuaca, vinculadas a 35 organizações e MINKA, a única organização de apoio que ainda participava. Nesse ano, uma equipe técnica integrada por 18 profissionais, dos quais dez estavam vinculados a MINKA, patrocinava as ações que se realizavam nessa organização. O *Movimento Territorial* pode ser considerado uma organização de base de segundo grau, cuja estrutura é matricial. Espacialmente organiza-se em cinco "territórios": Norte (que abrange a área de Yavi), Centro, Sul, Oeste e Vale. Tematicamente organiza-se em cinco áreas (Produção e Comercialização, Gênero, Jovens, Capacitação e Formação e Comunicação), através das quais se planeja, coordena e executam as ações realizadas.

estrutura formal, em torno de um objetivo produtivo e comercial, sem estarem filiados a uma estrutura político partidária. Por outro, dessa organização têm emergido novas dirigentes que estão ganhando renome no lugar.

A partir dos dados apresentados, observa-se que são os técnicos que assumiram a iniciativa do estabelecimento do vínculo através do oferecimento de "apoio" ou "ajuda" para que os camponeses melhorassem as condições de existência. Essa "ajuda", representada na execução de um projeto que sempre envolve assistência técnica e/ou financeira, apresenta-se como uma "dádiva" no início, uma prestação ou oferecimento desinteressado no sentido proposto por Marcel Mauss. Esse é o modo mais freqüente através do qual os membros das instituições de promoção social, públicas ou privadas, iniciam o vínculo com os destinatários de suas ações. Mas, como adverte Mauss, em toda dádiva há implícita uma expectativa de retribuição. Assim, o vínculo estabelecido entre esses agentes pode ser analisado através da noção de *reciprocidade balanceada*.

Certamente, nem todo camponês tem acesso indefinido aos projetos. Os que conseguem reproduzir sua posição de beneficiários são aqueles que, a médio prazo, demonstram sua apropriação e engajamento no projeto de mudança social. Note-se que não é material o retorno ou *contradom* esperado pelos técnicos. Essa é um diferença importante com o tipo de "ajúda" que ocorre no âmbito das redes de filiação entre pares (parentes, vizinhança, religiosas, etc.), nas quais os bens trocados nas diferentes prestações costumam ser da mesma espécie (seja trabalho, seja produto, seja serviço) e normatizados segundo cada contexto (*minka*, *señalada*, festa, família, etc.). Nas trocas com os técnicos, os bens intercambiados diferem segundo a posição de cada agente. Enquanto os técnicos disponibilizarem um tipo de saber e recursos materiais e financieiros, espera-se que os aldeões se envolvam no projeto de mudança social que, é importante relembrar, supõe um câmbio em sua visão de mundo e lógicas de relacionamento.

É preciso salientar que, embora os técnicos computem seus salários nos custos dos projetos, não significa que seu envolvimento vise a geração de lucro. De fato, nenhum deles consegue subsistir apenas com a remuneração de MINKA. Todos devem procurar outra fonte de ingressos em instituições públicas ou empreendimentos privados.

Porém, quais características dos técnicos possibilitam que assumam esse papel de maneira duradoura? Identificar as características que possibilitam um agente se reproduzir no papel em que se desempenha, em especial quando se encontra em uma posição de poder, é de especial interesse para compreender o tipo e a lógica do vínculo social que se estabelece entre os agentes.

Os técnicos provêm da classe média das cidades mais desenvolvidas do país e são profissionais universitários, isto é, possuem os conhecimentos específicos da profissão e o reconhecimento que outorga o título – capital cultural incorporado e institucionalizado, respectivamente. Destarte, têm o domínio da linguagem escrita e de certa forma de oralidade que os capacita para lidar com a burocracia institucional de promoção social. Refiro-me especialmente às capacidades para formular projetos segundo os formatos propostos pelas instituições financiadoras, realizar relatórios, elaborar contabilidade, negociar com representantes de instituições, entre outros aspectos. Essas habilidades, além da trajetória militante, da rede de vínculos que possuem por terem circulado por diferentes universos sociais e da capacidade de criar novos laços, possibilitam que se constituam em intermediadores sociais no espaço territorial. Neste sentido, é importante salientar que os técnicos trabalham em MINKA, mas também em outras instituições provinciais e/ou nacionais, relacionadas ao desenvolvimento rural,

saúde e educação. Além disso, assumiram consultorias temporárias em instituições nacionais onde participaram da realização de diagnósticos e avaliações de projetos, que estavam em execução na Província sob responsabilidade de outros atores. Isso permitiu que ganhassem certa influência na definição da continuidade dessas ações. Essas vinculações possibilitam mobilizar recursos (informação, financiamento, assessoramento ou apoio político) aos beneficiários de seus projetos, disponibilizando recursos que não só estão longe de seu alcance, mas também dos representantes políticos locais que, até a intervenção dos técnicos no território, eram os únicos aos quais os camponeses podiam recorrer.

Respeito dos camponeses, é necessário lembrar que eles ocupam as posições mais desfavoráveis no espaço social do território. A condição de povoadores rurais e de indígenas, além da carência de recursos econômicos e das limitantes que têm no domínio da linguagem oral e da escrita, no que diz respeito a lidar no campo da institucionalidade pública, coloca-os em uma posição subordinada ante os agentes externos, com os quais freqüentemente devem articular-se e negociar. Em outras situações, diretamente não têm acesso a certos representantes de instituições provinciais e federais que gerem os recursos públicos da promoção social.

3.2.2 O vínculo técnico-beneficiário entendido como uma relação de *mediação social*

Cabe agora refletir teóricamente sobre o papel que têm assumido os técnicos na comarca. Observa-se que têm desempenhado uma função chave como intermediários na vinculação dos camponeses com outros universos sociais. Os aldeões já se vinculavam com agentes de outros âmbitos sociais por intermédio dos representantes políticos e religiosos. Mas praticamente não tinham acesso a outros universos, como os mercados regionais e nacionais, as entidades internacionais de financiamento para o desenvolvimento, assessoramento profissional (advogados, agrônomos, psicólogos, etc.).

Na década de 1950, esse papel de intermediários, que assumem certos agentes na articulação de mundos sociais diferenciados, foi evidenciado através da noção de *patronagem* – ou *clientelismo político* quando referido ao campo político– por cientistas que centraram suas pesquisas nos vínculos que estabeleciam camponeses com agentes que ocupavam posições mais privilegiadas no espaço social.

Dentre os primeiros cientistas em precatar-se desse papel, destaca-se Pitt Rivers (1973 [1954]). Na pesquisa que levou a cabo na aldeia andaluza, observou que as relações de patronagem tinham um papel chave na resolução dos conflitos que se geravam entre as instituições comunitárias e as do Estado Nacional. Pitt Rivers considera o Estado como um sistema de autoridade, materializado na legislação e personificado nos funcionários públicos, e como um conjunto de comunidades inter-relacionadas entre si. Porém, o Estado e a comunidade diferem, não só por seu tamanho, mas também pela sua natureza. A comunidade compõe-se essencialmente de indivíduos identificáveis enquanto o Estado contém unicamente categorias anônimas, produto de abstrações e generalizações. As sanções morais da comunidade aplicam-se indutivamente por motivos ocultos, enquanto as do Estado são dedutivas, derivadas de um código lógico. Destarte, existe uma tensão estrutural entre as sanções derivadas da comunidade local e das procedentes do governo central do país, que se originaria em uma contradição entre o valor de autoridade, emanada pelo governo, e o de igualdade, arraigada na comunidade. As diferenças de códigos que existem nesses âmbitos gerariam inevitavelmente uma tensão, entre a comunidade

e o Estado, na qual as relações de patronagem têm um papel chave na mediação do conflito, isto é, na sua resolução. Para o autor, o modo de resolver essa tensão faria parte da especificidade cultural de cada sociedade, de cada ambiente e de cada época (PITT RIVERS, [1954] 1973:245).

Wolf ([1956] 2003a), inspirado nas contribuições de Pitt Rivers – em especial no papel de articuladores com a sociedade global que desempenham os patrões–, passou a analisar o funcionamento das comunidades rurais nas sociedades complexas, superando desse modo as abordagens dos estudos de comunidades que as concebiam como uma totalidade independente e isolada da sociedade nacional[50].

Em seu trabalho de campo no México, Wolf identificou no âmbito das comunidades rurais que – ao longo da historia, incluida a etapa colonial e a republicana– surgiram grupos de agentes que se diferenciavam e especializavam na articulação com o mundo exterior. As características que possibilitavam que um agente assumisse esse papel não radicavam tanto em sua riqueza pessoal ou acesso a fontes de riqueza, mas na sua "capacidade de adotar os padrões apropriados de comportamento público" (WOLF, 2003a:83) respondendo às expectativas em jogo dos diferentes públicos. Isto é, saber lidar com os códigos culturais que existem nos dois universos sociais que articula. Desse modo, o autor evidenciou a dimensão cultural do ato de intermediar; cristalizou o papel desses agentes na noção de *cultural brokers* e a ação que desempenham com a de *mediação*. Para Wolf esses agentes cumpririam principalmente funções econômicas e políticas:

> "sua função básica é estabelecer relações entre os indivíduos orientados para a comunidade que querem estabilizar ou melhorar suas chance na vida, mas que não têm a segurança econômica e as conexões políticas, com os indivíduos orientados para a nação que atuam principalmente em termos das formas culturais complexas padronizadas como instituições nacionais, mas cujo sucesso nessa atuação depende do tamanho e da força de seu séqüito. Essas funções expressam-se evidentemente mediante formas ou mecanismos culturais que diferem de cultura para cultura. (...) Eles devem servir a alguns dos interesses de grupos atuantes tanto em nível comunitário como nacional e devem dar conta dos conflitos provocados pela colisão desses interesses. Eles não podem resolvê-los, pois nesse caso, acabariam com sua própria utilidade para os outros" (WOLF, 2003a [1956]:88).

A noção de *cultural broker* ou *mediador* foi rapidamente aceita entre os cientistas sociais preocupados com a relação comunidade-sociedade nacional, em especial, com a dimensão política nos estudos de clientelismo político[51]. Um aspecto salientado por Wolf, e retomado por Geertz e Sylverman, é o fato de as funções desempenhadas pelo mediador serem específicas de cada época. Nas pesquisas desses autores em comunidades rurais do México (WOLF, 2003a [1956]), da Indonésia (GEERTZ, 1960) e da Itália (SILVERMAN, 1977), evidencia-se como os agentes que assumem o papel de mediadores e as funções que desempenham mudam com o tempo. É provável que isso se deva à conseqüência das transformações que ocorrem nas instituições nacionais e na própria comunidade, assim como conseqüência das próprias lutas e

[50] A preocupação do Wolf centrava-se em evidenciar que o que articulava a sociedade nacional com as comunidades rurais não eram as instituições nacionais, mas a rede de relações pessoais que se espalhava através delas, na qual se podiam identificar diferentes grupos interligados e interdependentes que mobilizavam recursos e influências para defender seus interesses.

[51] No presente texto, trabalharei com as categorias de *mediador* e *mediação* para referir-me ao papel e à ação de intermediação que desempenham diferentes agentes do campo político, econômico e religioso.

disputas que se passam no exercício da mediação. De fato, as relações de mediação são consideradas por todos esses autores como relações recíprocas assimétricas, onde a diferente dotação de recursos de que dispõem os agentes coloca-os em posições dominantes – os mediadores– perante os outros – os mediados.

No caso analisado nesta pesquisa, pode considerar-se que, embora já existissem agentes que cumpriam essa função, as relações de mediação no território transformariam-se a partir da irrupção dos técnicos de MINKA. Diferentes evidências que corroboram essa afirmação serão apresentadas neste e no próximo capítulo quando forem analizadas as mudanças no vínculo entre os representantes políticos e os aldeões promovidas em parte pelos membros de MINKA.

No tocante à afirmação que apresento no parágrafo anterior, distancio-me de algumas considerações de Silverman, que analisou um caso semelhante em uma aldeia na Itália de pós-guerra, onde observou o surgimento de novos intermediários. Conforme a autora, "o mediador representa uma forma geral de relacionamento entre a comunidade e a nação, característica de uma fase inicial do desenvolvimento do estado-nação; trata-se de uma modalidade de relacionamento que com freqüência abre caminho na medida em que avançar o processo de integração da sociedade total" (SILVERMAN, 1977:304). Mas para Silverman o que faz possível a existência da mediação não é a capacidade de uma pessoa interligar mundos, senão a exclusividade ou monopólio dessa função. Portanto, o número de mediadores é por definição sempre limitado, e na medida em que emergirem novos agentes que interliguem esses universos sociais, o *status* de mediador desaparecerá. Assim, o papel de mediador será suprido pelo o de "intermediário" e a sociedade entrará em uma nova fase de desenvolvimento.

Para definir a existência do papel de mediador social, mais do que colocar a ênfase na exclusividade do exercício de interligar mundos, acho mais pertinente colocá-la na necessidade dos mediados de articularem-se com agentes que os vinculem com outros universos sociais, para que sua subsistência seja garantida. É essa necessidade que coloca o mediado em uma situação de dependência com o intermediário que lhe faz favores, (re)produzindo a ambigüidade do vínculo, que não deixa de ser um tipo de dominação simbólica. Nessas circunstâncias, entendo que a noção de mediação continua oferecendo um referencial com alta capacidade explicativa desses vínculos sociais. Contudo, as proposições de Silverman evidenciam as mudanças nas relações de poder, conforme surjam novos intermediários. Nesse sentido, entendo sua pertinência para interrogar-se acerca das mudanças que ocorrem nas relações de mediação, em particular, os câmbios na assimetria de poder que podem acontecer, quando emergirem novos agentes que passam a ocupar e/ou disputar esse papel.

Nas décadas de 1980 e 1990, a noção de mediação foi amplamente utilizada para analisar as intermediações estabelecidas em outros campos sociais além do campo político, quer dizer, do vínculo comunidade-Estado nação. Entre outros casos, esse conceito mostrou-se de grande utilidade para analisar os vínculos estabelecidos entre agentes que agem na promoção social e os destinatários de seus projetos. Contudo, alguns autores advertiram de que os estudos sobre clientelismo ou mediação nas décadas de 1960 e 1970 apenas se centraram na dimensão estrutural do vínculo – a relação comunidade-nação, posições ocupadas pelos agentes, fluxo de bens trocados, as funções assumidas na mediação, etc. Mas ignoraram a dimensão subjetiva, isto é, o sentido que adquire para os agentes engajados. Esse viés estruturalista teria limitado a capacidade desses modelos interpretativos para explicar a lógica da relação e a base de sua reprodução. Os membros do Núcleo de Antropologia Política do Museu de Antopologia Social propõem que:

> "A análise etnográfica das relações estabelecidas entre os representantes políticos deve privilegiar não o exame descontextualizado dos bens e serviços permutados entre eles, mas as formas, a natureza e as condições sociais nas quais as trocas são realizadas. Dito de outro modo, a interpretação dessas relações em termos de clientelismo ou simplesmente como laços instrumentais não permite apreender os significados atribuídos pelos agentes a essas trocas e suas implicações para o jogo político. (...) É possível avançar na compreensão dos vínculos estabelecidos entre os políticos se focalizarmos as formas de troca que se estabelecem entre eles e os raciocínios que as fundamentam. Isto implica se interrogar a respeito das categorias (como "ajuda", "favor", "troca", "política") que são mobilizadas em cada uma das circunstâncias examinadas e o modo como essas trocas são vividas e interpretadas" (Nuap, 2005).

Nessa línea de pensamento, Auyero (1997 e 2001) manifesta a necessidade de indagar sobre o processo através do qual os atores que distribuem favores e bens, justificam sua função e lugar e tentam ensinar alguma coisa a seus beneficiários. Para o autor:

> "Os patrões e os mediadores não intercambiam explicitamente favores por votos. Pelo contrário, eles erigem-se a si mesmos como sinônimos das coisas e sinônimo das pessoas: implicitamente vinculam-se com a continuação da distribuição de favores ou de um programa de assistência social específico. Para que essa "chantagem" ou "clientelismo institucional" funcione e se reproduza através do tempo, os benefícios devem ser outorgados de certa maneira, com certa representação associada a eles, com certa performance que publicamente presente à coisa dada ou ao favor outorgado não como chantagem, mas como "amor pelo povo", como "o que devemos fazer como referentes". É por isso que as práticas clientelísticas devem ser entendidas não simplesmente como "troca de bens por votos", mas como contendo coisas e palavras, ações distributivas e performances" (AUYERO, 1997:83).

Delma Pessanha Neves (1997 e 1998) salienta a necessidade de considerar as visões de mundo que estão em jogo nas relações de mediação. O agir do mediador não se restringe a interligar mundos diferenciados nem a comportar-se como tradutor, pois ele também constrói e tenta impor as representações dos mundos sociais que pretende interligar e o campo de relações que viabiliza esse modo específico de interligação. Assim, "o exercício de mediação pode também ser compreendido a partir do conjunto de idéias, valores e modos de comportamento transmitidos como formas de incorporação de saberes propiciadores da construção de novas posições e identidades do ator social" (NEVES 1997:281).

Em função das referências teóricas expostas acima, entendo que é pertinente analisar as lógicas de relacionamento que se estabelecem entre os aldeões e os mediadores sociais (técnicos, dirigentes sociais e os representantes políticos), na base do conceito de *mediação* proposto por Wolf e os aportes teóricos dos autores acima citados. Esse marco referencial constituir-se-á de aqui em diante no referencial teórico com o qual interpretarei essas relações.

Até aqui analisei a posição e visão de mundo com a qual os técnicos de MINKA se vinculam com os destinatários de seus projetos. Seguidamente, avançarei na compreensão do vínculo a partir de incorporar o ponto de vista dos aldeões.

3.2.3 A *Organização Camponesa* um novo ator na cena local

A partir da conformação da *Organização Camponesa* – OC–, os técnicos de MINKA passaram a canalizar seus projetos no território através dessa organização a fim de fortalecer sua imagem e proposta organizativa ante o restante da população local. Sempre que visitam uma aldeia, algum dirigente da OC acompanha-os e coordena a reunião e as tarefas a serem realizadas.

Essa estratégia favoreceu o fortalecimento da figura da OC na comarca, representada por três dirigentes. Dois deles, um homem de 37 anos e uma mulher de 33, pertencem à aldeia de Arcos e a terceira, uma garota de 26 anos, à de Mijas. Essas três pessoas dedicam-se integralmente às questões da organização. Realizam tarefas administrativas, organização e coordenação de eventos, gestão dos empreendimentos comerciais e formulação de projetos. Assumem a representação da OC ante outros espaços, especialmente no *Movimento Territorial* onde também têm um papel relevante como dirigentes. A maior parte da semana residem em La Quiaca, na *Morada Camponesa*, mas periodicamente devem viajar fora da região para realizar gestões e assistir a eventos e/ou reuniões. Sua participação na organização adquiriu a dimensão de 'emprego', pois, além da remuneração que percebem, o tempo que dedicam impede que se dediquem a outras atividades remunerativas ou produtivas.

Nos últimos anos, outras três pessoas têm assumido certas responsabilidades no tocante a algumas questões organizativas da OC. Em alguns casos, assumiram essas tarefas como contraprestação do PJJHD. Mas a dedicação à organização desses novos 'responsáveis' têm sido mais instável e descontinua, assim como sua influência na toma de decisões. Essa estrutura de dirigentes e responsáveis articula-se com as bases da OC através dos presidentes das OCAs que devem assistir mensalmente às assembléias.

No presente texto manterei a distinção entre "*dirigente*", "*responsável*", "*presidente ou liderança comunitária*" e "*bases*" para evidenciar as categorias nativas através das quais os membros da OC diferenciam seus papéis. Essa diferenciação é uma segregação de status que estrutura uma hierarquia, na qual as posições estão ocupadas em função do "compromisso com a organização". Certamente, na construção dessa hierarquia tiveram um papel fundamental os técnicos, não só na designação e disponibilização de uma remuneração aos que ocupassem os postos dos dirigentes, mas também na imposição dos valores ("compromisso", "conscientização", "capacitação", "atitude democrática", etc.) através dos quais se avalia a reputação de uma pessoa no contexto da organização.

Entre 2003 e 2007, no marco da OC, executaram-se um número significativo de projetos. Os recursos foram captados pelos técnicos de MINKA de instituições nacionais e internacionais[52]. No início, erão projetos que outorgava MINKA à OC. Em um segundo momento, a estrutura organizativa que oferecia os projetos passou a ser o *Movimento Territorial,* com o intuito de fortalecer a imagem dessa organização perante os aldeões. Na nova estratégia institucional, os novos técnicos foram incorporando-se no marco do *Movimento,* quer dizer, seu

[52] O *Movimento Territorial* converteu-se em uma organização com grande potencial para captar financiamento de diferentes entidades e canalizá-las entre seus membros. Essa capacidade de mobilizar recursos para a região deve-se a que é uma organização de dimensão regional, com 13 anos de trajetória e uma experiência reconhecida na promoção da produção e comercialização de produtos agropecuários. Em grande medida, esse reconhecimento é produto do investimento realizado por seus membros na difusão de sua imagem ante instituições nacionais e internacionais de financiamento.

vínculo empregatício foi com os técnicos e dirigentes integrantes das áreas executivas dessa organização, mas não com MINKA. Nesse anos, existiu uma importante rotação de técnicos que por diversos motivos foram afastando-se desse espaço institucional. Os responsáveis da área de estudo são professionais recém-formados com um perfil mais técnico do que político.

O engajamento dos dirigentes na figura de contratadores dos novos técnicos, assim como a delegação neles de tarefas relativas à administração dos fundos da organização, entre outros aspectos, são parte de uma política institucional dos técnicos. Essa política procura incrementar a ingerência dos beneficiários nas definições da organização e reduzir a assimetria de poder existente no vínculo técnico-beneficiário. Certamente, essa é uma das formas em que os técnicos lidam com a assimetria de poder existente no laço.

Uma das principais linhas de ação é o apoio financeiro para a produção. Criaram um "fundo rotatório", para outorgar pequenos créditos, de até 2.000 pesos argentinos, a produtores. Também, através do *Programa Manos a la Obra*, implementado pelo Ministério de Desenvolvimento Social da Nação, executaram projetos de até $15.000 de subsídios para ferramentas, insumos para a produção e infraestrutura.

Indubitavelmente, a ação mais importante e visível realizada pela OC – e pela qual é reconhecida pelos moradores da comarca– é o apoio à produção e comercialização agropecuária. Procura-se aumentar o rendimento produtivo dos aldeões para que gerem mais excedentes e vendê-los no mercado, o que resulta no incremento dos ingressos familiares. Em 2003, passaram a ter uma loja própria no centro da capital provincial. A comercialização ampliou-se e diversificou-se a outros pontos de venda. Em 2006, abriram um açougue na *Morada Camponesa*, com autorização municipal. Nessa loja trabalham três empregados e é gerido pelos dirigentes de OC. Também enviam carne a restaurantes e hotéis da região e de Buenos Aires.

Com o apoio financeiro de uma entidade internacional, compraram um caminhão com equipe de refrigeração que foi destinado ao transporte comercial de longa distância de carne, sob autorização do Serviço Nacional de Sanidade e Qualidade Agroalimentaria – SENASA. Um problema tradicional dos produtores *puneños* para comercializar a carne é a carência de veículos autorizados, motivo pelo qual as autoridades policiais costumam desapossar-lhes a mercadoria. Em 2007, os membros da OC eram os únicos que estavam em condições de transportar legalmente a carne até a capital provincial.

Se bem as famílias produtoras de ovelhas e lhamas aumentaram, através das ações da OC, sua produtividade e a venda de animais no mercado, pouco conseguiram mudar suas estratégias econômicas e sua renda. A produtividade continua sendo muito baixa como para que um grupo doméstico subsista unicamente a partir dos ingressos gerados através da produção agropecuária. Uma família, com vocação pecuária, vende em média entre duas e três ovelhas por mês, segundo o momento e as condições climáticas do ano. Essa fonte de ingressos contribui com aproximadamente 20 a 30% da renda total. A diversificação das fontes de ingressos, em especial através da venda de mão-de-obra, continua sendo não só uma necessidade, mas também um almejo dos *yaveños*.

Certamente, é na conformação do *Consejo Social Local* – Conselho Social Local- onde se expressa com maior visibilidade a mudança na modalidade de relacionamento dos aldeões entre si e com os políticos locais. Em 1999, um técnico iniciou uma série de oficinas sobre cidadania com alguns dos membros das aldeias. O objetivo era refletir sobre a essência e o papel do Estado e os direitos e obrigações de cada cidadão. Em particular, visavam desnaturalizar a idéia de que a

Comissão Municipal como os recursos que provêm do Estado pertencem ou encontram-se sob estrito controle da pessoa que ganhar as eleições. Procuravam gerar uma reflexão para redefinir o papel dos representantes políticos, isto é, deixar de concebê-los como "patrões" para passar a considerá-los como "funcionários do povo". Estimularam os aldeões para que assumissem uma "atitude construtiva", no sentido de propor projetos e alternativas de solução para os problemas e supervisar a gestão do comissionado municipal.

No início, o Conselho Social Local defrontou-se com a resistência de alguns representantes políticos do oficialismo que consideravam que os membros do Conselho pretendiam imiscuir-se em coisas de sua incumbência. Por sua vez, parece ser que alguns dirigentes políticos da oposição tentaram tirar rédito da situação utilizando o Conselho como um espaço de denúncia.

No entanto, o âmbito de reflexão e capacitação em que pretendia constituir-se o Conselho consolidou-se quando foi reconhecido pelo Ministério do Bem-estar Social com o oferecimento de recursos para executar um projeto alimentício piloto. Até esse momento, as populações de escassos recursos recebiam mensalmente uma sacola com alimentos. Com o apoio da OC iniciou-se um projeto através do qual o Ministério outorgava uma soma de dinheiro para que os beneficiários comprassem os alimentos que mais se adequavam a sua dieta, em lugar de receber uma cesta de alimentos definida pelos formuladores do projeto. Em 2002, o governo nacional sanciona os decretos 108/02 e 565/02 que regulamentavam a criação de Conselhos Consultivos, integrados por representantes das organizações sociais, no âmbito das prefeituras e das comissões municipais do país. O *Consejo Social Local* de Yavi finalmente deveu ser reconhecido pelo comissionado municipal e passou a ser denominado *Consejo Consultivo*.

Desde o início, representantes das 13 aldeias que compõem a Comissão Municipal de Yavi foram convocados para participar do Conselho Consultivo. Onze representantes assistem mensalmente à reunião que se realiza de forma rotativa em cada localidade. Várias das OCAs que enviam seus representantes não estão vinculadas à OC. As reuniões são precedidas por um presidente, que há tempo é um dirigente da OC. Também são convidados a participar desse âmbito o comissionado municipal e os vereadores e representantes de outras organizações que operam no distrito.

A normativa nacional sobre os Conselhos Consultivos de Política Sociais concede a seus integrantes a função de assumir a orientação, implementação e auditoria das políticas sociais, em especial, os programas alimentícios e o PJJHD. Ambos os programas têm sido o centro das ações dos membros *Consejo Local*. Em grande medida, seus integrantes assumiram a distribuição das sacolas para alimentos e o controle sobre as prestações dos beneficiários do PJJHD, antes sob responsabilidade do comissionado municipal. Essa é considerada sua maior conquista, pois entendem que tradicionalmente esses programas sociais foram utilizados "politicamente" pelos comissionados. Também institucionalizou-se como espaço onde o comissionado informa o orçamento mensal de que dispõe o município e o destino desse dinheiro. Os representantes das comunidades exprimem suas necessidades prioritárias e propostas de solução. Paralelamente, seus membros com o patrocínio dos técnicos assumiram a iniciativa de vincular-se com funcionários de outros programas sociais federais a fim de captar financiamento e executar projetos no distrito.

Longe de ser um espaço de sossego, o Conselho Consultivo converteu-se no espaço institucional onde se exprime uma das principais mudanças que estão ocorrendo no território.

Refiro-me às novas lógicas de relacionamento dos *yaveños* com os representantes das instituições públicas e entre si.

3.2.3.1 O vínculo técnico-dirigentes no contexto da *Organização Camponesa*

Depois de anos de problemas no gerenciamento da loja do *Movimento Territorial* em San Salvador de Jujuy, em 2006 decidiu-se que iria ser fechada. A decisão afetaria a comercialização de produtos dos membros das diferentes organizações. A discussão girou em torno da "falta de compromisso de algumas organizações", ou especulação, no envio de produtos para a venda, seja em quantidade, seja em qualidade, fato que promovia o desabastecimento da loja e dificultava manter a freguesia. Perante essa situação, os dirigentes da OC decidiram assumir a gerência da loja privilegiando a comercialização dos produtos de suas "bases". Essa tomada de posição não se restringe a uma estratégia comercial, senão deve ser interpretada à luz de outras ações desses dirigentes, tendentes a adquirir maior autonomia em relação aos outros integrantes do *Movimento Territorial,* incluídos os técnicos.

Nesse mesmo ano, os dirigentes da OC decidiram iniciar os trâmites para obter a pessoa jurídica de Associação Civil sem fins de lucro. Até esse momento operavam com a de MINKA, como as organizações do *Movimento Territorial,* para receber apoio financeiro de outras instituições. Isso obrigava a ter que formular projetos junto a outras organizações do *Movimento*. Em sua argumentação sobre o porquê dessa opção exprimiram que a OC estava em condições de encarar novos projetos, mas o fato de as outras organizações integrantes do *Movimento* não estarem consolidadas constituía-se em um empecilho para suas iniciativas. Assim, entendiam que ganhavam autonomia sem afetar o processo que se construia nessa organização.

Não obstante, essas ações tendentes à aquisição de autonomia refletiam a mudança que estava ocorrendo no vínculo dos dirigentes da OC com os das outras organizações, incluídos os técnicos. A obtenção da pessoa jurídica visava ganhar autonomia. Tal fato pode ser interpretado como um ato que tende a fazer prescindível, em parte ou totalmente, o papel de mediadores sociais que desempenham os técnicos, para disputá-lo no local. É preciso interpretar esse fato como parte do processo de transformação do vínculo entre dirigentes e técnicos, especialmente no que tange à redefinção da assimetria de poder existente entre as partes.

Para captar alguns elementos da mudança no vínculo técnico-dirigente é interessante analisar a trajetória de Ainoa, uma das principais dirigentes da OC. A jovem, de 26 anos, havia emigrado aos 16 à cidade de Salta para trabalhar como empregada doméstica. No entanto, como tantas outras experiências de emigrantes, a dela não foi boa e retornou em 1997 a sua aldeia. Nesse ano, vinculou-se a um projeto de gênero de MINKA. Em uma entrevista que tivemos em 2002, realizou a seguinte reflexão sobre seu processo de vinculação e engajamento na OC:

DEPOIMENTO 3.5

> "Yo desde antes, antes... yo era como que... Me acuerdo de cuando se hacían las primeras reuniones en mi comunidad, a mí ni siquiera me interesaba, era como que eran uno más que venían... [refere-se aos técnicos]. No era capaz mi intención o para mí, antes mi futuro, estar en esto que hoy por hoy estoy aquí, ¿no? Trabajando con las comunidades y todo esto. Antes yo pensaba que el campo no servía. Me gustaba más, siempre, la ciudad.

> Siempre mi pensamiento ha sido la ciudad. Pero después estuve un tiempo en la ciudad y volví a mi lugar. Y bueno, ya conocía de esto y ahí me quedé... Y bueno, de ahí, desde MINKA, me proponen para promotora y seguí un tiempo y ya en el proceso me han ido capacitando, saber qué quiere decir una organización, desde todo, ¿no? Es como que me costaba a mi eso, un tiempo, y desde ahí, desde ese año hasta hoy, pienso en un cambio total. Porque hoy por hoy pienso en el lugar donde vivo, en el crecimiento de mi comunidad, desde la Organización Campesina, desde el Movimiento y me siento parte de eso y muy comprometida, ¿no? Porque hay días que nosotros nos pasamos semanas fuera de la familia y, bueno, eso es un compromiso grande y tenemos que enfrentar eso, porque uno apuesta a eso y creemos que tiene futuro. Por lo menos eso lo creo yo... Y por eso le pongo, pilas y propuestas y lo que fuera... Lo que yo pueda estoy ahí y, como decía antes, los chicos en cada instancia nos capacitamos. Y desde los técnicos que nos han enseñando desde a usar una computadora, desde participar en una reunión... Tenemos muchas cosas que hemos aprendido... Sobre todo desde lo que uno habla y se compromete a hacer con la gente... Ese es un cambio que noto, ¿no? Y mi intención es que hoy, más adelante, seguir hasta donde pueda y a apostar al crecimiento del Movimiento, por sobre todo, y de la Organización Campesina. Desde el lugar donde uno trabaja y donde uno vive y hoy aprendo o sé que el lugar donde vivo es el mejor (...)" [MA-L-2002:11].

Ainoa reflete sobre seu processo de vinculação com a organização a partir de sua posição atual. Portanto, é difícil resgatar as motivações iniciais que a levaram a vincular-se como a proposta dos técnicos. Contudo, é interessante como realiza uma auto-objetivação e explicita o processo de mudança na sua visão de mundo e atitude. Note-se o distanciamento que realiza da visão de mundo de que o território "não é um bom lugar para morar", para passar a conceber que "o lugar onde moro é o melhor", no sentido que é possível melhorar as condições de existência na comarca. Em paralelo a essa ruptura, encontram-se as idéias de "capacitação", "aprendizagem", "ensino" que, associadas às estruturas organizativas, constituem-se na alternativa para pensar um outro futuro na região, um "crescimento para a comunidade". Eis uma das formas em que os dirigentes assimilam a idéia de mudança social dos técnicos.

Nesse relato e nos dos outros dirigentes, é comum encontrar categorias e idéias que compõem a visão de mundo dos técnicos, mas que não são freqüentes nas falas dos camponeses. A mudança na narrativa dos dirigentes foi especialmente evidente a partir de 2001, quando começou o *Programa de Formación Política de Dirigentes –PFPD-* do *Movimento Territorial*. Nesse espaço, iniciaram um processo de reflexão sobre o que significa uma organização e ser dirigente.

O PFPD surge da motivação dos dirigentes do *Movimento* e dos técnicos. Para os primeiros origina-se na necessidade de capacitação para assumir os cargos que ocupam, isto é, adquirir um perfil "mais político". Para os técnicos, a possibilidade de gerar um processo de reflexão para começar a falar em termos de um projeto político, assim como avançar na sua definição. Estava implícita a idéia de superar o projeto comunitário, restringido a questões produtivas ou comerciais, a fim de começar a articular as diferentes ações realizadas para atingir objetivos a médio e longo prazo.

Essa instância formativa significou uma mudança na percepção dos dirigentes do *Movimento* sobre si mesmos e do papel que vinham desempenhando. A partir do PFPD assumiram maior protagonismo na condução de suas organizações. Gradativamente apropriaram-se da função de capacitadores de suas "bases" e começaram a participar na definição de critérios,

tarefas, até esse momento, assumidas majoritariamente pelos técnicos. Embora esse processo fosse estimulado pelos técnicos, desencadeou um questionamento e uma disputa sobre seu papel em uma organização de base. Na medida em que os dirigentes foram assumindo certas tarefas, alguns começaram a sentir que prescindiam de sua colaboração. No entanto, os técnicos continuavam a participar nas diferentes instâncias organizativas.

Em 2002, essa tensão eclodiu em uma assembléia do território centro do *Movimento Territorial*, na que participaram dirigentes de organizações que em sua maioria não tinham sido patrocinadas pelos técnicos de MINKA. Não participaram dirigentes da OC. Nessa oportunidade, em decorrência das dificuldades que surgiram em torno da execução de um projeto, um técnico e um dirigente enfrentaram-se em um duelo verbal. O debate deslocou-se para o papel que assumiam os técnicos no âmbito de uma organização de base, como *Movimento Territorial.* Interpelava-se sobre sua legitimidade para opinar em questões que tangem aos produtores. Em outras palavras, desnaturalizou-se o discurso dos técnicos, no que insistentemente se afirmava que todos faziam parte da mesma organização e projeto, para colocar os técnicos por fora da organização e, nessa condição de um 'outro', reconhecê-los como colaboradores.

Esses fatos iniciaram um processo de mudança, certamente conflituoso, no vínculo técnico-dirigente no seio do *Movimento Territorial* que em 2007 ainda não tinha concluído. Se bem é interessante realizar uma abstração para analisar a dinâmica do vínculo em questão, pode-se cair em uma simplificação se a complexidade desse tipo de relação social for reduzida aos papéis (técnico e dirigente) que as pessoas ocupam nesse espaço institucional. Indubitavelmente essa dimensão estrutural tem grande poder explicativo para analisar o atrito. No entanto, os laços que ocorrem entre os agentes em poucas ocasiões reduzem-se às posições que ocupam na hierarquia organizacional, sempre envolvem uma carga subjetiva, em grande medida, de caráter emocional. De fato, detrás desses papéis sociais há pessoas que se relacionam através de outros papéis (companheiros de militância, parentes, amigos, chefes, dirigentes, educadores, etc.) e realizam favores mútuos, além de reconhecer-se como parte de um coletivo. O vínculo que os técnicos mantêm entre si e com os diferentes dirigentes varia em função da própria história do laço. Não é o mesmo o relacionamento dos técnicos com os dirigentes que afirmam que "os ajudaram a crescer" que com aqueles que tiveram uma outra trajetória como lideranças, patrocinadas por dirigentes políticos e/ou religiosos. Em suma, são laços com carga afetiva que mudam de pessoa em pessoa, condicionando seu posicionamento perante os conflitos. Assim, é importante considerar que os papéis sociais e, em conseqüência, as posições estruturais ocupadas na organização – embora sejam elementos estruturantes do conflito e condicionem as lógicas e tomadas de posição– nunca acabam por explicar completamente as posições tomadas pelos atores.

No caso analisado, embora se enfrentassem técnicos e dirigentes, não significou que a tomada de posição dos outros dirigentes do *Movimento Territorial* fosse acorde a esses papéis. Embora esse atrito explicitasse uma contradição no âmago dessa organização – refiro-me à relação mediador-mediado–, houve dirigentes que se somaram ao questionamento, outros ficaram aliados dos técnicos e a maioria ficou expectante, sem evidenciar sua tomada de posição. Finalmente, os técnicos negociaram com os dirigentes redefinir a composição dos espaços deliberativos e decisórios, que passaram a ser integrados só por dirigentes[53].

[53] Em um artigo (COWAN ROS, 2005), descrevo e analiso o atrito e a forma em que ocorreu o 'duelo verbal' nessa assembléia. Não analiso neste texto porque faz parte da lógica de ação de atores sediados em outras comarcas.

Aos fins desta pesquisa, esse debate serve como cenário para compreender a evolução do vínculo dos dirigentes da *Organização Camponesa* com os técnicos, pois efetivamente o conflito no âmbito do *Movimento* influenciou esse vínculo. Em 2002, dias após a disputa na assembléia, indaguei a Ainoa sobre sua percepção do atrito que se apresentara na assembléia territorial. Em sua reflexão exprimiu:

DEPOIMENTO 3.6

> - Al principio [o Movimento] era más de los técnicos. Nosotros íbamos más por escuchar, no poníamos tantas propuestas, siempre los técnicos decían *"hagamos esto"* o "*nos podemos juntar así"*(…) Pasó un tiempo y los representantes fuimos creciendo, más en el sentido de participación, de saber qué es una organización, por las mismas capacitaciones de los técnicos. Hoy nosotros, los representantes, los dirigentes, ya no somos aquellos de hace cinco años y me parece bien porque ya estamos en tiempo de decir "para qué sí y para qué no" [os técnicos]
> - ¿Y para qué sí y para que no?
> - Para que sí, me parece que ellos desde ayudar a hacer, desde buscar financiamiento, apoyar alguna experiencia que se viene haciendo, en ese sentido me parece bien el rol del técnico… En lo que no... a veces hay cosas que necesitan ellos solos, ¿no? Un ejemplo, decidir vender el producto... Hay algunas veces que han andado experiencias que ellos [os técnicos] las quieren mantener, quieren decidir, pero a esta altura la gente ya ha crecido, entonces la gente se para y dice: "mirá… nosotros somos los que tenemos que decidir, ya no ustedes". Fue un caso puntual que nosotros tuvimos y me parece bien que todos hayan podido crecer y valorar, ¿no?[54] [MA-L-2002:6].

Nessa narrativa está presente a idéia de que são dois os elementos que legitimam os dirigentes para assumirem a tomada de decisões. Por um lado, são eles os membros das organizações de base, não os técnicos. Novamente se constrói a idéia do técnico como um outro. Por outro lado, Ainoa, em seu papel de dirigente, assume que já "cresceram", isto é, adquiriram capacidades e habilidades a partir do saber disponibilizado pelos técnicos. A diferença atual de capacidades entre ambas as partes não justificaria a distribuição atual dos papéis. Note-se que nesse raciocínio está implícita a visão de mundo dos técnicos que supõe a conquista da autonomia através da incorporação do saber.

Contudo, quando a entrevistada se refere a quem está legitimado para decidir, salienta os "representantes" ou os "dirigentes". Essas categorias só têm sentido se existem 'representados' e 'dirigidos', isto é, as "bases" que carecem desse saber e, portanto, precisam de pessoas esclarecidas para se emanciparem. Desse modo, legitima a instituição que a entrevistada encarna, a de dirigente. Novamente a lógica de construção da autoridade e da posição do dominante

---

[54] Ainoa refere um atrito com relação à comercialização de carne que havia ocorrido naquele ano. Como já enunciei a consolidação da *Organização Camponesa,* em grande medida apoiou-se em um projeto de comercialização de carne patrocinado por MINKA, através do qual após vários anos abriram um canal de comercialização na capital provincial. Posteriormente, passou-se a comercializar a carne no local do *Movimento Territorial* sediado nessa cidade. Em 2002, após a importante desvalorização da moeda argentina (mais do 300% com relação ao dólar norte-americano) os dirigentes avaliaram que seria mais rentável vender a empresários bolivianos, que demandavam esse produto. Os técnicos avaliaram que não era oportuno abandonar o canal de comercialização na capital provincial, devido à incerteza das políticas econômicas e ao desabastecimento que se faria do local, com a consqüênte perda de freguesia. Os dirigentes acabaram por priorizar o mercado boliviano. Na visão de alguns técnicos, isso contribuiu ao desabastecimento e falência do local do *Movimento Territorial,* cuja gestão em 2007 foi assumida pelos dirigentes da *Organização Camponesa*. Eis um dos casos no qual entram em contradição os interesses dos membros das organizações de base e os interesses do *Movimento*, referido no início desta seção.

através da posse "do saber" reproduz-se nas relações de mediação dirigente-base, através do estabelecimento da diferença.

No entanto, em nenhum depoimento os dirigentes manifestaram a prescindibilidade dos técnicos. Sempre lhes reconheceram e concederam um lugar no *Movimento Territorial*. As tarefas outorgadas se restringiram a "acompanhar" ou "apoiar" suas decisões e a realizar tarefas burocráticas, isto é, vinculadas à escrita e ao saber institucional.

Note-se que o vínculo continua (re)produzendo-se em torno à noção de "ajuda". No entanto, assim como no começo eram os técnicos os que tomavam a iniciativa para vincular-se com seus potenciais beneficiários, assumindo o papel de 'educadores' e indicando o caminho a seguir, agora os dirigentes questionam esses papéis instituídos, tentando definir eles qual caminho transitar e o papel que devem assumir os técnicos. Embora o vínculo continue a (re)produzir-se em torno da ajuda, está mudando a assimetria de poder e a atitude que assumem as partes. Certamente isso não é por acaso. Em parte, é resultante do processo de "empoderamento" que promoveram os técnicos. De fato, nas disputas em que se engajam os dirigentes acionam as categorias de legitimação e dispositivos de acumulação de poder disponibilizados pelos técnicos. Mas isso não significa que tenham planejado o processo dessa maneira, mais bem faz parte de seus desdobramentos.

Todavia, os dirigentes só em parte podem assumir o papel de mediadores entre as instituições públicas e suas "bases", devido à dificuldade de se apropriarem dos saberes necessários para interagir com essas instituições. Tampouco possuem o aval que oferece o título universitário, valorado por algumas instituições de financiamento. Esses são alguns dos capitais valorizados no campo burocrático, que se impõem como limitantes à entrada de agentes desapossados desses recursos. Essa é uma das condições de possibilidade de reprodução da relação de mediação em questão.

Quando os dirigentes conseguem objetivar essa situação, tentam redefinir as regras da organização para limitar a influência dos técnicos e, assim, subordiná-los a seus interesses. Isso se expressou em uma série disputas entre os dirigentes da OC e alguns dos técnicos destinados pelo *Movimento* para trabalhar nas aldeias de Yavi. Em duas dessas disputas os dirigentes acabaram por demitir os técnicos.

Em outubro de 2005, durante minha permanência na *Morada Camponesa* fui testemunha da evolução do segundo desses conflitos. É difícil verter todos os elementos explicativos desse atrito, principalmente se o propósito é extrair desse fato uma explicação significativa para compreender a dinâmica do vínculo técnico-dirigente. Em parte, isso se deve a que o desentendimento não se desenrolou no terreno de uma disputa verbal, nem as argumentações foram completamente explicitadas. Além disso, entendo que grande parte do conflito foi permeado por diferenças de afinidade entre as pessoas engajadas. Contudo, um dado significativo é o 'terreno' onde os dirigentes situaram a disputa. Fazendo uso de sua faculdade de empregadores institucionalizaram o conflito e demitiram uma técnica. Posteriormente foi substituída por outra.

Os dirigentes não informaram nem advertiram a técnica de sua desconformidade, nem da decisão que iriam tomar, mas ela percebeu que algo não estava bem com uma das dirigentes. Simplesmente, convocaram-na a uma reunião do *Movimento Territorial*, através da qual a técnica tinha sido contratada, e apresentaram uma carta onde solicitaram sua demissão por não responder às necessidades dos membros da OC.

Existem outros elementos que possibilitam identificar novos aspectos para analisar o vínculo em questão. Ainda que os dirigentes se envolvessem em uma disputa com uma técnica, estavam em condições de enfrentar qualquer técnico dessa forma? Certamente, não. O atrito foi com uma técnica nova e antes de tomar a decisão consultaram uma técnica fundadora de MINKA[55]. Neste ponto, é importante relembrar que os dirigentes mantêm uma relação empregatícia e, portanto, de dependência econômica com os fundadores de MINKA. Outro aspecto esclarecedor é que a técnica ainda não tinha conseguido legitimar-se ante os técnicos de MINKA, certamente os mais influentes no *Movimento.*

Destarte, infiro que embora esteja mudando a assimetria de poder no vínculo técnico-dirigente, existem particularidades que se compreendem melhor a partir da posição que ocupa cada agente na hierarquia da organização e das disputas em jogo. Por um lado, entre os técnicos produz-se uma hierarquia que outorga diferentes status. A pertença a MINKA e a antiguidade nessa organização são dois elementos que elevam o status da pessoa, assim como sua formação política e o apoio que recebe dos dirigentes e produtores. Essa segregação por status dos técnicos é (re)conhecida pelos dirigentes, que estabelecem alianças com os diferentes atores segundo as disputas e interesses que estiverem em jogo[56].

Mesmo que a disputa com a técnica tenha significado um jogo de queda-de-braço do qual saíram vitoriosos os dirigentes, não é para desconsiderar que antes da última jogada buscaram o aval dos técnicos melhor posicionados. Se, por um lado, os dirigentes fortaleceram sua posição ante uma 'segunda linha' de técnicos e ante os outros dirigentes do *Movimento*, por outro, contribuíram a reproduzir os fundadores de MINKA na posição dominante. Por sua vez, esses fortaleceram a confiabilidade dos dirigentes ao "respeitarem" a decisão das lideranças da OC. Pois, evidenciaram coerência com seu desejo de que os camponeses adquirissem autonomia.

Mas não se pode reduzir esse conflito a uma disputa de posições na hierarquia organizacional. Lamentavelmente os dirigentes mostraram-se relutantes a exprimir-me sua visão sobre a evolução do vínculo com os técnicos. Indubitavelmente, na visão deles, por minha condição e origem social, encontrava-me mais perto da técnica do que deles nessa configuração social. No entanto, a partir da minha vivência na *Morada Camponesa* e das conversas que tive com diferentes técnicos, que se têm desempenhado nos últimos anos no distrito, entendo que é possível 'mapear' os eixos pelos quais se desenrolam os principais atritos entre técnicos e dirigentes.

Durante minha estada na *Morada Camponesa* desenrolou-se grande parte do atrito com a técnica demitida, e concluiu umas semanas após minha partida. Nesse tempo, os dirigentes exprimiram em várias oportunidades que "as pessoas de fora" tinham outra forma de fazer as coisas. Nas suas falas e atitudes observava-se uma intencionalidade de marcar a diferença com 'o outro'. Essa revalorização do local ante o forâneo inscreve-se na revalorização e reedição da 'questão indígena' na região, que questiona o papel de autoridade que sempre é outorgado ao ocidental perante o nativo.

---

[55] Entendo que a discriminação de gênero não é uma variável a considerar para explicar o fato acontecido. Por um lado, grande parte das pessoas envolvidas eram mulheres e, segundo a maneira em que se desenrolou a disputa, não surgiram elementos que evidenciassem a demissão por uma questão de gênero. Por outro lado, deve considerar-se que essa técnica foi substituída por outra mulher. É importante salientar que o primeiro antecedente de demissão foi de um técnico. Aconteceu no território onde se desenrolou o atrito na assembléia.

[56] A técnica demitida foi confidente, em mais de uma ocasião, dos dirigentes em questões relacionadas a seu vínculo com outros técnicos e dirigentes do *Movimento*.

Em relação aos técnicos, essa segregação dos dirigentes era mais ressoante, pois deslegitimava-os nas tomadas de decisões, já que não compreendiam a vontade das "bases" ou a "cultura local". Essa tomada de posição desautoriza o técnico para assumir um papel relevante em um processo de mudança social, aliás, política e o reduz a um 'papel técnico', de auxiliar. De fato, se alguém não compreender como são as coisas no local, dificilmente possa assumir o papel de condutor a uma situação melhor.

Entre alguns dos técnicos mais novos, observei uma ansiedade particular com relação a que os dirigentes camponeses conduzissem a organização para um terreno "mais político". Freqüentemente esses técnicos agiam como interlocutores de outras organizações realizando convites para que participassem de espaços multisetoriais, caminhadas ou eventos, visando seu engajamento em espaços políticos nacionais e internacionais. Mas a tensão com os dirigentes foi mais evidente quando tentavam "politizar" questões da vida cotidiana da comarca (comunitária, social ou político partidária). Em certa maneira, tentavam interpretar esses atritos e a tomada de posições das pessoas envolvidas tendo por referência sua contribuição ao projeto político que deveria encarnar a OC.

Com essa atitude os técnicos, por um lado, através de atribuirem-se a visão de mundo esclarecida, desautorizam e deslegitimam a interpretação que os dirigentes puderem ter, ante suas "bases". É fácil inferir que incomode, ainda mais quando se pretende corrigir a leitura que os dirigentes têm de seu próprio lugar. Por outro lado, através dessa forma de interpretar a realidade tenta-se introduzir uma outra lógica focalizando na 'tomada de posição ideológica', abstraindo-se das relações pessoais que regem nesse cotidiano. Certamente por essa via não se pode compreender que os posicionamentos ante os atritos nem sempre estão definidos por questões ideológicas, senão por pertença ou filiação das pessoas engajadas.

O respeito da autoridade instituída é outro princípio de alinhamento e de resolução de atritos que costuma operar nas lógicas *yaveñas*. Pensar todo atrito como projeto político e categorizar as pessoas a partir de sua tomada de posição – através da oposição companheiro-inimigo– nem sempre se pode aplicar em um universo social onde as relações de parentesco e vizinhança permeiam grande parte do tecido social e, freqüentemente, clivam-se conjunturalmente ante conflitos eventuais. Perante essa realidade, os nativos desenvolvem outras lógicas de resolução de conflitos que nem sempre são entendíveis ou consideradas pertinentes pelos técnicos. Eis um dos principais empecilhos à proposta de mudança dos técnicos no que tange à mudar atitudes, valores e lógicas de relacionamento, ancoradas no *habitus* nativo. Mas isso em poucas ocasiões é enxergado ou objetivado pelos agentes envolvidos.

Um caso ilustrativo desse tipo de tensão aconteceu em 2006 por ocasião da preparação da festa de inauguração do açougue na *Morada Camponesa*. Uma técnica relatou-me que, no momento de decidir quais representantes das instituições públicas do lugar convidariam, uma dirigente propôs os da Delegacia e os membros do SENASA. A técnica interpelou dizendo que "não há que articular com o inimigo", pois eles eram os que decomissavam os cordeiros aos camponeses quando não tinham o veículo autorizado para transportar a mercadoria. Segundo a técnica, a dirigente respondeu:"mas, tal vez nós necessitemos um favor deles e eles de nós".

Em épocas de campanha eleitoral, os técnicos costumam questionar que "as comunidades se dividem pela política", porém não (re)conhecem que a política está atravessada mais por relações de parentesco e de vizinhança do que por questões ideológicas. Os técnicos nem sempre reconhecem como "política" a leitura que os dirigentes fazem da realidade e de suas estratégias

de negociação, em uma tentativa de desconhecer sua capacidade de interpretar as disputas sociais nesses termos. Assim, desautorizam-nos no papel que ocupam e reafirmam seu papel de 'educadores'. Mas com essas críticas ou desautorizações os técnicos em lugar de questionar os posicionamentos ideológicos dos aldeões, contestam suas redes de filiação e pertença, assim como os códigos morais que os regem.

Em função do exposto, observa-se que, por trás das disputas entre esses agentes, encontra-se a tensão entre duas lógicas de interpretação da realidade, através da qual se disputa a leitura mais legítima donde sai a alternativa para melhorar as condições de vida. Embora o conflito não se dê nesses termos, principalmente pela assimetria na habilidade discursiva dos agentes e pela dificuldade para objetivar o que está em jogo quando uma pessoa está engajada na disputa, freqüentemente acaba por exprimir-se em atritos que põem em questionamento como cada agente desempenha seu papel e qual adesão tem das bases.

Observando a sucessão de atritos como um encadeamento de trocas agonísticas, ante uma desautorização dos técnicos aos dirigentes, estes contestam com outra. No fundo, a disputa é centrada em quem tiver a legitimidade e a capacidade para definir qual é o campo do político e de qual forma se devem afrontar os problemas locais.

Tive oportunidade de conversar sobre esse aspecto conflituoso do vínculo técnico-dirigente com diferentes técnicos vinculados a MINKA e o *Movimento Territorial*, procurando compreender como (re)validavam e (re)definiam seu papel na organização. Em 2002, dias após do conflito eclodido na assembléia, indaguei a um dos fundadores de MINKA sobre sua leitura do atrito. Na conversa exprimiu:

DEPOIMENTO 3.7

> "Hasta hace dos años y medio la toma de decisión, el rumbo y la conducción del *Movimento* estaba en este grupo de técnicos y algún que otro dirigente, y eso ha sido también en este último año y medio a esta parte. Pero, de alguna manera, se ha ido debilitando esa figura, pero seguía siendo la función o el papel de los técnicos y eso es hasta hoy… Para mí es lo que debería ser y es un poco lo que puede empezar a ser, aunque hay distintas posturas entre nosotros, los técnicos. Es la de fortalecer la formación, lograr que la conducción la lleven adelante los dirigentes y uno estar aportando para eso. Eso no quiere decir que "yo no conduzco…" Pero me parece que por esta desventaja, de autoridad, de poder que uno tiene, para que sea una cuestión más homogénea, uno tiene que intencionar más la capacidad de gestión de los dirigentes, que todos tengan las mismas capacidades y posibilidades de manejar recursos de todo tipo. De acá a dos o tres años, cuando los dirigentes estén a la par nuestra, no se qué pasa… (...) Miro de reojo a aquellos [refire-se a outros técnicos] que dicen *"los técnicos estamos comprometidos, este es nuestro proyecto, bla, bla, bla... y por lo tanto conducimos a la par [dos dirigentes], ya que todos estamos en igualdad de conducir..."*, creo que esa posición, sin mala intención, es menos democrática, me parece que es mentira eso. Estamos en democracia pero en condiciones totalmente inequitativas entonces pogámosnos al día y ahí sí, seamos parejos con las leyes y todo eso. (...) Me parece que los técnicos también tenemos y los dirigentes más fuertes, creo que lo hemos hecho un poco el año pasado, ir haciendo el corte del *Movimento*, "este *Movimento* es nuestro, lo dibujamos, lo hicimos estos quince..." Porque empieza a ser de muchos más, en cuanto a gestión y conducción. Bueno entonces vayamos haciendo cortes porque hay que compartir.
>
> - *¿De acá a cinco años en qué se debería convertir el Movimento?*
>
> Empiezo a tener una sensación, así como la tuve de MINKA hace dos o tres años que antes era MINKA lo que había que fortalecer, de empezar a pensar en el *Movimento* o

algo por el estilo... De que hay que empezar a fortalecer el *Movimento* y diluir o no diluir pero que el perfil de MINKA sea bajo o algo por el estilo. Empiezo a tener una sensación parecida con respecto al *Movimento*. Hasta hace poquito tenía la sensación de que el *Movimento* nucleara la mayor cantidad de organizaciones y que se yo y ahora super inmadura todavía el pensamiento pero mas como una cuestión, un *Movimento* que nuclea a una buena cantidad pero que no necesariamente que todo tenga que estar adentro. Una actor fuerte y ojalá que si haya otros actores fuertes, pero que el *Movimento* no sea el movimiento, sino una pata fuerte y que sea un actor, no se si 'el actor', pero sí los dirigentes que se identifiquen con el *Movimento*, actores fuertes, con una cabeza y una mirada importante y que se los respete dentro de la región esta. [ME-MINKA-2002:12-13].

A reflexão do técnico adquire interesse porque evidencia como a disputa, que eclode a partir do questionamento de alguns dirigentes, tem dentre vários desdobramentos um debate no interior da equipe técnica. Esse dilema leva os técnicos a confrontarem-se com uma das contradições da instituição que representam: pretender promover um processo de transformação social ancorado na igualdade, mas agindo desde uma posição dominante com relação a quem se aspira a ajudar na emancipação.

Ora, analisemos a tomada de posição que está representada nessa narrativa. O entrevistado manifesta compreender as reivindicações dos dirigentes e situá-las no processo emancipatório que pretendem promover. Nesse sentido, objetiva e reconhece a posição privilegiada que tem como técnico, devido à assimetria de poder, e como isso é um elemento ambíguo e contraditório para o próprio processo. Contudo, embora afirme a necessidade de reduzir o perfil de MINKA como organização e o dos técnicos na toma de decisões no *Movimento*, continua a indefinição sobre o novo papel atribuído aos técnicos.

Cinco anos depois, esse dilema ainda perdura na equipe técnica que assessora as organizações do *Movimento Territorial* e cada atrito que eclodir entre técnicos e dirigentes faz com que esse dilema se reavive. Entre 2003 e 2007, um número significativo de técnicos afastou-se do *Movimento,* enquanto um número menor integrou-se. A equipe técnica de MINKA viu-se diminuída de dez a quatro técnicos, entre outros afastou-se o entrevistado de cima. Diversos foram os motivos para que cada técnico deixasse o espaço (questões pessoais, novas oportunidades de trabalho, entre outros). Mas, sem dúvida, o debate em torno às modalidades de vinculação e de condução das organizações de base, muitas vezes traduzido em "diferenças metodológicas de trabalho", explica vários afastamentos. De fato, também há técnicos que entendem que seu papel ainda tem vigência no *Movimento,* embora deva ser redefinido. Na seguinte conversação observam-se os argumentos em jogo.

DEPOIMENTO 3.8

– *¿Pretender generar un proceso de autonomía y emancipación significa que en algún momento vas a ser imprescindible [como técnico]?*

– No sé. Justamente... eso... justamente esto... nosotros venimos con el modelo ese de que, el capito genera capacidades locales y después se retira... y como un misionero... se replica lo mismo a donde va... El tema es que el desarrollo de la organización genera, se complejiza la tarea, genera nuevos problemas y en la aparición de nuevos problemas, se sigue necesitando de esa... del rol, no te hablo de la persona... por eso te digo podemos hablar de saberes, de capacidades, pero más allá de las personas...

– *Vos decís que el técnico estaría en mejores condiciones de lidiar con conflictos nuevos...*

– De contribuir desde otra mirada... contribuir desde otra mirada, hasta ahí. Por eso te hablo del rol porque después uno puede llegar a ser dirigente o no. Pero la necesidad del trabajo intelectual, del análisis, de la lectura de esa realidad nueva compleja, con otros quilombos con otros horizontes, y demás requiere de ese nuevo... de ese más o igual... Ahora si requiere.. "¿no es que estaremos comiendo el sapo de que nosotros generemos un poquito de autogestión en la comunidad y después nos peguemos el piro... y que eso lo conduzca otro? Sí, o que siga el rumbo que perfectamente se puede corromper

– *El tema es que también, pero no necesariamente, hay punto que es el origen, la trayectoria y el origen de clase.. es que hay un punto en el cual las miradas, los objetivos, los intereses pueden ser muy diferentes... para dónde quieren ir los dirigentes o algunas organizaciones... que en algún momento se pueden plantear como proyectos políticos diferentes... y que no pase por una cuestión de capacitación de saberes... ¿Hasta que punto va a ser siempre el mismo proyecto político el de ustedes y el de los productores?*

– Por qué tiene que ser el mismo?

– *Bueno, justamente eso...*

– El tema es lograr la síntesis, la articulación ahí, la complementaridad... porque también ¿cuál es la cuestión acá? Generar más articulación a nivel de campesinos, más fortalecimiento sectorial de las distintas fracciones de clase y demás o es necesaria la articulación social, entre otros sectores pensar un proyecto que pueda contener los intereses de las distintas clases

– *¿Se empieza a ver la necesidad del proyecto político con los cuadros del Movimento?*

– Sí...

– *Sí, ¿se ve?*

– Sí, todos los días... se empieza a ver y se empieza a apropiar en algunos dirigentes, en algunos más, en algunos menos... Estos dirigentes que se van formando, con cursos con experiencias con capacitación y demás, se van formando, van desarrollando capacidades de leer un poco más la realidad, de pensar escenario, de pensar estrategias a largo plazo... a ver... Esos locos ya se han transformado... su visión y sus capacidades se han transformado y ya no es la mirada y la capacidad de la visión del productor que está en la base... y justamente lo que está teniendo ese desarrollo intelectual y lo que nos está mostrando la realidad, es que es necesario... ¿Cuál es la extracción social? ¿cuál es la diferencia entre vos, articulado en un proceso de desarrollo local, regional, rural y demás... con el otro...? que quizás puede llegar a ser un término de formación política, la misma que tenés vos... y va a ser un tipo que le va a dar muchísima... hasta donde le de, con todas las limitantes que tiene esa perspectiva, esa visión... y además digo, estos dirigentes que además son los que van asumiendo la conducción de la organización... me parecen que nos están mostrando algo, nos están mostrando que esa división es más de condición social, de que si sos rubio o no sos rubio, de que si sos técnico... en algún punto, el saber diferente, desde otra mirada es necesario [D-MINKA-2005:2-3].

Neste ponto da análise inevitavelmente chega-se a um dilema interpretativo que os próprios cientistas sociais ainda não resolveram e que se relaciona com a capacidade que têm os agentes que ocupam as posições mais desfavoráveis da sociedade para encarar um processo emancipatório com seus próprios recursos cognitivos. Alguns teóricos, dentre os que se destaca James Scott, entendem que os dominados têm a capacidade de produzir sua própria interpretação do mundo, assim como definir a situação que melhor responda a seus interesses. Que não os enunciem não significa que estejam desapossados desses instrumentos cognitivos. Esse silêncio

faria parte de uma estratégia através da qual ocultam seus pensamentos. Uma espécie de *performance* que montam ante os dominantes para que seus sentimentos não sejam percebidos, quer dizer, a falta de lealdade que têm para com o patrão e, portanto, a instabilidade do dominio dele (SCOTT, 1990).

Pierre Bourdieu tem uma posição mais cética respeito dessa possibilidade. Enquadrado na tradição teórica da *hegemonia* que interpreta as relações de dominação como eminentemente cognitivas, o autor argumenta que:

> "Os que ocupam as posições dominadas no espaço social estão também em posições dominadas no campo de produção simbólica e não se vê de onde lhes poderiam vir os instrumentos de produção simbólica de que necessitam para exprimirem o seu próprio ponto de vista sobre o social, se a lógica própria do campo de produção cultural e os interesses específicos que aí se geram não produzisse o efeito de predispor uma fracção dos profissionais envolvidos neste campo a oferecer aos dominados, na base de uma homologia de posição, os instrumentos de ruptura com as representações que se geram na cumplicidade imediata das estruturas sociais e das estruturas mentais e que tendem a garantir a reprodução continuada da distribuição do capital simbólico. (...) Mas o mais importante, do ponto de vista do problema da ruptura do círculo da reprodução simbólica, está em que, na base das homologias de posição no interior de campos diferentes se podem instaurar *alianças* mais ou menos duradoiras e sempre com fundamento em um mal-entendido" (BOURDIEU, 2003 p. 152 - 153).

Embora a disputa de posições que alguns dirigentes do *Movimento* e da OC estabelecem contra os técnicos possa ser interpretada, em um primeiro momento, segundo as proposições de Scott, entendo que essa perspectiva não consegue explicar a forma como se desenvolve o atrito. Refiro-me a que se forem analisados os termos sobre os quais os dirigentes colocam o conflito e o que é disputado (representatividade e legitimidade para representar, definição dos objetivos dos projetos, autonomia e autogestão), poderá observa-se que essa disputa só é possível a partir de os dirigentes se apropriarem das categorias de percepção e de apreciação de mundo e dos dispositivos de acumulação de poder nos espaços organizacionais ministrados pelos técnicos. Conforme Bourdieu (1977), os camponeses, em sua condição de dominados e ao não possuírem os instrumentos de produção da representação do mundo social – categorias de apreciação e classificação do mundo através das quais é construído o próprio mundo–, apropriam-se das representações sociais de membros de outras classes. Dessa maneira, são privados de construírem sua própria subjetividade a partir de sua objetivação. De certa forma, essa proposição observa-se na lógica organizativa e de funcionamento da OC onde existem vários dos princípios de articulação e distinção produzidos pelos técnicos em MINKA.

Contudo, isso não impede que aqueles agentes que se apropriarem desses bens simbólicos consigam melhorar sua posição na hierarquia organizacional ante seus pares e ante os técnicos, fato que melhora suas condições para disputar as posições dominantes na hierarquia organizacional. Por outro lado, embora os técnicos disponibilizem as categorias cognitivas, não significa que eles tenham o controle dos desdobramentos em que puderem evoluir os atritos. O que se impõe é uma visão de mundo, mas nem sempre quem a impuser consegue legitimar-se em seu papel; aquele que souber 'jogar melhor o jogo', especialmente lidar com as diferentes lógicas e visões de mundo em jogo, poderá substitui-lo.

Nesse contexto, a dualidade técnico-dirigente é um desafio com o qual devem lidar os membros do *Movimento Territorial*, em particular os técnicos, pois seu papel e sua identificação com o espaço são ambíguos e contraditórios. Por um lado, eles tentam minimizar as diferenças com o resto dos membros da organização quando, ao falar do projeto político, legitimam sua participação e, portanto, seu direito a definir o rumo a seguir. Por outro, salientam as diferenças através da valoração do saber, quando precisam validar seu papel de técnico e, com ele, sua posição no *Movimento Territorial*.

Conforme Neves, a relação de mediação entre agentes que pretendem promover um processo de emancipação social é estruturalmente contraditória e provisória. "Provisoriedade inerente à própria perspectiva temporal desta relação, porque ela se constitui com vistas a fazer aparecer, de um modo específico, o outro ou a construir, segundo certos objetivos políticos, os próprios representantes do grupo. A exclusão dos mediadores institucionais do campo de relações sociais está prevista enquanto princípio. Provisoriedade derivada da dinâmica da concorrência entre mediadores e entre estes e os mediados, da mesma forma elemento inerente à intermediação. Este modo contraditório de constituição da relação faz ressaltar os conflitos em jogo, conflitos que operam na eclosão de formas de exclusão dos mediadores integrados para essa transição. Portanto, provisoriedade dos agentes, das regras, das estratégias, dos mecanismos, do controle das conquistas alcançadas, das posições auferidas e das instituições" (NEVES, 1997:335).

Afinal de contas, a presença dos técnicos efetivamente têm-se reduzido e parte de suas tarefas e protagonismo está sendo assumida pelos dirigentes. Em decorrência, o centro das disputas no *Movimento Territorial* deslocaram-se do enfrentamento técnico-dirigente à rivalidade entre dirigentes por modalidades de condução e distribuição dos recursos, geralmente traduzidos nos duelos verbais em termos de *"falta de compromisso, solidariedade e responsabilidade para com a organização"*, todas categorias introduzidas pelos técnicos. Não raro, nesses atritos as partes envolvidas buscam o apoio dos técnicos para legitimar e, assim, fortalecer sua posição. Sem sabê-lo, através desse mecanismo, restituem o papel que em outros contextos lhe disputam.

3.2.3.2 A relação dirigente-base

Sempre que indaguei aos dirigentes da *Organização Camponesa* acerca do número de membros da organização responderam que era integrada por "12 comunidades, somando aproximadamente 200 famílias no total". Nas visitas a essas aldeias, observei que a informação e percepção que as pessoas tinham da OC variava consideravelmente. Os aldeões mais informados eram aqueles que pertenciam ao grupo mais ativo da aldeia, no que tange à participação nas atividades da OCA. Contudo, nas mesmas aldeias, não foi raro deparar-me com pessoas que, embora conhecessem da existência da organização, pouco sabiam de suas ações. Ora, nas aldeias que não estavam vinculadas à OC, grande parte dos moradores a desconheciam ou apenas sabiam de sua existência, mas não puderam informar-me sobre seus objetivos e ações.

Evidentemente a idéia da 'pertença' à OC, que no discurso dos técnicos e dos dirigentes está associada a "um compromisso" com os objetivos e com a continuidade desse espaço organizativo, não é vivenciada da mesma forma por todas as pessoas que estão sob sua órbita. A definição e o sentido que cada pessoa dá a seu vínculo nesse espaço organizativo difere em

função da posição que ocupa na estrutura organizacional e do estado do ciclo de prestações com as pessoas que, segundo ele, encarnam a organização.

Neste sentido, quando os dirigentes enunciam que a OC é integrada por 200 famílias, mais do que exagerar a importância dessa estrutura organizativa – aliás, uma das mais importantes na Puna–, o que levam em consideração é o número de famílias que integram as OCAs associadas à OC. Esse universo de famílias representa os grupos domésticos potenciais que se podem beneficiar das suas ações, pois é a *comunidad* através da OCA que está vinculada com a OC. Mas em poucas ocasiões a OCA aglutina e representa todos os membros de uma aldeia.

Esse universo de pessoas delimita, na visão dos técnicos e dirigentes, as "bases da OC". Essas pessoas não ocupam cargos de responsabilidade na hierarquia da organização nem na tomada de decisões. Note-se que, assim como os técnicos criaram uma hierarquia entre os membros de MINKA, excluindo os promotores de certos espaços deliberativos e decisórios, os dirigentes da OC reproduzem essa lógica na organização que conduzem. Essa lógica de ordenação e delimitação da participação, hierarquiza as opiniões dos sócios e encontra seu fundamento no "compromisso" que cada pessoa tem com a organização. Prioriza-se que participem na tomada de decisão aqueles que trabalham na realização das ações definidas, mas esse esquema de hierarquização da opinião dos membros reproduz e valoriza certa visão de mundo por sobre outras.

Através da definição da *comunidad* como membro da OC, os técnicos e dirigentes favoreceram o fortalecimento desse grupo social e, especialmente, a figura de OCA. O presidente da *comunidad* ou o secretário são os que assistem periodicamente às reuniões da OC e informam ao resto dos moradores sobre as resoluções tomadas em cada assembléia comunitária. Mas existem exceções. Em Grazalema, aldeia na que moram aproximadamente 50 famílias, só participa da OC um grupo integrado por sete lares. Nessa aldeia, as questões relativas à OC são abordadas unicamente pelos membros desse grupo, portanto, ficam fora da pauta da reunião da OCA. Membros que não participavam do grupo explicaram-me que isso devia-se a que sua vocação produtiva é mais bem agrícola, enquanto a OC tem mais capacidade para ajudar em questões pecuárias. No entanto, Camilo, deu outros motivos da reduzida participação.

DEPOIMENTO 3.9

- *¿Ustedes participan como comunidad de la OC?*
- No, solamente un grupo, pero hay muchas cosas que trajimos para la comunidad.
- *¿Y por qué el resto no participa? ¿lo han discutido en la organización comunitaria eso?*
- Sí, para mí hay gente... cómo te puedo explicar... Hay gente que solamente… no va a eso, pero cuando cae algo esta primero. Entonces como que no nos gustó la idea, entonces mejor, los que queremos trabajar, trabajemos, y los que no, que son **oportunos** digamos, mejor que no trabajen, entonces trabajemos todos los que queremos laburar, laburar todos parejo
- *¿Y ese grupo de cuánta gente es?*
- Y, ahora es un grupo chiquito. Antes era más, había como 15, 20 y ahora somos… creo que quedamos 7 del grupito, que estamos activos en la OC (...)
- *¿Cuál es el objetivo para vos de la OC o ustedes en la OC por qué están trabajando?*
- El objetivo mío que estoy en la OC es porque me ayuda, mutuamente. Yo por ahí necesitaba dinero para alguna cosa, para los chicos ahora que tengo uno en el secundario, necesito para comprarme una vaca, una cabra, lo que sea, una oveja. Recurro a la OC porque se que me van a prestar la plata. Entonces yo cuando tengo que comprar esa vaca y me cuesta mil pesos yo se que tengo quinientos, y quinientos me faltan, voy se los pido a la OC y me lo

> da. Entonces puedo contar con ellos para comprarme esa vaca, y después se los voy devolviendo de a poco. Entonces eso para mi es muy valioso, porque es como un padre para mi "préstame" y me lo presta, entonces confío en ella y sigo apoyando eso. Nos asesoran a veces con los técnicos, a veces nos dan semillas, y generalmente nos tienen informados por ahí de lo que pasa en la provincia, esto de las tierras, de la personería jurídica. Entonces por ahí le apoyo y a las otras instituciones también, porque siempre generalmente algo traen, así que por eso le apoyo a todas las instituciones [JCCH-YCh-2007:14/20].

Nesse relato, evidencia-se certo tipo de disputas que ocorrem entre os aldeões devido à apropriação dos recursos que os presidentes das OCAs conseguem canalizar para os integrantes da aldeia. Entre os argumentos expostos sobre o porquê vincular-se como grupo e não como *comunidad*, encontra-se a tentativa de frear o agir especulativo – "oportuno" em palavras de Camilo– daqueles que pretendem aceder aos benefícios sem oferecer em contrapartida trabalho. Procura-se que todos os que estiverem em condições de receber os benefícios trabalhem por igual ("todos laburen parejo").

Em outra conversa, o entrevistado manifestou que *"há pessoas, uma ou duas, que não se interessam por essas organizações por problemas políticos ou por problemas pessoais com quem está à cabeça... e sempre tentam certa boicotagem... 'que não, que você não deve assistir a essa reunião...', e assim influem nos outros, fazem a cabeça sobre que é mau..."*. Nessa oportunidade manifestou o papel que eventualmente jogavam alguns moradores com vinculações político-partidárias, tentando persuadir as pessoas a não participarem da OC. Esse seria, de seu ponto de vista, outro dos motivos da baixa participação dos moradores dessa aldeia. Isso parece ter acontecido há cinco anos por ocasião do atrito ocorrido durante a conformação do Conselho Consultivo, quando *Baion*, membro dessa aldeia, era comissionado municipal. Aparentemente essa boicotagem não estaria ocorrendo na atualidade.

A partir do relato desse morador, observa-se que na aldeia de Grazalema o grupo associado à OC delimita um número de moradores que se identificam em relação a seu modo de agir e seus valores. Nessa diferenciação, atribuem-se certa 'estatura moral' respeito dos outros. Evidencia-se como, em torno à vinculação à OC e a outros agentes externos, mobilizam-se no interior das aldeias conjuntos de pessoas com certa afinidade ou laços em comum, muitas vezes institucionalizados através do parentesco ou algum tipo de afiliação (política, religiosa, etc.). Esses grupos de pertença têm certa continuidade no tempo e acionam-se em função das diferentes circunstâncias. De fato, se forem identificadas as famílias de uma aldeia que participam da OCA, das atividades da OC ou, inclusive, as que aderem a certa facção política, observar-se-á certo padrão de continuidade. Isto é, são diferentes grupos de filiação, mais ou menos, sobrepostos. Contudo, ante algum atrito que surgir sem os integrantes do grupo encontrarem uma solução, podem ficar rachados estruturalmente, isto é, clivar-se em todos os âmbitos onde acionam, ou somente ante um só, como o referido pelo entrevistado.

Esses grupos de afinidade ou de pertença que existem nas aldeias podem ser interpretados como *quase-grupos*, conforme Mayer (1987). No entanto, é importante levar em consideração que a identificação de uma figura que age como ego, quer dizer, a pessoa que convoca, varia conforme o motivo da convocatória, seja grupos de cooperação, seja festividades, seja grupos políticos, etc. Nesse sentido, concordo com Barnes quando afirma que "nunca podemos falar de uma rede egocêntrica". Pois falar nesses termos supõe considerar uma porção de uma rede maior, quer dizer, uma rede parcial que é uma construção operativa e, portanto, arbitrária que faz o

cientista para analisar um aspecto da realidade que se apresenta de maneira intrincada e complexa (BARNES, 1987:167).

O mais freqüente é que em cada aldeia exista apenas um quase-grupo, ficando de fora um número de famílias e/ou pessoas que não o integram. Essas famílias não costumam formar outro quase-grupo na aldeia. Em alguns casos, estão estreitamente relacionadas com membros de aldeias vizinhas, não raro de onde são originários, situando nelas seu grupo de pertença. Isso se deve a que o número de famílias que compõe uma *comunidad* no geral é pequeno. Todavia em aquelas aldeias mais populosas podem conviver dois quase-grupos. Caso a convivência deles adquira características agonísticas, podem converter-se em facções e chegar, assim, a situações de enfrentamento que culminam na ruptura da *comunidad*, como no caso relatado de Grazalema-La Cuesta versus Alcalá.

O relato de Camilo (depoimento 3.9) tem um elemento que também surgiu nas falas de uma parte significativa das "bases" da OC. Refiro-me ao fato de que quando se refere à OC usa a terceira pessoa do plural, ou seja eles, em lugar da primeira do plural, nós. Diferentemente dos dirigentes, que sempre falaram em termos de 'nós', evidenciando um sentimento de pertença com o grupo, os aldeões falaram em termos de 'eles'. Isso evidencia a realização de um recorte da organização onde quem fala se coloca do lado de fora, isto é, vê os membros da OC como um 'outro' com quem se vinculam. Ora, é preciso salientar que isso não aconteceu quando falavam da OCA. Nesses casos o 'nós' foi a pessoa utilizada, com exceção dos 'outsiders' que deliberadamente salientavam sua não pertença a essa organização.

Compreender esse posicionamento é útil para analisar como se estabelece o vínculo com os representantes da organização. É eloqüente que há certo 'mal-entendido' na definição que os dirigentes fazem de 'suas bases', integrando as pessoas a uma organização que não sentem como própria, quando menos nos termos exprimidos pelos dirigentes. Mas isso não significa que não se vinculem com os representantes da OC, senão manifesta como se relacionam.

Uma das principais motivações enunciadas pelos aldeões, quando indagados sobre por que se vinculavam com a OC, foi a possibilidade de aceder a recursos. Nenhum aldeão enunciou a idéia de um projeto de mudança social. As motivações sempre estiveram referidas a aceder aos benefícios econômicos que poderiam receber envolvendo-se nos projetos dessa organização. Nesse sentido, compreende-se que em muitos dos relatos transluziu a idéia de que sua vinculação com a OC existia enquanto durava sua vinculação com algum projeto, e finalizava com ele. As pessoas que comercializam seus produtos através da OC nem sempre sentem que fazem parte de um empreendimento comercial associativo. De outro modo, vêem os dirigentes da OC como compradores que lhes oferecem melhores condições de compra. O que pretendo exprimir é que na percepção de muitos dos aldeões, longe de se sentirem como integrantes de um coletivo social, percebem-se vinculados a determinados membros da OC através dos benefícios que ocasionalmente possam oferecer-lhes. Assim, o vínculo é vivenciado conforme a duração do ciclo de prestações.

A partir do exposto, entende-se que a necessidade de um projeto de mudança social e, em conseqüência, do sujeito que o promover, o *Movimento Territorial*, continua sendo propriedade exclusiva dos técnicos. Essa idéia do projeto político é apropriada parcialmente pelos dirigentes, quando menos retoricamente. Embora esses agentes sintam como própria a OC e o *Movimento*, não lhe atribuem o mesmo papel que os técnicos. Na retórica dos dirigentes, a idéia de mudança social sempre esteve referida a que os aldeões melhorassem suas condições de existência através

dos projetos produtivos e comerciais, mas isso não significava as mudanças estruturais implícitas nas narrativas dos técnicos.

O que os aldeões vivenciam como necessidade é melhorar sua renda, como pode ser observado no relato de Camilo (depoimento 3.9). Neste ponto, é importante relembrar que o entrevistado é uma liderança comunitária reconhecida como "comprometida" pelos dirigentes da OC. Não foi comum nos relatos dos aldeões a necessidade de outras ajudas, além da econômica. Nas aldeias realizam-se capacitações, assistência técnica e assessoramento legal. Os aldeões também se beneficiam de pequenos serviços e/ou favores que realizam os dirigentes e técnicos articulando-nos com agentes da cidade. Mas em poucas ocasiões essas ajudas foram reconhecidas nos relatos. A ênfase sempre esteve na ajuda econômica. Só aquelas pessoas que assumiram cargos de representação reconheceram como importante a informação que os dirigentes disponibilizavam, no que tange ao mundo das instituições de promoção social e questões relacionadas à legalização da terra, assim como a capacitação que receberam para poder representar melhor suas *comunidades*[57].

A vinculação dos aldeões com a OC pode ser interpretada como um componente de suas estratégias de reprodução social. Através desses vínculos ampliam sua rede de relações sociais – investimento em capital social– e sua capacidade de mobilizar recursos, em especial materiais – conversão do capital social ao econômico. Diferentemente dos vínculos sociais que eles mantêm com seus pares (vizinhos e parentes), ao vincular-se com os membros da OC, acedem a agentes sociais dotados de certos capitais que no local são escassos. Refiro-me principalmente aos técnicos que disponibiliza financiamento e assessoramento para os aldeões. Também, podem ser seus representantes ante governantes locais ou, inclusive, articulá-los com agentes situados fora do território, especialmente funcionários públicos que ocupam posições de poder nas instituições nacionais e internacionais vinculadas à promoção social na Argentina.

Até aqui analisei as motivações dos aldeões para relacionar-se com os representantes da OC. Ora, como ocorre esse vínculo? Camilo exprime e denomina esse vínculo utilizando os termos de "ajuda mútua". "Ajuda", "apoio" e, em menor medida, "colaboração" foram as palavras que com maior freqüência utilizaram os aldeões para explicar-me por que valia a pena vincular-se à OC. Muitos *yaveños* percebiam-na como uma organização de pessoas do lugar que procuram apoio de outras instituições para ajudar o resto, a fim de melhorar as condições de produção e comercialização dos produtos.

Novamente se observa que o vínculo se estrutura sobre a idéia de "ajuda". Embora entre os dirigentes e as "bases" não exista a distância na assimetria de poder que há no vínculo técnico-beneficiário, as trocas entre dirigentes-bases nem sempre se podem homologar às prestações que ocorrem na aldeia, isto é, 'entre pares'. Em primeiro lugar, porque os dirigentes só são percebidos como pares nas aldeias onde têm filiação. Nas outras, embora sejam reconhecidos como um habitante da comarca, continuam a ser 'um outro' em relação ao grupo de convivência. Por outro lado, os dirigentes procuram relacionar-se com suas bases a partir do papel institucional que encarnam. Da mesma forma em que os técnicos procuram fazer impessoal o laço. As prestações institucionalizam-se na relação OC-OCA. Quem empresta dinheiro não é o dirigente, mas a OC

[57] As pessoas que mais valorizaram a capacitação foram aquelas que participaram do PFPD, que em sua maioria vivenciaram uma mudança significativa na capacidade de expressão oral e de análise da realidade. Foi o mesmo caso daquelas pessoas que perceberam que, através da interação com os técnicos, adquiriram determinadas habilidades (informática, formulação de projetos, etc.) que melhoram suas possibilidades de aceder a um emprego.

por intermédio do *Movimento Territorial* e quem o recebe não é um aldeão, mas a OCA[58]. Aliás, é uma *performance* mais do que um fato real. As trocas sempre são consideradas como realizadas entre pessoas. Especialmente, isso ocorre nas aldeias donde são originários os dirigentes da OC. Nesses casos, os dirigentes ficam atrapalhados em uma ambigüidade de papéis, quer dizer, embora sejam dirigentes e pretendam agir sob esse papel, não deixam de ser parentes e vizinhos e, portanto, continuam engajados no sistema de compromissos morais e pessoais ao que está sujeito todo aldeão.

Outro aspecto importante a considerar é que os bens trocados são de natureza diferente. Os dirigentes emprestam dinheiro e participam de transações comerciais – lembre-se que são percebidos como compradores por muitos aldeões no contexto do projeto de comercialização. Em uma aldeia existem instituições – *minga*, *señalada*, etc.– que regulamentam a troca de favores e que, embora esteja implícito um certo benefício econômico de quem é ajudado, a prestação sempre consiste no oferecimento de trabalho (ajuda-se a lavrar a terra, na colheita, na construção de uma casa, etc.). Não registrei situações de "ajuda" nas que fosse oferecido dinheiro[59].

Os dirigentes esperam que os aldeões retribuam a "ajuda" que recebem da OC com "apoio" para a organização. Toda "organização comunitária" mensalmente deve contribuir com a quota e participar da assembléia mensal da OC. Por ocasião da realização de eventos nos quais se mobiliza grande quantidade de pessoas (caminhadas, encontros, congressos, festas, feira de toca-troca, etc.), os dirigentes convocam as "bases" para que ajudem na preparação da comida, no atendimento de balcões de informação, na venda de produtos, na limpeza de banhos, no transporte de mercadoria, dentre outras tarefas. Também se espera que os representantes das aldeias incentivem seus vizinhos a participarem das atividades que não estão relacionadas diretamente ao econômico (oficinas de gênero, jovens ou cursos de capacitação e/ou formação política). No entanto, essas atividades nem sempre despertam o interesse dos aldeões. Certamente, os projetos que impactam diretamente no econômico são os que geram mais adesões.

Essas características fazem com que o vínculo e, em particular, a prestação de favores sejam avaliadas pelas próprias pessoas envolvidas calculando o estado das transações. Conforme Sahlins, neste tipo de *reciprocidade balanceada* os agentes seriam mais conscientes e quantificariam mais os favores realizados e os recebidos.

É esse o sentido que Camilo (depoimento 3.9) atribuiu a idéia de *"me ajuda, mutuamente. (...) dou meu apoio porque sempre algo trazem"*. No relato é eloqüente como pensa o vínculo como se fosse uma série de prestações onde existem expectativas de retribuição entre as duas

---

[58] Para que uma pessoa aceda a um projeto de micro-crédito, primeiro deve realizar uma proposta e apresentá-la ante a reunião comunitária para conseguir o aval de seus colegas. Posteriormente, a solicitude é elevada à instância da área territorial onde participam representantes de todas as organizações de base que integram o território do *Movimento*. Se for aprovado, eleva-se à última instância de avaliação, a Área de Produção e Comercialização do *Movimento Territorial*. Esse procedimento procura envolver uma quantidade significativa de pessoas na avaliação de projetos, tentando gerar capacidades nessa área e criar uma cadeia de responsabilidade para garantir que o dinheiro seja devolvido. No caso de inadimplência, a *comunidad* é punida e seus membros perdem o direito de receber um novo financiamento até que a dívida for saldada. A área territorial será prejudicada na próxima distribuição de recursos no âmbito do *Movimento*.

[59] Muito provavelmente no interior de um grupo doméstico ou entre parentes próximos exista esse tipo de situações, de fato isso se evidencia na metáfora do pai utilizado por Camilo(depoimento 3.9) para ilustrar como vê os membros da OC. No entanto, entendo que em um meio onde o efetivo é muito escasso, a própria falta de capital limita esse tipo de prestações.

partes. Nas diferentes conversas que mantive com ele pude perceber que suas expectativas e a dos dirigentes da OC correspondiam-se.

Mas esse não foi o caso mais freqüente. Muitos aldeões mostraram-se desconcertados quando indaguei-lhes sobre quais eram as motivações dos dirigentes para ajudá-los. Poucos são os aldeões que sabem que recebem uma remuneração dos técnicos de MINKA. Isso leva alguns a pensarem que os dirigentes ficam com uma comissão ou 'troco' pelos serviços oferecidos, fato que reforça a idéia de que a vinculação com eles é semelhante com a de um intermediário comercial. Outros suspeitam de intenções políticas a longo prazo, pensando que em algum momento acabarão sendo reveladas suas verdadeiras intenções eleitorais. Certamente essa falta de claridade sobre as motivações das partes envolvidas na troca contribui a (re)produzir o 'mal-entendido' sobre o qual se estrutura o vínculo, fato que faz com que cada parte nem sempre aja (ou retribua) segundo a expectativa da outra. Destarte, as trocas realizam-se de um modo mais calculado, existindo certa avaliação sobre o que há em jogo e que se terá por retorno.

Os técnicos e dirigentes debateram profundamente e (re)definiram ao longo da vida da organização o que esperavam em troca de alguém que se beneficiasse dos projetos da OC. Embora tenham estabelecido regras, elas não se aplicam da mesma maneira para todos os grupos comunitários, pois se considera que a responsabilidade e o compromisso de cada grupo varia conforme o tempo que estiver vinculado à organização e o "apoio" recebido.

Os recursos de que dispõem os dirigentes da OC nunca satisfazem as necessidades dos aldeões, o que leva a serem considerardos outros critérios para selecionar os beneficiários. Destarte, novos parámetros como o compromisso com a organização, o grau de necessidade das pessoas ou o cumprimento das responsabilidades assumidas, todos com grande grau de subjetividade, entram em jogo beneficiando umas *comunidades* sobre outras.

A aplicação desses critérios geralmente não é compreendida ou compartilhada pelos aldeões e, em conseqüência, geram-se novos desentendimentos. Um caso desse tipo ocorria por ocasião de meu trabalho de campo com os membros da aldeia de Sanlucar. Em uma conversa com a presidenta da *comunidad*, quando lhe indaguei sobre os benefícios que recebiam da OC exprimiu:

DEPOIMENTO 3.10

> Mire, la verdad que si nosotros le pedimos a la OC... *[gesticula dúvida*], sí ellos nos piden a nosotros. No sé, cuando hubo un corte de ruta el año pasado en Maimará y ahí fueron algunos y ellos nos pedían a nosotros... Generalmente mucha ayuda no nos da la OC. En este caso, tenemos la multa del pan, y le pedimos que nos traigan la harina para que nosotros hagamos la comida y ellos dicen que no pueden. Pero ellos nos mandan sí para que, como nosotros estamos asociados a la OC, ellos nos dicen que tenemos que ayudarlos, colaboremos con plata, con dinero o cuando ellos construyen algo nosotros tenemos que ir, gente de la comunidad tiene que ir, y si no va tiene que pagar, multa. Entonces nosotros nos vemos un poco mal en esa parte, porque no nos dan muchos beneficios y nosotros hacemos por ellos. Y la verdad que la idea de nosotros, aparte que nosotros pagamos, acá... la verdad que no recuerdo muy bien cuánto es por año, pero pagamos nosotros, nosotros la comunidad que tenemos que pagar a la OC [LT-SJ-2007:14].

Esse relato é significativo porque evidencia o começo de um desentendimento entre os membros de uma *comunidad* e os dirigentes, no ciclo de prestações que pode evoluir na desvinculação dessa *comunidad* da OC. O relato ilustra como ocorrem os conflitos mais freqüentes entre os dirigentes e as "bases", quer dizer, na maioria das vezes estão relacionados a insatisfações com relação ao contra-dom esperado. No caso em questão, a presidenta dá conta das prestações que eles deram aos dirigentes da OC (pagam a quota, assistem às reuniões e inclusive enviaram pessoas para a caminhada do ano anterior). Porém, como eles não tinham assisteistido a uma reunião, foram punidos pelos dirigentes. É importante salientar que apenas três pessoas dessa *comunidad* comercializam seus produtos através da OC e, portanto, percebem algum beneficio por estarem vinculados à OC. Isso se deve a que os moradores dessa aldeia não têm uma forte vocação agropecuária, suas estratégias de geração de ingressos estão orientadas à venda de mão-de-obra. Assim, a maioria dos aldeões sente que dá apoio mas não recebe nada em troca. Destarte, o ciclo de prestações vê-se afetado ao existir uma parte com expectativas não satisfeitas e o vínculo afetado.

Outro aspecto a considerar é o fato de que, se bem os dirigentes estabelecem um vínculo com os membros de uma *comunidad*, seus portavozes – as autoridades das OCAs– costumam rotar. Esse é o caso da presidenta de Sanlucar, que nos primeiros meses que assumiu a representação de sua *comunidad* e começou a participar das reuniões da OC, recebeu a punição por parte dos dirigentes. De fato, quando uma pessoa assume a responsabilidade de representar sua *comunidad* ante a OC, nem sempre conhece os compromissos assumidos pelos antigos portavozes de sua *comunidad* e o estado do ciclo de prestações. Essa é outra variável que intervém nos desentendimentos que existem em torno ao ciclo de prestações entre dirigentes e os membros da *comunidad*.

Certamente, "o apoio" ou *contradom*, conforme Mauss, às vezes solicitado pelos dirigentes às bases nem sempre é entendido por estes como justo ou à altura das circunstâncias da ajuda que oferecem. Isso principalmente ocorre quando os aldeões devem contribuir com dinheiro. Em sua percepção, quem está em condições de brindar apoio econômico é a OC, não eles que, quando muito, podem contribuir com trabalho.

Um caso desse tipo foi relatado por uma liderança comunitária que está assumindo responsabilidades importantes no âmbito da OC e que pertence a Mijas, aldeia muito coesa onde reside uma das principais dirigentes da OC. Por ocasião da reparação do veículo que os técnicos usam para visitar as aldeias e transportar a mercadoria para sua venda, pediram aos aldeões que contribuíssem com dinheiro para a reparação. Mas defrontaram-se com sua negação. É de salientar que os dirigentes consideram que essa aldeia é muito comprometida com a OC. Mas esse vínculo encontrava seus limites quando os aldeões eram convidados a contribuir com dinheiro para garantir a continuidade das ações da OC. Segundo manifestou a liderança, o desentendimento radicava na existência de pontos de vista diferentes ante uma situação.

DEPOIMENTO 3.11

> – Cuando teníamos que poner dinero para el arreglo de la camioneta, que toda la gente se enojo, '*que por qué estaban poniendo este dinero...*' Nosotros tratamos de explicarle, de hacerle reflexionar, que esto no era porque… O sea, que la camioneta la utilicen los técnicos nada más o los promotores, porque la camioneta se utiliza, si tenemos que llevar las papas va llevar de La Quiaca hasta allá a Humahuaca y si tenemos que ir por algunos papeles a Jujuy los lleva. O sea, en realidad la camioneta es valida para todos, para todos,

> no solo para los técnicos o los promotores. Yo veo que ayudó que podamos hacerle reflexionar a la gente y sacar de ellos mismos, poner de ellos mismos, pusieron su dinero para hacer arreglar la camioneta. Por eso digo, cada comunidad necesita hacer una reflexión, hacerle ver otra realidad, porque muchos pretenden que la camioneta son para los promotores y para los técnicos, pero no es así. Está bien, andan los técnicos, pero no andan para su propio beneficio, quizás iban por algún proyecto algo a Jujuy o a otros lugares, benefician a la gente del campo, la gente que realmente necesita. No sé, eso es lo que veo, hace falta esa reflexión, porque yo por ahí veía… nosotros en la comunidad a veces nos peleamos, discutimos, llegamos a una discusión fuerte, pero después haciendo reflexionar la gente reacciona y bueno, pone también de su granito
>
> – *¿Por qué cosas surgen más diferencias en la comunidad?*
>
> – Por ahí es cuando… yo le decía, esa vez habíamos quedado de plata… cuánto vamos a poner, no sé les obligaba, pero no sé cuánto íbamos a poner. Y decían: 'que no, que era mucho, que no tienen', y bueno, yo decía: 'ustedes no se dan cuenta quién anda…, buscar las becas del CONAF son los técnicos, son los promotores ¿quién se beneficia? Sus propios hijos, tener becas del INAI, también sus propios hijos', o sea, ver desde ahí los beneficios que yo recibo y yo también debo dar y eso te ayuda a que la gente reaccione [AC-L-2007:4].

Observa-se que o desentendimento termina por converter-se em uma disputa que se desenrola em termos morais. O que a liderança coloca em questionamento é a lógica de ação dos aldeões perante a situação considerada e, embora não tenha sido explicitado, adjudica-lhes uma "atitude oportunista", em termos de Camilo. Em certa forma, acionam-se os valores que regem no âmbito comunitário em um contexto que para os aldeões não têm tanta vigência. Provavelmente nesse aspecto radique o desentendimento, quer dizer, em duas definições diferentes acerca de como é legítimo comportar-se em um determinado âmbito. Em última instancia, são duas visões de mundo que entram em colisão.

Os dirigentes reconhecem que o envolvimento das "bases" com a organização, ou seu "compromisso", são relativos e diferentes deles. De fato, essa é uma característica própria das "bases" e é em função disso que investem energia para aumentar seu envolvimento e identificação com o projeto que encarna a organização. O engajamento faria parte do processo de 'esclarecimento', através do qual as bases começariam a perceber que as chances de melhorar suas condições de existência seriam condicionadas a um agir coletivo, corporizado na OC. Assim, evitam confrontar diretamente e assumem o papel de 'educadores' tentando canalizar o atrito a um processo de reflexão, que visa mudar certos pontos de vista dos aldeões. Destarte, parte das contradições observadas no vínculo técnico-dirigente reproduzem-se na relação dos dirigentes com "suas bases", cuja origem deriva da coexistência de visões de mundo e interesses diferentes entre os atores envolvidos.

3.3 A *Organização Kolla* E A Questão Indígena Na Cena Local

Na década de 2000, a *Organização Kolla* consolidou-se como uma organização referente sobre a 'questão indígena' na região. A noção 'questão indígena', longe de ser uma categoria nativa, é introduzida por mim para referir o debate gerado na Província de Jujuy, em torno ao reconhecimento dos direitos dos aborígines sobre a posse legal da terra e a (re)valorização da cultura originária.

A *Organização Kolla* surgiu em 2000 em La Quiaca, promovida por lideranças locais, que se auto-reconhecem como integrantes da etnia *kolla,* e padres da Igreja Católica que colaboraram em suas primeiras lutas. O tema convocante foi a obtenção dos títulos de propriedade da terra. Na Província de Jujuy, a entrega dos títulos às comunidades aborígines foi – e ainda é– demorada. Embora o governo federal, em 1996, disponibilizasse verbas ao governo provincial para executar o *Programa de Regularización y Adjudicación de Terras para Aborígines de Jujuy*, segundo o instituído pela reforma da Constituição Nacional de 1994, nenhum título tinha sido outorgado até 2000. A falta de informação e de recursos, tanto econômicos como de assessoramento legal, de grande parte dos membros das aldeias da Província constituía-se em outro dos empecilhos para regularizar a posse da terra dessas comunidades[60].

Perante essa situação, lideranças "*indígenistas*[61]*"* mobilizaram-se e promoveram a conformação de organizações representativas em cada departamento, para assessorar os membros das *comunidades* e pressionar o governo provincial. Essas organizações locais articularam-se em estruturas provinciais – *Foro Permanente de Pueblos Indígenas* e *Consejo de Organizaciones Aborígenes de Jujuy* – que, com o apoio e assessoramento de organizações da sociedade civil e da Igreja Católica, assumiram a representação dos povos originários ante o governo. Nesse contexto, surgiu a *Organização Kolla* como organização *"indigenista"* representante das *comunidades* do departamento de Yavi.

Em 2003, como nenhum título tinha sido entregue, os representantes indigenístas de cada departamento da Província, que integravam o *Consejo Provincial de Participación Indígena*[62], demandaram o governo provincial ante a Justiça. Em maio de 2006, o júri dá o veredicto. Intimava o governo provincial a efetivar, no prazo de 15 meses, a entrega dos 123 títulos que as comunidades aborígines da Província tinham solicitado. Isso significava aproximadamente 1.300.000 hectares, o equivalente a 25% do território provincial. Em 2006, o governo apelou o veredicto, argumentando a condição de anticonstitucional. Em agosto desse ano, as organizações

---

[60] Os dirigentes das organizações indigenistas e da *Equipe Nacional de Pastoral Aborígine* argumentam falta de vontade política do governo provincial para efetivar o reconhecimento dos direitos dos povos originários. Isso se deve a que ainda não se reformou a Constituição Provincial para incorporar o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, já incluído na Constituição Nacional de 1994. Esse fato impede adequar a legislação provincial e, assim, conter os direitos dos indígenas. Por outro lado, denunciam que o governo provincial, através do Instituto de Colonização, estaria entregando terras sob propriedade individual a terceiros, mas que são reivindicadas por "comunidades aborígines".

[61] "*Indigenista*" é uma categoria nativa que se refere ao indígena, entendido como o originário do lugar, a diferença do "gringo" ou forâneo, representado pelas pessoas e culturas de origem ocidental.

[62] No marco do *Programa de Regularização y Adjudicação de Terras para Aborígines de Jujuy* criou-se o *Consejo Provincial de Participación Indígena*, espaço integrado por um representante das *comunidades aborígines* de cada departamento. O departamento de Yavi é representado por um integrante da *Organização Kolla*.

indigenistas da Província lançaram a convocatória ao *II Malón de la Paz*[63]. Mobilizaram-se à localidade de Purmamarca, localizada na Quebrada de Humahuaca, onde realizaram um protesto de um dia de duração, cortando a principal rodovia da Província. Em abril de 2007, momento da realização do trabalho de campo, o processo judicial ainda estava inconcluso. No entanto, a partir de 2005 começaram a entregar-se alguns poucos títulos de terra.

No contexto dessa luta pela terra, a *Organização Kolla* afiançou-se como referente e representante das "*comunidades aborígenes yaveñas"*, especialmente para os representantes do governo provincial e nacional. Suas lideranças são originárias das aldeias, mas residem a maior parte do tempo em La Quiaca. Nessa cidade, fica a sede da organização, em um prédio da antiga empresa ferroviária cedido pela prefeitura local. Nas oportunidades em que solicitei aos dirigentes que me relatassem a trajetória da organização, centraram sua ênfase no papel que tiveram na promoção da organização e obtenção da pessoa jurídica de OCA dos grupos comunitários. Também assessoraram para que obtivessem o título das terras.

Os dirigentes indigenistas colocaram especial ênfase em afirmar seu papel de representantes das *comunidades yaveñas*, das quais 25, dentre as 27 existentes, integrariam a *Organização Kolla*. Os dirigentes da *Organização Kolla* optaram por não tramitar uma pessoa jurídica para a organização. Consideram que a instância tradicional e legítima de representação do povo *kolla* é a *comunidad*, portanto, o papel da *Organização Kolla* deve limitar-se a promover a articulação das comunidades e difundir informação. Isto é, agir como uma rede de organizações comunitárias, privilegiando a instância comunitária como entidade representativa.

Note-se que, como ocorre na *Organização Camponesa*, os membros da *Organização Kolla* são as *comunidades* e não as pessoas ou famílias individuais. Desse modo, toda iniciativa de um aldeão deve ser canalizada através da OCA para ser transmitida a essas organizações, assim como também toda informação ou benefícios que essas organizações disponibilizam a suas bases são canalizadas através das OCAs. Indubitavelmente, por trás dessa lógica de articulação, está a idéia de que as *comunidades* devem funcionar como grupos corporados em sua relação com o mundo externo. Essa é uma visão de mundo recorrente nos mediadores sociais até o momento analisados – MINKA, *Organização Kolla, Organização Camponesa*, Igreja. Esses mediadores certamente favorecem aos aldeões, embora nem sempre consigam, para que ajam corporativamente ao relacionar-se com os agentes externos.

Contudo, são eloqüentes algumas diferenças na vinculação dos dirigentes da *Organização Kolla* com suas bases, e os dirigentes camponeses com seus associados. O oferecimento de "ajuda", especialmente recursos materiais, é um aspecto relevante para considerar. Os dirigentes da OC, através de sua vinculação com os técnicos de MINKA e com *Movimento Territorial*, têm maior capacidade para captar recursos e disponibilizá-los a suas bases. No caso dos dirigentes da *Organização Kolla,* essa faculdade é consideravelmente menor. A carência de uma figura legal limita as possibilidades de captar recursos econômicos de organizações nacionais e internacionais de cooperação. Recebem bolsas de estudos e pequenos projetos de infraestrutura do *Instituto*

[63] O primeiro *Malón de la Paz* ocorreu entre maio e setembro de 1946, quando 174 indígenas da Puna realizaram uma passeata até a cidade de Buenos Aires, aproximadamente 2000 quilômetros de distância, para reclamar das terras. Exigiam o fim da coação à que eram submetidos pelos donos dos engenhos açucareiros e proprietários das terra da Puna, que os obrigavam a emigrar à colheita da cana-de-açúcar a cada ano, para pagar o direito de habitar nas terras. Nessa época, Juan Domingo Perón era Presidente da Nação e recebeu os representantes. Em 1949, decretou a expropriação dos latifúndios da Puna, que passaram a estar sob posse do governo federal e posteriormente do provincial. Também concedeu o direito à posse das terras aos nativos por uma geração (BERNAL, 1984).

Nacional de Asuntos Indígenas – INAI – que são distribuídos entre as *comunidades* membros. Mas são escassos os recursos materiais que os dirigentes indigenistas oferecem a seus associados. No geral, disponibilizam recursos intangíveis, quer oferecendo assessoramento jurídico, quer brindando um repertório de elementos simbólicos relativos à identidade étnica que, seja dito de passagem, teve um papel relevante na instalação da questão indígena no lugar.

Outro aspecto a salientar é a intensidade e freqüência das interações entre os dirigentes e suas bases. Diferentemente da OC, o vínculo dos dirigentes indigenistas com suas bases é bastante reduzido. Principalmente, é intermediado através dos presidentes das comunidades ou "*caciques*", como costumam denominá-los, e não existem instâncias sistemáticas de reunião, capacitação e/ou reflexão onde participem as bases como, contrariamente, costumam promover os dirigentes da OC. As instâncias de reunião no marco da *Organização Kolla* limitam-se às assembléias mensais que se realizam na sede de La Quiaca. Nesses espaços estão convocados os presidentes de todas as *comunidades* que têm por função informar sobre o processo de entrega dos títulos e planejar futuras ações. Ocasionalmente organizam eventos culturais para difundir e promover a (re)valorização da cultura originária. Porém, diferentemente dos dirigentes da OC, os indigenistas têm grande acesso aos meios de comunicação – rádio e televisão– provavelmente pelo fato de serem os representantes das *comunidades* locais no *Consejo Provincial de Participación Indígena*, o que envolve reconhecimento oficial.

Essa diferença na lógica de articulação entre os dirigentes de uma e outra organização é percebida quando se indaga aos aldeões sobre a opinião que têm delas. Quando lhes perguntei sobre a *Organização Kolla,* na maioria das ocasiões defrontei-me com um desconhecimento ou escassa informação sobre essa organização e seus dirigentes. Certamente, manifestaram ter menor informação que em relação à *Organização Camponesa*. As pessoas mais informadas eram aquelas que tinham assistido a alguma reunião na qualidade de representante de sua *comunidade*. Mas é importante salientar que das seis aldeias onde centrei a coleta de dados, nenhuma enviava periodicamente representantes às reuniões mensais dessa organização. Embora no passado participassem periodicamente das reuniões, por diversos motivos sua assistência tinha diminuído. Eventualmente compareciam às reuniões quando surgisse alguma novidade em relação à "luta pela terra". Novamente é clara a diferença entre o que os dirigentes definem e delimitam com o universo dos membros da organização que dizem representar, suas bases, e o sentimento de pertença respeito da organização.

Os argumentos esgrimidos pelos presidentes para justificar porque não assistiam às reuniões foram diversos, mas sempre por trás estava a idéia de que entre suas prioridades esse espaço era o que menos valia a pena. Em vários casos, manifestaram que demandava muito tempo participar das reuniões de todas as organizações que os convocavam (OC, *Consejo Consultivo* e *Organização Kolla*), motivo pelo qual restringiam sua participação à organização que mais ajuda oferecia. Outro argumento esgrimido, por alguns representantes, foi que tanto a OC quanto a *Organização Kolla* demandam uma quota social a cada *comunidad* membro para financiar o funcionamento da organização, fato que fazia custosa a participação nas diferentes organizações. Destarte, em algumas aldeias como em Grazalema, tinham avaliado manter uma participação mais ativa na OC pela maior quantidade de recursos materiais que podiam captar.

Respeito do secretário da OCA de Sanlucar, manifestou que tinha assistido só a algumas reuniões da *Organização Kolla*, pois em sua opinião enredavam-se em "grandes discussões", pretendendo conseguir "grandes conquistas", que ficavam irresolutas e que, afinal de contas, assistir era "perda de tempo". Como já foi analisado, o tempo é um recurso considerado escasso

pelos aldeões, e é em função disso que os representantes das organizações valoram onde investir suas energias, priorizando os espaços que mais podem retribuir ao bem-estar da *comunidad*.

Contudo, os fatores acima citados não são os únicos que intervêm. As relações pessoais certamente explicam grande parte desse entramado social. Entendo que, no caso das aldeias de Arcos e Mijas, a não vinculação à *Organização Kolla* deve-se a uma concorrência entre dirigentes. Nessas aldeias residem os dirigentes da OC. Do começo, o seu relacionamento com os dirigentes indigenistas não convergiu em muitos espaços de cooperação, embora não existissem grandes disputas explicitadas. Em 2002, em uma conversa com uma liderança de *Organização Kolla,* indaguei-lhe sobre o porquê ambas as organizações continuavam a trabalhar sozinhas, apesar de que compartilhassem os destinatários de suas ações e perseguissem objetivos semelhantes. Em sua resposta reconheceu que, embora a OC estivesse mais dedicada a questões econômicas e eles à luta pela terra, existia uma grande semelhança em seus objetivos, sem ser esse o motivo do afastamento. No entanto, existia certa "desconfiança" acerca do "manejo da organização" que faziam os dirigentes camponeses. Além disso, a OC era mais antiga e possuía maior quantidade de recursos e, caso os dirigentes indigenistas integrassem a OC, ficariam em uma posição de subordinação. Por sua vez, os dirigentes camponeses manifestaram não ter inconiventes em trabalhar conjuntamente com os da *Organização Kolla*, porém afirmavam estar informados dos "boatos" que disseminavam sobre eles. Em suma, nas minhas observações, além das disputas pessoais entre os dirigentes, não encontrei fortes evidências de diferenças de objetivos ou interesses entre as duas organizações para explicar seu distanciamento. Aliás, é importante salientar que alguns dirigentes indigenistas no passado foram beneficiários e/ou promotores de MINKA e/ou membros da OC. Não obtive informação de atritos em decorrência de ter participado desse mesmo espaço.

Nessa época, circulei por diferentes organizações da Puna e da Quebrada de Humahuaca. Na maioria das conversas que tive com as lideranças, registrei acusações dirigidas a membros de outras organizações acerca de seu "autoritarismo", "malversação de verbas" e/ou "vinculação com alguma estrutura política partidária" da Província[64]. Em certa forma, essas denúncias constituíam-se em um recurso para atingir a imagem e honra dos outros dirigentes, em muitos casos, concorrentes locais pelos recursos públicos da promoção social e, assim, usá-la como contraponto para elevar a própria imagem. Como a fofoca era um recurso de uso generalizado dos dirigentes, no final do trabalho de campo, defrontei-me com um amplo registro de acusações cruzadas, sem ficar indene a imagem de nenhum deles. Em mais de uma ocasião, comprovei que as acusações eram falsas ou que aqueles que as emitiam não tinham muitos argumentos nem informação certa para sustentar a denúncia. Não raro, referiam-se a algo que alguém tinha relatado, mas era dificultoso demonstrar as evidências. O chamativo foi escutar dirigentes

[64] Esse tipo de desqualificações tem entre suas fontes de inspiração um caso de corrupção ocorrido a meados da década de 1990. Durante o governo do presidente Menem, outorgou-se uma quantia de 23 milhões de pesos do *Tesoro de la Nación* à *Fundación Norte Chico*, integrada por técnicos originários do sul da Província e, aparentemente vinculados ao Partido Justicialista, para a construção de moradias e outras obras na Puna e na Quebrada de Humahuaca, no período 1995-2000. Porém, no ano 1998, essa ONG foi denunciada por malversação de recursos econômicos e iniciou-se um processo judicial que teve difusão nacional (Diário Pregón 04/11/2002). Esse caso foi freqüentemente lembrado pelas lideranças locais quando falavam das causas que originavam as carências no território. Pois, embora chegasse muito dinheiro à Puna para combater a pobreza, existiam pessoas, no geral referiam-se aos membros de ONG originários fora do território, que "*vivem da pobreza*" e ficam com o dinheiro em lugar de dar aos que precisam. Na década de 2000, a política de tercerização procurou entregar diretamente os fundos dos projetos às organizações de beneficiários. No novo contexto, o alvo das acusações dos dirigentes redefiniu-se, agora os responsáveis são os dirigentes locais que se *"vendem aos partidos políticos"*.

relatarem como eles tinham sido vitimas das fofocas injustificadas dos outros e refletirem sobre a explicação que aqui apresento, mas em sua narrativa logo reincidiam em acusações sobre outros dirigentes, a partir dos relatos de outros.

Essa lógica de ação diz respeito do modo como opera a "pequena política" no campo das organizações sociais da Puna. Não por acaso, essa dinâmica ocorre em um contexto em que surgem diariamente novas organizações, cuja destinatária de suas ações é a mesma população. Em grande medida, essa proliferação de organizações foi favorecida pela política de terceirização da execução de projetos de promoção social às organizações da sociedade civil (COWAN ROS, 1999). Mesmo que eu não desconheça que existem nuanças nos objetivos e interesses ou, inclusive, diferenças pessoais entre as lideranças das organizações, saliento que nessa conjuntura essas diferenças são potenciadas pela concorrência para alcançar recursos. É por isso que a fofoca é funcional a essa disputa, pois procura atingir a honra do concorrente, gerando desconfiança nos outros e reservando a transparência em quem a enuncia.

Contudo, durante a última visita à região em abril de 2007, informaram-me que os dirigentes camponeses e indigenistas estavam coordenando ações na luta pela terra e, no ano anterior, tinham coordenado a assistência da população local ao *II Segundo Malón de la Paz*.

Os dirigentes da *Organização Kolla* não têm uma presença significativa nas aldeias onde centrei o estudo de caso, o que relativiza o papel de mediadores sociais que puderem cumprir. Isso se deve também ao fato de que esses dirigentes são originários de aldeias localizadas em outras comissões municipais do departamento de Yavi e das aldeias que ficam na área "do campo". Destarte, quase não existe uma interação face-a-face entre os dirigentes indigenistas e os aldeões das aldeias estudadas. Tampouco parece que os aldeões os vejam como intermediários a quem solicitar ajuda.

Eis um paradoxo. Apesar de que os dirigentes indigenistas ajam como representantes dos *yaveños* ante o governo provincial, são poucos os aldeões que sabem desse papel. Os presidentes das *comunidades*, em sua grande maioria, sabem que esses dirigentes são referentes locais no que diz respeito ao tema terra. No entanto, nem sempre sabem da trajetória dessa organização e da forma em que foram eleitas as autoridades, que ainda hoje continuam a representá-los. Nem sempre esse tipo de informação é transmitida entre as gestões que se sucedem nas OCAs. Neste caso, o *mistério do ministério* que desvenda Pierre Bourdieu manifesta-se com particular intensidade. Com essa noção ilustra o processo através do qual o grupo existe para os agentes externos através dos representantes que, por sua vez, existem na medida em que os membros do grupo delegarem nele a voz e a tomada de decisão. Contudo, nesse ato de delegação, os representantes acabam por comportar-se como substituinte do grupo, decidindo e agindo sobre assuntos que os membros do grupo desconhecem. Como manifesta Boudieu "na medida em que nos atos de delegação os mandantes passam um cheque em branco ao mandatário, nem que esteja pelo fato de que muitas vezes ignoram as questões às quais o mandatário terá de responder, eles se colocam nas suas mãos" (BOURDIEU, 1990:191).

Certamente, isso ocorre no caso analisado. Através de adjudicar-se a representação legítima, isto é, 'a voz' autêntica dos *kollas yaveños*, os dirigentes da *Organização Kolla* estão adquirindo certa influência não só no que tange à luta pela terra, mas também na instalação da questão indígena na agenda pública local. De fato, esses dirigentes junto a outros referentes locais, quer das igrejas, quer das outras organizações sociais, têm influído notavelmente na difusão de uma visão de mundo que revaloriza o *kolla*. Essas questões começam a ser percebidas

nas narrativas e no senso comum dos moradores do lugar através de novas visões de mundo ou das categorias utilizadas. Contudo, na medida em que esses temas ganharem certa aceitação, uma disputa em torno à definição do que é ser autenticamente *kolla* emerge entre os referentes locais. Nessa arena, os dirigentes da *Organização Kolla* contam com certa autoridade consagrada seja pelo reconhecimento do governo, seja pelas *comunidades* que representam. Seguidamente, analisarei a maneira como uma nova visão em torno ao étnico está estruturando-se e o papel assumido pelos dirigentes das organizações sociais locais.

3.3.1 O *Kolla,* o dilema de converter um estigma em uma identidade positiva

Nas primeiras visitas que realizei ao território em 1995, sob minha percepção fortemente enviesada por minha origem ocidental, 'o indígena' era um aspecto distintivo do lugar. Expressava-se ora em elementos mais objetivos, como os rasgos e feições corporais da população e em alguns de seus costumes (festas, comidas, etc.), ora em outros mais subjetivos e difíceis de serem percebidos, como os valores, visões de mundo, religiosidade, etc. Mas o indígena, como identidade, raramente foi reivindicado pelos *puneños*.

Por ocasião desta pesquisa, quando analisava a primeira série de entrevistas observei que, embora a questão indígena não fosse objeto de minhas indagações, categorias como "*aborigen"* e, com menor freqüência, "*indígena", "indio"* e "*kolla"* surgiam nos relatos dos *puneños*. Na esmagadora maioria das vezes, essas categorias estavam associadas à noção de *comunidade* e, por extensão, à obtenção do título da posse da terra. No entanto, algumas pessoas faziam um uso mais extensivo que envolvia sua identidade étnica. Era evidente que as reformas institucionais operadas no país estavam favorecendo a adesão de um número crescente de *yaveños* a categorias identitárias de caráter étnico. Destarte, o étnico, entendido como uma 'identidade emergente'[65], constituía-se em uma nova dimensão a elucidar nesta pesquisa. Especialmente, para compreender a intervenção nas lógicas de organização e articulação dos *yaveños* e suas estratégias de reprodução social, particularmente as de investimento simbólico.

Max Weber advertiu, na análise de grupos sociais que reivindicam uma identidade étnica, sobre a escassa utilidade das noções de "raça" e de "etnia", sempre que concebidas como características objetivas de distinção, devido à generalidade e à subjetividade que se encontram em jogo na sua definição. O autor propôs substituir essas noções pela de *grupo étnico,* entendido como grupos humanos que, fundados na semelhança do hábito exterior, dos costumes e/ou em lembranças de colonização e migração, abrigam a crença subjetiva de uma procedência comum. Para Weber, o grupo étnico não é em si mesmo uma comunidade, mas um momento que facilita o processo de produção da comunidade, sobretudo da política que pode devenir em comunidade étnica (WEBER, 2005:318-319). Assim, em lugar de compreender as relações étnicas como um

[65] Com a noção de 'identidade emergente' não pretendo situar na atualidade o início da reivindicação dessas identidades. Tampouco ignorar as lutas que houveram em torno a essa temática ao longo da história. Simplesmente, pretendo chamar a atenção para um processo crescente de adesão a essas identidades, que se expressa com especial visibilidade após da comemoração dos 500 anos da chegada dos espanhóis ao continente, em 1992, e da reforma da Constituição Nacional de 1994.

dado objetivo da realidade, o autor propõe analisá-las como uma "crença", uma construção "artificial" dos agentes gerada para a criação de um grupo que visa certos fins.

Fredrik Barth, recuperando a abordagem weberiana, propôs superar as perspectivas que tendem a conceber os grupos étnicos como unidades culturais isoladas que não interagem com outras e que atribuem a essa circunstância a possibilidade de sua continuidade. Para o autor, esse suposto, além de não ser encontrado na realidade empírica, é falaz, pois as evidências indicam que as fronteiras étnicas persistem apesar do fluxo de pessoas e elementos simbólicos-culturais que as atravessam. Barth sugere pensar os grupos étnicos como categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores que definem determinadas modalidades de organização social. Para superar o viés "isolacionista" e compreender a lógica através da qual os agentes criam o grupo, propõe centrar a análise na produção dos próprios limites do grupo, quer dizer, os elementos que os próprios agentes consideram significativos para delimitar o status de pertença (BARTH, 2000:33).

Com a abordagem sugerida por Weber e Barth analisarei a seguir como, nos últimos 15 anos, em particular a partir da reforma da Constituição Nacional, tem adquirido crescente visibilidade a mobilização dos *yaveños* em torno a uma identidade étnica. A análise aqui apresentada visa compreender essa modalidade de organização social e as principais mudanças que está contribuindo a promover nas normas de sociabilidade local e nas lógicas de articulação com a sociedade mais ampla, em particular as instituições do Estado. Isso supõe realizar um recorte arbitrário do processo de constituição desses grupos que certamente tem sua origem há séculos[66]. Centrar a análise no presente sem realizar uma recuperação histórica da trajetória das 'lutas étnicas' na região é, certamente, uma das limitantes para brindar uma explicação satisfatória desse fenômeno e dos desdobramentos da questão indígena, tema que excede o objeto de estudo desta pesquisa. Contudo, entendo que as proposições aqui apresentadas podem converter-se em uma primeira aproximação para a compreensão de um fenômeno social que está gerando importantes mudanças no local e inspirar a elaboração de hipóteses de futuras pesquisas.

Na segunda visita às aldeias, incorporei a questão indígena entre as minhas indagações, com o intuito de captar as percepções que existiam entre os *yaveños* sobre as categorias identitarias registradas na primeira viagem e determinar em que medida estava operando um processo de identificação positiva com as sociedades originárias do lugar. Depois de algumas experiências nas quais percebi certo incômodo entre alguns entrevistados, ao introduzir a questão indígena na conversa, optei por indagar sobre esse tema só após eles acionarem alguma das categorias relacionadas com o indígena.

Em certa maneira, as conversas ganharam uma dinâmica semelhante. Perante a minha solicitude de que me explicassem o que era uma *comunidad*, temática sobre a qual raramente as pessoas encontravam dificuldade para exprimir-se, acionavam a categoria "*aborigen"* ao enunciar o par "*comunidad aborigen"*. Isso me permitia indagar sobre o porquê da especificidade do aborígine quando falavam de *comunidad*. Ante essa indagação diferentes atitudes e respostas emergiram. Em várias ocasiões, após um silêncio, respondiam que desconheciam o porquê dessa categoria. Em outras, afirmavam que fazia parte da regulamentação para obter a pessoa jurídica da *comunidad* e, em conseqüência, o título de propriedade das terras.

[66] É reduzida a bibliografia existente sobre lutas étnicas na Puna. No que diz respeito às colonizações do território por sociedades forâneas, registram-se dois grandes eventos: o primeiro operado pelo império Inca que no século XV colonizou as sociedades que existiam no lugar e, no começo do século XVI, a conquista espanhola.

Mas não por isso era uma categoria neutra para essas pessoas. Envolve o modo como são vistos por outros em decorrência de seu lugar de residência, "o campo", e das representações associadas a ele. Essa percepção observa-se no seguinte relato de Carmina.

DEPOIMENTO 3.12

- *¿Y por qué comunidad aborigen?*
- ¿por qué seríamos aborígenes…? Porque... Una vez que hemos conseguido el documento de la comunidad, no ves...? Al conseguir la personería entonces a mi me han dado a entender eso. Cuando conseguís ya un documento del mismo lugar, con su número de Cuit[67], todo… Así que ya somos aborígenes. Nosotros tenemos que andar así como andaba la gente de antes, eso nos dicen…
- *¿Y cómo era la gente de antes? ¿en qué sentido?*
- Antes andaban de hojotas, toda ropa tejida, pero ahora no tenemos nada, somos aborígenes, pero…
- *Con ropa industrial [risas]*
- [*risas*] Pero antes todo era hecho por sus manos, sus hojotas, sus medias, sus... de todo… toda su ropa hecha por sus manos, pero ahora no hacemos nada nosotros...
- *¿Y por qué se ha dejado de hacer?*
- Y mira, no sé por qué se ha dejado de hacer eso... es más fácil comprar.
- *Es mucho trabajo tejer ¿no?*
- Sí, y ahora ya se han muerto los viejitos que tejían, ahora ya no hay ni tejedores.
- *¿Y quiénes son los que le decían…? Usted me dijo que le decían que tenían que vestirse con ropa tejida ¿a qué personas se refería?*
- Eso nos decían cuando hacíamos las reuniones los más abuelos "ustedes tienen que vestir todo aborigen", no más antes la gente usaba así
- *¿Y a usted qué le parece eso?*
- Y antes no usábamos nosotros ni la sal fina, nada… tenemos pedazos de sal, moler en la piedra
- *De la salina…*
- Claro, ahora no, tenemos sal fina, de todo ¿no ve? Todo comprado.
- *¿Y qué le parece a usted? ¿cómo es mejor? ¿Cómo antes, como ahora? ¿cómo le gustaría que sea en el futuro?*
- Mira, ya somos vagos, todo será comprado. Antes decía que no alcanzaba la plata, por eso ellos compraban la sal eso, y tenían para moler
- *¿Eso hace cuánto tiempo más o menos? ¿cuándo se dejó de hacer?*
- Hará como 40 años
- *Ah, 40 años, sí, es un tiempito largo...*
- Claro… claro porque yo tengo 46 años, tengo yo, y yo me acuerdo que mi papá me hacía moler el ají, me hacía moler la sal todo en la piedra... [CM-EP, 2007-7].

Nessa narrativa, observa-se que se percebe a existência de um 'mandato' para que os nativos se definam como aborígines. Por um lado, faz parte de um discurso jurídico-insitucional produzido pelo aparelho do Estado, através do qual se reconhece um determinado status às *comunidades*, o de aborígine. Esse reconhecimento ou classificação converte seus moradores em sujeitos de direito, habilitando-nos a terem direitos de propriedade sobre a terra. Por outro lado, o encargo de recuperar o estilo de vida "tradicional" faz parte do discurso de algumas pessoas

[67] CUIT: código único de identificação tributária- na Argentina.

idosas que interpelam o resto, em especial os jovens, acerca da incorporação do estilo de vida da cidade em detrimento dos costumes locais. Em ambos os casos, observa-se que a categoria "*aborigen*", como categoria identitaria, faz parte de uma imposição de terceiros, mas resistida por esses aldeões. Certamente, essa forma de classificação envolve uma disputa sobre os significados atribuídos à categoria em questão.

A categoria "*aborigen*" tem larga data no território ao igual que seus homólogos "*indio*" ou "*indígena*". São categorias de classificação relacionadas com a colonização do continente para distinguir o não-branco e, portanto, levam implícitas uma distinção racial que envolve uma hierarquização entre o povo colonizador e o colonizado. Na década de 1990, a partir da sanção da reforma da Constituição Nacional e da ratificação do *Convenio 169 sobre os povos indígenas e tribais em paises independentes* da Organização Internacional do Trabalho, através da lei nacional 24.071, essas categorias ganharam um vigor e sentido renovados para as instituições do Estado. Em uma tentativa de "reparação histórica" nas diferentes instituições públicas incorporam-se as categorias "*indígena"* e/ou *"aboigen"*[68], para delimitar a população descendente das sociedades originárias, historicamente marginada das políticas públicas, mas que agora é reconhecida como sujeito de direitos. Para tal fim, tem se formulado políticas específicas e começou-se a discriminar essas categorias nas estatísticas censais, para quantificar a população alvo.

A fim de compreender esse fenômeno de transformação institucional, são úteis as proposições de Pierre Bourdieu que concebe o Estado como produtor de categorias de classificação e de pensamento, através das que institui na população princípios de apreciação que contribuem a (re)produzir um tipo de ordenamento social (BOURDIEU, 1996). No caso analisado, observa-se como por meio da incorporação da categoria "*indígena"* na Constituição Nacional e, em decorrência, nas políticas públicas, o Estado – através de um ato de nomeação e de instituição– passa a reconhecer e, portanto, a dar existência jurídica a um grupo social, até o momento negado e estigmatizado. No passado, o indígena representava, na visão de mundo dominante, um modelo de sociedade arcaico comparado ao da modernidade ocidental. Atualmente, embora não seja superado esse esquema de pensamento evolucionista, pretende-se instituir uma narrativa pública de valorização e tolerância da diversidade étnica e cultural, redefinindo a identidade do ser nacional.

Esse poder do Estado para influenciar e promover certo tipo de ordenamento social através da produção de categorias de pensamento pode ser observado em Yavi, a partir das mudanças que começaram a operar na sociabilidade local com a regulamentação do procedimento para regularizar a posse da terra. Ao ser legislada a entrega de títulos só às *comunidades* reconhecidas como aborígines, isto é, a coletivos sociais e não aos indivíduos, impõe-se um determinado tipo de organização local. Com a pessoa jurídica de OCA foi introduzido um *status* jurídico coletivo para a população, através do qual o Estado reconhece o "indígena" como sujeito de direitos. Os aldeões se concebem sob essa forma, quando menos em seu relacionamento com agentes externos. É nesse sentido que entendo que a categoria "*comunidad*" ganha força de categoria cognitiva.

Contudo, o Estado, em seu papel de produtor dessa categoria, reserva-se o monopólio de decidir qual grupo se enquadra nessa definição. De fato, como toda pessoa jurídica, para que os

[68] As categorias "*aborígine"* e "*indígena"* são usadas como sinônimos pelos representantes do Estado e pelos *yaveños*. No presente texto faço o mesmo uso.

membros das *comunidades* sejam reconhecidos como OCA, devem apresentar uma solicitude na que se expõem diferentes características da organização. Segundo um diretor do INAI até abril de 2008 apenas uma solicitude de reconhecimento teria sido rejeitada no país. Mas uma vez reconhecida como OCA, um grupo comunitário deve apresentar anualmente informes (atas das assembléias, resumos contábeis, etc.) ante o INAI, a fim de continuarem com esse status jurídico. Assim, para o Estado não basta como que as pessoas se sintam parte de uma *"comunidad aborigen"*, também devem cumprir com os requisitos que ele define. Note-se a ambigüidade que carrega uma categoria jurídica que contem uma dimensão identitária, quando outorgada pelo próprio Estado.

Todavia, o Estado, ao associar a categoria "*aborigen"* com a de "*comunidad"*, impôs uma determinada identidade social, historicamente estigmatizada, às pessoas que queriam beneficiar-se com a nova normativa legal. De fato, no território as categorias "*indígena"*, "*aborigen"*, "*indio"* ou "*kolla"* podem ter alta carga despectiva dependendo do contexto, do sentido atribuído e da pessoa que a enunciar. Nas diferentes conversas que tive com os *yaveños*, foram poucas as ocasiões em que acionaram alguma dessas categorias para relatar algum fato não relacionado com a questão da titulação da terra ou da *comunidad*[69]. No entanto, algumas pessoas utilizaram as categorias "*kolla*" ou "*índios*" para referir os insultos ou tratos despectivos que haviam recebido no passado. Em particular, os relatos registrados faziam referência ora a pessoas que migravam para os engenhos de cana-de-açúcar, ora que tiveram que lidar no serviço militar ou na polícia com membros dessas instituições. Lembrava-se que essas categorias haviam sido acionadas por pessoas que se encontravam em uma posição de autoridade e que dispunham, em vários casos, do uso da coação física para atribuir-lhes uma condição humana inferior. "*Indio*" ou "*kolla*" referia às pessoas "do campo", analfabetas e pobres, que devido a seu baixo nível intelectual apenas serviam para o trabalho físico, em uma aproximação ao papel dos animais de tração.

Provavelmente esse sentido do aborígine tivesse sido lembrado por alguns aldeões, quando eu, um "gringo", indagava-lhes sobre o que significava ser "*kolla"* ou "*indígena"*. Nesse contexto, o silêncio ou a manifestação de desconhecimento talvez significassem uma tentativa de desvincular-se de uma identidade, que em 'boca dos gringos' não raro ganha força de estigma. De fato, só era possível fazer essa pergunta à alguém que era percebido como tal. É provável que essa percepção esteja presente no relato de Carmina (depoimento 3.12), quando descreve como viviam e vestiam as pessoas no passado.

Em alguns relatos surgiu de maneira explicita a associação do "*aborígine"* ou do *"indio"* com o modo antigo de vida do "povo do campo", salientando que *"andavam com pluma, sem roupa, descalços, sem saber ler nem escrever"*, isto é, ilustrando uma condição de vida precária. Nessas narrativas, longe de estabelecerem uma origem em comum com essas pessoas, os aldeões falavam em terceira pessoa, distanciando-se e, portanto, desvinculando-se desse 'outro', quer do estilo de vida, quer do povo. Algumas poucas pessoas manifestaram não sentir como própria a identidade aborígine ou étnica, embora participassem ativamente de suas *comunidades* assumindo, em alguns casos, cargos de representação.

Provavelmente seja esse sentido negativo atribuído à idéia do *aborígine* o motivo pelo qual não existe entre vários dos aldeões uma "submissão imediata"[70] ao novo principio de

[69] A noções de "*tradição", os "antigos" ou "antepassados"* freqüentemente se mostraram como categorias de grande utilidade quando se referiam ao autóctone ou originário, sem necessidade de mencionar a origem étnica.

[70] Pierre Bourdieu propõe que a submissão à ordem estabelecida é produto do acordo entre as estruturas cognitivas que a historia coletiva (filogênses) e individual (ontogênese) inscreveram nos corpos e nas estruturas objetivas do

classificação e visão que as instituições públicas pretendem impor através da categoria OCA. Em certa forma, muitos *yaveños* apropriam-se do par "*comunidad aborigen*", estritamente em seu sentido legal, vaziando ou não apropriando-se do sentido étnico que carrega. Ainda que o Estado tenha introduzido na nova legislação a noção de direitos para as *comunidades aborígines*, pretendendo institucionalizar o início na redefinição do sentido histórico atribuído a essa categoria, persiste uma desvalorização do indígena.

É necessário salientar que o Estado ainda continua a conceber essas populações como "pobres", "carentes de educação" e "desprotegidas". Se forem analisadas as políticas públicas dirigidas a essas populações, em sua esmagadora maioria partem de dependências públicas vinculadas ao Ministério de Desenvolvimento Social e estão dirigidas a assisti-los com alimentos, educação e moradas. Na narrativa dos funcionários públicos, procura-se, por um lado, melhorar suas condições de existência e, por outro, preservar sua integridade cultural perante o avanço da fronteira agropecuária e da cultura ocidental. Perante esse desafio, procura-se atingir um difícil equilíbrio entre dotar de capacidades e habilidades para que essas populações possam interagir na sociedade mais ampla e proteger suas pautas culturais. Todavia, em poucas ocasiões a cosmovisão dessas culturas integra a política estatal, especialmente no que tange a toda projeção de futuro do lugar. A noção de "progresso" segue sendo um paradigma situado na cosmovisão ocidental, tanto para os integrantes do Estado como para muitos nativos. Destarte, o Estado acaba por assumir um papel de protetor ou de "tutor", como bem caracterizaram alguns autores brasileiros (DE SOUZA LIMA, 1995 e PACHECO DE OLIVEIRA, 2006), reproduzindo nesse agir a imagem do indígena como "pobre", "desprotegido", situado nas posições inferiores da hierarquia social.

Contudo, embora alguns aldeões se resistam a utilizar a palavra "*aborigen*" como categoria identitária, às vezes é incorporada em seus relatos como categoria jurídica. Isso se deve a que é a única alternativa que têm para aceder à titulação das terras. Evidencia uma das estratégias que esses agentes desenvolvem para aproveitar certas oportunidades que oferece o Estado, que disponibiliza certos recursos desde que se reconheçam sob determinadas categorias de classificação. Mas esses aldeões resistem-se a essa imposição fazendo um uso 'utilitarista' ou 'instrumental' dessa categoria. No sentido que opera uma sorte de 'higenização' dos sentidos atribuídos ao indígena. Aceitam essa categoria apenas no sentido jurídico, mas rejeitam-na com carga identitária. Essa é uma das modalidades que adquire a articulação dos *yaveños* com a sociedade nacional nesse contexto de transformações institucionais. Neste ponto, entendo que é pertinente salientar o observado por José Arruti quando analisa um fenômeno semelhante no Brasil. O autor afirma que a categoria "índio" é uma identidade genérica, pois não faz referência a uma etnia em particular senão a uma condição de origem que na nova conjuntura institucional é associada à descoberta de direitos (ARRUTI, 1997:26)[71].

---

mundo ao qual se aplica: a evidência das ingerências do Estado impõe-se poderosamente porque impôs as estruturas cognitivas segundo as quais é percebido (BOURDIEU, 1996:24).

[71] Arruti analisa a categoria "índios" utilizada pela sistema jurídico brasileiro. Entendo que é pertinente para o caso aqui analisado extrapolar sua observação para as categorias "aborígine" e "indígena".

3.3.2 O *kolla* na emergência de um grupo étnico

Visto que alguns *yaveños* se resistem às identidades étnicas que referem a condição de aborígine, outros transitam por um processo de afirmação, redefinido o relato de sua origem como indivíduos e como coletividade. Através dessas narrativas, mobilizam-se elementos simbólicos de reconhecimento mútuo com os que começam a pensar-se como grupo, ao tempo que se diferenciam de 'um outro'. Esse tipo de processo pode ser percebido no seguinte fragmento de uma conversa com Camilo:

DEPOIMENTO 3.13

– *¿Por qué lo hicieron comunidad aborigen?*

– Por el tema de las tierras que nos querían quitar y, bueno, la gente supuso que éramos los primeros habitantes, los aborígenes, los indios, digamos, de acá y no eran la gente gringa, que le decíamos nosotros

– *Como yo, de Buenos Aires... [risas]*

– *[risas]* Entonces, decidimos "marquemos nuestros limites". Nosotros fuimos los primeros, no queríamos que venga gente de afuera a quitarnos nuestras tierras. Y bueno ahí nos empezamos a unir y por eso hicimos la personería jurídica y todo eso

– *¿Tuvieron asesoramiento de alguien en especial? ¿Vino gente a asesorarlos? ¿Cómo es el tema ese?*

– Sí, generalmente participamos en la reunión, nos asesoramos a través de la Organización Campesina, del Movimiento Territorial, de la Organización Kolla, participamos en todas esas reuniones para hacer esto

– *Y esta cuestión de aborigen ¿qué es ser aborigen?¿ustedes alguna vez lo discutieron a nivel comunidad, lo estuvieron charlando, qué es ser aborigen…?*

– Sí, por ahí nos daba vergüenza primero decir "che, nosotros somos descendientes de indios", por ahí algunos no querían ser…

– *¿por qué vergüenza?*

– Y no sé, por los tiempos modernos, porque no queremos andar con las hojotas, o con el pantalón de antes, o la ropa, porque capaz que la gente te mira y dice "mira aquel!!!". Por ahí era el recelo de eso. Pero al fin y al cabo lo tuvimos que aceptar, somos descendientes de indios, somos descendientes de esa gente, por eso fue que surgió esto de hacer.

– *¿y qué es ser aborigen hoy? Porque ustedes son descendientes de esa gente que era de una forma, y hoy ¿en qué cosas así de la comunidad, de las cosas que hacen ustedes ven que tiene que ver con su tradición, con su cultura, de los primero habitantes?*

– El baile[72] casi no le compartimos. Más sería la siembra, porque antes sembraban igual que nosotros, **y capaz peor**. Bueno, ya nosotros sembramos con los bueyes, seguimos sembrando con los burritos, con los caballos, a veces compartimos la minga. Tenemos lo nuestro que es la chicha, las comidas de acá que es el maíz, el trigo, así todo acá a base natural. No le llevamos a procesar nada. Lo pelamos con semilla y con todo eso y lo comemos acá nomás, el mote, y todo eso, y el charqui. Así que por ahí nos sentimos más identificados por ese tema y por comer las comidas de acá, que son viéndolo así... Y todos

[72] Refere-se à "*bailanta*" baile de ritmo tropical, de grande difusão nos bairros populares das grandes cidades do país e muito na moda, em especial entre os jovens, em Yavi.

> nos dijeron que era más nutritiva lo que comemos nosotros que lo que comen en la ciudad. Y por ahí nos sentimos aborígenes por eso y por el color de la piel, que somos más negritos. Por la forma de hablar también, que no hablamos así como la gente del sur, por eso nos sentimos aborígenes
> – *¿Hay gente que hable todavía en Quechua o en Aymara por acá?*
> – No, porque ya son 500 años más o menos…[JCH-YCH-2007-11].

A vivência contida no relato, longe de versar sobre a experiência de um indivíduo em particular, foi narrada também por outras pessoas que manifestaram ter transitado por processos semelhantes. A "vergonha" perante a origem indígena foi um sentimento exprimido como próprio por poucas pessoas, possivelmente com as que maior confiança pude estabelecer, mas enunciado por vários para referir por que alguns *puneños* não se autoreconhecem como *kollas*. É lógico entender essa falta de explicitação, pois ninguém encontra prazer em exprimir suas fraquezas a um desconhecido, mais ainda quando possui as feições da etnia dominante.

Weber afirma que um dos elementos da constituição do grupo étnico pode ser a "honra" que os indivíduos sentem por possuir os traços característicos que os vinculam ao grupo (Weber, 2005:320). Assim, se em um contexto de forte estigmatização de uma categoria étnica, a vergonha pode ser o sentimento vivenciado pelos indivíduos que são associados a essa identidade e, portanto, um empecilho para a emergência de uma identificação positiva, em um momento de afirmação positiva dessa etnia, não é de se estranhar que seu oposto, o "orgulho", seja o sentimento vivenciado.

Essa inversão de sentido atribuída às noções de "*indígena"* e "*aborigen"* começou a operar com maior força a partir de uma ampla reflexão sobre os significados, as posições sociais e as relações de poder contidas nessas visões. Certamente, na promoção desse processo tiveram um papel saliente os mediadores sociais (dirigentes indigenistas, padres e técnicos das ONGs), que disponibilizaram novos elementos simbólicos para, por um lado, desnaturalizar as representações e estigmas existentes no senso comum e, por outro, afirmar outras representações que representem seus interesses. Insisto em salientar que isso foi favorecido pelo 'cenário' que abriu o Estado através das reformas institucionais que implementou, embora agisse a partir de um papel ambíguo ou contraditório se se analisassem as visões de mundo contidas nas diferentes dependências e funcionários que o integram.

Tudo isso parece ter promovido um processo de *autosocioanálise,* em palavras de Bourdieu, tendente a modificar algumas das disposições do *habitus* dos nativos (BOURDIEU, 1995:94). Mas pareceria que desse processo participassem apenas os dirigentes das organizações sociais e algumas lideranças comunitárias, pois ainda está longe de ser um processo massivo no território. Contudo, esses agentes operam ora como produtores, ora como difusores de novos sentidos e visões atribuídos ao indígena.

Com efeito, um número crescente de *yaveños* está aglutinando-se e afirmando-se em torno de um 'nós' que os distingue de um 'outro', "o gringo", que não pertence a essa terra, afinal de contas, um intruso. Indubitavelmente, dessa visão, o indígena é associado à terra e a um passado em comum. O sangue constitui um nexo de união que os vincula com o passado através da

descendência com os povos originários do lugar e, no presente, entre as pessoas que têm sua origem nessas sociedades[73].

Tanto Weber quanto Barth identificam as feições e rasgos corporais impressos nos corpos como uma das características objetivas a partir das quais os integrantes de grupos étnicos constroem suas narrativas sobre sua origem comum e sua diferença com os outros. No entanto, nas conversas que tive com os *yaveños,* apenas esse entrevistado enunciou alguma característica física (a cor da pele) como um rasgo distintivo. Esse foi um aspecto que só percebi quando foi concluído meu trabalho de campo, e ficou o interrogante por responder. Indubitavelmente, a cor da pele e a fisionomia são dados reconhecidos e freqüentemente utilizados pelos *yaveños* para situar a origem de um desconhecido, quando menos, definir se é nascido ou não na região. De fato, existe uma categoria nativa, "gringo", para denominar as pessoas que não são do lugar, o que se constata por sua fisionomia. Na minha experiência, nunca um *yaveño* indagou-me se era do lugar, sempre as perguntas foram dirigidas para saber em qual cidade "do sul" tinha nascido, isto é, fora da região, dado impresso na minha cor de pele.

Assim, o interrogante que fica por responder é: por que não foi acionada com mais freqüência a fisionomia como rasgo característico da identidade étnica local? Os dados coletados, em particular a omissão, levaram-me a pensar que as características corporais nativas e a estética atribuída a elas fariam parte de um tabu associado ao indígena, que ainda não havia sido desnaturalizado ou quando menos explicitado. Diferentemente do que ocorre com minorias étnicas de outras sociedades, no local ainda não teria surgido uma narrativa que (re)valorizasse a estética das características fisionômicas dos nativos para retirá-la da posição subordinada ante as ocidentais. O que pretendo manifestar é que 'o bonito' continua a ser associado com os padrões estéticos ocidentais. Certamente, essa interpretação, longe de ser uma explicação do fato observado, é uma hipótese a desvendar em futuras pesquisas.

Em torno à identidade indígena, mobiliza-se um repertório de elementos simbólicos sobre os quais alicerçam sua identidade autóctone. O estilo de vida comunitário, integrando sob essa noção o conjunto de valores associados à convivência em comunidade; as comidas e a série de legumes e cereais andinos associados a elas; o modo de sustentação a partir da terra e a modalidade de trabalhar na roça; o culto à *Pachamama* e as festividades locais, salientando o Carnaval, as Páscoas e as Festas do Padroeiro; a vestimenta, foram os elementos freqüentemente enunciados pelos aldeões para caracterizar e, portanto, delimitar a especificidade de sua cultura, a miúdo denominada "*tradición*". Assim, a tradição passa a ser um elemento de identificação e, portanto, aglutinador de um coletivo, que lhes dá certa especificidade e os diferencia de outros.

As línguas originárias praticamente ficaram em desuso no território. Segundo o INDEC (2008), apenas 0,8% da população residente no território das Províncias de Jujuy e de Salta, que adere à etnia *kolla,* manifestou falar habitualmente na língua originária da etnia. Como se observa no relato de Carmina (depoimento 3.13), a língua nativa não é um elemento distintivo de relevância no momento dos aldeões enunciarem as características de sua tradição, senão a forma em que falam o espanhol.

Para uma parte considerável dos *yaveños* que adere à identidade aborígine, o referente da tradição é depositado no estilo de vida de seus avós, ou seja, um passado relativamente recente que é narrado oralmente e ainda é praticado por algumas pessoas idosas. Tanto a tradição como a

[73] Quando os dirigentes indigenistas falam da questão indígena, essa origem de sangue é salientada através da utilização da categoria "*hermano*"– irmão– para referir-se a outros nativos.

origem terminariam por definir a essência do indígena e o que delimita o grupo em questão. No entanto, essa especificidade, longe de estar constituída por um repertório de costumes em crescente expansão, é vivenciada como uma forma de vida que gradativamente "*se está perdendo",* principalmente a partir da introdução de pautas culturais urbanas de origem ocidental. Não raro, responsabiliza-se os jovens por essa perda, por rejeitar o estilo de vida "tradicional", aliás, amplamente reconhecido pela maior parte da população como muito mais "duro" e "sofrido" que o atual, como se observa no relato de Camila (depoimento 3.12).

Na forma dicotômica em que é colocada a questão, estabelece-se um dilema para os *yaveños:* optar entre "recuperar" essas pautas culturais, que ainda carregam com uma certa visão de pertencer a um estilo de vida atrasado e precário, ou manter o estilo de vida atual, supostamente menos autêntico, mas que envolve a idéia de progresso. Em certa forma, a definição da "tradição" constitui-se em um referente, em uma norma que estabelece como se deveria viver para garantir a vigência do autóctone no local. Viver de acordo à tradição não só evidencia que uma pessoa se identifica com o aborígine, mas também que está comprometido com sua vigência. Conforme Barth, poderíamos interpretar que nos encontramos perante um dos elementos constitutivos das fronteiras étnicas em questão.

Nas conversa que tive com várias pessoas, esse dilema expressou-se especialmente na vestimenta e na comida. Na valorização da cultura nativa, recorrentemente se enunciava a vestimenta de lã típica que antigamente cada pessoa tecia e vestia como um dos elementos mais distintivos da tradição local. Porém, não existiam muitas pessoas dispostas a substituir a comodidade e simbologia de modernidade da roupa industrial pela tecida a mão. Também manifestaram não ter tempo para destinar horas de fiado e tecido de lã. Situação similar apresenta-se com algumas comidas nativas ou bebidas, como a *chicha*, que embora sejam consumidas em algumas festas, parece ser que dificilmente possam substituir o vinho e a cerveja como bebida de consumo cotidiana. Essa percepção é especialmente eloqüente na fala de Camilo (depoimento 3.13). Em um contexto de revalorização da cultura nativa, quando se refere às formas de cultivar a terra, aciona a categoria "*peor*" – pior- ao comparar a forma como seus avós cultivavam a terra respeito deles. A tecnologia, homologada ao moderno, continua a ocupar um lugar importante na idéia de progresso que se contrapõe à de tradição. É evidente que para muitos *yaveños* esse dilema, nos termos em que é colocado, é difícil de ser resolvido. Poucas foram as pessoas que revalorizam a cultura local como uma forma própria de sintetizar ou assimilar a convergência de diferentes culturas no lugar.

Nesse contexto, é importante salientar que, para os aldeões que aderem às identidades aborígines em questão, um dos elementos culturais mais representativos de sua tradição são as festividades locais, em sua maior parte religiosas e de origem católica, embora sempre estejam hibridizadas com elementos das culturas andinas. Esses agentes longe de vivenciar como contraditória a assimilação dessa religião, não só a aceitam, mas também consideram a forma de celebrar os cultos no local como uma das especificidades mais significativas de sua "tradição".

Essa vivência não contraditória compreende-se se se considera que para esses indivíduos o referente de sua tradição não se situa na forma de vida dos povos originários que viveram há séculos no local, mas no estilo de vida de seus avós, isto é, um referente muito mais próximo que já incorporara parte da cultura ocidental. Por outro lado, o papel desempenhado por vários dos representantes da Igreja Católica local, apoiando e assessorando na luta pela terra, favoreceu a coerência de sentidos entre o que significam as entidades involucradas. Aliás, na narrativa dos referentes católicos locais encontra-se uma significativa valorização e reivindicação do étnico.

No caso das igrejas evangélicas, a percepção sobre o papel dessas religiões na tradição local é diferente. Existe uma contradição explícita. Os referentes dessas igrejas desconhecem a legitimidade de grande parte dos ritos andinos, em especial os referidos à *Pachamama*, e questionam a realização das festas religiosas tradicionais. Em seus discursos, os referentes evangélicos desestimulam os fiéis a participarem desses eventos. Isso é visto pelos *yaveños* que não se tornam adeptos a essas religiões como um agir forâneo, que atenta contra a perpetuação de seu estilo de vida. Em função disso, vêem-se as religiões evangélicas como antagônicas com a "tradição local".

Contudo, muitos fiéis das religiões evangélicas que também aderem às identidades étnicas não percebem contradição entre as duas filiações e conseguem realizar uma síntese no seu cotidiano. No geral, limitam sua participação às instâncias e práticas que são compatíveis com as duas filiações em jogo. No que tange às festas comunitárias, vários aldeões evangélicos afirmaram que participavam nos dias prévios na organização do evento, instância na que se espera que todas as famílias da *comunidad* participem. No entanto, não compareciam a rituais religiosos, nem à festa, onde se bebe álcool em abundância. Embora essa participação parcial sirva para descontrair o incômodo de alguns vizinhos, não consegue satisfazer outros que questionam a não participação no momento em que a *comunidad* unida recebe as pessoas de fora. Indubitavelmente a festa é uma instância em que a *comunidad yaveña* "celebra-se a si mesma". Não participar pode ser interpretado como uma auto-exclusão do grupo, a negação do grupo como âmbito social legítimo.

Não é o objetivo desta seção aprofundar sobre os desdobramentos entre etnicidade e religião, que certamente abrem um novo campo de pesquisa. Apenas pretendo situar o leitor nos debates e disputas que estão surgindo no território a partir da emergência da questão indígena, a fim de oferecer um marco de compreensão dessa nova esfera social que progressivamente se está estruturando e brindar novos elementos de análise para interpretar os depoimentos citados no texto.

Até aqui ilustrei algumas das visões de mundo e debates registrados entre os aldeões. Com certeza, a luta pelo título da terra constituiu-se para eles no eixo aglutinador e referente sobre a questão indígena. Na instalação dessa temática, as lideranças indígenas têm tido um papel fundamental. No entanto, não têm sido priorizada da mesma forma a reflexão em torno ao significado do que é ser indígena na atualidade. Essa é uma questão pouco debatida nos âmbitos comunitários, embora pareça estar ganhando espaço.

Os dirigentes indigenistas, a partir do acesso aos meios de comunicação, têm ganho um papel a cada vez mais crescente na definição do que é o significado do aborígine e gradualmente vão constituindo-se em referentes na matéria.

Diferentemente dos aldeões, foi muito mais freqüente entre os dirigentes indigenistas a utilização da noção "*kolla*", isto é, uma categoria étnica para referir sua adesão identitária e não a uma categoria genérica como "*aborigen*" ou "*indígena*". *Kolla* era o habitante do *Kollasuyu*, um dos territórios em que era dividido o Império Inca, que compreendia a região de estudo, no momento da chegada dos espanhóis. Assim, sua referência étnica remonta-se aos povos originários da região, quer dizer, reconhecem-se como descendentes das sociedades originárias pré-existentes à colonização hispânica do território.

Em suas narrativas, 'o *kolla*', embora fosse imediatamente relacionado à luta pela terra, abrangia outras dimensões através das quais definiam sua especificidade cultural e histórica. Foi

freqüente o auto-reconhecimento como povo dominado e, em decorrência, miscigenado com a cultura do colonizador. Dessa visão, a cultura ocidental dividiu e erodiu o estilo de vida nativo. Dividido, pois através da constituição dos estados-nação foram separados da sociedade que conformavam com as aldeias localizadas no território atual da Bolívia. Erodido porque através da penetração da cultura ocidental perdeu-se grande parte dos valores morais autóctones que se cristalizavam na vida em comunidade. Foi recorrente nos relatos a idealização do estilo de vida comunitário que existia com anterioridade à chegada dos espanhóis. Para muitos dirigentes esse é um modelo de convivência a recuperar.

Nos últimos anos, alguns grupos têm começado a reivindicar as identidades étnicas das sociedades originárias anteriores aos Incas, isto é, *atacamas* y *chichas*, na Puna e *omaguacas* e *maimarás* na Quebrada. Essa autodefinição partiria do reconhecimento de que no território existiram duas invasões: a Inca e a Espanhola, portanto, o *kolla* seria uma identidade produto de uma colonização, sem representar o verdadeiramente originário do território.

Entre 2004-2005, o INDEC realizou um inquérito de povos indígenas, complementar ao CNPV 2001, com o objetivo de quantificar e caracterizar a população que se reconhece pertencente e/ou descendentes de sociedades originárias. Segundo esse relevamento, na Puna existiriam duas etnias: a *atacama* integrada por 2.805 pessoas e a *kolla*, que abrange o norte da Província de Jujuy e de Salta, conformada por 70.505 pessoas, das quais 53.106 residem nesse território (INDEC, 2008). A etnia *chicha* não foi contemplada no inquérito.

Chama a atenção que essas identidades étnicas não fossem enunciadas pelos aldeões nas conversas que tivemos. Suspeito que a maioria deles desconhece sua existência, assim como o significado ou distinção que alguns dirigentes indigenistas realizam entre a identidade *kolla* e as relacionadas com as antigas sociedades (*chicha*, *atacama, etc.)*. Existe um significativo desconhecimento por parte da população local sobre os povos originários da região, sua cultura e história, assim como das lutas que protagonizaram no último século grupos que reivindicavam identidades étnicas no território. O labor realizado por séculos pelas instituições públicas e a Igreja Católica apagando da memória popular as referências com as sociedades pré-hispânicas evidencia sua eficácia. Segundo alguns dirigentes indigenistas, esse desconhecimento da história local é um empecilho para que as pessoas possam construir uma identidade positiva com essas identidades étnicas. Os dirigentes indígenas são os mais informados nesses aspectos e assumem o papel de difusores e de educadores na construção de outra versão da história.

No momento de pensar a projeção de futuro, isto é o agir político conforme Weber, que se encontra por trás de todo grupo étnico, abre-se um leque de narrativas. Em um extremo, encontram-se posições mais radicais que questionam toda miscigenação com o ocidental e propõem reconstruir uma cosmovisão nativa a partir dos princípios e valores das sociedades originárias. No outro, existe uma visão mais contemplativa da hibridação cultural, aceitando como próprias muitas das pautas culturais e visões de mundo introduzidas pelo colonizador, como a religião católica e a evangélica.

Contudo, nas falas dos dirigentes indigenistas, longe de perceber projetos de transformação acabados, observam-se narrativas em construção. Talvez o elemento comum entre elas seja a valorização do estilo de vida comunitário como forma de organização e convivência social, junto ao repertório de instâncias festivas e coletivas de trabalho que o integram. Assim, tentam recuperar esse estilo de vida tradicional a partir de difundir os costumes, significados e representações associados às práticas realizadas por seus antepassados.

Com freqüência, tomam como referente as *comunidades* bolivianas que são vistas como menos miscigenadas a partir de algumas das pautas culturais que possuem (língua *aymara* e/ou *quechua*, vestimenta, lógicas organizativas, etc.). É nessa dimensão onde se observa claramente o papel de mediadores sociais que operam esses dirigentes. Não só articulando os membros das *comunidades* com o Estado quando oficiam como porta-vozes, mas também a partir de operar como produtores de sentidos e significados em torno ao que é ser indígena na atualidade. Isto é, através de sintetizar e traduzir para a realidade local narrativas sobre a cosmovisão e culturas de outras sociedades andinas.

Destarte, no lugar começa a operar um processo de "recuperação de tradições". Esse processo é levado a cabo a partir de reeditar, no presente, algumas das práticas de seus antepassados e de (re)produzir no local algumas das pautas culturais que os moradores das aldeias vizinhas bolivianas vieram realizando ao longo dos séculos. Nessa "recuperação", que por ser contextual necessariamente é seletiva, os agentes operam (re)definindo e (re)significando o sentido do indígena na atualidade, processo que pode ser interpretado através da noção de "invenção das tradições"[74] proposto por Hobsbwan e Ranger (1984). Reflexionando sobre uma situação semelhante no Brasil, Arruti manifesta que quando começa a valorizar-se uma cultura que anteriormente era negada ou estigmatizada não só se inicia uma mudança na relação e sentidos que os nativos estabelecem com as identidades em jogo, mas também surgem novos status e papéis entre os que assumem essa identidade. Com efeito, emergem novos sujeitos políticos produtores de cultura (ARRUTI, 1997:23).

Em torno da questão indígena, está autonomizando uma esfera social na qual confluem diversos agentes que se auto-reconhecem como originários e aderem a algumas das identidades, às quais outorgam um sentido étnico. A *comunidad* converte-se no lugar por excelência de adesão, produção e de resistência da identidade étnica. É a primeira entidade de adesão para os aldeões, pois praticamente em sua totalidade estão filiados a uma comunidade aborígine. A população que se engaja a uma identidade étnica, embora possa aderir a ela a partir de sua individualidade, freqüentemente se articula a partir de um coletivo social que integra, na esmagadora maioria das vezes, uma *comunidad*. Segundo o INDEC, 62,7% e 92,7% das pessoas que aderiam à etnia *kolla* e *atacama,* respectivamente, e que residem no território originário dessas etnias manifestaram residir em uma *comunidad* (INDEC, 2008). Desse modo, as fronteiras das *comunidades*, de acordo ao analisado no capítulo II, ganham força de fronteiras étnicas. Pois, quem adere a esse tipo de identidade, seguramente reside em uma *comunidad* ou tem um vínculo com uma a partir de sua filiação. Essas *comunidades*, por sua vez, articulam-se em organizações sociais territoriais que possuem seus dirigentes e porta-vozes reconhecidos pelo governo provincial e nacional. É a partir dessas entidades organizativas como se estrutura essa esfera ou campo social que se tem conformado nas últimas duas décadas. A partir da complejização de sua estrutura interna e da diferenciação de papéis entre seus membros, que por sua vez criam hierarquias, está adquirindo crescente autonomia e dinâmica no território, além da influência na inclusão da questão indígena na agenda pública local.

---

[74] Para esses autores, por *tradição inventada* entende-se um conjunto de "práticas normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. (...) Na medida em que há referência a um passado histórico, as *tradições inventadas* caracterizam-se por estabelecer com ele uma continuidade bastante artificial. Elas são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através de repetição quase que obrigatória" (HOBSBWAM e RANGER, 1984:9-11).

A *comunidad* é um espaço de produção e de resistência cultural, pois é no âmbito da aldeia onde, na perspectiva dos que aderem às identidades étnicas, os costumes e o estilo de vida autóctone, em especial os valores, são mantidos. A aldeia é um território percebido como autônomo, embora esteja incerta na sociedade maior. No cotidiano, constitui-se em um âmbito social governado por seus membros, onde as instituições do Estado só têm ingerência na medida em que seus membros as convocarem[75]. Em outras palavras, é um âmbito social onde a cultura tradicional é ou pode ser a hegemônica, segundo a interpretação que for feita sobre o que é tradição. Por fora da aléia, impõe-se a cultura ocidental. É nesse sentido que entendo que a aldeia ganha força de território de produção e resistência cultural.

A adesão às identidades étnicas tem se incrementado notavelmente na última década e redefinido a visão e valoração sobre determinadas categorias sociais no território e as modalidades de organização social. Essas transformações repercutem nas estratégias de vida dos camponeses. Nas estratégias de investimento simbólico, observam-se pessoas que começam a enunciar com orgulho sua adesão a uma identidade étnica. Tal fato evidencia, por um lado, a inversão que começa a operar na classificação e hierarquia social local e, por outro, a subjetividade própria de quem historicamente carregou com um estigma, mas hoje essa característica distintiva passa a ser gradualmente objeto de distinção positiva. Do ponto de vista material, é evidente que, a partir de que o Estado define as populações indígenas como portadoras de direitos, passa a disponibilizar uma série de recursos que os aldeões podem captar em função de seu grau de organização e articulação com os representantes do Estado. Talvez o caso mais significativo seja o da terra. Quando os aldeões reconhecem-se como aborígines e articulam-se em uma OCA, implementam uma estratégia eficaz, embora condicionada pelo Estado, para ocupar legalmente o território.

No entanto, é importante não reificar. Embora possamos estar diante da conformação de um movimento indígena na região, as narrativas e visões de mundo que coexistem entre seus membros são diversas, assim como a forma em que integram a suas estratégias de vida esses novos sentidos que começam a ser definidos no que tange às tradições e projetos de mudança no futuro.

3.4 Considerações Finais Do Capítulo

No presente capítulo, analisei a emergência de novas modalidades de organização social na comarca, especialmente as que relacionam os aldeões com a sociedade mais ampla. Além disso, explorei alguns aspectos para compreender as motivações que têm os agentes para articular-se com esses espaços e qual seu papel nas estratégias de reprodução social dos *yaveños*.

A *organização comunitária aborígine* constitui-se em uma instância de organização formal primária nas aldeias. Embora não seja integrada por todos os membros da *comunidad*, no discurso dos *yaveños* e na perspectiva dos agentes externos é pensada como a entidade representativa de todos os aldeões. A conformação das OCAs foi favorecida por um novo marco

[75] Isso é particularmente expressivo para o caso da força policial, que só intervém quando os conflitos comunitários ganharem tal dimensão que algum de seus membros termina convocando agentes externos para resolvê-los.

institucional caracterizado pelas políticas do Estado Nacional e pelo agir dos membros das instituições públicas e privadas de promoção social. Esses agentes, ao definir as OCAs como destinatárias de suas ações, em lugar dos grupos domésticos ou pessoas individuais, condicionaram os aldeões a participarem desses espaços para aceder aos benefícios disponibilizados através dos projetos que são executados. Esse reconhecimento que os agentes externos fazem das OCAs contribuiu a que se constituíssem em um dos principais canais de vinculação dos aldeões com a sociedade mais ampla, quando menos, no que tange à mobilização de recursos.

No âmbito regional, observa-se a emergência de novos atores sociais, como os membros de MINKA e os dirigentes da *Organização Camponesa* e da *Organização Kolla,* que promovem novas modalidades de articulação e relacionamento. Através dos dirigentes dessas organizações, sempre com a intermediação dos presidentes das OCAs, os aldeões articulam-se com representantes do governo provincial e nacional e de outras instituições públicas e privadas. Antes, essa intermediação estava monopolizada pelos representantes políticos e pela Igreja Católica.

Os dirigentes dessas organizações sociais têm assumido um papel chave na cena local, que pode ser pensado através da noção de *mediação social*. Por um lado, mobilizam no território recursos econômicos através dos projetos que executam nas aldeias. Por outro, difundem visões de mundo que gradativamente começam a permear, não sem disputas e resistência, o senso comum *yaveño,* contribuindo a promover algumas transformações em suas lógicas de relacionamento e nas estratégias de reprodução social.

Um papel distintivo desses novos mediadores sociais, especialmente os técnicos de MINKA, é que, no espaço local, articulam sob um mesmo sentido uma diversidade de projetos criados por diferentes instituições de promoção social. Tanto o Estado Nacional como outras instituições de promoção social, públicas e privadas, nacionais e internacionais, formulam políticas de intervenção dirigidas a determinados setores sociais e segundo temáticas sociais (gênero, indigenismo, jovens, produção, saúde, tecnologia, etc.). No geral, são 'ações pontuais/' que não são pensadas para a especificidade dos diferentes locais onde finalmente serão executadas, nem estão explícitamente integradas às ações que outros agentes realizam nas diferentes temáticas. A diversidade de atores e iniciativas que coexistem na promoção social, não raro, podem constituir um empecilho na concreção de um "processo integral de desenvolvimento". Contudo, no território estudado, esses mediadores sociais, especialmente os técnicos, operam captando e selecionando as diferentes 'oportunidades' (fontes de financiamento) disponíveis 'no mercado da promoção social'. Através desse agir, compatibilizam-nas e fazem-nas coerentes em um 'projeto de mudança social'. Desse modo, agem como 'facilitadores' para que os camponeses conciliem os diferentes projetos em uma estratégia de vida, que por certo nem sempre é congruente com as lógicas nativas. Esse papel que assumem contribui a que se constituam em agentes com grande influência em várias das transformações sociais que estão ocorrendo no lugar.

A "ajuda", seja para oferecer, seja para receber, acaba por ser a motivação sobre a qual se estruturam os vínculos nessas organizações sociais. Os aldeões percebem-se na posição de 'receber ajuda' para melhorar suas condições de existências. Os mediadores sociais – técnicos de MINKA e dirigentes da *Organização Camponesa* e *Organização Kolla*– assumem a posição de ajudá-los através de disponibilizar recursos – tangíveis e intangíveis. Porém, longe de ser uma

ajuda gratuita ou desinteressada, em todas as situações encontram-se expectativas de retorno. Assim, o vínculo adquire características do tipo de *reciprocidade balanceada*.

Contudo, diferentemente da *ajuda entre pares* que ocorre no âmbito da aldeia ou entre parentes, as prestações de favores entre os membros dessas organizações sociais são de natureza diferente. Por um lado, ocorrem entre agentes situados em posições diferentes – dirigentes-bases ou técnicos-beneficiários. Por outro, intercambiam bens de natureza diferente (ajuda material e na gestão dos empreendimentos produtivos e comerciais por participação em diferentes eventos e apropriação das visões de mundo proposta). Porém, essas expectativas de retorno nem sempre são entendidas da mesma forma, o que contribui na geração de conflitos, especialmente nos casos onde se espera que os aldeões mudem suas conceições de mundo. Certamente, isso colabora para que as trocas sejam, conforme Sahlins, "mais conscientes e calculadas".

Os técnicos de MINKA e, em menor medida, os dirigentes da *Organização Camponesa* e da *Organização Kolla* manifestam desconformidade com a realidade social vigente, por um lado, e a necessidade de operar certas transformações, por outro. O discurso de cada organização apresenta certa especificidade, mas isso não implica que sejam dicotômicos, embora as organizações não ajam de maneira articulada. Os dirigentes de OC têm centrado suas ações em aumentar a influência dos aldeões na tomada de decisões dos governos locais e promover empreendimentos produtivos a fim de melhorar suas condições de vida. Por sua vez, os dirigentes indigenistas centraram suas ações na luta pela terra e, em menor medida, estão promovendo uma mudança nos sentidos atribuídos ao indígena no local. Essas especificidades dos projetos nem sempre são percebidas pelos aldeões, embora gradualmente se apropriem de elementos de um e outro discurso.

CAPÍTULO IV

A POLÍTICA: A AMBIGÜEDADE DE UM DOMÍNIO SOCIAL PRECISO DA ADMINISTRAR

Na introdução enunciei que nas visitas ao território registrei que para yaveños "as coisas estavam mudando". Seus relatos freqüentemente estruturavam-se em uma distinção entre como as coisas eram "antes" e como "agora". A vivência de uma mudança geral que atravessa diferentes dimensões do cotidiano foi enunciada em diversas circunstâncias e, remitida especialmente para o dominio da política.

De certa forma, essa percepção nativa levou-me a redirecionar a estrutura da narrativa do texto. Com os dados de campo coletados, reflexionei sobre minha construção do objeto de estudo da pesquisa à luz dos principais fenômenos percebidos pelos *yaveños*. Se, por um lado, a coleta de dados foi guiada por uma questão geral que indagava acerca das lógicas de relacionamento das famílias camponesas com o sistema político-institucional, por outro, a percepção de mudança dos *yaveños* levou-me a (re)pensar essa formulação em termos de como são ajustadas essas lógicas de relacionamento às transformações em curso e como essas estratégias de articulação são, por sua vez, produtoras dessas mudanças.

A *política* entendida, conforme Mouffe, como o conjunto de práticas, discursos e instituições que buscam organizar a vida social e, portanto, estabelecer certa ordem social (MOUFFE, 1995:263) foi a noção a partir da qual eu, como pesquisador, pensei e problematizei uma dimensão da vida social dos *yaveños*. No entanto, entre os habitantes do território existem outras definições e interpretações sobre o que é a política, que condicionam suas lógicas de articulação com o que consideram pertence a essa esfera social.

Em um contexto social como o *yaveño*, onde as condições de subsistência dos aldeões são seriamente ameaçadas pelas variações climáticas e do mercado de trabalho, o domínio da política converte-se em uma alternativa de onde mobilizar recursos para garantir a reprodução social do grupo doméstico. A análise da constituição desse domínio será o tema deste capítulo. Na primeira seção, identificarei as definições de política que existem entre os *yaveños*. Na segunda seção, centrarei a análise sobre como se estruturou historicamente esse domínio social e o tipo de relações que existem entre as pessoas que assumem o papel de *políticos*. Na terceira seção, descreverei o desenrolar da campanha eleitoral em Yavi à luz do que acontece nas principais cidades *puneñas*. Finalmente, analisarei os significados que adquire o voto e os vínculos que se (re)produzem no contexto da campanha eleitoral segundo as redes de filiação já analisadas.

4.1 A Política: O Reino Da Mentira, Da Briga E Da Sujeira

De maneira semelhante ao ocorrido quando indaguei aos *yaveños* sobre suas definições de *comunidad*, eles não tiveram dificuldade para exprimir suas percepções sobre a idéia de política. Nas suas falas, a política apresentou-se como uma coisa concreta, definida, com a qual eles sabiam como deviam relacionar-se e quais expectativas ter.

Existiram algumas poucas situações, não menos significativas, em que as pessoas eximiram-se de exprimir ou, talvez, não revelar sua opinião argumentando "*não saber de política*" ou "*não ter nada a ver com isso*". É factível que tenha operado algo semelhante ao que Bourdieu denomina o "efeito de censura". Isto é, a limitação da produção de discursos políticos e, portanto, daquilo que é pensável politicamente, ao espaço finito dos discursos elaborados pelos "profissionais da política" (BOURDIEU, 2003:165). No caso desses aldeões, a (auto)censura parece ter operado não só na produção de discursos políticos, mas também na própria exteriorização ou manifestação do "discurso político" por eles assimilado.

Respeito do caso francês, Bourdieu sugere que essa limitação acontece pelo grau de autonomização e especialização do campo político que promove que só aqueles agentes reconhecidos socialmente como pertencentes a esse campo estejam legitimados para produzir narrativas sobre o político. No entanto, essa premissa é difícil de ser aplicada à política *yaveña*, que indubitavelmente não possui esse grau de especialização. Acredito que em vários dos casos analisados a (auto)censura operou motivada pela 'instituição', que eu como pesquisador encarnava para os camponeses. Ante alguém que supostamente possui 'o saber', os camponeses delegavam a palavra autorizada e chamavam-se ao silêncio. Em suas respostas eximiam-se de falar sobre um tema que eles acreditavam saber menos do que eu e, portanto, não se sentiam autorizados a falar.

Mas essa explicação dificilmente dê conta de todas as isenções operadas. Acredito que na maioria das vezes trataram-se de respostas evasivas a uma pergunta incômoda que os defrontava a desvendar, ante um estranho, seu parecer sobre o agir dos "políticos" locais. É entendível que, em um âmbito social onde grande parte dos habitantes se conhece, opere um ato de (auto)censura para evitar exprimir um pensamento ou um juízo de valor que não é conveniente dar a conhecer.

Noutros casos, por trás do "não saber", mais do que conter a idéia de falta de autoridade para falar sobre política, pretender-se-ia afirmar a não pertença, um distanciamento desse domínio social. O próprio ato de indagar sobre uma determinada esfera da vida social, de certa maneira envolve a delegação no interlocutor da autoridade para falar sobre esse domínio social, quer por conhecimento, quer por pertença. É muito provável que vários dos aldeões tenham vivenciado essa dimensão delegativa da pergunta. A resistência a essa delegação evidenciou-se na reijeição a pertencer a esse âmbito. *"Não sei, não tenho nada a ver com isso"*, longe de enunciar desconhecimento, procurava afirmar um distanciamento, a opção de não pertencer a essa esfera social, precisamente por conhecê-la. De fato, quando foram indagados sobre sua percepção da política, vários dos que começaram sua resposta afirmando desconhecimento no decorrer da conversa acabaram por brindar sua opinião que, por certo, sempre foi muito precisa.

Destarte, nos casos em que os *yaveños* manifestaram "não saber de" ou "não ter nada a ver com" a política, mais do que ficar com a idéia de seu desconhecimento, permitiu-me interpretar a cautela com a qual se relacionam com essa esfera social. Todos têm uma idéia bem

fundada sobre a política e os políticos. Todos têm algo a dizer, mas não é para dizer a todos. A elaboração dessa interpretação só foi possível a partir da análise desses depoimentos à luz das visões sobre a política que o restante dos entrevistados, a esmagadora maioria, de fato enunciou.

Essas percepções foram coletadas em duas circunstâncias diferentes. A primeira, por ocasião da campanha eleitoral de outubro de 2005, com vistas às eleições de comissionado municipal e de deputados e senadores nacionais e provinciais. A segunda, em abril de 2007, em um momento em que o proselitismo eleitoral não era latente. Embora fosse diferente como os aldeões vivenciaram a política em um e noutro momento, não observei grandes diferenças nas definições sobre esse domínio social.

A categoria política freqüentemente foi introduzida por mim nas conversas, mas não com menos assiduidade foi acionada espontaneamente pelos aldeões em suas falas para me explicar como funcionavam algumas coisas no local. A política surgia como uma categoria nativa com grande poder de significância.

Nos relatos, um repertório finito de qualificativos foi recorrentemente associado à noção de política. Entre as categorias mais utilizadas encontram-se: "suja", "mentirosa", "desigual", "divide", "faz brigar", "acomodo" – apadrinhamento– e "puxa para sua gente e família". Assim, com esse conjunto de apreciações os aldeões delimitavam e qualificavam a *política* como um domínio particular da vida social valorizado negativamente em termos morais.

Esses pareceres faziam parte dos juízos que tinham sobre a prática dos políticos, especialmente na época do proselitismo eleitoral. Nas falas sempre esteve presente a associação da política com a idéia de troca, efeumizada através da "promessa de campanha" que realizam os candidatos para captar o voto. Para ilustrar a troca cínica que está por trás da promessa de campanha uma aldeã ironicamente definiu: *"a política é, se apoiarmos eles, nos dão emprego, senão não nos dão (...)"*. Contudo, raramente as promessas de campanha são cumpridas. Essa foi uma experiência que todos os entrevistados manifestaram ter tido. Note-se como novamente nos deparamos ante um vínculo social que se estrutura em torno da idéia de "ajuda", aspecto sobre o qual voltarei ao longo deste capítulo.

Em uma conversa com Mascaró vários desses qualificativos foram articulados dotando de sentido a noção de política. Em especial, situou o sentido que adquire esse domínio social no âmbito comunitário, quando me explicou:

DEPOIMENTO 4.1

- Mire la política es muy roñosa, ¿no? Disculpe que tenga que decir así, porque es jodida la política. Es que la política a veces nos hace pelear. También eso es mucho que se entrepone entre nosotros, porque uno viene "yo soy peronista" el otro viene "yo soy peronista" entonces como que el peronismo ha sido un líder en esta comunidad y toda la vida tenía su poder. Bueno, después de ahí fueron naciendo otros partidos chicos. Uno va viendo a dónde va a poder ir, con quien va a ir. Y bueno, nosotros tenemos mucha emoción a veces antes de la política, de trabajar, hacer y cuando viene la política ya nos olvidamos porque nos volvemos todos políticos. Entonces eso nos hace pelear, que no estemos unidos, quizás eso nos divide mucho, mucho, la política es muy jodida.
- *Y si yo le pregunto ¿qué es la política?*
- Mire yo… yo no entiendo de política, pero yo veo que son partidos que vienen… como ser, un partido dice "yo soy político ¿por qué? Porque yo soy peronista", viene otro y dice "yo soy político ¿por qué? Ah, no! Yo soy radical!!!" Bueno, eso es lo que yo le llamo política, ahora… mire yo no hice un curso de político [AT-EP-2007:11].

O depoimento é eloqüente para apreender o sentido nativo da "política" que, como foi analisado para o caso de *comunidad*, constitui-se em uma categoria complexa e polivalente. No relato, a *política* é uma entidade que se apresenta ora personificada em representantes do partidos políticos, ora como uma coisa, em um determinado momento. Mascaró sempre lhe adjudica uma valoração negativa e a percebe como algo externo ou, melhor dito, alheio, com alto poder de influir, atravessar limites ou, mais ilustrativamente, 'poluir' o que não é político.

As pessoas podem ser políticas. Uma dimensão da política é a que se encarna nas pessoas, especialmente nos representantes dos partidos políticos. Segundo Mascaró e a maioria dos *yaveños,* a essência da política são os partidos políticos. Assim, uma pessoa é ou começa a ser concebida como política quando age em prol de um determinado partido político. Nessa designação, não é tão importante a filiação formalizada a um determinado partido que, aliás, praticamente toda a população em condições de votar está afiliada a alguma estrutura política, mas o agir coerente com os interesses desse grupo político. Assim, alguém pode ser concebido como político enquanto se engaja ativamente em uma estrutura partidária, mas deixar de ser se se afastar.

Observa-se que, dessa perspectiva, tanto as organizações sociais como a prática de seus membros ficam ontologicamente por fora do domínio da política. No entanto, essa definição pode ser modificada dependendo do modo de agir de seus dirigentes. Suas práticas não são definidas como políticas enquanto não se lançarem a disputar algum cargo ou somar-se à campanha eleitoral de algum candidato. Entretanto, conforme os dirigentes políticos e alguns aldeões, esses dirigentes sociais estão sob suspeita. Do ponto de vista dos políticos, são suspeitos porque sabem que os dirigentes das organizações sociais opinam sobre política, exercem certa influência sobre os aldeões e, não raro, disputam o controle dos recursos de município – o caso emblemático é o *Consejo Consultivo*. Os políticos sabem que em qualquer momento podem transformar-se em concorrentes. Por sua vez, alguns aldeões suspeitam dos fins que perseguem os dirigentes sociais nas organizações. Além disso, encontram 'esquisito' que recebam apoio da Comissão Municipal para realizar certas atividades.

Uma pessoa pode ser considerada política quando utiliza a filiação partidária ou os vínculos com representantes políticos a fim de conseguir benefícios para si ou sua família. Nesses casos, assim como quando alguém de seu lar passa a ser definido como político, essa qualificação, por extensão, pode abranger seu grupo doméstico. Nas aldeias há famílias abertamente identificadas com determinada cor política. Costumam ser grupos domésticos nos que algum/ns de seu/s membro/s age/m como cabos eleitorais nas épocas de campanha. Essa identificação com a política ativa-se particularmente na campanha eleitoral.

Não obstante, é importante salientar que, com exceção de algumas pessoas que alguma vez foram candidatos ou ocuparam cargos políticos, ninguém falou comigo assumindo o papel de político. Isso é particularmente evidente na fala de Mascaró, que foi candidato por uma chapa da "oposição" em 2005. Nos relatos, sempre se referiram aos políticos em terceira pessoa do plural: eram 'os outros'. Assim, procuravam excluir-se de um domínio social considerado 'impuro' e 'imoral', em uma tentativa de elevar ou salvaguardar sua reputação.

A política pode ser percebida como uma coisa, ou seja, como uma entidade genérica. Tratar a política como uma coisa, por um lado, possibilita falar sobre o agir dos políticos locais evitando enunciar de quem se fala. A ambigüidade que outorga o termo, pois pode referir a

diferentes pessoas ou inclusive a diferentes níveis de política (local, provincial ou nacional), possibilita os *yaveños* a exprimirem seu juízo sobre os políticos mantendo o anonimato do denunciado. De fato, nas conversas que tive com os aldeões seus relatos foram fluidos quando versavam sobre sua opinião da política, porém em poucas ocasiões enunciaram algum nome ou criticaram algum político local. Apenas aqueles aldeões publicamente identificados com o partido de oposição personificaram suas denúncias.

A política pode ser uma coisa, mas nem todas as coisas são políticas. A categoria política também foi utilizada como adjetivo para classificar e qualificar, sempre negativamente, alguma coisa. Nas falas dos *yaveños*, escutei recorrentemente associar a idéia de política com um objeto ou uma situação para caracterizar de que tipo era. Essa associação procurava valorar as coisas enunciadas, (des)legitimando-as.

O uso da noção política como adjetivo ganha todo seu poder de sentença se utilizada para caracterizar uma ação, isto é, quando julgam que algo "foi feito politicamente". Frase altamente consagrada entre os *yaveños* e com grande poder de desqualificação da ação. Nesses casos, a política já não era pensada como coisa, mas como prática.

Mas, segundo os *yaveños,* o que converte uma coisa em política? Diferentes foram os recursos utilizados pelos aldeões para explicar-me quando algo era "feito politicamente", mas em todos os casos a definição era a mesma. Nas palavras de um aldeão: *"dar politicamente é quando há algum benefício que* [o político] *dá para sua gente, para seu partido"*. A *política* como práxis significa que alguém age guiado ou condicionado pelos laços de filiação, no geral de parentesco, e não pelo 'princípio de igualdade' que se espera governe a distribuição de recursos e responsabilidades nas *comunidades* que antepõe o grau de necessidades das famílias aos laços de filiação. Esse é um dos motivos pelo qual a política é percebida como "desigual". Ao divergir com a ética que se espera que reja na *comunidad* é questionada em termos morais pelos aldeões.

Apenas um político pode fazer algo "politicamente" e quem faz algo "politicamente" é porque já é político. Isto é, já faz parte do grupo de pertença do político e age conforme os valores desse domínio social. Deste modo, o político é visto como alguém com o poder de influir ou poluir outros âmbitos sociais através da lógica de ação que consegue impor.

Assim como uma coisa pode converter-se em política se gerida por um político, os lugares também podem transformar-se em políticos dependendo de quem o freqüentar e da época do ano. O prédio da Comissão Municipal é um lugar político por excelência. Ali trabalham os candidatos vitoriosos da última eleição junto com as pessoas às quais eles deram trabalho. Também ali devem dirigir-se os aldeões quando precisarem de alguma ajuda do comissionado municipal.

Outros lugares, como as casas dos candidatos e de seus cabos eleitorais ou as pequenas lojas e carros que são os meios de trabalho de muitos dirigentes políticos também podem passar a ser vistos como políticos durante a campanha eleitoral. Embora tais lugares sejam utilizados por seus donos durante todo o ano, no momento da campanha eleitoral, o resto das pessoas pode outorgar-lhes o sentido político, pois entendem que visam captar votos.

Nas falas dos representantes políticos que assumem cargos públicos, em poucas ocasiões, enunciaram que seu trabalho, em particular a distribuição dos recursos dos programas sociais, estava guiado ou condicionado por seus laços de filiação. Em seus discursos abundam as intenções relativas ao "bem-estar do povo" e ao trabalho que eles realizam para "os mais necessitados", em uma retórica que busca exacerbar a vocação para trabalhar em benefício dos outros. No entanto, na visão dos eleitores isso não ocorre nos fatos. É por isso que a política é

sentenciada como “ronhosa”, “suja” ou “mentirosa”, pois entendem que grande parte do sucesso de um candidato em uma eleição se funda na capacidade de “enganar as pessoas”, para depois aceder ao cargo e utilizá-lo para o benefício pessoal e de sua família.

Como se observa no relato de Mascaró (depoimento 4.1) a política também é questionada por causa dos efeitos que produz no seio da *comunidad*. Se a filiação a um grupo, seja o tipo que for, cria articulação e união entre os membros, quando pensada sobreposta a um grupo pré-existente – como é o caso da *comunidad*– pode ser percebida como disruptiva. Essa é a percepção que a esmagadora maioria dos *yaveños* entende gera a política na *comunidad*. A política é freqüentemente questionada porque na época de campanha eleitoral “divide” e “faz brigar” os aldeões, interpondo-se na própria idéia de ‘nós’ sobre a que se alicerça a vida comunitária. A política racha, portanto, é percebida como contrária a outro valor comunitário: o de união.

A política constitui-se em uma esfera social cuja lógica de ação é por excelência agonística. Se no âmbito familiar e comunitário trabalha-se intensamente por produzir união e concórdia, no político acontece o contrário. A campanha eleitoral consagra o *tempo da* política, que é caracterizado pela luta entre facções que disputam as vagas da comissão municipal. Como explicam Palmeira e Heredia, é preciso que o conflito seja levado a seu limite para que a facção política possa emergir e ganhar visibilidade (PALMEIRA e HEREDIA, 1997:167). A união, em todo caso, tem sentido no interior da facção, mas entre os membros de facções opostas busca-se exacerbar diferenças, produzir o maior distanciamento possível, sempre tentando afetar a reputação e moral do outro a fim de consagrar-se como a única alternativa possível. Sem disputa, a *política* parece não ter sentido.

Essa visão da *política* é majoritária na região. Perante essa percepção, em várias aldeias os moradores incorporaram nos estatutos comunitários tanto a proibição de falar sobre *política* nas reuniões comunitárias, como a incompatibilidade de que o presidente da OCA participe como candidato de uma eleição municipal. Em todo caso, deve renunciar ao cargo para poder participar do ato eleitoral. Para Narina, moradora de Mijas e membro ativo do partido governante, essa norma encontrava sua coerência no fato de que a política *“te leva a diferenças, a brigar, porque eu sou de um partido, o outro de outro partido e, bom, ele vai defender o dele, e eu vou defender o meu, mas nunca vamos chegar a um acordo” (AC-L-2007:12)*. Na aldeia, os *yaveños* defrontam-se com duas lógicas diferentes e contraditórias, a da *política* e a da *comunidad*, assim, devem ‘administrar’ ambas no mesmo espaço. Para tal propósito, buscam diferençar e classificar cada âmbito de reunião da aldeia consagrando a lógica que reina em cada domínio.

A política também possui e/ou pode ser definida por uma dimensão temporal. Como Narina manifestou: “a política são os dois meses da campanha [eleitoral]”. Nessa afirmação, mais do que restringir sua concepção de política a um espaço temporal, ilustrava como esse domínio expandia-se em um determinado momento do ano envolvendo o restante da população. Também ironizava acerca do agir dos políticos, que visitam as aldeias só nesses meses, mas esqueciam-se deles o resto do ano.

A conjugação da dimensão espacial e da temporal da política foi claramente ilustrada por Mascaró. Em sua fala, a política apresenta-se como uma coisa que, personificada nos membros dos partidos políticos, reside durante todo o ano em outro lugar, a Comissão Municipal. Mas expande-se como uma ‘praga’ por ocasião da campanha eleitoral, penetrando nas aldeias, nas pessoas e nas práticas – “quando vem a política (...) todos viramos políticos”– para novamente se recluir no prédio municipal ao concluírem as eleições, e retorna tudo à cotidianidade. Como

enuncia Palmeira: "fora do tempo da política, a política se confunde com a atividade política da facção dominante (...) que é de modo quase automático, associada à política institucional, à política 'externa' e legítima, ao 'governo', e as demais postas na posição residual de 'oposição'" (PALMEIRA, 2000:10).

Se entre os *yaveños* existe essa conceição dominante da política, que daqui em diante denominarei 'visão negativa da política', é porque é construída em oposição a outra modalidade 'ideal', que poderia ou deveria ser. Assim como há uma idéia do político "mentiroso" e "corrupto", também existe a do 'bom político'. Camila, presidenta de Alcalá, quando se referia a um antigo comissionado municipal, já falecido, lembrou: *"ele não olhava em quem a gente tinha votado, ele repartia a todos por igual, a todas as comunidades, te ajudava (...)*". Essa idéia e as associadas às de ser eqüitativo e não esquecer as promessas e as pessoas quando as eleições são ganhas foram outras das características enunciadas pelos *yaveños* quando indagados sobre o perfil do "bom político" ou pelo tipo de candidatos nos que eles votariam.

Para Narina o 'bom político' caracterizava-se pelas seguintes qualidades:

DEPOIMENTO 4.2

> "Yo digo que un político es bueno cuando realmente se preocupa por la gente. Trata de trabajar, de ayudar, o sea, está ahí con la gente. El intendente [comisionado municipal] para mí es un buen político, porque siempre está. Cualquier problema que uno le plantea no le dice que no, le trata de solucionar... Si no es ese día, al otro día le soluciona, o sea, es muy abierto a todos" [AC-L, 2005:6].

Em primeiro lugar, note-se que em sua fala personifica o político em um contexto que elogia sua gestão. A fala ocorreu no prédio da Comissão Municipal. Em todos os casos o bom político é aquela pessoa que ajuda segundo os valores que deveriam reger na vida comunitária. Do ponto de vista de Narina, é evidente que o político é alguém que desempenha um cargo cuja função é ajudar na resolução de problemas dos habitantes do distrito. Em um ambiente social onde as famílias se defrontam com grandes dificuldades para garantir sua subsistência, toda aquela pessoa que se encontrar em posição de dar, pelos recursos de que dispõe, constitui-se em um potencial aliado através do qual é possível obter prestações. Os políticos, inseridos em uma rede social – o partido político–, podem articular seu eleitores com os representantes políticos e técnicos de instituições provinciais e nacionais, em especial aqueles que gerarem recursos destinados à promoção social. Assim, os políticos locais constituem-se em um elo chave nessa rede de mobilização de recursos, podendo também serem considerados como mediadores sociais.

Assim como a *Organização Camponesa*, MINKA e a *Organização Kolla* podem ser interpretadas como redes de mobilização de recursos, 'o bom político', é aquele que tenta "solucionar" os "problemas" que as pessoas têm. Note-se que nessa visão, a política não é considerada intrinsecamente má ou inútil, ao contrário, nela enxerga-se uma funcionalidade. Mas o que a torna má é o modo em que é exercida pelos políticos.

Embora fossem poucos, deparei-me com alguns depoimentos de *yaveños* nos quais se exprimia um olhar positivo da política ou, mais precisamente, dos políticos que nesse momento estavam na comissão municipal, como pode ser observado no relato de Narina (depoimento 4.2). As quatro pessoas que exprimiram uma aprovação da gestão do comissionado eram empregadas, permanente ou temporariamente, através da comissão municipal. Em um dos casos, o aldeão, além do vínculo empregatício, tinha vínculos de parentesco e professava a mesma religião do

comissionado municipal. Na percepção desses aldeões, os representantes políticos tinham agido segundo suas expectativas, em particular, gerando emprego para as pessoas, o aspecto mais valorizado para avaliar a gestão do comissionado. A política delimita um domínio da vida social que, em grande medida, é representado pelo grupo de pessoas consideradas políticas. O parecer dos *yaveños* sobre a política e os políticos está influenciado pelos vínculos que puderem ter com os representantes políticos e pelos benefícios obtidos através dessa rede de pertença.

Contudo, um dos dados que para mim foi mais surpreendente foi a coerência de sentidos que houve na definição de política brindada pelos aldeões e pelos dirigentes políticos locais. Todos eles descreveram *a* política e os políticos da mesma maneira, segundo a 'visão negativa' caracterizada acima. Porém, para os representantes políticos locais "os políticos" eram aqueles antigos dirigentes, "os de antes", ou os atuais políticos provinciais e nacionais que "se esquecem dos *puneños* e não cumprem com o que prometem". Excluíam-se da denominação convencional de políticos. Em seus relatos, eles representavam a possibilidade de uma mudança na forma de fazer política na região, como será analisado na terceira seção.

Certamente está instalada a necessidade de mudar a forma de fazer política na comarca. Nas narrativas dos aldeões e dos dirigentes sociais e políticos emergiram, com freqüência, apreciações desse tipo. A partir da visão de mundo introduzida pelos novos mediadores sociais, alguns *yaveños* começam a conceber a idéia de política de uma forma mais abrangente. Em seus relatos surgiu a distinção entre: "política partidária" e "política comunitária" ou "social". A primeira é percebida sob a mesma conceição desenvolvida até aqui.

A "política social" ou "comunitária" corresponderia ao quefazer das lideranças comunitárias e dirigentes sociais e deveria estar governada pela lógica e valores que regem nas *comunidades.* Isso a legitimaria ou situaria em termos morais por cima da política partidária. Observa-se como nessa definição a política abrange um domínio maior que o dos partidos políticos, para conter outras práticas sociais, inclusive, a das organizações sociais. Como sentenciou uma dirigente camponesa: "tudo é política".

Não obstante, quando esses dirigentes especificam o que é a política enunciam uma frase amplamente consagrada entre eles: "poder melhorar com as pessoas". Através do "com", isto é, um recurso retórico que aciona a idéia da participação dos pares em igualdade de condições, procuram salientar a diferença de sua práxis política com a dos políticos, que costumam enunciar que "trabalham para as pessoas". O "para", na perspectiva dos dirigentes camponeses, implica delegar um lugar passivo nos beneficiários, fato que reproduz as relações assimétricas no controle dos recursos e na definição do projeto de mudança.

Só os dirigentes camponeses definiram sua prática como "política". Muito provavelmente fosse uma tentativa de (re)lançar a política com uma prática legítima, no sentido de promotora da mudança social. Também pareceria procurar legitimar o papel de dirigente social, pois o trabalho nas organizações sociais é sua principal fonte e sustento, como a política é para os políticos. De qualquer modo, essa nova narrativa reflete a forma como os dirigentes camponeses assimilam e reproduzem a visão de mundo introduzida pelos técnicos.

Em síntese, segundo os *yaveños* a política apresenta-se como um domínio particular da vida social. Política é uma categoria genérica, complexa e polivalente através da qual pode ser denominada e caracterizada uma pessoa, uma coisa, uma prática, um espaço ou um tempo. No entanto, praticamente em todos os casos envolve uma lógica implícita e oposta à que deveria reger na vida comunitária. É por isso que entendo é considerado um dominio social pouco ético.

Apesar de que os *yaveños* vejam a *política* como algo imoral ou impuro, isso não implica estar 'fora do jogo', no sentido de não se engajar na *política*, quando menos nas eleições. De fato, várias das pessoas, incluídos membros ativos das organizações sociais que em seus relatos questionaram a *política* e os *políticos*, participaram dos comícios e tiveram uma presença visível no dia do ato eleitoral.

Não obstante, existe certa dificuldade para conciliar a lógica da *política* com a da *comunidad*. Mas há uma necessidade de lidar com a *política,* pois através dela acede-se a recursos e porque também se constitui em um princípio de filiação e de construção da identidade dos *yaveños.* Perante essa situação paradoxal, os aldeões estabelecem normas de comportamento que tendem a administrar a entrada da *política* no âmbito comunitário. De certa forma, tentam "higienizar" os espaços mais simbólicos da *comunidad* de sua presença, em uma tentativa de mantê-los despoluídos da desunião, a iniqüidade e da falta de honestidade, todos atributos da *política*.

Assim, a 'visão negativa da *política',* mais do que significar que os aldeões a negam e ficam por fora desse domínio, inclusive ao afirmarem-no em seus relatos, fala do modo como se relacionam com uma esfera social percebida como suja e daninha, mas necessária.

4.2 A Configuração Da Arena Política *Yaveña*

Nesta parte descreverei brevemente como se estrutura a institucionalidade do governo *yaveño*. No âmbito local da gestão de governo, a Província de Jujuy é dividida em municípios e comissões municipais. Os primeiros correspondem às localidades com mais de três mil habitantes. As comissões municipais aglutinam localidades que em seu conjunto não superam essa população. As funções que lhes correspondem centram-se no planejamento urbano e na regulamentação da convivência dos vizinhos. É competência dessas entidades de governo a provisão de serviços públicos aos habitantes e o cobro de alguns impostos municipais. O dinheiro coletado por essas vias, no geral de pouca quantia, complementa as verbas que destina o governo provincial aos municipais a fim de garantir seu funcionamento.

A Comissão Municipal de Yavi foi criada no ano 1960, envolvendo mais de 20 aldeias que abrangiam aproximadamente 50% do departamento homônimo. O presidente da comissão municipal ou comissionado municipal é o responsável do poder executivo e preside o *Consejo Deliberante,* que representa o poder legislativo no governo local. Além do comissionado, três vereadores integram esse âmbito e completam o corpo de representantes da Comissão Municipal.

Em seus inícios, os quatro membros da administração municipal – comissionado e vereadores– eram designados diretamente pelo governador provincial. A população local apenas participava da eleição dos representantes provinciais e nacionais – governadores, deputados e senadores–, mas não dos locais. Em 1986, dois anos após o retorno do sistema eleitoral de governo, foi reformada a Constituição da Província de Jujuy e, com ela, a normativa que rege o sistema de governo municipal. Por um lado, criaram-se novas comissões municipais no departamento de Yavi. Por outro, os representantes do *Consejo Deliberante* passaram a ser eleitos através do voto direito da população, eles, por sua vez, elegem o comissionado municipal a cada ano dentre os membros desse corpo. Os membros do *Consejo Deliberante* duram em seus cargos

quatro anos e podem ser reeleitos. A cada dois anos, renova-se a metade da composição dessa entidade, em conseqüência, com essa freqüência há eleições para definir os representantes do órgão de governo local na Comissão Municipal de Yavi.

Até a primeira metade da presente década, o aparelho administrativo da Comissão Municipal de Yavi era muito reduzido. Além do comissionado e vereadores havia um secretário-tesoureiro que assumia as tarefas contábeis da municipalidade. A partir de 2004, essa estrutura organizativa ampliou-se. Esse fenomeno foi favorecido pela política nacional de descentralização, que procurou delegar às instâncias de governo locais parte das responsabilidades historicamente assumidas pelas estruturas de governo superiores. Em Yavi, novas secretarias foram criadas, a saber: i) Geral de Governo, ii) Turismo, Cultura e Esporte e iii) Produção e iv) uma Área de Formulação e Avaliação de Projetos. Também a quantidade de pessoas contratadas permanentemente pela Comissão se ampliou a 12 e o número de empregados temporários oscilou entre 10 e 25 pessoas.

Em 2007, essa estrutura administrativa era financiada mensalmente com 28 mil pesos que a Comissão Municipal recebia em conceito de "coparticipação". Adicionalmente coletava entre $ 4 mil e $ 5 mil mensais através dos serviços oferecidos (arada mecânica, fretes, internet, etc.) e impostos cobrados aos moradores (municipais, carteira de motorista, hospedagens turísticos, etc.). Das verbas da coparticipação, 85% destinava-se ao pagamento dos salários dos empregados municipais permanentes. O resto destinava-se ao pagamento dos empregados temporais e eventualmente realizavam-se obras em Yavi e nas aldeias.

Por intermédio da Comissão Municipal, disbribuiam-se mensalmente 180 sacos de comida a famílias carentes que não fossem beneficiárias de outro programa social. Cem famílias recebiam $ 150 mensais em conceito de pagamento pela contraprestação realizada, no marco do PJJHD. Se se considerar que no distrito residem aproximadamente 350 grupos domésticos, observa-se que entre 300 e 320 recebiam, através de essa estrutura administrativa, alguma fonte de ingressos econômicos para sua economia familiar, seja através de empregos (entre 8 e 12 % das famílias) ou dos benefícios dos programas sociais.

Na perspectiva dos representantes políticos e dos dirigentes das organizações sociais as verbas da comissão municipal não são fartas. Essa percepção funda-se no fato de que a maior quantidade dos recursos que recebem estão comprometidos ao pagamento dos salários e é escasso o que resta para obras, serviços e até mesmo para criar novos postos de trabalho. Indubitavelmente os recursos de que dispõe o município não são abundantes. Se bem uma porcentagem realmente alta de grupos domésticos do distrito conta com recursos provenientes da comissão municipal, é verdade que a maior parte acede a uma quantia mínima que apenas contribui à subsistência do grupo familiar. Mas por serem reduzidos, não deixam de ser essenciais. Nesse fato radica a importância que tem a política nas estratégias de investimento econômico dos camponeses *yaveños*.

Como a Comissão Municipal se constitui na principal estrutura de mobilização de recursos da comarca à que só se acede através da vinculação com membros das estruturas partidárias, é alvo da disputa da arena política. Trata-se de um lugar ao qual tanto os candidatos políticos como os eleitores querem chegar, estes através dos laços que estabelecem com os que assumem cargos de representação nesse espaço e aqueles, através da concorrência nas eleições.

A partir de identificar as definições nativas sobre a *política* e os agentes que interagem com suas respectivas lógicas e por intermédio das estruturas organizativas consideradas políticas

– partidos políticos, comissão municipal, etc.–, pode-se avançar na compreensão da dinâmica que adquire o domínio da política no distrito.

A noção de *campo político,* proposta por Pierre Bourdieu (2003), inspira para pensar de maneira integrada esse conjunto instituições e práticas, que fazem parte de um complexo institucional onde interagem agentes com diferentes interesses e visões de mundo, mas compartilhando certos códigos e normas. Bourdieu concebe o *campo* como uma esfera da vida social que foi se autonomizando progressivamente através da história, em torno das relações sociais, de conteúdos e de recursos próprios, diferentes de outros campos. Assim, a esfera da política pode ser concebida como um campo, constituindo-se em um lugar de produção de instrumentos de percepção e de expressão do mundo social e, portanto, de construção da ordem social. Para o autor,

> "O que faz com que a vida política possa ser descrita na lógica de oferta e da procura é a desigual distribuição dos instrumentos de produção de uma representação do mundo social explicitamente formulada: o campo político é o lugar em que se geram, na concorrência entre os agentes que nele se acham envolvidos, produtos políticos, problemas, programas, análises, comentários, conceitos, acontecimentos, entre os quais os cidadãos comuns, reduzidos ao estatuto de consumidores, devem escolher, com probabilidades de mal-entendido tanto maiores quanto mais afastados estão do lugar de produção" (BOURDIEU, 2003:164).

Alguns autores questionam a ênfase que Bourdieu dá a autonomia do campo político, se pensada essa noção para sociedades com características diferentes às que tomou por referência o autor para formular sua teoria. Entendo que as contribuições teóricas da equipe de pesquisadores do *Núcleo de Antropologia da Política do Museu Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro* favorecem a adequação dessa noção a uma realidade empírica como a *yaveña*. Em particular, salientam "a imperiosa necessidade de relativizar o enfoque do político como um domínio especializado, não necessariamente para abandoná-lo, mas para combiná-lo com outras perspectivas que enriqueçam o olhar antropológico sobre aquilo que se pode considerar como político" (BALBI e ROSATO, 2003:14).

Em efeito, no caso *yaveño* grande parte dos agentes que Bourdieu considera como "profissionais da política" não existem, aliás, poucas pessoas fazem da política sua profissão. Em um distrito rural escassamente povoado e que ocupa uma posição marginal em uma Província que, por sua vez, é marginalizada no contexto nacional, é difícil pensar em termos da existência de um domínio político complexo, especializado e autônomo. Destarte, em lugar de pensar o domínio da política *yaveña* através do *campo político,* opto pela idéia de *arena política:* um âmbito social onde convergem agentes mobilizados por uma ou várias questões, em torno das que produzem repertórios de ação e narrativas argumentativas através das quais procuram impor sua visão de mundo e seus interesses. Certamente, uma noção mais vaga e imprecisa que a de *campo político.* Entretanto, mais flexível para pensar e captar a especificidade de um domínio social em continua formação e definição, com fronteiras porosas e variáveis conforme a época do ano e segundo quem o delimitar.

Contudo, entendo que várias das propriedades que Bourdieu refere à noção de *campo político* são úteis para pensar a especificidade do domínio da política, pois envolvem uma

abordagem analítica que possibilita interpretar as lógicas de ação dos agentes desde que sejam analisadas à luz dos sentidos nativos sobre a política.

4.2.1 O espectro político-partidário *yaveño*

Desde o retorno da democracia no país em dezembro de 1983, na Província de Jujuy governaram representantes do *Partido Justicialista,* ou *peronismo* como é denominado comumente. Os partidos de oposição, que desse momento tiveram certa representatividade e continuidade, foram a *União Cívica Radical – radicalismo* – e o *Movimento Popular Jujeño*. Nas diferentes eleições, essas três forças políticas concentraram entre 85% e 99 % dos votos.

O *radicalismo* foi fundado em 1891. Durante o século XX essa estrutura partidária teve ampla presença em todas as províncias do país e presidiu o governo nacional em diferentes períodos. Desde 1983, dois governos nacionais (1984-1989 e 1999-2001) estiveram a cargo de representantes desse partido, porém ambas as gestões deveram finalizar antes do prazo devido a crises econômicas e políticas. Na Província de Jujuy, o *radicalismo* teve uma significativa presença. Nas diferentes eleições, o caudal de votos oscilou entre 20 % e 49 %, ora participando como partido, ora em frentes eleitorais com outras forças políticas. No entanto, na medida em que se sucederam os falidos governos nacionais que encabeçaram seus dirigentes, a presença radical e seu caudal eleitoral no país e na Província foram drásticamente reduzidos. Em 2007, apenas atingiram 21% dos votos provinciais.

O *Movimento Popular Jujeño* – MPJ – foi um partido político provincial que participou das eleições provinciais no período 1983-1995, consolidando-se como terceira força. Em 1999 integrou a ALIANZA - frente eleitoral nacional conduzido pelo *radicalismo* e opositor ao *peronismo-,* que culminou subitamente sua existência com "a crise nacional de 2001". O MPJ dissolveu-se como força política e seus dirigentes emigraram para outros partidos políticos.

A Comissão Municipal de Yavi caracteriza-se por ser um distrito com baixa incidência no caudal de votos provincial. Seus 954 eleitores inscritos (em 2007) apenas representavam 0,23% dos votantes provinciais. No entanto, as principais forças políticas provinciais costumam apresentar seus candidatos locais nas eleições. Indubitavelmente a força majoritária é o *peronismo,* cujos candidatos ganharam todas as eleições desde 1983. Essa permanência no governo provincial e local levou-o a que fosse denominado na linguagem coloquial como "oficialismo" e o restante das forças políticas como "oposição", inclusive a facções peronistas dissidentes que eventualmente concorrem nas eleições.

Na década de 1980, o *radicalismo* teve uma presença significativa no distrito, principalmente na localidade de Yavi. As pessoas lembram que a distribuição de forças políticas nessa localidade era uma média entre *peronistas* e *radicales*. Mas os recorrentes fracassos dos governos *radicales* nacionais deterioraram essa correlação de forças.

Há uma característica importante de salientar no que concerne aos motivos que exprimem os *yaveños* quando justificam sua filiação a alguma dessas forças políticas. Enquanto os que aderem ao *peronismo* fundamentaram essa opção nos direitos que Perón lhes dera, especialmente trabalhistas, os *radicales* sempre justificaram sua opção política por negação ou rejeição do

peronismo. Nos quatro relatos que obtive de dirigentes *radicales,* não percebi que seus membros optassem por essa força política em função de alguma conquista, passada ou presente, efetivada por dirigentes nacionais, provinciais ou locais. Perante a interrogação sobre o porquê de sua filiação a essa força política, suas respostas sempre começaram questionando o labor do *peronismo*. Só em uma ocasião um dirigente *radical* invocou um referente histórico do *radicalismo*. Mas nos outros relatos era evidente um desconhecimento da história desse partido centenário. Aliás, todos reconheceram o melhoramento nas condições de vida dos *yaveños* durante o governo de Perón. Não por acaso, desses quatro referentes *radicales*, três tinham participado ativamente no *peronismo.* Mas por diferenças com os dirigentes *peronistas* optaram por passar à *oposição*.

Em 2005 e em 2007, apresentaram-se quatro forças com candidatos para a Comissão Municipal (Tabela 4.1 e Tabela 4.2). Em ambas as eleições, três das forças que concorriam referenciavam-se com o *peronismo* e a outra (*Alianza Frente Jujeño*) representava um frente eleitoral conduzido pelo *radicalismo*. Na eleição de 2005, as duas forças de inspiração *peronista* (*Alianza Frente para la Victoria* e *Alianza Frente Unión por Jujuy*) participavam das eleições com uma chapa de presença provincial. O *Movimento Acción Popular* era uma chapa local com presença em quatro municípios da Puna. As duas vagas que estavam em jogo para a Comissão Municipal foram ganhas pelos candidatos da *Alianza Frente para la Victoria*, conduzida no local por dirigentes alinhados à facção do *peronismo* que governa a Província e a Nação.

Tabela 4.1 Resultados das eleições para membros da Comissão Municipal de Yavi, 2005.

Partido político ou Frente eleitoral	Votos	Porcentagem
Alianza Frente para la Victoria	389	59,5
Movimiento Acción Popular	162	24,7
Alianza Frente Jujeño	38	5,8
Alianza Frente Unión por Jujuy	4	0,6
Votos Brancos	56	8,6
Votos Nulos	5	0,8
Total	654	100

Fonte: Tribunal Electoral Permanente de la Província de Jujuy
http://www.tribelectoraljujuy.gov.ar/modulos/escrutmun.asp?ele=2005 [acesso 17/04/2008].

Em 2007, as três forças *peronistas* que concorreram na eleição (*Alianza Frente para la Victoria, Alianza Primero Jujuy* e *Alianza Frente Unión por Jujuy*) enquadravam-se em alguma das facções provinciais do *peronismo* e concentraram 91 % dos votos. Nessa ocasião, as duas vagas em jogo foram ganhas pelos candidatos das duas primeiras forças.

Tabela 4.2 Resultados das eleições para membros da Comissão Municipal de Yavi, 2007.

Partido político ou Frente eleitoral	Votos	Porcentagem
Alianza Frente para la Victoria	388	56
Alianza Frente Primero Jujuy	213	30
Alianza Frente Jujeño	34	5
Alianza Frente Unión por Jujuy	3	0,5
Votos Brancos	37	5
Votos Nulos	20	3
Total	695	100

Fonte: Tribunal Electoral Permanente de la Província de Jujuy

http://www.tribelectoraljujuy.gov.ar/modulos/escrutinio07.asp [acesso 17/04/2008]

Pareceria que en Yavi o *radicalismo,* mais do que ser uma alternativa política, constitui-se em uma estrutura donde fazer oposição à facção governante do *peronismo*. Evidentemente a vida política local, em sintonia com o que acontece no âmbito nacional a partir de 2001, tem se centrado na dinâmica das disputas internas do *peronismo.* Essa luta de facções reflete-se nas eleições gerais através de diferentes chapas que adscrevem ao *peronismo*.

4.2.2 *"Graças a Perón..."*: a dádiva na configuração da filiação *peronista*

Entre cientistas, militantes populares e cidadãos argentinos existe certo consenso em reconhecer o *Dia da Lealdade Peronista* – manifestação popular ocorrida em 17 de outubro de 1945 na cidade Buenos Aires– como ato fundacional do *Movimento Peronista*. Nessa oportunidade milhares de manifestantes, conduzidos por dirigentes sindicais, mobilizaram-se à Praça de Maio para reclamar pela libertação do Secretário de Trabalho, Coronel Juan Domingo Perón, que fora apressado pelos integrantes do governo militar de que fazia parte. Meses depois, em fevereiro de 1946, Perón ganha as eleições nacionais e consagra-se presidente, iniciando-se no país um importante ciclo de transformações sociais, especialmente no que diz respeito às políticas trabalhistas. Grande parte do fenômeno que significou o *peronismo* nessa década compreende-se mais amplamente se se considerar o contraste na vivência das classes populares entre a série de governos conservadores na década anterior – denominada *década infame*[76] – e a adveniência de um governo 'de corte popular', como o de Perón.

[76] Em 1930, o general José Félix Uriburu, membro proeminente da oligarquia açucareira do noroeste do país, realiza um golpe de estado iniciando o ciclo político denominado *década infame* que culmina em 1943. No imaginário popular e na perspectiva de diferentes historiadores, esse período caracterizou-se pelas alianças dos governantes com setores agraristas nacionais e capitalistas estrangeiros, a repressão dos sindicalistas, a sistemática corrupção e a fraude eleitoral.

Na Puna o *peronismo* é a referência político-partidiária imediata da maior parte da população. Isso não só se registra nos atos eleitorais, mas também na filiação política à que aderem as pessoas quando são indagadas. As referências que acionam os *yaveños* sobre o *peronismo* não são muito diferentes das enunciadas pelos operários das grandes cidades do país. Os direitos trabalhistas obtidos nessa época e o melhoramento nas condições de vida constituem-se em um ponto de referência para salientar a mudança que significou o *peronismo*. "*Graças a Perón nós temos pelo menos o salário"; "pagaram-nos o salário de nossas esposas"; "melhoraram os salários"; "além do mais, graças a Perón nós podemos nos aposentar*". Frases desse tipo são freqüentemente enunciadas ora por pessoas idosas, ora por jovens que relatam o narrado por seus pais ou avós, para ilustrar o que significa Perón, o que Perón fez por eles e, em conseqüência, o porquê de ser *peronista*.

Na percepção de muitos *yaveños*, em particular a daqueles que emigravam para a colheita de cana-de-açúcar na década de 1930, a chegada de Perón ao governo não só melhorou as condições de vida em termos materiais, também possibilitou por primeira vez a vivência da dignidade. Foi nos relatos dessas pessoas onde pude perceber facilmente a vivência da discriminação étnica e do maltrato físico que "sofreram", como costumam narrar, quando levados aos engenhos para trabalhar na safra. Lembranças de chicotadas ou fumigações massivas, quando embarcados primeiro nas carroças e depois no trem com rumo ao engenho, foram enunciadas para ilustrar-me o "trato de animais" que recebiam e como eram submetidos a um trabalho inumano, ilustrado muitas vezes como "escravo".

Na literatura sobre o campesinato *puneño,* abundam relatos sobre as duras condições de trabalho nos engenhos e como isso foi possível através das intrincadas relações que as oligarquias agrárias do noroeste argentino mantinham com o poder político na década de 1930. No entanto, em poucas ocasiões esses relatos são documentados. Apenas Ian Rutledge (1987), no livro *Cambio agrário e integración. El desarrollo del capitalismo em Jujuy 1955-1960*, oferece informação e documentação que me possibilitou ter uma maior compreensão e realizar inferências, a partir dos dados coletados, sobre como funcionava o domínio da política no âmbito local e provincial naquela época.

Rutledge demonstra que Patrón Costas, dono do engenho *San Martín del Tabacal* localizado na vizinha Província de Salta, tinha, entre 1930 e 1949, o controle sobre quase um milhão de hectares distribuídos entre as Províncias de Salta e Jujuy. Dessa extensão, 100 mil hectares correspondiam à fazenda de Yavi, a totalidade da comarca sob estudo nesta pesquisa. A finalidade da pose de semelhante extensão de terra, de baixa produtividade agropecuária, não radicava nos recursos naturais que ali existiam, senão na mão-de-obra que significava a população residente. A terra foi comprada ou arrendada para recrutar operários no momento da colheita da cana-de-açúcar no engenho, sob justificação do pago do arrendamento, isto é, o direito a viver 'nas terras do patrão'. Desse modo, grande parte dos *yaveños*, incluídas mulheres e crianças, era obrigada a emigrar à safra seis meses por ano. No engenho não havia horário de trabalho, "trabalhava-se de sol a sol" sob condições de temperatura extrema. O salário era pago segundo o trabalhado, mas antes era descontada a parte correspondente ao arrendamento no lugar de residência. Além do mais, os operários eram obrigados a fornecer-se de alimentos e insumos nas lojas do engenho. O consumido descontava-se do pagamento final. Para evitar o surgimento de sublevações ou conflitos, cada engenho tinha forças de segurança que controlavam a ordem. Se se considerar que grande parte da população era analfabeta e a correlação de forças que existia dentro do engenho, compreendem-se as irregularidades que existiam na remuneração dos

operários. Isso é lembrado pelas pessoas idosas quando relatam suas vivências no engenho, evidenciando sua vulnerabilidade ante os donos dos engenhos e os administradores.

Rutledge explica as condições que fizeram possível a existência de um sistema de recrutamento de mão-de-obra com traços de servidão, já entrado o século XX no noroeste argentino. Patrón Costa foi senador nacional pela Província de Salta entre 1932 e 1943. Nesse período também foi presidente do Senado da Nação, presidente interino da Nação em 1942 e presidente do governante *Partido Democrata Nacional* (conhecido como *partido conservador*) entre 1931 e 1935. Seu irmão, Luis Patrón Costas, foi governador de Salta entre 1936 e 1940. Outras famílias com interesses no setor agrário da região estavam envolvidas nas instituições públicas de governo (RUTLEDGE, 1987:190-191).

Essa influência no poder político nacional e provincial era complementada no âmbito local através dos serviços que recebiam dos "*contratistas*". Esses agentes representavam o interesse do dono do engenho nas fazendas da Puna e recrutavam e organizavam o envio dos camponeses na época da safra. Nessas áreas, possuíam um poder de autoridade, semelhante ao de polícia. Considere-se que os residentes estavam morando na propriedade do patrão e que as terras em questão estão localizadas em um território desértico e de fronteira. Nessas condições, é pertinente inferir que a presença das instituições do Estado nacional e provincial (polícia, juizes, etc.) era mínima, quando não inexistente ou fortemente influída pelo poder político provincial, isto é, o do próprio dono do engenho.

Os "*contratisas*" freqüentemente eram os donos das pequenas lojas locais e, através da venda e créditos outorgados aos residentes, (re)produziam relações de dependência consigo, fortalecendo sua autoridade e poder local. Segundo Rutledge, o agir desses agentes não se limitava ao recrutamento de mão-de-obra e à comercialização com os camponeses, também tinha um papel ativo no recrutamento de votos, que possibilitava, por um lado, a reprodução das posições ocupadas por seus patrões no governo provincial e nacional e, por outro, a projeção política dos "*contratistas*" no cenário político local ou provincial. Em Yavi, a família Salazar operou como "*contratista*" de Patrón Costa. Mamerto Salazar foi deputado provincial entre 1932 e 1942[77] (RUTLEDGE, 1987:192-199).

As condições de trabalho no engenho começaram a mudar com a chegada de Juan D. Perón à Secretaria de Trabalho da Nação. Em outubro de 1944, foi sancionada a Lei 12.921, conhecida como "*Estatuto del peón*", através da qual se estenderam ao âmbito rural vários dos direitos trabalhistas. A Lei tinha um apartado especial para regular as condições de trabalho nos engenhos açucareiros. Essas medidas possibilitaram elevar o salário, melhorar as condições e reduzir a jornada de trabalho, obrigava os empresários a oferecer morada e assistência sanitária aos operários e educação para as crianças, além de outorgar o direito de aposentadoria e salário familiar. Finalizada a "*década infame*", os sindicatos nacionais adquiriram uma renovada força, ora sob condução do *peronismo*, o que fomentou a organização dos operários nos âmbitos de trabalho ainda não sindicalizados, especialmente nos engenhos.

[77] Os Salazar são considerados uma família tradicional em Yavi, fato que se observa no mausoléu da família no cemitério e na casa que ainda têm na vila. No entanto, há anos que os descendentes dessa família não residem nem participam na política local, embora para alguns eventos festivos visitem a vila. A partir das observações realizadas e dos relatos obtidos, infiro que essas famílias tradicionais perderam o poder que em outras épocas tiveram, quando menos, atualmente não têm interesses econômicos, nem controlam facção alguma no lugar.

Nas Províncias do noroeste argentino, é nas reformas trabalhistas nos engenhos onde se evidencia com maior ênfase a significativa mudança nas relações contratuais entre os empresários e os operários. No entanto, a profundidade das transformações sociais, em particular a mudança na assimetria de poder entre classes sociais, ganha força a partir da mobilização que iniciam em 1945 os indígenas *puneños* com o objetivo de reivindicar a entrega da titularidade das terras. Esse ciclo de protestos adquire sua máxima expressão em 1947 no *Malón de la Paz*. Através do decreto N° 18.341 em 1949, Perón expropria 58 fazendas da Puna e da Quebrada de Humahuaca. Em um primeiro momento, passaram a estar sob propriedade do governo nacional e depois provincial. Apesar de que não respondesse à reivindicação dos indígenas outorgando-lhes o título de propriedade das terras, cedeu o direito a residir nelas durante uma geração. Os *puneños* deixaram de residir nas terras de Patrón Costas e de estar obrigados a emigrar a cada ano à safra. No entanto, incentivados pelo incremento salarial e as melhores condições de trabalho continuaram assistindo aos engenhos (RUTLEDGE, 1987:211-214).

Da caracterização apresentada por Rutledge, observa-se que o conjunto de leis e decretos sancionados por Perón não só melhoraram as condições materiais de existência dos *puneños* em geral, e dos *yaveños* em particular, mas também afetaram diretamente as relações de sujeição sobre as quais se reproduzia a ordem social vigente. De fato, nos relatos dos *yaveños* se valora tanto o melhoramento material, como a dimensão simbólica da qualidade de vida.

Em várias ocasiões, os entrevistados afirmaram: "com Perón nós tivemos a carteirinha de identidade". Interpreto que com essa expressão tentaram ilustrar-me diferentes aspectos dos ganhos obtidos em termos de cidadania. Parece ser que, por um lado, muitas pessoas acederam por primeira vez a sua carteira de identidade e puderam participar das eleições. Por outro, entendo que com a expropriação das fazendas da Puna, as instituições do Estado ganharam maior presença na região e, com elas, tanto as forças de segurança como as próprias eleições adquiriram certa autonomia dos interesses dos donos dos engenhos. Por último, em 1947 as mulheres tiveram, por primeira vez na historia argentina, direito ao voto.

Quando se indaga aos *yaveños* sobre o *peronismo,* quem pergunta defronta-se com esses imaginários populares altamente consagrados como mitos, quer dizer, um passado idealizado a partir de certos ganhos na qualidade de vida. Saliento que sempre foi uma referência ao passado e à figura de Perón, isto é, à pessoa mais do que ao *movimento peronista*. Em poucas ocasiões, existiu uma referência imediata aos membros do *partido justicialista* atual. Quando referidos a estes, mais assiduamente falavam em termos de "o oficialismo", "os políticos" ou "o partido justicialista". Mas a categoria *peronismo* surgiu imediatamente associada a Perón e aos direitos que ele lhes deu. Na esmagadora maioria das vezes, as pessoas afirmaram ser *peronistas* porque *"graças a Perón..."* eles acederam a uma melhor qualidade de vida. Nesse sentido, ser *peronista* parecia fazer parte de um agradecimento, ou, em outras palavras, constituía-se em um tributo, em uma espécie de homenagem através da qual se retribuía com a lealdade a quem lhes dera tanto[78].

A partir das transformações que ocorreram na década de 1940 é apropriado supor que mudou significativamente a lógica da areana política *yaveña*. Por um lado, eclodiu um novo partido político – o *justicialista*– que, através da estrutura sindical no engenho, articulava-se com grande parte de suas bases e consagrou-se como majoritário no distrito. Mas, ao não existirem

[78] Existiram relatos de pessoas, no geral envolvidas no *partido justicialista*, que explicaram sua opção pelo *peronismo* pelo fracasso dos últimos governos nacionais do *partido radical*. As crises inflacionárias desses governos foram o motivo referido.

pesquisas que documentem as mudanças ocorridas no funcionamento do domínio da política no distrito entre 1940 e 1983, desconheço o acontecido com a estrutura política do *partido conservador* no lugar. Em particular, refiro-me ao papel que passaram a desempenhar os *contratistas*. Embora tenha finalizado a sujeição dos *yaveños* para assistirem aos engenhos através da expropriação das fazendas, não implica que tenha diminuído sua dependência dos *contratistas*, nem que estes tenham continuado fieis aos donos dos engenhos. De fato, no meu trabalho de campo, alguns *yaveños* referiram-se à família Wayar-Salazar, antigos *contratistas* de Patrón Costa, como se fossem *peronistas*. Pareceria correto inferir que alguns dos *contratistas* mudaram de cor política, reproduzindo-se na posição que tinham atingido.

Nas entrevistas realizadas, não foi fácil registrar aspectos da vida política no local anteriores à década de 1990. Os relatos dos entrevistados sempre se remontaram a um passado relativamente recente. Tampouco achei na Comissão Municipal registros onde pudesse coletar as chapas e candidatos que se apresentavam às eleições. Os relatos sobre a década de 1980 ilustraram uma cena política onde existia um dirigente do *partido justicialista,* "o *caudillo*", originário da vizinha cidade de La Quiaca, e que chegou a ocupar cargos de importância no governo provincial, entre outros vice-governador e senador provincial. O *caudillo* possuía grande poder e influência no território. Através de seus cabos eleitorais em Yavi, recrutava a população nas épocas das eleições. Os poucos relatos coletados sobre a *arena política yaveña* nessa época coincidiram em que *o caudillo* tinha "grande peso" no distrito. Pretendia-se ilustrar a sua autoridade e a forma unilateral de tomar decisões, ambas com alto acatamento por parte dos *yaveños*. Os relatos deram conta de que durante a década de 1980 uma mesma pessoa teria ocupado o cargo de comissionado ininterrompidamente por três períodos. Quando pedi a Carmina que me relatasse como funcionava a política nessa época, lembrou:

DEPOIMENTO 4.3

> Llegaban las elecciones, mandaban los autos y '*vamos!!!*'.... No hacían reuniones, ni venían a charlar con la gente. Nada de que *'ustedes me van a apoyar...'* ni nada.... porque él era el único. No había otro más, nunca había otro más. Así que él le dejaba.... Nosotros íbamos cayados e nos daba el voto y listo, votábamos [CM-EP, 2007:16].

As diferentes narrativas obtidas sobre essa época sempre ilustraram situações semelhantes: um escasso número de pessoas envolvidas na política e a ativação desse domínio unicamente para os atos eleitorais. Em outros relatos, mencionou-se que para a época de campanha eleitoral as famílias identificadas com cada partido político organizavam uma reunião com o candidato para que falasse a seus potenciais eleitores. Algumas pessoas lembraram que lhes davam uma sacola com folha de coca, vinho e/ou alimentos para que votassem neles. Outros falaram que não recebiam nada. A imagem que mais se repetiu entre os relatos foi a de uma população submissa perante os dirigentes políticos que escassamente se envolviam na vida dos partidos políticos.

Tudo faz supor que nos anos 80 o *partido justicialista* não fosse um espaço de participação, isto é, com reuniões periódicas e diferentes visões e interesses, mais bem parecia ser reduzido a poucas pessoas e acionado para épocas de eleições. No funcionamento dessa estrutura partidária, o *caudillo* pareceria ter tido um poder dominante. Apesar de escassas, essas

características servem para ilustrar os principais traços da configuração da arena política *yaveña* a partir do retorno do sistema eleitoral de governo em 1983.

Segundo algumas lideranças e vários aldeões, a dinâmica da política *yaveña* começou a mudar na década 1990. A partir da caracterização da *arena política yaveña* nos últimos quinze anos, tentarei, a seguir, delinear os traços mais característicos na atualidade e identificarei alguns processos que, entendo, contribuíram a mudar sua estrutura e dinâmica.

Um dos elementos mais significativos que operaram na mudança na vida política local foi a vitória de uma nova facção do *justicialismo* por sobre a de *o caudillo*. Essa nova facção foi conduzida por Luzbelito, uma nova liderança local. Luzbelito, de aproximadamente 55 anos, nasceu no engenho *San Martín del Tabacal* no momento em que seus pais, originários de Yavi, estavam trabalhando na colheita de cana-de-açúcar. Essa foi sua profissão até fim da década de 1980. No engenho, vinculou-se por primeira vez com a *política* através de sua participação no sindicato. Junto a Fulgencio, seu cunhado, também originário de Yavi e outros "amigos" criaram o *"Sindicato del Surco"*, que representava os cortadores de cana-de-açúcar, com o qual protagonizaram várias lutas reivindicando principalmente aumento salarial e condições mais objetivas no peso da cana colhida.

Em 1988, a crise inflacionária pela que atravessava o país tinha desvalorizado o salário nos engenhos, motivo pelo qual Luzbelito optou por buscar alguma fonte de subsistência em Yavi. Um "amigo" de La Quiaca, membro de uma facção do *partido justicialista* oposta à do *caudillo*, ofereceu encabeçar a sua chapa em Yavi[79]. Luzbelito e seu cunhado assumiram a empreitada e concorreram nas eleições gerais como candidatos pela facção opositora. Mas perderam por quatro votos ante a chapa de *o caudillo*. Destarte, não assumiu como comissionado municipal, mas como vereador. Observa-se como nessa época a política em Yavi estava regida pela dinâmica da política em La Quiaca, o núcleo urbano mais importante da Puna e mais próximo de Yavi.

Nessa época e até 2003, na Província de Jujuy existiu o sistema eleitoral conhecido por *Ley de Lemas*. Esse sistema possibilitava que diferentes facções de um mesmo partido político concorressem com sua chapa – *lema*– nas eleições gerais. Cada chapa somava votos para o partido político de que fazia parte. No caso de o partido ganhar as eleições ou algumas vagas em disputa, os cargos distribuir-se-iam entre os candidatos de cada chapa proporcionalmente aos votos obtidos.

Em 1991, Luzbelito volta a concorrer para comissionado municipal e seu *lema* ganha as eleições, ele assume o cargo de comissionado e Fulgencio o de vereador no período 1992-1994. Nas seguintes eleições, volta a concorrer e ganha por mais uma gestão, 1995-1996, e continua como vereador no período 1997-1998. Nas seguintes, é seu cunhado que encabeça a chapa e trás vencer nas eleições assume como comissionado no período 1998-1999. Assim, se no período 1983-1992 a facção do partido justicialista encabeçada pelo *caudillo* foi hegemônica, a partir de 1992 é a de Luzbelito a que consegue dominar o cenário político local. Essa inversão na posição das facções somada a outras mudanças que ocorreram no distrito – como o fim do sistema de *Lei de Lemas* e as transformações promovidas pelos novos mediadores sociais analisadas nos

[79] Nos anos 90, o dirigente opositor de La Quiaca conseguiu ganhar as eleições municipais dessa cidade e ser prefeito por duas gestões. Na década de 2000, consagrou-se deputado provincial e em 2005 concorreu liderando uma facção nas internas *peronistas* para definir o candidato oficial a governador, mas dessa vez perdeu.

capítulos precedentes– favoreceram importantes mudanças na estrutura organizativa do *partido justicialista* e na própria práxis política dos candidatos e dos eleitores.

4.2.3 *"Todos querem ser políticos"*: facção, família e religião na configuração do campo político *yaveño*

Desde a vitória de Luzbelito nas eleições locais até a atualidade, "sua linha política", como costumam dizer os *yaveños*, tem sido hegemônica no *partido justicialista* local. As *linhas* podem ser interpretadas através da noção de *facção* proposta por Mayer, quer dizer, "unidades de conflito acionadas em ocasiões específicas. São 'vagamente ordenadas', suas bases de arregimentação são 'estruturalmente diversas', e tornam-se manifestas por meio de uma interconexão de autoridade pessoal entre líder e seguidor. Baseiam-se, também, muito mais em transações do que em questões de princípio e, podem ter, como núcleo, grupo ou *cliques"*[80] (MAYER, 1987:149).

A facção que respondia a *o caudillo* dissolveu-se. A oposição à facção de *Luzbelito* passaram a ser, por um lado, as chapas do *peronismo* que eventualmente são criadas para as eleições e, por outro, os cada vez mais enfraquecidos partidos de oposição, o *radicalismo* e/ou frentes eleitorais que se formam para algumas eleições.

Outra mudança ocorrida na década de 1990 é o surgimento de novas figuras que começaram a ocupar posições de poder no grupo de dirigentes *políticos* locais, *cliques* nos termos de Mayer ou *grupo reitor* nos de Pitt Rivers (1971:46). Ou seja, dirigentes que, por ocuparem posições hierárquicas na arena política local, encontram-se em melhores condições de impor suas definições e interesses nas decisões tanto do partido político onde participam quanto na Comissão Municipal[81]. Pelo fato de o *partido justicialista* ter governado desde o retorno do sistema eleitoral de governo, os membros da facção dominante desse partido são a maioria do grupo reitor.

Um dos fatores que flexibilizaram a entrada de novos membros na arena política *yaveña*, em geral e, no grupo reitor em particular, foi a ascensão da facção de Luzbelito. A fim de acumular um caudal de votos suficientes para ganhar as eleições, esse dirigente deveu criar vínculos com famílias *peronistas* das aldeias. Nos anos 90, esse fato parece ter contribuído a envolver um maior número de pessoas na cena política local. Várias dessas pessoas converteram-se em lideranças de suas aldeias e posteriormente em candidatos eleitorais. Assim, por um lado, essa mudança está relacionada ao maior envolvimento de pessoas na campanha eleitoral; por outro, pareceria que nos anos 90 a figura do "referente do *peronismo"*– cabo eleitoral– nas aldeias tivesse se fortalecido conforme ia se formalizando a representação dos aldeões através das

[80] Para Mayer o *clique* é um conjunto de indivíduos associados informalmente, com elevado nível de interação e uniformidade em suas atividades. Embora possuam líderes, os *cliques* não são conjuntos centrados em um ego (MAYER, 1987:148).

[81] Pitt-Rivers define esse grupo em Alcalá, na região de Andaluzia, pela elevada posição econômica de seus membros, se comparado ao restante da população, e pela influência que exercem na localidade, produto dessa característica e de ocupar posições dominantes no único partido político local. Assim, o grupo reitor "são as pessoas que representam ao governo no povoado, e que representam ao povoado ante o governo. Dessa posição, tão ambígua, derivam-se certas tensões" (PITT-RIVERS, 1971:46).

OCAs e de seus representantes, os "presidentes das comunidades". Essa maior permeabilidade ao surgimento de novos dirigentes na estrutura partidária *peronista* é observada na participação dentre três ou quatro chapas *peronistas* por eleição, entre finais da década de 1990 e 2005.

Em 2002, por primeira vez, houve um comissionado municipal que não fosse originário da vila ou da aldeia vizinha de Sanlucar. Em 1999, Baión, uma liderança de Grazalema, concorreu com o apoio de grande parte dos membros de sua aldeia e da vizinha para comissionado municipal, mas perdeu por 30 votos. Na seguinte eleição, já com o aval da facção de Luzbelito, participou como candidato oficial e acedeu a ser comissionado municipal. Em 2005, Gorrião, nascido em uma das aldeias "do campo", chegou a ser comissionado representando a facção de Luzbelito. Paralelamente, a cada vez com maior freqüência, os vereadores pertencem às aldeias e não à vila. Destarte, a participação de lideranças comunitárias incrementou-se no *Consejo Deliberante*. A partir de finais da década de 1990, a cena política local deixou de estar circunscrita à vila e abriu-se ao restante das aldeias.

Nos relatos dos membros do grupo reitor essa crescente participação das lideranças das aldeias apresentava-se como produto de sua "nova forma de fazer política". Argumentavam que procuravam abrir os espaços para que participassem as pessoas e, assim, brindar oportunidades para todos. No contexto das conversas, era evidente que, salientando sua forma de "fazer política", pretendiam distanciar-se de seus antecessores, a facção do *caudillo*. No entanto, nos relatos das lideranças comunitárias surgia como mérito próprio ter ganho esses espaços.

Em 2002, finalizou o sistema eleitoral de *Ley de Lemas* na Província de Jujuy. No novo sistema, cada partido, meses antes das eleições gerais, pode convocar a eleições internas, nas quais concorrem os diferentes dirigentes a fim de definir qual a composição da chapa oficial do partido nas eleições gerais. Nas "internas" participam apenas as pessoas afiliadas ao partido político. As agrupações políticas também podem definir seus candidatos por consenso, sem a realização de eleições internas.

Em Yavi, apenas o *partido justicialista* tem eleições internas. Nessas eleições, participam entre 250 e 350 pessoas, aproximadamente entre 40 e 50% das pessoas que votam nas eleições gerais. Na perspectiva de alguns dirigentes, o novo sistema eleitoral incrementou a disputa interna no partido. Embora existam eleições internas para definir os candidatos oficiais, nas últimas eleições aqueles que perderam nessa disputa apoiaram chapas opositoras nas eleições gerais. Esse fenômeno irrita fortemente os membros do grupo reitor e, em particular, Luzbelito que vê continuamente desafiada sua autoridade. Em uma conversa, essa sensação foi retratada com a frase: "desde que eu iniciei aqui, todos querem ser candidatos".

Se na década de 1980 era costume que o candidato fosse designado pelo principal dirigente do partido, hoje parece que essa prática e esse poder monopólico centrado nos dirigentes estejam perdendo vigência conforme novas lideranças comunitárias emergem na cena política. Sem dúvida, a opinião dos membros do grupo reitor continua a ter uma autoridade relevante, mas perdeu exclusividade no momento em que seus candidatos deveram concorrer com outros nas eleições internas. Isso os obriga a que estabeleçam alianças com as lideranças comunitárias para contar com os votos que eles conseguem mobilizar.

A composição atual do grupo reitor do *partido justicialista* é mais complexa, se comparada com a de 1980. Em 2005, esse grupo estava conformado por aproximadamente 15 pessoas. Quatro dos dirigentes de maior peso residiam na vila, o resto, nas aldeias. Apenas em duas aldeias não havia referentes *peronistas*. Dos 11 dirigentes das aldeias, sete eram presidentes

das OCAs. Esses referentes constituíam-se no elo de articulação entre os aldeões e os representantes do *partido justicialista* na Comissão Municipal. Não raro, essas lideranças comunitárias eram empregadas pela Comissão Municipal para realizar diferentes tarefas. Os dirigentes *peronistas* apenas se reuniam para a conformação das chapas para as eleições internas e gerais. No resto do ano, o grupo que tomava as decisões do *partido,* principalmente relacionadas à gestão de governo, restringia-se aos candidatos que tinham acesso a cargos na Comissão Municipal e aos dirigentes que residiam na vila.

Observa-se que a *arena política yaveña* caracteriza-se por ser um âmbito em continua (re)configuração e com uma porosidade significativa respeito à entrada e saída de pessoas que passam a interagir e obter uma renda a partir dessa esfera da vida social. Porém, quais foram as condições de possibilidade para o surgimento desses novos dirigentes?

As reformas insitucionais - do sistema de governo e eleitoral- anteriormente enunciadas, explicam a abertura de um novo cenário com novas 'regras de jogo' que criam condições para o surgimento de novos dirigentes e novas práticas. Mas existem outros fatores que intervêm nesse processo. O agir dos novos mediadores sociais é um deles. Esses novos agentes favoreceram o maior envolvimento das pessoas na arena política local. Por um lado, a promoção de novas modalidades organizativas contribuiu a consolidar grupos e/ou redes de pessoas que se articulam durante todo o ano. Apesar de que na maioria dos casos tentam manter as "questões políticas" por fora desses espaços, continuam a existir como âmbitos de reflexão e formação de opinião, que potencialmente podem ser ativados como rede de apoio a um determinado candidato, quando algum de seus membros decidir disputar uma eleição.

Por outro lado, a capacitação e formação política que os técnicos de MINKA brindaram aos membros da OC favoreceu o surgimento de novas lideranças por fora das estruturas políticas partidárias. Essas lideranças, além de trabalhar disponibilizando recursos para suas bases durante todo o ano, fato que lhes outorga significativa visibilidade na região, adquiriram habilidades retóricas e certa capacidade de pensar em termos de gestão de governo. O caso mais emblemático é a própria constituição do *Consejo Consultivo*, onde as lideranças comunitárias discutem e administram questões que antes eram restritas ao comissionado municipal. A criação do *Consejo Consultivo* delimitou um antes e um depois na vida política *yaveña*. Contribuiu a envolver, por intermédio dos presidentes das OCAs, os aldeões na "coisa pública". Através das reuniões mensais que se realizam rotativamente nas aldeias, mudou o tempo e o espaço onde as questões relativas à política são discutidas. Além disso, o *Consejo* tirou o controle de certos programas sociais do comissionado municipal e defrontou-o a discutir aspectos de sua gestão com as lideranças comunitárias. Assim, fora das estruturas político-partidárias, conformou-se um número significativo de organizações e pessoas que estão adquirindo certa capacidade para interpelar os políticos e disputar espaços na gestão municipal.

Os elementos de análise enunciados no parágrafo anterior permitem compreender as condições de possibilidade para que Baión acedesse a ser comissionado municipal. Essa liderança de Grazalema era membro da OC por ocasião de sua candidatura. Apesar de que sua participação nas eleições não fosse decidida nessa organização, quando se lançou como candidato não só recebeu os votos, mas também o proselitismo de vários de seus colegas.

Em 2005, o principal dirigente da OC estava negociando com a facção de Luzbelito para ser o candidato oficial, porém só lhe ofereceram o segundo lugar na chapa, isto é, ser candidato para vereador. Perante essa contraproposta, desistiu de concorrer por esse partido. Na mesma

semana, um candidato de um frente eleitoral da "oposição" ofereceu-lhe a segunda vaga na sua chapa, proposta que também rejeitou. Em 2007, esse dirigente estava novamente em negociações para liderar a chapa do *partido justicialista*, mas não foi possível.

Embora alguns dos membros da OC costumem vincular-se com as estruturas político-partidária e inclusive postular-se nas eleições, é importante salientar que isso é considerado como um tema que não incumbe à organização, isto é, não faz parte de uma estratégia organizativa. Existe o mesmo critério que nas aldeias. A política divide, portanto, não é um tema de conversa no âmbito da OC. Procura-se "*respeitar a opinião de cada um*". Em 2005 duas lideranças comunitárias de um distrito distante de Yavi e membros ativos da OC concorreram como candidatos de partidos diferentes. Embora na arena política fossem adversários, essa disputa não parece ter se projetado no âmbito da OC.

Contudo, esses casos dão conta da capacidade que estão adquirindo os dirigentes das organizações sociais para mobilizar parte da população em torno de alguma proposta eleitoral. Esse poder surge da rede social que produziram e da confiança que parte de suas bases depositam neles, o que os converte em formadores de opinião em uma parte considerável da população local. Nos relatos de alguns dirigentes políticos foi evidente o reconhecimento desse capital político dos dirigentes das organizações sociais. É provável que, em decorrência desse fenômeno, a cada vez seja mais evidente o apoio dos políticos às atividades dos dirigentes sociais, como se fosse uma forma de buscar seu apoio e/ou alianças por ocasião das eleições. Por sua vez, os dirigentes sociais também precisam do apoio que puderem receber dos representantes políticos na Comissão Municipal, pois contam com recursos do governo local para grande parte das atividades que realizam.

Por último, mas não menos importante, é necessário considerar que a escolaridade dos jovens incrementou-se se comparada à das pessoas adultas. Um número a cada vez maior de jovens está concluindo seus estudos de segundo grau e, em alguns casos, continuam cursos terciários. A maior permanência na educação formal dota-os de capacidades que as pessoas adultas não possuem, seja no manejo de tecnologias como a informática, seja na habilidade retórica como na contabilidade e na redação. Se comparados com os dirigentes políticos tradicionais, que deveram assistir, quando crianças, à safra de cana-de-açúcar e concluíram os estudos na última série de primeiro grau, entende-se que uma nova geração de dirigentes sociais e políticos está surgindo dentre os jovens. Isso se observa na composição da Comissão Municipal onde grande parte dos secretários e funcionários são pessoas menores de 30 anos, com o segundo grau completo. Não raro, aceder a um cargo desse tipo na Comissão Municipal é o primeiro degrau em uma carreira política, já que através dessas secretarias executam-se parte dos projetos do município. Se bem possuir as capacidades e habilidades que oferece a escolaridade é de grande importância para lidar com a institucionalidade pública, não significa que sejam suficientes para saber comportar-se na arena política, em especial ter a habilidade de (re)produção das redes de pertença e/ou adesão. Isso em grande parte explica a capacidade diferencial que ainda possuem os membros do grupo reitor para continuar ocupando posições de poder no cenário político local.

Os membros do grupo reitor sabem que a lealdade dos dirigentes das aldeias não é incondicional, senão está sujeita a negociações que se renovam por ocasião de cada eleição. Inclusive, entre os quatro dirigentes que residem na vila, há uma disputa pela hegemonia no partido, que se ativa por ocasião da definição dos candidatos oficiais. Porém, sobre quais

fundamentos constroem-se as facções? Quais são os fatores que desencadeiam enfrentamentos no seio do *peronismo* que clivam seus integrantes em facções?

Em nenhuma das conversas com os dirigentes do *partido justicialista* foi exprimida a idéia de que as diferentes chapas que se conformavam por ocasião de uma eleição eram produto de diferentes pontos de vistas ou planos de governo. Tampouco as alianças que estabelecem com as diferentes facções provinciais do partido argumentaram-se a partir de afinidades ideológicas. Os dirigentes foram explícitos em afirmar que seus enquadramentos com as facções provinciais do partido eram táticas: apoiavam ao candidato provincial que tivesse maior capacidade de disponibilizar recursos ao distrito. Isso significava que sempre se aliavam a quem ganharia as eleições, pois de apoiar uma facção perdedora somar-se-ia o ostracismo político à marginação do distrito pela posição geográfica.

Os dirigentes que alguma vez criaram uma chapa para opor-se à facção de Luzbelito esgrimiam entre seus argumentos a necessidade de outras pessoas assumirem os cargos na Comissão Municipal para realizar mais projetos, em particular, nas aldeias. Não raro, quando falavam direta ou indiretamente dos dirigentes de maior peso do *partido justicialista* reconheciam sua forma de condução como "autoritária". Logo depois se acionava a idéia de "participação", ora para contrapor o que seria seu modelo de governo, ora para remarcar uma carência nas administrações atuais. Por "participação", mais do que significar a presença ativa dos *yaveños* nos órgãos de governo ou a consulta na definição das políticas, entendia-se a distribuição dos recursos de forma equitativa, para além da rede de pertença do grupo reitor. A distribuição dos recursos da Comissão Municipal é o ponto sobre o qual costumam se estruturar as disputas entre os membros do grupo reitor, o que pode originar clivagens que derivam da conformação de novas facções enfrentadas nas eleições internas e nas gerais.

Evidentemente a Comissão Municipal é vista como um lugar onde existem recursos, mas entende-se que estão monopolizados há uma década pela facção de Luzbelito. Concorrer nas eleições internas contra o candidato da facção dominante constituir-se-ia em uma alternativa para que outros candidatos acedessem a esses recursos e, em conseqüência, outras famílias fossem beneficiadas. As noções de "autoritarismo" e de "participação" são dois termos que entraram na retórica dos dirigentes políticos associados à necessidade de promover uma nova práxis política. Aparentemente isso é gerado, ou quando menos seria favorecido, pelo uso crescente que essas categorias têm tido nas aldeias, produto da retórica utilizada pelos dirigentes sociais em consonância com os técnicos. Essas categorias oferecem novos parâmetros a partir dos quais é possível pensar e classificar a práxis política local.

Já enunciei que a ideologia, no que refere aos níveis mais abstratos de conceição de mundo e da ordem social, não é um principio de (re)produção de facções na arena da política, ou quando menos, não surgiu como um elemento significativo nas falas dos dirigentes e dos aldeões. Certamente a disputa em torno à distribuição de recursos leva implícito um [trás]fundo ideológico. Em última instancia, pode (re)definir a hierarquias sociais que existem no lugar. No entanto, na minha percepção, as pessoas engajadas nessas disputas, mais do que pretender alterar o princípio ou lógica de distribuição desses recursos, tentam (re)direcionar a repartição ou entrar na rede de pertença pela qual circulam esses benefícios. Em outras palavras, melhorar suas posições relativas de poder, mas não os princípios de ordenamento social. Em grande medida, essa interpretação surgiu de relatos como o seguinte que, de certa forma, defrontou-me com uma lógica da *arena política yaveña* que, como pesquisador, não tinha previsto. Em uma conversa com Carmina, quando lhe indaguei sobre o porquê não apoiava a atual gestão manifestou:

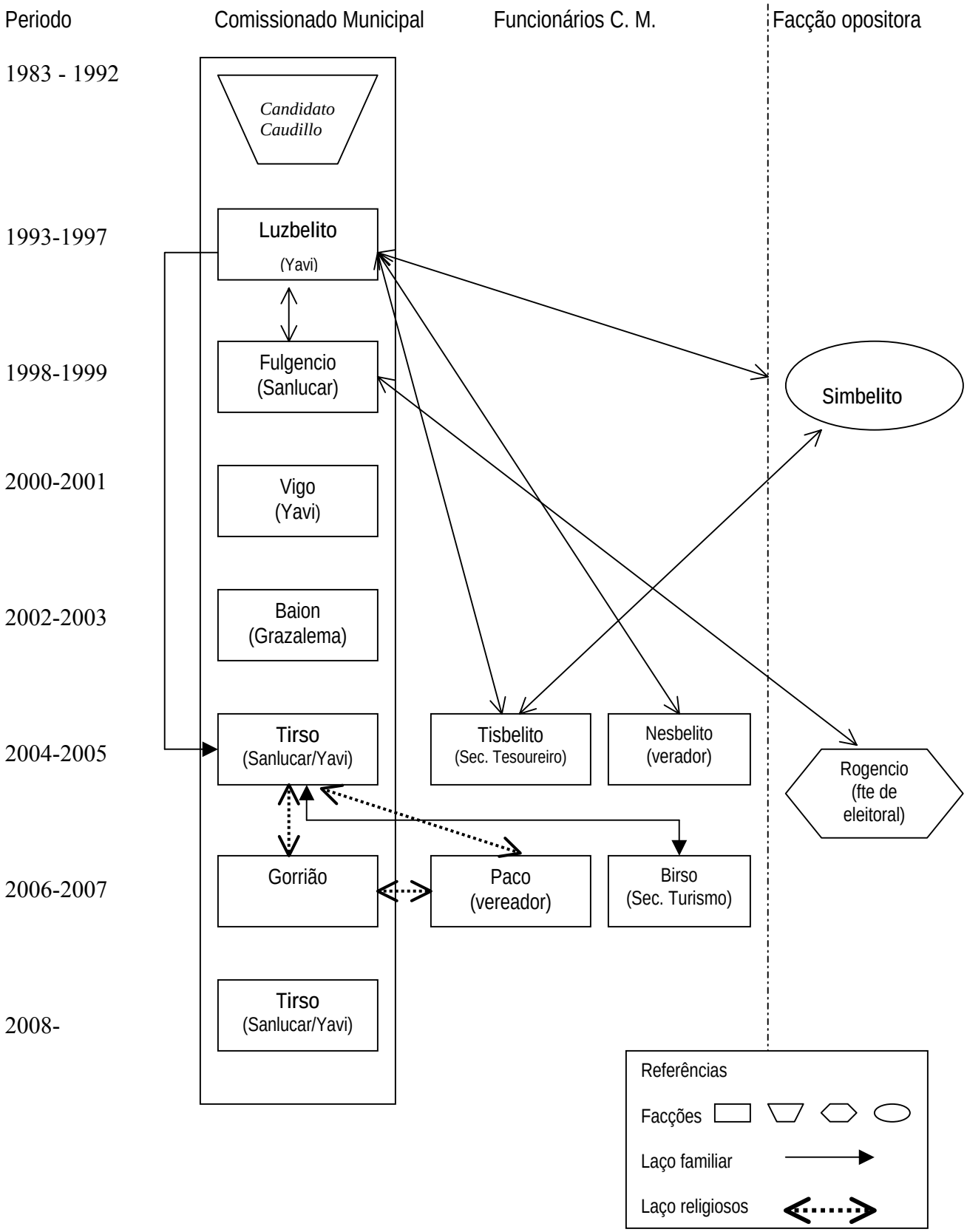
DEPOIMENTO 4.4

> - Nosotros queremos que salga esa familia del Luzbelito
> - *Ah, no querían que sea de Luzbelito?*
> - Claro, porque sino Luzbelito no sale de la municipalidad. Luzbelito no merece nada de la Municipalidad… No pertenece a la municipalidad, pero saca el camión cuando él quiere, se va a Jujuy, se hace unos viajes, lleva a su… cosecha mucha haba él, carga la haba, la cebada, se va a vender a dónde… a entregar no sé… se va para Jujuy. Entonces sigue manejando las cosas de la municipalidad. En cambio si entraría otra familia no creo que lo dejen así, entonces 'no perteneces a la muni, entonces ya nada tenés que hacer aquí'. Si él quiere sembrar, va como dueño, saca el tractor, se va a arar todo [CM-EP-2007:14].

Os moradores de Alcalá são vistos pelos dirigentes do *partido justicialista* como filiados ou afins aos "partidos de oposição". Carmina e Mascaró são de famílias de filiação *peronista* e no passado votaram em candidatos do partido justicialista. Isto é, não se definem precisamente por seu 'antiperonismo', senão pela oposição ao grupo reitor, em especial à direção de Luzbelito que, embora fizesse sete anos que não ocupava cargo algum, continuava a ser visto como possuidor do poder no governo local. Efetivamente, nas eleições de 2005 apoiaram um candidato de uma chapa que se formou por ocasião dessa eleição. O mentor da chapa identificava-se publicamente com o *peronismo* e seu suplente era Mascaró. É por isso que Carmina falou em primeira pessoa do plural, pois fazia parte de uma estratégia de um grupo, conformado pela maior parte dos vizinhos de sua aldeia, acionado por ocasião dessa eleição. Em sua fala observa-se que o que está em disputa, mais do que planos de governo, é quem acede ao controle das instituições do governo e, em conseqüência, ao da distribuição dos recursos.

Na análise dos dados de campo, a reiterada associação entre "família" - entendida como *parente* ou *família extensa*- e "política" que realizaram os *yaveños* para explicar-me o funcionamento da política no local, levou-me a (re)pensar, em grande parte inspirado na pesquisa de Comerford (2003), a (re)produção das facções à luz de grupos de pertença pré-existentes às redes políticas e a relativizar a relevância das filiações ideológicas. Essa associação tão reiterada nas falas dos *yaveños* convertiu-se em uma variável de grande capacidade explicativa da dinâmica da arena política local; quando consegui reconstruir parte das filiações de parentesco que existiam entre os comissionados municipais dos últimos 15 anos e vários dos membros mais proeminentes dos partidos políticos e dos diferentes funcionários da Comissão Municipal (Diagrama).

Diagrama: Comissionados Municipais de Yavi no periodos 1983-2007



Como já enunciei, Luzbelito, comissionado entre 1993-1997, mantinha uma relação de parentesco com Fulgencio, comissionado entre 1998-1999. Os seguintes dois comissionados Vigo (2000-2001) de Yavi e Baion (2002-2003) de Grazalema não têm laços de parentesco com aqueles, nem com representantes políticos posteriores. Em seus relatos, explicaram que seu ingresso na *política* deveu-se porque os dirigentes de suas respectivas localidades convocaram-nos por percebê-los mais mobilizados e participativos nas questões da *comunidad*.

No seguinte período (2004-2005) a Comissão Municipal foi assumida por Tirso, genro de Luzbelito. Depois de Tirso o comissionado foi Gorrião (2006-2007). Embora ele não tenha laços de parentesco com os anteriores comissionados, junto com Tirso e o segundo candidato de sua chapa professam a religião evangélica. Assim, em 2005 uma outra rede de filiação, a religiosa, foi ativada na política. No período 2005-2007, dos quatro integrantes do *Consejo Deliberante*, três professavam a religião evangélica. Trata-se de um caso inaudito na história da comarca, se se considerar que os que professam as religiões evangélicas continuam a ser grupo muito reduzido, mas em continuo crescimento. Indubitavelmente foi Tirso que, após uma boa gestão e havendo ganho a confiança dos membros do grupo reitor influiu na definição dos candidatos e conseguiu impor membros de sua rede de filiação religiosa. Na seguinte eleição, o candidato *oficialista* foi novamente Tirso que ganhou as eleições para o período 2008-2009.

Naturalmente, os laços de parentesco não se limitam ao candidato a comissionado municipal. Expandem-se na própria estrutura do *partido justicialista* e, em particular, nos cargos da Comissão Municipal. No período 2005-2007, o secretário tesoureiro, Tisbelito, era sobrinho de Luzbelito e primo de Tirso. O filho de Luzbelito, Nesbelito, era vereador e sua esposa suplente. Em 2007, Birso, um irmão de Tirso, assumiu uma secretaria.

As relações de parentesco estendiam-se também entre aquelas pessoas que fossem contratadas, permanentemente e temporariamente, pelo comissionado municipal. Em outros casos, os contratados não eram parentes dos membros do grupo reitor, mas eram os membros mais ativos de suas aldeias, seja por serem dirigentes do *partido justicialista*, seja por ocuparem cargos nas OCAs. Infiro que essas contratações faziam parte das promessas de campanha eleitoral ou de alianças que se construíam com determinadas lideranças locais.

Nos outros partidos políticos e frentes eleitorais, também foi fácil detectar laços de parentesco entre os candidatos das chapas. Analisando os dados de campo, tenho a certeza de que não acabei de mapear a totalidade das relações de parentesco nem as religiosas que intervêm na estruturação das facções políticas. Em poucas ocasiões, esses vínculos foram develados espontaneamente pelos representantes políticos. Provavelmente pelo fato de ser muito questionada, entre os *yaveños,* a existência dessas relações na Comissão Municipal. Era necessária uma indagação da minha parte para que fossem confirmadas, fato, aliás, que gerava certo constrangimento no contexto da fala. Em geral, foram os opositores os que (d)enunciavam esses vínculos, porém nem sempre personalizavam esses laços. Na maioria das vezes, eram sutilezas que devi desvendar triangulando informação. No entanto, entendo que os dados apresentados servem para evidenciar que o parentesco, a religião e a amizade são redes de filiação que se ativam na *arena política yaveña*.

Não obstante, os laços de parentesco nem sempre são a rede de filiação a partir da qual se estruturam as facções políticas. A política também pode clivar as redes familiares. De fato, Simbelito, o irmão de Luzbelito, é um importante dirigente do *radicalismo*. No entanto, seu filho Tisbelito, está vinculado ao grupo reitor, por segunda vez é secretário tesoureiro na Comissão

Municipal. Em 2005, o filho de Fulgencio concorreu contra a facção de Luzbelito nas eleições internas, mas perdeu. Alguns dirigentes *peronistas* falaram que seu irmão nas eleições gerais apoiou uma "chapa de oposição". Embora entre os *yaveños* falassem de que a filiação política é herdada, é comum encontrar pessoas com filiação política diferente de seus país.

São vários os motivos pelos quais uma família pode fragmentar-se na hora em que chega a política, aliás, nem sempre são facilmente apreensíveis para o pesquisador, seja porque estão envolvidas questões afetivas, seja porque esse tipo de informação é difícil de coletar. No entanto, esse não foi o caso da briga entre Luzbelito e Simbelito. Provavelmente o fato de ambos serem importantes dirigentes de partidos rivais tenha contribuído a que essa briga fosse pública e dizível, inclusive, para pessoas de fora. Certamente não foi difícil registrar suas versões sobre a briga. Ao contrário, sabendo que falaria com ambos, mostraram-se especialmente interessados em que conhecesse 'suas verdades'. Longe do drama familiar que pudesse envolver a briga, resgato alguns fragmentos do depoimento de Simbelito já que nele se evidencia uma das lógicas que rege na *arena política yaveña* e que possibilita compreender grande parte de sua dinâmica nos últimos anos.

Simbelito relatou que nos finais da década de 1980 deixou de assistir anualmente ao engenho por causa dos reduzidos salários e emigrou a Buenos Aires, onde trabalhou como zelador. Mas esse emprego não lhe dava uma boa remuneração e decidiu retornar a Yavi em 1994 para procurar alguma fonte de subsistência.

DEPOIMENTO 4.5

> - (...) En el '94, vine acá comencé a conocer acá todo el movimiento [funcionamento]. Hablé a la escuela agrotécnica, estaba funcionando acá en la hostería, y entré a trabajar como portero, a hacer un reemplazo como portero. El otro muchacho [quem fosse suplantado] me decía *"che, no me saqués la oportunidad de trabajo*". Hablé al comisionado Fulgencio. En la hostería estaba funcionando la escuela. Yo, como no tenía trabajo, le dije: *"che, dame una mano"*, por ser el comisionado, mas que nada *"la hostería, yo le hago todo el mantenimiento de pintura, puertas, luz, agua, pago todo, y te pago a la municipalidad el alquiler"*. Me dice: *"no se puede, vos sabés que como están pintando la escuela* (la otra escuela que estaba allá) *se va a venir la escuela acá por algunos alumnos". "Ah bueno, si es por la escuela no hay problema*". Cuando ya pasó el tiempo, no pasó ni un mes, el otro muchacho que trabaja de secretario me dice, porque yo le comenté, me dice: *"che, la hostería se ha alquilado a otro". "¿A quién?"* le digo, *"a un tal Giron de Salta"* me dice. Entonces le digo a Fulgencio: *"Che, por qué no me avisas!!! Yo necesito trabajo!!!". "No, vos no sabes que he hecho... es por unos días nomás, unos meses...*" Me ha mentido (...)
>
> El otro chango que trabajaba de secretario, también es *radical*, me dice *"hay una carpeta dentro firmada...". "Traeme la carpeta"*. Le pego una ojeada, por diez años está firmada y sabés que decía? Al tal 'Briones está alquilado ahora'. Y después le hablé [a Fulgencio] de vuelta: *"Che, dejate de joder..."*
>
> No le gusto. Siempre esas cosas bajo la mesa, tienen que estar las cosas en claro, sino… y agarró y dice *"no, no me había dado cuenta yo también" "¿pero cómo Fulgencio, vos sos un comisionado cómo vas a firmar una cosa así nomás?"* le digo. *"No, te vamos a dar un trabajito"; "No, yo no necesito trabajar ..."* le digo. Después me dice: *"ah, no, vos tenés que pagar derecho de piso". "¿Por qué derecho de piso? Yo nací y me he criado aquí"*, le digo, *"¿qué derecho de piso? los que tienen que pagar derecho de piso son la gente que viene de otro lado...".* Y ahí empezó la bronca conmigo. Ya empezó en ese momento, ya comenzó la bronca y yo más le hacia la bronca, "*que sos radical...*" "*antes de conocerte a vos yo era radical...*". A mí nunca me gustó el peronismo....

- ¿Su familia, su madre, su padre a quiénes votaban?
Mira, ellos en esa época siempre votaban a Perón. Ellos estaban en la zafra, no había tanto… Ahora casi todo el mundo se dedica a la política. Antes, acá en Yavi, nadie se dedicaba a la política. ¿Sabe por qué? Porque el sueldo era bien bajo, entonces la gente trabajaba, la gente se iba a la zafra y ganaba mejor, ganaba bien un poco mejor que acá (...)
- Y teniendo una familia peronista y habiendo ido a la zafra que es un lugar muy... peronista por decir ¿cómo es el primer contacto con el radicalismo?
Cuando yo vine acá, en el '90 cuando venía antes a las elecciones... te cuento que ves... Yo pensaba que no hacían nada. En la década del '70, cuando estaba en Jujuy, en el MPJ[82], no es que yo salga a favor del MPJ, más que nada, él hizo un montón de cosas. Hizo hacer el asfalto, la luz detrás de La Quiaca, el cementerio lo arreglo, el parque lo arregló, hay cosas del molino, la Casa del Marqués que la arreglaron, se han visto muchas cosas y él ha estado, no sé, cuatro o cinco años nada más (...) Pero viste como es manejado por los peronistas acá, son muy, como te puedo decir, muy angurrientos de la plata. Ellos nomás, ellos ganan y no hacen nada. Yo te digo, desde el '90 que estamos acá ¿y qué han hecho? Nada. Esta muerto, se dedican a comprar vehículos para andar. Ahora tienen una camioneta, una cero ¿para qué? Por qué no hacen empedrar, hacer empedrar las calles, arreglar mas bien. Yo siempre he chocado [confrontado]. Lo primero que hacen es meter la familia adentro, meten toda la familia, hijos, sobrinos, todos adentro, no les importa… (...) Mirá cómo son los justicialistas: mi hermano [Luzbelito] es justicialista, él trabajaba, era vocal de la municipalidad. El trabajo de agua potable lo hacía su hijo. Su hijo abandonó el agua y él se tragó [não disse nada] dos meses sin comentar a la comunidad que su hijo había abandonado el trabajo del agua potable. Yo sabía todo el movimiento. Entonces le digo *"che, mirá, no tengo trabajo"*. Va a La Quiaca, hace un memorando, aquí nomás, va a hablar con el jefe de agua potable y me dice *"Mirá, acá hay una ordenanza, se hace un arreglo con la municipalidad y el que va a hacer el reemplazo es el señor Simbelito*". Vamos, miramos cómo estaba el filtro y era toda una roña. Entonces el comisionado y mi hermano, que era vocal, me dicen *"Mirá che, vos ya estás contratado por 9 meses, tu trabajo es el agua, nada más"*. Empiezo en la limpieza y justo otro vocal, también era justicialista, comienza a limpiar y le digo *"Mirá, cómo está!!!*". Entonces hacemos una nota [para la comissão municipal] y decimos como está.... Uyy!!!! Mi hermano furioso... "*por qué tenés que hacer la nota... yo te di el laburo* [trabalho] *a vos...*". Le digo: *"mira está bien, es mi laburo, a parte que yo te ayudé a vos cuántos años, 8 años te ayudé…"*
- ¡Ah! ¿Usted antes lo ayudaba a su hermano para que haga política desde el peronismo?
Sí, desde el '90. Pero mirá, siempre he ayudado a traer gente, todo eso. Pero sólo para él. *"Por lo menos algún día me dará una mano"*, pensaba... Pero nada. No me dio nada.
- Pero… usted votaba al radicalismo y hacía campaña política para su hermano para el peronismo… Es raro eso...
Claro, pero mi hermano... yo decía: "*algún día me dará una mano*" y vos ves que no te da una mano. Entonces voy a tener que hacer campaña sólo.
- ¿Y cómo se vive esto de la política y la familia cuando cada uno está en dos partidos históricamente adversos?
Bueno, a veces la elección no es… No lo discutimos, simplemente ha ganado el poder, sin campaña, sin tener… como decís vos, vos sos de Buenos Aires, tenés todo, nosotros mantenemos a la gente
- ¿Pero en las reuniones familiares no hay problema?

[82] MPJ é a sigla do Movimento Popular Jujeño.

> No, no...
> **- La política queda de lado...**
> Sí, no debe importar. Yo gracias a la política no tengo nada. Yo tengo mi trabajo (...) Él cuando está machado [bebado] me dice cosas, pero no le doy importancia, yo gracias a la política no tengo nada, yo tengo mi trabajo [MB-Y-2007].

Na análise do depoimento, longe de importar a veracidade dos fatos – aliás, uma conversa com muita informação contraditória, imprecisa e às vezes evasiva– interessa captar a própria subjetividade de Simbelito no sentido proposto por Bourdieu, isto é, como um dos discursos possíveis de ser pensados e falados na política *yaveña*. De fato, quando pedi a Simbelito que tivéssemos uma conversa, argumentei que me interessava falar com ele em sua qualidade de dirigente do *radicalismo*, quer dizer, foi um papel que lhe ofereci e, certamente, aceitou. Como poderá constatar o leitor, a representatividade das apreciações sobre a política vertidas por Simbelito refletem-se em muitas das representações analisadas na primeira seção deste capítulo.

Ora, nesta parte interessa analisar como interagem dois domínios da vida social *yaveña*, o *familiar* e o *político*, cada um com seus códigos e princípios de lealdade, unindo ou enfrentando as pessoas envolvidas. Na verdade, a necessidade de diferenciar códigos em um domínio e no outro acaba por ser um recurso do cientista para compreender, por meio de polarizar, uma realidade que se apresenta complexa e intrincada. No entanto, isso não significa que a família seja "despoluía" das questões políticas e vice-versa. Pelo contrário, em um contexto social onde as relações são eminentemente pessoais, quer dizer, face-a-face, a política, longe de ser um domínio onde prima a ideologia como princípio de relação impessoal que antepõe o conjunto de idéias ao indivíduo, está profundamente influenciada e condicionada pelas relações pessoais, afetivas e, principalmente, pelo ciclo de prestações entre os agentes intervenientes.

O anterior é claramente perceptível na narração de *Simbelito*. Um dado que não ficou claro para mim foi o momento e os motivos que o predispuseram a filiar-se ao *partido radical*. Quando foi indagado sobre esse tema, as respostas foram, a meu parecer, um pouco evasivas ou, quanto menos, não tinham a precisão nem a contundência que manifestou quando explicara o porquê ser contra o *peronismo*. Afirmou sempre ter votado nesse partido, porém de sua fala infer-se-ia que essa opção tinha ocorrido em decorrência da briga com seu irmão.

No entanto, no relato de Simbelito está contida a expectativa de que os parentes devem ajudar quando se envolverem na política e/ou acederem a espaços de poder. Embora o desentendimento tivesse ocorrido durante a gestão de Fulgêncio por causa de Luzbelito ser seu irmão, além de vereador e o principal dirigente *peronista*, a briga centrou-se contra ele. O fato de estar envolvido em um cargo político não exime a pessoa de suas obrigações familiares, ou seja, que a ajuda desinteressada esperada ocorra entre parentes. No mesmo sentido, espera-se que um parente, caso concorra como candidato, apóie outro parente, não por suas idéias, mas pelo vínculo que os une. Os *yaveños* ententem que "a família" é um universo social que deveria primar sobre a política, em outras palavras, a fidelidade à parentela deve antepor-se à que se tem com os colegas do partido político. Mas nem sempre acontece.

Como advertiu Mauss e retomou Bourdieu, toda ajuda leva implícita a expectativa de retorno, e quando esse retorno não chegar após um prazo considerável, quebra-se o vínculo. Noutros casos, os desentendimentos originam-se na diferente valoração que os agentes envolvidos no ciclo de trocas fazem dos bens e serviços oferecidos. Assim, longe de existir um

consenso sobre o significado outorgado à natureza das prestações, entram em jogo suas subjetividades através das expectativas que cada um tem sobre como agirá o outro. Expectativas que, caso não sejam correspondidas, evoluem em desencantos que se traduzem em desentendimentos, que podem evoluir em brigas.

Assim, a *arena política yaveña* está permeada pelos laços de parentesco que intervêm na conformação de grupos que, em muitos casos, resultam em facções. Quando as ajudas oferecidas não forem retribuídas pelas pessoas que acederam aos cargos de representação conforme o esperado, os vínculos familiares podem ser afetados, reconfigurando-se as redes de pertença nas quais os agentes se vinculam. Assim, as redes de parentesco podem clivar-se pela práxis política de seus membros.

Outro aspecto interessante de analisar é a subjetividade dos *yaveños* ao questionarem a legitimidade de um político quando oferece um emprego ou benefícios de um programa a alguma pessoa com a qual tem um laço de filiação. Por definição, toda pessoa que recebe algum favor dos representantes políticos e tem algum laço com eles é suspeita de ser beneficiada por "questões políticas". Entretanto, quando são eles os envolvidos nesses benefícios, entendem que é legítimo receber qualquer ajuda da Comissão Municipal, sem importar o vínculo que pudesse existir com "o político". Todos sentem que suas necessidades são mais urgentes que as dos outros e, em um âmbito social como o *yaveño*, não é raro ter algum laço como os dirigentes políticos.

É chamativo como Lisbelito, em seu relato, critica seu irmão por não ter oferecido trabalho, embora se encontrasse ocupando um cargo político. Isto é, subordina a práxis política aos princípios de lealdade que deveriam reger entre membros de uma parentela. No entanto, quando fala em termos gerais, condena os políticos por antepor seus laços familiares a uma práxis política alicerçada na impessoalidade, como supostamente deveria reger na política. Duas lógicas de funcionamento pertencentes a dois dominios sociais que, por estarem intrincados e entrelazados, entram em contradição, o que outorga certo margem de manipulação às pessoas.

Em sínteses, observa-se como na comarca *yaveña* a *política* e a *família* são dois domínios sociais, cada um com lógicas e valores específicos, mas fortemente inter-relacionados, que outorgam uma dinâmica particular à vida política no local. Comerford (2003:131) observou uma lógica semelhante com as famílias camponesas da zona da mata de Minas Gerais e sua participação nos sindicatos rurais. O autor manifesta essa inter-relação através da noção de processos de *familiarização* e *desfamiliarização* através dos quais consegue evidenciar que as famílias nem sempre conseguem manter-se unidas como totalidades ante a *política*, e que podem ser clivadas por desentendimentos internos e, em conseqüência, (re)definir-se os laços que unem seus membros. No mesmo sentido, o que se definide como família pode mudar segundo o contexto ou domíno social de que se falar. Contudo, esse tipo de inter-relação não é exclusivo das sociedades camponesas. Na 'grande política nacional', tanto argentina como dos países denominados 'desenvolvidos' ou ainda com processos de 'cidadania mais consolidados', pode-se observar com certa freqüência a (re)produção de membros de uma mesma parentela nos cargos de governo nacional e/ou estatal ao longo de uma década.

4.2.4 As motivações dos políticos em assumir um papel social estigmatizado

Na medida em que continuava a coletar depoimentos nos que "os políticos" eram questionados, percebi que esse papel social carregava com certo estigma ou condena pública. Frases do tipo "para ser político tem que ser embusteiro", junto aos qualificativos de "ladrões" ou "corruptos", davam conta das apreciações dos aldeões sobre a baixa estatura moral de quem assume esse papel. Paradoxalmente, essas percepções também estiveram presentes nas falas dos políticos locais quando referidas a seus opoentes ou políticos provinciais e nacionais, inclusive, de seu próprio partido. Assim, a visão do "político corrupto" não só era própria dos eleitores, mas também das pessoas engajadas nas estruturas políticas partidárias. Destarte, defrontei-me com um paradoxo: por que uma pessoa que pertence a um universo social tão reduzido como é a comarca *yaveña*, onde as relações são face-a-face, desejaria assumir um papel social que *a priori* danaria sua reputação ou, quando menos, colocaria-o sob suspeita ou julgamento dos outros? Ainda considerando que para ter chances de ganhar uma eleição, tem que ter boa reputação.

Os políticos locais quando indagados sobre o porquê decidiram postular-se ou entrar na arena política argumentaram com frases do tipo: "para trabalhar pelo bem-estar das pessoas", "para ajudar as pessoas" ou "para servir o povo". Sempre assumiram o papel do doador, isto é, alguém que se brinda ou entrega ao povo sem esperar nenhum benefício pessoal e sem importar em quem as pessoas tenham votado. Indubitavelmente, como pesquisador não consegui afastar os políticos de seus 'discursos de campanha'. Realmente foi difícil, na troca verbal que significa uma entrevista, tirar o entrevistado desse papel que, em parte, eu tinha outorgado quando solicitei a entrevista, além do próprio contexto eleitoral. É aplicável ao caso *yaveño* a apreciação de Auyero que afirma que os mediadores políticos, para continuarem a reproduzir-se na posição que ocupam, precisam acompanhar os recursos que distribuem de uma certa *performance*, no sentido proposto por Goffmam. Os recursos são entregues com certa representação associada a eles, que apresenta a coisa dada não como troca, mas como "amor ao povo" (AUYERO, 2001:135), o que possibilita eufeumizar os interesses pessoais através da idéia de interesse pelos outros.

Quando interrogados se consideraram que sua reputação podia ser atingida pela opinião negativa da política que existia na esmagadora maioria da população, todos, exceto um, afirmaram taxativamente que não. Na suas falas, sempre se atribuíram características morais (honestidade, dedicação, etc.), às vezes retro-alimentadas por sua filiação religiosa, e também capacidades e habilidades que faziam com que marcassem sua superioridade com relação aos outros políticos. Acreditavam que essas características faziam possível que eles cumprissem corretamente sua função e, portanto, transformar o modo de fazer política no lugar. Assim, os políticos atribuíam-se uma missão de 'purificação da política' local. Isso foi especialmente explicitado por um político da oposição quando enunciou: "entrei [na política] para mudar isto, para fazer algo pelo povo"[83].

O único entrevistado que reconheceu que tinha medo por sua participação na política explicou que as pessoas sempre falavam mal do político e que nada podia fazer para mudar isso, senão trabalhar e "servir o povo". Outros, embora rejeitassem a idéia de "medo", reconheceram que o lado ruim de ser político eram as críticas que os colocavam no alvo, afetando também sua família.

[83] O leitor terá percebido essa visão no depoimento 4.4 de Simbelito. Em diferentes momentos de sua fala, foi explicito ao dizer que sua ação na oposição procurava mudar a corrupção que seu irmão gerava do "oficialismo".

Apenas um candidato, que há tempo foi vereador e sabia que nas próximas eleições não teria chance alguma, colocou o retorno econômico como exclusiva motivação para participar das eleições. É necessário aclarar que me refiro a uma pessoa que ocupa o papel de *outsider* na sua *comunidad* e na arena política local. Interpreto que, através de sua fala e em seu papel de candidato perdedor, pretendia 'desmascarar' os políticos em geral e seus concorrentes em particular. Aliás, o que ele considerava a "hipocrisia" que existe na campanha eleitoral, da qual podiam beneficiar-se os candidatos com maiores chances.

A propósito, longe de pretender encantar-me e encantar o leitor com o discurso 'de entrega pelos outros' dos *políticos,* interessa-me resgatar o papel que assumem os candidatos e com qual procuram persuadir o restante da população a fim de captar seu "apoio" e aceder aos cargos na Comissão Municipal. De certa forma, é um (contra)discurso que procura anular o que *a priori* os aldeões pensam deles. Uma argumentação moral que tenta salvar a reputação de quem já é questionado por escolher entrar em um domínio social escassamente dotado de virtude moral.

Se bem quando indagados os políticos deliberadamente obviaram enunciar seus interesses pessoais, não foi o caso dos aldeões que, ainda sem serem políticos, foram defrontados com a pergunta de se gostariam de sê-lo. Embora muitos deles respondessem imediatamente que ainda não estavam capacitados, reconheceram que o rédito econômico do salário e o melhoramento na qualidade de vida familiar era um dos alicientes para engajar-se na política.

A idéia do lucro, isto é, o retorno econômico que surge em decorrência de ocupar um cargo político foi a "dica" que com maior freqüência evidenciaram os *yaveños* em suas falas. De fato, grande parte das acusações estava dirigida ao interesse que tinham os candidatos pelo salário e recursos que existiam na Comissão Municipal, mas que quando chegavam ao cargo não trabalhavam. Também foram questionados o "manejo escuro" dos fundos do governo, o "apadrinhamento" e a iniqüidade na distribuição dos recursos municipais. A idéia de que o interesse na política se origina por um interesse no benefício econômico é a mais difundida entre os yaveños, e evidencia o papel que outorgam a essa esfera social nas estratégias de reprodução social. Existe no imaginário local a idéia fortemente arraigada de que aceder a esses cargos supõe um melhoramento, quando não uma ascensão, na qualidade de vida.

De meu ponto de vista, considero que efetivamente o retorno econômico é um fator considerado pelos candidatos no momento de lançar-se na arena política. Mas não é o único nem tem o peso que os *yaveños* em geral lhe outorgam. A continuação, tentarei situar ou, melhor dito, dimensionar o retorno econômico legal que efetivamente podem perceber os representantes políticos *yaveños*.

Em abril de 2007, em uma conversa sobre o olhar desconfiado das pessoas acerca de "a política" e de "os políticos", Tirso, vereador nesse momento, mostrou-me o comprovante de pagamento de salário para demonstrar ou, talvez, convencer-me de que a política não era um "bom negócio"[84]. Nesse ano, um vereador da Província de Jujuy percebia mensalmente $ 962, dos quais $ 621 correspondia ao salário básico, $ 240 a gastos de representação e o restante aglutinava outros benefícios. O vereador estimou que o salário que recebia o comissionado municipal era $ 1200, cifra semelhante à recebida pelos empregados municipais.

[84] Tirso costuma levar em sua carteira o holerite para contestar a quem fosse da opinião que ser político envolve um bom retorno econômico.

O significado dessas remunerações adquirem sentido se comparados aos ingressos que obtem o restante da população. Nesse ano, um trabalhador temporário no engenho percebia mensalmente entre $ 600 e $ 800. No entanto, é importante considerar que trabalhava entre três e seis meses por ano. Um ex-safreiro percebia em conceito de aposentadoria $ 560 mensais. Um produtor agropecuário podia perceber em média entre $ 100 e $ 250 mensais, segundo sua escala de produção. Um jornal de trabalho no campo pagava-se $ 15 e os beneficiários do PJJHD percebiam $ 150 mensais.

Indubitavelmente os ingressos econômicos que obtém alguém que acede a um cargo de representação política são significativamente maiores se considerados os que recebem o restante dos *yaveños*. Além do mais, é importante considerar que o representante político tem a certeza de que por quatro anos receberá mensalmente esse ingresso. Em contraposição, o resto da população, como os trabalhadores temporários ou os que centram seus ingressos econômicos na produção agropecuária, têm a incerteza a respeito de se poderão (re)produzir a geração dessa renda e, em conseqüência, se poderão garantir a subsistência de seu grupo doméstico.

Evidentemente, o lucro econômico que puder perceber o político é um tabu que está sancionado pela opinião pública. Embora em outras profissões, como a de produtor agropecuário ou a dos trabalhadores temporários para o público em geral, seja legítimo procurar o maior lucro, não acontece o mesmo com o labor do político. Isso parece dever-se, em primeiro lugar, à contradição que supõe com as intencionalidades enunciadas pelos candidatos na campanha e, em segundo lugar, porque de certa maneira opõe-se ao princípio de igualdade que está presente na moral ou ética camponesa local. De fato, quem acede a esse cargo teria alguma chance de diferenciar-se economicamente do restante da população e, em certa medida, isso acontece.

Contudo, é necessário fazer algumas considerações acerca dos ingressos econômicos percebidos pelos representantes políticos em conceito de seu trabalho. Por um lado, não foram poucos os relatos onde os políticos deram conta de que freqüentemente seus eleitores solicitavam ajuda, seja para comprar remédios, seja para financiar alguma viagem à capital provincial por uma situação de urgência ou por outros motivos. A posição que assume o político na campanha eleitoral coloca-o no compromisso de dar quando assumido o cargo, desde que não queira ver atingida sua reputação. Freqüentemente são defrontados com essas obrigações morais por seus votantes, o que produz uma redução na sua remuneração mensal. Essas demandas de ajuda tendem a contrabalançar o desequilíbrio que o maior salário do político poderia produzir nas 'posições econômicas'. Sempre a ajuda econômica é pedida a quem mais tem, pois é esse que está em condições de dar e, em decorrência, tem a obrigação moral. Assim, consagra-se um fluxo econômico que vai daquele que mais tem àquele que menos tem, contra-restando, o que outros processos sociais e econômicos tendem a desequilibrar.

As campanhas eleitorais, especialmente as internas, são financiadas fundamentalmente com dinheiro do candidato. Só nas eleições gerais, ou seja, quando já existe um candidato oficial, os representantes das facções provinciais do partido político destinam dinheiro para financiar parte da campanha eleitoral. Segundo os dados que me ministraram os candidatos das duas últimas eleições, o dinheiro que investiram teria oscilado entre cinco mil e dez mil pesos. Além do mais, deve-se considerar que, durante os meses em que dura a campanha, os candidatos reduzem o tempo dedicado a trabalhar, seja na roça, seja no emprego, o que provoca uma diminuição nos ingressos econômicos para seu lar. Observa-se que concorrer em uma eleição é efetivamente um investimento econômico do grupo doméstico do candidato, que só poderá ser

realizado por quem dispuser desse capital e recuperado após vários meses de assumir o cargo, em algumas ocasiões quase um ano de exercício na função.

No entanto, existem grandes probabilidades de perder. Se se considerar que em cada eleição conseguem entrar na Comissão Municipal apenas duas pessoas dentre os candidatos de quatro listas, além do confronto prévio nas eleições internas do partido justicialista, evidencia-se que efetivamente a *política* pode ser lucrativa, mas para poucos, só para quem chegar à Comissão Municipal.

Outro aspecto a considerar é que as possibilidades de os políticos locais ascenderem posições na hierarquia do campo político provincial são realmente limitadas ou nulas em decorrência do reduzido caudal de votos que podem ter no distrito. A participação dos eleitores de Yavi no padrão provincial equivale a 0,6%, é praticamente inexistente, reduzindo fortemente o capital político potencial que puder acumular um candidato local e, em conseqüência, suas chances de projetar-se para um cargo provincial e/ou nacional. Isso explicaria o porquê praticamente todos os representantes políticos *yaveños,* quando finalizada sua gestão, continuam morando no lugar[85].

Em certos casos, pode-se perceber entre alguns ex-funcionários da Comissão Municipal certa capitalização econômica se comparado com o restante da população. Em várias situações, suas estratégias de geração de renda reorientaram-se para a provisão de serviços para a população local, seja a través da compra de algum veículo que é utilizado para realizar fretes e/ou transporte de pessoas, seja através da instalação de uma pequena loja para a venda de produtos alimentícios. Pareceria que os salários percebidos durante sua gestão tivessem possibilitado certa capitalização. Por outro lado, o oferecimento de serviços para a população local contribuiu para que a pessoa continuasse a interagir com uma grande parte da população, possibilitando também a realização de favores (créditos, pagamento a futuro, etc.) que retroalimentaram sua popularidade e criaram condições para uma futura candidatura.

Mesmo que o retorno econômico por desempenhar um cargo público possa ser um dos fatores que intervém nas motivações dos políticos, não parece ser o único. Assumir um cargo na Comissão Municipal, em muitas ocasiões, coloca a pessoa em contato com recursos do Estado, disponibilizados pelo governo provincial ou nacional para serem distribuídos entre a população local. Isso coloca o político na posição de doador, quer dizer, de fazer favores, e que, se responder às expectativas dos eleitores, pode ser reconhecido pela população como possuidor do "bom nome". Isso ocorre porque a distribuição dos recursos públicos se faz em nome do político, como se fossem recursos dele mesmo. Refiro-me a que o lucro simbólico não é desprezível e pode ser maior do que econômico. Isso foi evidenciado por Luzbelito quando refletiu sobre o significado que teve a política em sua vida. Manifestou:

DEPOIMENTO 4.6

> A política é uma coisa muito grande. A gente aprende muito, a conhecer muitas coisas, de cá até a Província e também grandes lugares. Em La Quiaca, conhecem-me todos, se vou a Jujuy [capital provincial] dentro do palácio de governo 'ei, como você está Luzbelito'. O conheço de ponta a ponta e eles também me conhecem. E isso é bom. Imagine se eu não estava nisto [a política] hoje o que seria? Um triste habitante nada mais... e não me

[85] Em abril de 2007, Tirso estava realizando gestões com outros políticos dos distritos vizinhos para lançar-se como candidato a deputado provincial. No entanto, perante a dificuldade de ganhar alguma vaga, desistiu desse projeto e concorreu novamente para comissionado municipal, cargo que voltou a ganhar.

> conheceria ninguém, mas pelo menos tenho essa opção, tenho esse recurso de ter muitas pessoas amigas, muita gente conhecida... [EB-Y-2007:13].

Foi particularmente chamativa a freqüência com a que as pessoas acionaram a idéia de aprendizagem como um dos retornos que recebiam por engajar-se na política. Em um contexto social onde as possibilidades de sair da aldeia e "conhecer o resto do mundo" estão restringidas à migração, tanto a participação na política como nas organizações sociais apresentam-se como oportunidades para aprender, informar-se e articular-se como potenciais "amigos". São formas de sair do cotidiano de um território marginalizado para passar a interagir com outros atores e em outras esferas que têm certo reconhecimento. Passar a ser 'um político' é uma das formas de ser alguém (re)conhecido.

A política e as organizações sociais representam duas vias para mudar o estilo de vida ao que estão fadados os aldeões. Oferecem oportunidades para capacitar-se e adquirir novas habilidades para constituir-se em um referente local, a quem os vizinhos recorrem para resolver seus problemas. Entrar na política também supõe dinamizar a própria vida social, através de engajar-se em um jogo cativante, onde se enfrentam concorrentes que se medem, pondo em jogo seu reconhecimento e seu poder de convocatória perante um público que julga, opina e define quem é o ganhador. Certamente, a política tem uma face lúdica, de dispersão e diversão. Um jogo no qual praticamente todos participam sem dizer que estão engajados, envolve picardia e astucia, tática e estrategia, fato que encanta as pessoas mais vulneráveis para se medirem nessa lógica.

A política parece resultar a cada vez mais atrativa para os *yaveños,* que se lançam a essa arena seja para melhorar sua qualidade de vida e a de seus parentes, seja para elevar seu prestígio, seja para melhorar as condições de vida dos moradores do local. Se bem na última década as fronteiras que delimitam a *arena política yaveña* parecem ter-se flexibilizado – fato que se evidencia no surgimento de novas lideranças políticas– não implica que toda pessoa possa converter-se em um candidato político com chances de ganhar. Ser conhecido e ter boa reputação são duas características imprescindíveis, que estão freqüentemente associadas a ter sido "presidente da OCA", a morar em uma aldeia populosa e/ou estar engajado em amplas redes de filiação. Isto é, possuir um *capital social* fatível de ser mobilizado em adesão e voto durante a campanha política. Ter capacidades e habilidades, especialmente retóricas, são outras características que os *yaveños* avaliam em seus potenciais candidatos. Dispor de recursos econômicos para investir na campanha certamente é imprescindível, pois, se alguma coisa nesse momento não for dada, é difícil que as pessoas acreditem em que se fará depois. Mas parece que não alcança com esses capitais. Na última década, todos os candidatos que chegaram a ser comissionados tiveram o aval de grupo reitor e, em especial, de Luzbelito. Como ele gosta de enunciar, relembrando sua autoridade no local: *"todos estes garotos que passaram depois que eu saí do município, todos foram meus dirigentes, dirigentes nossos que eu apoiei e eles sempre me apoiaram, todos foram pessoas minhas"*[86].

[86] Essa conversa ocorreu em sua pequena loja, convertida eventualmente em bar por ocasião de uma feira de troca-troca que tradicionalmente ocorre em Yavi no final da Páscoa. A conversa aconteceu em um ambiente público, onde a fala de Luzbelito não só ia dirigida a mim, mas também aos que discretamente ouviam 'o dirigente' ser entrevistado por alguém de fora, talvez um jornalista. Naquele contexto, a *performance* foi completa. Não faltou quem louvasse publicamente o nome de Luzbelito ante a audiência ou só ante "o jornalista". Ao que o dirigente concedeu uma pausa em seu relato para que desenvolvesse seu papel. Certamente a melhor forma de completar a definição que Luzbelito fazia de sua pessoa.

4.3 A 'Folia Da Política'

Nesta parte realizarei um breve relato etnográfico para ilustrar minha percepção da campanha eleitoral na Puna e em Yavi que posteriormente utilizarei para analisar o *tempo da política* na comarca.

4.3.1 A paisagem urbana da política puneña

Na última semana de setembro de 2005 cheguei à Puna. Minha primeira visita foi no momento em que se celebrava a segunda edição da *Feria de la llama*, em Abrapampa, denominada "a capital da Puna" e a segunda cidade em importância da região que fica a 120 km de La Quiaca. Assistiram ao evento produtores, representantes de diferentes organizações de produtores e/ou empresariais, compradores, representantes de instituições públicas e privadas, locais e nacionais. Em síntese, pessoas dos diferentes recantos da Puna e da Província.

Ainda faltava um mês para as eleições nas que seriam eleitos senadores e deputados provinciais e nacionais e os respectivos prefeitos ou comissionados municipais de cada distrito. No espaço da feira não havia propaganda política, nem visual, nem sonora. Aparentemente os organizadores do evento, o prefeito da cidade e seus colaboradores, tinham previsto resguardar esse espaço da entrada "da política", quando menos no que diz respeito ao proselitismo político, mas não respeito dos políticos. De fato, o evento constituiu-se em um cenário ideal para o desfile dos candidatos que, durante os três dias da feira, investiram grande parte de seu tempo em percorrer os stands, dialogaram com referentes dos diferentes recantos da Província, outorgaram toda entrevista que podiam aos meios de comunicação e, assim, ganharam visibilidade no contexto da próxima contenda. No fechamento do evento, participou o governador provincial que, embora não tivesse seu cargo em disputa nas seguintes eleições, estava interessado em que os candidatos da facção que conduzia consolidassem posições. Em seu discurso, adornado com elementos do folclore *puneño*, enunciou as obras feitas e as que faria durante sua gestão na Puna e salientou o papel estratégico dessa região no desenvolvimento provincial e local. Esse foi um dos momentos de maior assistência de público na feira. Provavelmente estivessem interessados em ver a figura do governador, já que são poucas as oportunidades em que um *puneño* pode ver um representante do executivo provincial na região.

Se bem o espaço da feira estava livre de propaganda política, não acontecia o mesmo no perímetro exterior. Ao sair da feira as pessoas eram recebidas por uma série de faixas penduradas ao largo da rua, onde se expunham as diferentes chapas, símbolos partidários e os candidatos. Essa informação era personificada com as fotos dos políticos que se exibiam em cartazes colados nos prédios. Toda essa propaganda visual complementava-se com um desfile de carros que, cobertos por cartazes e munidos de potentes alto-falantes, repetiam insistentemente o nome do partido político, a lista dos candidatos e algum slogan de campanha.

Com essa informação um eleitor podia reconstruir o mapa eleitoral das eleições. Não só se podia identificar os futuros candidatos, mas também as facções provinciais nos quais eles se enquadravam, desde que se prestasse especial atenção às fotos dos cartazes, pois nelas os

candidatos locais freqüentemente estavam acompanhados por um referente político provincial e/ou nacional. Munido dessa informação, caminhar pelos stands da feira adquiria um outro sentido. Podia identificar-se os candidatos que se mostravam pelos corredores, conversando com seus (potenciais) cabos eleitorais ou dando entrevistas para os meios de comunicação.

Chegar a La Quiaca significou (re)encontrar-me com a 'folia' de Abrapampa, talvez, mais amplificada. La Quiaca é a principal cidade da Puna. Apesar de que seu caudal de votos não é tão significativo no contexto provincial (apenas 2% do eleitorado), no passado alguns dirigentes políticos *peronistas quiaqueños* conseguiram ocupar cargos de importância no executivo provincial. Quando cheguei à localidade já estava (re)vestida com a 'fantasia eleitoral'. Quem entrasse à cidade, instantaneamente era advertido de que as eleições estavam próximas. Ao igual do que em Abrapampa, as faixas penduradas no largo das ruas, os cartazes colados acompanhados de grandes pichações nas paredes informavam dos partidos e candidatos que concorreriam na futura contenda eleitoral.

Diferentemente de Abrapampa, a campanha eleitoral *quiaqueña* não estava concentrada em torno de um evento, mas estendia-se pelos diferentes recantos, concentrando-se naturalmente nas vias com maior movimentação da cidade (avenida de entrada, rodoviária, mercado municipal e o caminho até a ponte internacional). Mas parecia um pouco mais barulhenta que em Abrapampa, principalmente porque em uma das sedes partidárias um potente alto-falante repetia uma e outra vez a fórmula eleitoral e os slogans de campanha.

O observador perspicaz também podia inferir, dimensionando a densidade de cartazes e pintadas, assim como as sedes operativas e carros fazendo propaganda para cada chapa, a correlação de forças que estava em jogo. Evidentemente, o partido justicialista tinha maior número de militantes envolvidos na campanha. A oposição, o *radicalismo*, apenas possuía um local atendido ocasionalmente por alguns militantes. Embora majoritário, o partido justicialista não parecia estar unido. Em diferentes casas, cada uma com a fachada pintada com os nomes dos candidatos que tinham encabeçado as chapas nas eleições internas *peronistas*, uns meses atrás podia reconstruir-se o mapa das facções desse partido. Três dessas casas, davam sinais de estarem fechadas. Apenas uma, a que triunfara, continuava aberta e com intensa atividade em seu interior. Era evidente que, embora faltasse ainda um mês para as eleições gerais, não estava assistindo ao começo de uma campanha eleitoral, senão ao tramo final do que tinha começado havia meses.

Indubitavelmente, a paisagem eleitoral mudava na medida em que percorria os 16 km que há entre La Quiaca e Yavi. Abruptamente no planalto *puneño* dissipava-se o 'cotilhão eleitoral' que enfeitava as cidades. A entrada a Yavi pouco alertava o visitante sobre 'o tempo' que tinha começado na região. Nas seis quadras do boulevar, que de certa maneira engloba seu cotidiano, apenas duas faixas acompanhadas de dois cartazes colados em uma parede anunciavam que algo diferente estava acontecendo na comarca. Nenhuma das três pequenas lojas, das quais uma é propriedade de Luzbelito e a outra de um importante dirigente *peronista*, tinham distintivo algum que dessem conta das eleições. Os carros desses dirigentes e de outras pessoas que os utilizam como táxis, tampouco tinham adesivos políticos-partidário.

Nas aldeias, a estética continuava a ser a mesma que no resto do ano. Nem cartazes, nem faixas, nem adesivos estavam incorporados à paisagem. Para quem chegasse de fora a primeira impressão era de que nada do que estava acontecendo nas cidades tinha seu contraponto "no campo". O palpite que tive, como pesquisador, foi que longe de topar-me com a *política,* como aconteceu quando cheguei a Abrapampa e La Quiaca, na comarca *yaveña* teria que buscá-la.

Nessa primeira fase do trabalho de campo, morei na *Morada Camponesa* em La Quiaca. Ainda não tinha definido em quais localidades centraria a coleta de dados, portanto diariamente visitava as aldeias *yaveñas*, enquanto concretizava entrevistas com representantes políticos e sociais de La Quiaca. De noite, conversava com as técnicas e os dirigentes camponeses, que não ofereciam nenhum reparo em relatar-me como se desenrolava a campanha eleitoral, vários aspectos das internas *peronistas,* assim como suas opiniões sobre os candidatos. De dia, sempre que podia almoçava na vila na loja da família de Vigo, um dirigente *peronistas yaveño*. Embora a dona fosse reticente a conceder-me uma entrevista gravada, enquanto almoçava informava-me dos acontecimentos da semana, como tinham sido as eleições internas e das "traições" que estavam tramando alguns "dirigentes *peronistas* que tinham mudado de bando".

Durante o mês de outubro, fui conversando com diferentes pessoas e participando dos comícios eleitorais quando aconteciam. Aos poucos, fui construindo o 'mapa político' de Yavi e de La Quiaca a fim de entender 'quem era quem no lugar'. Se bem depois dessa primeira etapa do trabalho de campo desisti de incluir La Quiaca na pesquisa, as observações realizadas nessa cidade durante a campanha eleitoral foram de grande importância para enxergar com maior clareza a especificidade da política "no campo". Isso, por outro lado, também brindou elementos para ter maior compreensão sobre o modo como os dirigentes *yaveños* vinculam-se com a 'grande política', quer dizer, o universo da política provincial e nacional.

Em 14 de outubro, dez dias antes das eleições, o governador provincial visitou La Quiaca. Nessa ocasião o *partido justicialist*a organizou um comício em um novo bairro periférico da cidade. No dia do comício, membros do *partido justicialista* embandeiraram com faixas e cartazes a beira do caminho. Assim, colocaram em sintonia de "campanha eleitoral" esse bairro com o restante da cidade que, provavelmente por estar afastado do centro, não tinha sido 'fantasiado com o cotilhão eleitoral'.

Nesse bairro, quatro cooperativas de trabalho patrocinadas pela Prelazia de Humahuaca e seis pela prefeitura estavam construindo moradas. Os trabalhadores, todos desempregados, recebiam um salário por seu trabalho e financiamento de um programa habitacional federal para construírem suas futuras moradas. O motivo do comício foi a entrega das chaves das casas fato que simbolizava a inauguração e o outorgamento de "cheques", novo financiamento, para que concluíssem as moradas que estavam em construção.

Às 18:30 horas da tarde, chegou o governador com sua comitiva, o prefeito de La Quiaca e outros funcionários da prefeitura, além de membros do partido justicialista. No lugar esperavam alguns integrantes das cooperativas, vizinhos e um padre representando a Prelazia de Humahuaca. Dois microfones no chão, ladeados por dois potentes alto-falantes, demarcavam o 'cenário' onde aconteceria o comício. O ato começou com aproximadamente cem assistentes. Um locutor apresentou o motivo da reunião e o contexto em que estavam sendo construídas as casas. Imediatamente cederam a palavra ao prefeito que, sem nenhuma alusão às futuras eleições, relatou rapidamente o papel de sua gestão na execução do Programa, os resultados conseguidos e os planos futuros, salientado a importância das obras para o desenvolvimento da cidade. Logo depois, convocou-se o padre para que recebesse, em nome dos beneficiários, as chaves das casas a serem inauguradas. Mas rejeitou o convite, o que gerou certo constrangimento entre os assistentes. Argumentou que quem deveria ser convidado eram os membros das cooperativas. Assim foi feito. Depois, convocou-se o prefeito para receber as chaves em nome das cooperativas patrocinadas pela prefeitura que, sem duvidar, aproximou-se para recebê-las. Finalmente, foi a vez do governador que, após um breve discurso, convidou as pessoas a visitar as moradas e foi

fotografado junto às casas e com os beneficiários. Em 50 minutos o ato tinha concluído e a maior parte dos assistentes dispersou-se.

Os comícios *peronistas* em uma pequena cidade como La Quiaca diferenciam-se dos que ocorrem na periferia das grandes cidades do país. Embora compartilhem elementos em comum, como a *performance* que os dirigentes montam em torno à inauguração de obras ou à entrega de benefícios, sempre no marco de programas públicos, carecem da 'mística peronista' – cantos, grandes movimentações, colunas de manifestantes representando as correntes sindicais e organizações sociais, etc.– que existem em outras cidades. Na minha percepção, os comícios políticos no local apresentavam uma certa ambigüidade, pois embora ocorressem em um marco de grande formalidade, existia certa intimidade entre os assistentes.

4.3.2 A campanha eleitoral em Yavi

No dia seguinte, foi a vez do comício em Yavi. Longe do aspecto que apresentava a vila em seu cotidiano, as faixas e cartazes que os dirigentes locais tinham colocado devido ao comício que ali se realizaria e que teria como invitado ao governador tinham transfigurado a "paisagem". Pelas escassas ruas da vila, que no dia-a-dia estão praticamente desérticas, caminhavam pessoas vindas de todas as aldeias da comarca, de distritos vizinhos e, inclusive, de outros recantos da Puna. Várias delas seguravam cartazes onde se visualizava a foto do governador e do presidente da Nação, apesar de que eles não fossem candidatos nas futuras eleições. Ocasionalmente aparecia um cartaz com a foto de algum candidato a senador provincial junto ao governador, mas nunca com os candidatos locais.

Era evidente que alguém, seguramente os dirigentes peronistas locais, tinha (pre)ocupado-se em mobilizar os aldeões à vila, além de aprovisioná-los com 'cotilhão eleitoral' correspondente para assistir. O motivo: nesse comício realizar-se-ia a inauguração de quatro casas construídas no marco do programa habitacional e o governador assinaria convênios junto a prefeitos de comarcas vizinhas para iniciar a construção de obras e moradias. Mas o tema principal da convocatória era a entrega de oito decretos assinados pelo governador de pré-adjudicação dos títulos da terra à sete organizações comunitárias aborígines da Puna.

Dias antes, difundiu-se que seriam entregues os títulos da terra, mas depois aclararam que só seriam os decretos de pré-adjudicação. O governo provincial, como não tinha os títulos para entregar e em se tratando da campanha eleitoral, ofereceria 'seu compromisso' simbolizado no decreto de entregar os títulos. Isso tinha gerado um certo desconcerto entre os dirigentes sociais que, com muita prudência, assistiram ao ato para escutar, mais do que para festejar. Dentre alguns dirigentes surgia a sensação de que estavam novamente ante um engano.

O comício foi convocado para o meio-dia. Não obstante, após a uma e meia da tarde, grande parte dos assistentes aguardavam frente ao palco, sob o sol *puneño*. Outros percorriam as ruazinhas da vila que sempre convidam a realizar um passeio. Em duas oportunidades, os assistentes, aproximadamente 200, fomos convocados ao palco perante o iminente começo dos discursos. Em ambas as ocasiões, passados uns minutos, alguém advertira que ainda o governador e sua comitiva, junto aos dirigentes *peronistas* locais e os presidentes das OCAs, continuavam a almoçar churrasco na escola. Novamente, o palco ficava quase deserto. Depois

soube que a demora deveu-se a que o governador estava explicando sobre o porquê da demora na entrega dos títulos de propriedade das terras.

Para esse comício os preparativos tinham sido maiores que para os de La Quiaca. Duas colunas de alto-falante ladeavam um tablado adornado com bandeiras argentinas. A um lado, dez integrantes da banda de música de La Quiaca, com uniformes e instrumentos, esperavam a ordem para realizar a abertura do comício. Em frente do tablado, dez filas de cadeiras davam conta dos preparativos realizados para receber as importantes autoridades, nacionais e provinciais, que visitaram a vila. Entre outros, assistiram o governador, a secretária de direitos humanos da Província, o presidente do *Instituo Nacional de Asuntos Indígenas*, uma representante do Ministério de Desenvolvimento Social da Nação, o candidato *peronista* provincial para senador, o prefeito da cidade de La Quiaca, além de dirigentes *indigenistas* provinciais e representantes políticos das comissões municipais e de Yavi. Não é comum que um ato dessas características ocorra em Puna e, nessa ocasião, a vila histórica de Yavi foi eleita para que o governador entregasse os decretos de pré-adjudicação das terras.

Perante a demora no começo do ato, já sobrepassada a hora do almoço, os organizadores convocaram os assistentes a dirigir-se ao prédio da comissão municipal para almoçar. As pessoas dirigiram-se imediatamente para esse lugar. Apenas uma mulher, com feições ocidentais – depois soube que era missionária católica que trabalhava em uma das aldeias do "campo" – criticou a viva voz o trato que os dirigentes locais davam aos aldeões. Enquanto gritava *"são tratados como animais enquanto eles estão puxando o saco do governador"*, tentava ganhar alguma adesão para deslegitimar a dádiva eleitoral sobre a qual se montava o ato. Conforme a atitude assumida pelo padre no comício de La Quiaca, entre os assistentes vinculados às organizações sociais não governamentais, existia certo incômodo com o transfundo eleitoral do ato.

Após o almoço, convocaram novamente os assistentes frente ao palco. Finalmente, o som da banda de música iniciou o ato. O governador e sua comitiva, os funcionários locais e os representantes das comunidades aborígines estavam sentados por ordem de hierarquia nos assentos preparados para eles. O resto dos assistentes distribuía-se entre as cadeiras restantes e a maioria encontrava-se de pé, segurando bandeiras que identificavam a *comunidade* à que pertencia cada grupo. Entre os assistentes, havia um improvisado cartaz onde se lia *"obrigado por cumprir o nosso sonho"*. Outro contestava "*queremos nossas terras*". Entorno do palco, configuravam-se as posições e os papéis assumidos pelos assistentes na performance que estava em curso. Os aldeões estavam na posição de receber e agradecer, desde que recebessem o que esperavam, e os políticos e candidatos, na posição de dar e receber apoio eleitoral.

Depois da entonação do hino nacional, um membro da comissão municipal deu a bem-vinda e procedeu-se a *chayar* a terra – rito andino de agradecimento à *Pachamama*. O locutor procedeu a contextualizar o ato, enunciando diferentes aspectos dos povos originários, sua cultura e o direito a possuir as terras, valorando seu papel como médio de produção, mas salientando especialmente seu valor simbólico. A continuação, entregaram os decretos, enquanto convocavam os presidentes das OCAs no palco. Sucessivamente cada presidente agradecia pela entrega dos decretos e, em algum caso, explicitou-se o desejo de ter algum dia o título.

Nesse momento, a missionária, que já vinha tentando criar um desconforto entre os assistentes ante a "mentira do ato", começou, junto a um camponês que tinha apalavrado, a gritar: *"Queremos as terras!!! Queremos as terras!!! Chega de mentiras!!!"*. Rapidamente un candidato *peronista yaveño* e o presidente do INAI aproximaram-se da mulher para dissuadir o protesto.

Uma breve discussão houve com 'a rebelde' que, enquanto repetia sua palavra de ordem, recebia as explicações do presidente do INAI, as mesmas que uma hora antes tinham sido dadas aos presidentes das OCAs. Por sua vez, o candidato repreendeu o aldeão que se tinha somado ao protesto, pois *"não estava dando uma boa imagem dos yaveños ao governador"*. No tempo em que durou esse pequeno altercado, o ato continuou. Ao finalizar o discurso do orador que estava falando, foi a vez do presidente do INAI que improvisou um discurso para explicar os motivos da demora na entrega dos títulos e, assim, dar uma resposta pública ao recentemente ocorrido. Em grande medida, foram argumentos referidos aos tempos da burocracia das diferentes dependências do Estado nacional e provincial, mas ratificou o compromisso para entregar os títulos das terras.

Nas seqüências de discursos, foi a vez do governador da Província, que inaugurou as quatro casas e simbolicamente assinaram os convênios com alguns comissionados municipais. Finalmente, o comissionado municipal de Yavi fechou o ato. Trinta minutos depois, carros e *pickups* levavam os assistentes a suas aldeias. O governador partia à capital provincial após uma viagem de campanha eleitoral pela Puna, aliás, transmitida pelos médios de comunicação.

Nesses dias, a campanha eleitoral vinha-se intensificando nas aldeias. Havia começado no mês de agosto por ocasião das eleições internas do partido justicialista, e acalmado em setembro. Em outubro o proselitismo voltou. Em uma aldeia todos se conhecem. Sabe-se a origem e trajetória familiar e individual de cada vizinho. Também se sabe a tradição política de cada família e pode-se prever o voto de cada um em função das conquistas e desavenças que tiveram com a gestão da Comissão Municipal. Também há um conhecimento importante dos moradores das aldeias vizinhas. Nesse contexto de intimidade, a informação que puder sugerir um cartaz ou uma faixa eleitoral pouco pode fazer, no sentido de informar ou induzir o voto de um aldeão. Assim, a política nas aldeias é face-a-face. O 'cotilhão eleitoral' pouco tem para dizer perante o que os aldeãos já sabem.

Cada candidato realiza visitas às aldeias. As primeiras para confirmar quais dos aldeões, com os que já tem vínculo, somam-se nessa empreitada eleitoral e quais o apoiarão ativamente. Esses cabos eleitorais poderão fazer uma estimação bastante precisa de quais famílias votarão contra, quais são um voto seguro e quais ainda duvidam. O que nas cidades fazem as sondagens eleitorais, nas aldeias é levado a cabo pelos cabos eleitorais com grande precição, ministrando além do mais, nome e sobrenome de cada votante. Esses cabos eleitorais combinan um dia com o candidato para que visite a aldeia. Sempre conferindo que não coincida com o dia de visita de outro candidato. Em algumas aldeias, a visita dos candidatos é coordenada pela OCA, forma como 'se administra a entrada da *política* na *comunidad'*.

Esse tipo de comício, se é que pode ser denominado dessa forma, longe de assemelhar-se aos caracterizados acima, adquire as características de uma reunião comunitária ou de vizinhos. Em primeiro lugar, porque não são espaços públicos. É uma reunião planejada entre os membros da aldeia e o candidato. Não são esperadas, e provavelmente nem desejadas, pessoas de outras comunidades ou "de fora". O candidato deve assistir com bebida, vinho e refrigerante, e carne para o churrasco. Os aldeões afins ao candidato contribuirão com o resto: favas, batatas, milho, etc. A reunião consiste em uma conversa onde o candidato expõe as ações que gostaria de realizar e como vai trabalhar, enquanto os aldeões colocam suas demandas e problemáticas. Lamentavelmente, devido ao caráter íntimo dessas reuniões, não pude assistir a nenhuma, fato que não me permite descrever nesta parte seu desenvolvimento.

Em uma quarta-feira, três dias antes da jornada eleitoral, foi o comício de fechamento de campanha eleitoral do partido peronista. Os candidatos das outras chapas não fizeram comícios durante a campanha eleitoral. Nesse dia, encontrava-me almoçando na pequena loja de *Vigo*. Enquanto conversava com a dona sobre a campanha eleitoral, comentou-me que nessa noite fazer-se-ia o comício. Perguntou-me se assistiria. Respondi que não tinha sido convidado, e ela me afirmou que não precisava de convite para assistir. Para evitar desentendimentos, conferi-o com Tirso que aprovou gratamente minha assistência.

A reunião era convocada às 20 horas na morada de um dirigente *peronista*, que ficava no final da rua principal de Yavi. Nessa morada, tinha-se realizado o fechamento da campanha eleitoral das internas *peronistas*, na primeira semana de agosto. Cheguei a Yavi às 20:45 horas. A vila estava deserta. No lugar do comício, dois grupos de quatro pessoas permaneciam na rua conversando silenciosamente, enquanto esperavam o início do ato. As portas da casa estavam abertas para que as pessoas entrassem e conversassem dentro. O prédio, uma típica morada *puneña*, consistia em um pátio central rodeado de dormitórios. Um quarto menor cumpria a função de cozinha. No interior do prédio, havia mais pessoas. A noite era realmente gelada, a temperatura indubitavelmente era menor a 0ºC e os quartos da casa convidavam a refugiar-se do frio, porém só algumas mulheres encontravam-se dentro. Uns homens assavam umas lingüiças, outro passava música e o restante das pessoas continuava a falar silenciosamente, enquanto eram convidados pelas crianças da casa com algum copo com refrigerante e folhas de coca. Nenhum distintivo, símbolo ou cartaz decorava a fachada da casa, nem seu interior. Só quem tivesse sido convidado poderia saber que se tratava de um comício de fechamento de campanha eleitoral.

Um certo ar de solenidade parecia preceder o comício. Conversei com um dos homens que estava fora e nas suas primeiras frases enunciou "dentro estão os chefões". Entendi o que acontecia: enquanto os dirigentes terminavam de preparar as coisas, os assistentes esperavam. No espaço e nas ações as pessoas distribuíam-se segundo a posição ocupada na hierarquia do *partido justicialista*. Um aldeão, com quem tinha conversado uns dias atrás, 'solidarizou-se comigo' e aproximou-se para conversar. Confesso que não foi fácil sociabilizar-me nesse ambiente. Talvez isso tivesse acontecido porque esperava um 'clima mais festivo' no comício. As pessoas mantiveram-se um tanto distante, inclusive as que já me conheciam. Depois soube que para a maioria eu era "um turista" que tinha assistido ao comício para conhecer o folclore local. Só após conversar com Tirso, algumas pessoas aproximaram-se para cumprimentar-me e intercambiar idéias. Nesse tempo, começaram a chegar carros e pickups com as pessoas do "campo".

A exceção de uma liderança camponesa, prima de Tirso, nenhum dos dirigentes da OC, nem de *Organização Kolla*, nem da Igreja ou de outras organizações públicas assistiram ao comício. Evidentemente, a reunião tinha certo ar de intimidade, não por acaso desenrolava-se na morada de um dirigente. Entre os assistentes, encontravam-se os dirigentes *peronistas*, seus cabos eleitorais e alguns aldeões.

Finalmente às 22 horas o ato começou. Aproximadamente havia 90 pessoas, das quais 25 eram crianças. Mais da metade dos assistentes eram mulheres. Fomos convocados a entrar ao quarto maior da morada. Em um extremo situaram-se os 15 dirigentes *peronistas* parados detrás de uma mesa. Frente a eles, os assistentes. Parte das pessoas deveram permanecer no pátio. Durante hora e meia discursaram solenemente todos os dirigentes. Os primeiros discursos insistiram na imperiosa necessidade de que os *peronistas* chegassem unidos às eleições. Por esses dias, estavam circulando boatos de que um filho de Fulgencio teria acordado com um candidato opositor canalizar parte de seu caudal de votos. Era evidentemente que os dirigentes não tinham

plena confiança na lealdade do voto de seus assistentes. Nessa conjuntura, parecia que um dos objetivos desse comício era evitar que votos fugissem junto ao traidor.

Tirso iniciou sua fala ironizando: *"estamos em época de campanha eleitoral e há que falar mal do adversário, pois é, vamos falar mal deles"*. Seu discurso procurou persuadir os assistentes da importância de que o *peronismo* ganhasse as duas vagas em jogo. Em sua argumentação, explicou o pouco trabalho realizado pela "oposição" nos últimos anos e do sem-número de empecilhos que colocaram em seus projetos. Portanto, para que pudessem fazer os projetos planejados tinham que ganhar as duas vagas e para isso precisava-se do apoio dos assistentes. Eles deviam persuadir seus vizinhos sobre a conveniência de votar no *peronismo* e não deixar *"comprar seu voto por uma sacola de coca, ou um transporte de pedras ou de adubo"*, aludindo a uma das estratégias de campanha que realizava seu principal rival.

Após mais uma hora de discurso, foi a vez de um antigo comissionado municipal, que parecia não ter muita popularidade. Durante sua exposição surgiram vozes do fundo reclamando que acabasse e cedesse a vez ao candidato, fazia tempo o jantar estava pronto. A reprimenda do dirigente não demorou em chegar. Fazendo uso de sua autoridade, elevou o tom de voz e questionou a falta de respeito de quem o tinha interrompido, interpelando os assistentes sobre quem havia sido. No entanto, quem reclamou não respondeu, tampouco os outros assistentes. No silêncio criado, uma cumplicidade de sorrisos diluiu a tensão do momento e a fala foi retomada. O final dos discursos tardou mais de meia hora em chegar. Todos os dirigentes *peronistas* tiveram sua oportunidade para falar. Finalmente convidou-se os assistentes a jantar, serviu-se vinho, refrigerante, obsequiou-se folhas de coca e o candidato repartiu a lista eleitoral oficial, que os assistentes poderiam usar para votar no dia das eleições. Depois de um tempo, os carros dos dirigentes retornaram os aldeões a seus lares.

4.3.3 O dia das eleições em Yavi

Finalmente, na manhã do dia 23 de outubro começou o ato eleitoral em Yavi. Cheguei à vila às dez da manhã e, ao igual que nos dias festivos ou do comício da semana anterior, havia uma paisagem diferente. Pessoas caminhando pela rua principal, indo para um lado ou voltando de outro. Na casa onde se realizou o fechamento da campanha do *peronismo*, havia vários carros estacionados e grupos de pessoas conversando. Durante todo o dia, esse lugar foi o centro das atividades do *peronismo*. Ali chegavam os carros que traziam os aldeões para votar e daí voltavam às aldeias para buscar mais pessoas. Nesse lugar, os simpatizantes dos candidatos *peronistas* podiam receber folhas de coca ou almoçar. Entretanto, na casa do candidato *radical* havia pouca atividade. Apenas na casa do outro candidato de "oposição", o da chapa departamental, havia certa movimentação. Dois carros iam às aldeias e voltavam trazendo os votantes. Dentro da morada servia-se folha de coca e comida.

A votação realizava-se na escola. Dois ônibus contratados pelos candidatos *peronistas* tinham chegado do engenho muito cedo com oitenta *yaveños* - que se encontravam trabalhando na safra- para que votassem. Na tarde, seriam levados novamente ao engenho. Durante todo o dia desfilaram pela escola as 654 pessoas que participaram do ato eleitoral em um ambiente de sumo acatamento do código eleitoral. Nenhuma pessoa, em um rádio de duzentos metros da escola, ostentou algum símbolo partidário. Os eleitores em silêncio entravam ao prédio, votavam e depois retornavam a sua casa ou à de algum candidato para conversar.

A intensidade do caudal de votos podia intuir-se através do número de viagens (ida e volta) realizadas pelos carros abocados às eleições. Ter um veículo significa uma pontencial fonte de ingressos econômicos no dia das eleições. Paga-se entre duzentos e trezentos pesos por dia para quem ajudar com o deslocamento das pessoas, além de oferecer-lhes coca ou tabaco junto com a lista do partido. As aldeias ficam a horas de caminhada de Yavi e tanto para as pessoas idosas como para as que têm crianças é impossível participar do comício, caso tenham que deslocar-se a pé. Por isso, torna-se fundamental esse 'serviço a domicílio', além de ser "um favor" do candidato e uma forma que garante que todos seus eleitores fieis passem pela urna.

Em uma conversa com Tirso reconheceu que estavam com certa dúvida sobre o resultado eleitoral. Embora soubessem que sairiam primeiros, era possível que não ganhassem as duas vagas em disputa, pois circulavam boatos de que os candidatos opositores haveriam acordado distribuir estrategicamente os votos. Votar-se-ia no candidato da chapa departamental para comissionado municipal; para senadores, no candidato do *radicalismo* e para deputados provinciais, na chapa restante. Tampouco tinham confiança no voto dos *zafreros*. Embora houvessem pago a viagem, duvidavam de sua fidelidade. Além do mais, já tinham aparecido listas eleitorais amassadas ou misturadas no "quarto escuro" – sala onde os eleitores votam.

Considere-se que grande parte das pessoas idosas é semi ou completamente analfabeta, além de nem sempre disporem de óculos quando têm problemas visuais, portanto esses sabotagens eleitorais podem ter certo efeito. Para evitar isso e para garantir que as pessoas votem nos candidatos do partido, tenta-se assegurar que todos tenham a lista do partido antes de entrar na escola, função dos cabos eleitorais que levam as pessoas a votar de carro.

No decorrer da jornada conversei com diferentes pessoas. Embora as eleições fossem para eleger diferentes representantes, era evidente que para eles o único importante eram as duas vagas em disputa na Comissão Municipal. Não só desconheciam os candidatos que tinham votado nas instâncias de representação política provincial, mas também aparentavam que não era importante. De certa maneira, parecia que confiassem nas alianças que faziam seus candidatos ou, em efeito, entendiam que isso não mudaria nada seu cotidiano. Por tanto, na hora de colocar seu voto na urna escolhiam a *lista* na que estava o candidato local de sua preferência e junto com ele iam os candidatos para as outras instâncias que participavam na mesma facção política[87].

No meio-dia, almocei na casa de uma vizinha de Yavi que, aproveitando a chegada de tantas pessoas à vila, aproveitou para cozinhar pastéis para gerar uma renda extra. A mulher, agora aposentada, havia sido professora de primeiro grau de uma escola rural em uma aldeia do "campo". Trocando impressões sobre a jornada eleitoral, encontrei seu relato bastante ilustrativo de uma das visões do mundo existentes entre os moradores da vila. Ela mostrava-se desiludida, pois previa qual seria o resultado das eleições. O fato de alguém "do campo" for comissionado municipal não era de seu agrado. Segundo ela, era indiscutido que o comissionado municipal devia ser da vila, pois Yavi sempre tinha sido mais importante do que o resto. Em sua fala, era eloqüente como trasluzia-se uma hierarquia entre as localidades (La Quiaca-Yavi-aldeias do

[87] O sistema de votação na Argentina consiste em uma folha de papel, denominada comumente como *lista*, que tem impresso o nome do partido político ou frente eleitoral, o número da lista e os símbolos políticos que identificam essa chapa. A folha é dividida em colunas segundo a quantidade de instâncias a serem eleitas, por exemplo, presidente da Nação, deputados, senadores, etc. Em cada coluna, coloca-se a instância de representação e o nome do/s candidato/s e seus suplentes. O eleitor pode votar no conjunto dos candidatos de uma lista ou votar só nos candidatos para uma instância e combinar nas outras instâncias com os candidatos de outra lista. Assim, diferentemente que no Brasil, não se vota no candidato, mas na chapa.

campo) e, em conseqüencia, entre seus residentes, hierarquia modelada pelo 'progresso' ou 'a modernidade'. Transgredir a procedência do comissionado augurava uma 'involução'. Caso alguém "do campo" assuimisse o cargo, esqueceria a vila e todas as obras seriam feitas nas aldeias. O temor à perda da hegemonia histórica da vila parecia concretizar-se nesse dia. "*É que as pessoas do campo são trazídas como burros para votarem (...) Lhes dão dez pesos ou um transporte de pedras e votam no candidato*". Respondi-lhe: *"no quarto escuro podem votar em quem eles quiserem"*. Mas replicou: *"não, as pessoas do campo são submissas e obedientes. As pessoas são honestas e obedientes"*. Esse relato envidencia que entre alguns *yaveños*, conforme se encontra com certa freqüência na literatura científica que versa sobre o comportamento eleitoral, existe a idéia de que os setores sociais de escassos recursos encontram-se em uma posição subordinada e pasiva ante os políticos, com pouca ou nula capacidade de negociação.

Às seis da tarde, finalizou a jornada eleitoral e começou o apuramento dos votos. Na escola apenas ficaram as autoridades eleitorais e os fiscais de cada partido. Fora do prédio, aguardavam os simpatizantes das três chapas mais importantes. Entre o grupo dos *peronistas* estavam as dirigentes camponesas que tinham assistido de carro a participar da "caravana da vitória", uma volta de carro pela rua principal da vila, uma vez difundido o resultado. Na noite anterior, os candidatos do *peronismo* junto com Tirso, atual comissionado e parente de uma membra ativa da OC, foram conversar com elas, a fim de conferir sua adesão.

Sabia-se que mais uma vez a vitória seria *peronista*, no entanto, a ansiedade girava em torno de se conseguiriam as duas vagas em disputa. Às 19 horas, soube-se que o melhor dos prognósticos era realidade. A caravana, uns sete carros, desfilou pela alameda da vila e todos voltamos à base de operações do *peronismo*. Novamente, sucederam-se os discursos dos dirigentes, que, em um palco improvisado por uma cadeira na metade da rua, agradeceram insistentemente os eleitores e (re)afirmaram sua vitória histórica. Hora depois, os carros partiam novamente para as aldeias e para La Quiaca levando as pessoas a seus lares. No dia seguinte, a vila apresentava sua paisagem cotidiana de tranqüilidade e desolação.

4.4 *Tempo Da Política:* Tempo De Barganha

Nas páginas anteriores ilustrei os traços mais salientes dos eventos que acontecem na comarca *yaveña* durante a campanha eleitoral. Evidentemente, o início da campanha abre para os *yaveños* um período de tempo em que algumas coisas mudam. A política parece sair de seu lugar habitual, a Comissão Municipal, para abranger ou, melhor ainda, 'invadir' tudo. Pessoas, lugares, prédios e práticas passam a ser vistos como parte da política. Porém, qual o significado que adquire esse momento para os *yaveños*? Quais 'novas práticas' irrompem na cena local e passam a ser aceitas como parte desse momento? Com efeito, o que está em jogo na campanha eleitoral?

4.4.1 O cotidiano da política *yaveña*

As proposições de Beatriz Heredia e Moacir Palmeira, realizadas a partir das pesquisas em comunidades rurais gaúchas e pernambucanas em tempo de campanha eleitoral, são de grande contribuição para (re)pensar o observado em Yavi e develar os sentidos e o transfundo do relatado sobre a campanha eleitoral na Puna e em Yavi.

Através da noção de *tempo da política*, Heredia e Palmeira propõem apreender um período do ano em que uma outra lógica impõe-se no cotidiano ou, como especificam os autores, "mais do que a suspensão do cotidiano, [opera] a criação de um outro 'cotidiano' dentro do cotidiano" (PALMEIRA e HEREDIA, 1997:170). Nesse período, "a par de circunscrever conflitos no âmbito da regulação das relações entre unidades políticas ou administrativas, amplas ou restritas, é crítico na definição dos 'pertencimentos' sociais. Mais do que a escolha de um candidato está em jogo, não só para cada eleitor, mas para o conjunto da população, o alinhamento a uma facção (...) ou a redefinição das facções" (1997:161).

A noção de tempo da política explica em grande medida o que observei em Yavi. Com o começo da campanha eleitoral para as internas *peronistas,* irrompe uma nova dinâmica nas aldeias que é conhecida e esperada, mas nem sempre desejada pelos aldeões. Pessoas que em poucas ocasiões ou nunca chegam às aldeias começam a fazê-lo investidas do papel de políticos. Visitam as casas de seus (possíveis) cabos eleitorais, tentam consolidar alianças, mapear seu caudal de votos potenciais e informam-se das preocupações dos aldeões para produzir uma fala acorde às suas expectativas. Esse desfilar de políticos vai incrementando-se na medida em que se aproximar o dia da votação.

A mudança do cotidiano não só se deve à presença de 'novos atores' na aldeia, mas também à posta em prática de novas lógicas de relacionamento que não são comuns ou são censuradas noutros períodos. Como salientam os autores de referência: "o político, por essa época, pode se permitir (...) uma intimidade impensável no cotidiano" (Heredia e Palmeira, 1997:164). Certamente, no tempo da política em Yavi a sociabilidade adquire novas dimensões. Os *yaveños* caracterizam-se por ter um tratamento formal, um pouco protocolar se comparado à lógica de relacionamento de outros grupos sociais do país. O espaço das moradas é reservado para seus membros e parentes. Não costumam constituir-se em espaços de sociabilidade por fora da família, com exceção de algumas festas particulares. No entanto, no tempo da política as moradas dos candidatos ou dirigentes abrem-se para os simpatizantes, especialmente nos comícios. Essas casas viram um espaço público. Os simpatizantes são convidados para passar, sempre é oferecida bebida, comida, fumo e/ou folha de coca. Cria-se um ambiente cordial. No dia das eleições, os cabos eleitorais desde cedo começam a visitar insistentemente os aldeões convidando-lhes folha de coca, balas e tabaco além de oferecem carona até a vila para que votem. Toda essa *performance*, essa outra cotidianidade que procura agradar e seduzir o potencial eleitor foi ironicamente ilustrada por uma dirigente camponesa com a frase: *"no dia das eleições até teu inimigo te cumprimenta"*.

Mas essas 'novas' lógicas de relacionamento não são só praticadas pelos dirigentes, candidatos e cabos eleitorais. Uma parte considerável dos aldeões, tarde ou cedo, entram no jogo. No interior da aldeia, sempre existem famílias e/ou pessoas declaradas a favor de um partido ou do outro. Mas com o correr dos dias os indecisos acabam por explicitar sua adesão a um determinado candidato. Em conseqüência, os vizinhos começam a reconhecer-se em posições

opostas. A "unidade da *comunidad",* que no dia-a-dia se constrói entre a vizinhança, pode ser ameaçada pelas facções que se envolvem na contenda eleitoral.

O cotidiano é feito de divisões e conflitos, porém nos grupos sociais – família, parentela, comunidade, etc.- operam mecanismos para contê-los e ou minimizá-los, mas não acontece dessa maneira em se tratando de política. Isso o observei em Yavi. Assim, como o comissionado municipal iniciou seu discurso no comício ironizando: "*estamos em época de campanha eleitoral e há que falar mal do adversário, pois é, vamos falar mal deles"*, isto é, explicitando uma estratégia tradicional da contenda eleitoral, durante meu estágio em Yavi não foi raro escutar boatos, fofocas e difamações que pretendiam danar a honra dos adversários. Quase sempre esses comentários eram (re)produzidos e difundidos pelas pessoas mais engajadas no contenda eleitoral. Era imperioso para quem tentasse distanciar-se da política e da disputa que supõe abster-se das disputas verbais e de dar sua opinião.

Segundo o relatado por alguns aldeões anos atrás, quando a *oposição* tinha maior força, a paixão com a qual os aldeões engajavam-se na campanha eleitoral era maior, não sendo raros conflitos e brigas importantes nas aldeias. Também me relataram uma anedota, ocorrida em 2003, sobre enfrentamentos físicos após o apuramento dos votos, quando a facção que havia ganho realizava a "caravana da vitória". Isso parece ser ainda comum nos distritos vizinhos a Yavi. Mas nas aldeias que visitei observei uma forte intencionalidade de 'pacificar' a vida comunitária no *tempo da política*.

A esmagadora maioria dos aldeões consultados concordou em que as pessoas já não brigavam como antes. *"Cada um sabe em quem vota o outro",* explicavam, portanto, *"não vale a pena tentar convencê-lo para que mude seu voto, há que respeitar"*. As lideranças comunitárias mais engajadas com as organizações sociais são as mais preocupadas em dissuadir os enfrentamentos provocados pela política nas *comunidades*. Mas com freqüência também se engajam nas eleições.

Em várias aldeias, tinha-se proibido "falar de *política"* nas reuniões comunitárias e as autoridades da OCA não podiam ser candidatos políticos. Em outras palavras, as lideranças comunitárias planejavam o dia de reunião dos candidatos com os vizinhos tentando (re)criar, sobre a lógica agonística da política, um âmbito de reflexão pacificado para que as pessoas estivessem em melhores condições de realizar um "voto consciente". Esses mecanismos evidenciam uma tentativa de 'administrar a política' no âmbito comunitário. Os novos mediadores sociais têm sido ativos promotores dessas novas formas de lidar com essa esfera da vida social. Em especial os técnicos de MINKA e os padres contrapõem em seus discursos os interesses da *comunidade* aos dos políticos, e exortam os aldeões a não se dividirem nem desunirem perante a política. Procuram estimular os aldeões a comportarem-se corporativamente ante os políticos para melhor as condições de negociação.

A dimensão de (re)enquadramento social que opera no *tempo da política* é um dos aspectos mais interessantes propostos por Heredia e Palmeira. Esses autores salientam que "o voto tem significado de uma adesão. O que está em jogo em uma eleição, para o eleitor (...) não é escolher representantes, mas situar-se de um lado da sociedade que não é lado fixo. E, em se tratando de adesão, tanto quanto o voto, pesa a declaração pública antecipada do voto" (HEREDIA e PALMEIRA, 2005:456). Observaram que as pessoas faziam públicas suas adesões aos candidatos através de cartazes ou adesivos colados em suas casas ou carros, louvores públicos do nome do político, assistência a comícios e até outras formas "dramatizadas" de manifestações

públicas. As demonstrações de adesão, não raro, ocorriam em ambientes festivos e a própria eleição era vivenciada como uma festa embora implicasse disputa (PALMEIRA, 2000:7). Assim, os autores interpretam que na explicitação pública da adesão a um candidato as pessoas procuram, por um lado, serem reconhecidos pelo político como integrando parte de sua facção, pois "não declarar antecipadamente o voto equivale a dizer que vai votar em quem não deveria" (PALMEIRA e HEREDIA,1997:177).

O caso *yaveño* apresenta semelhanças com o observado por esses autores nas aldeias gaúchas e pernambucanas, mas possui sua especificidade. A continuação, para evidenciar algumas dessas particularidades, desdobrarei a análise em duas dimensões: a forma em que se produzem essas adesões e a finalidade que está por trás delas.

Certamente, em Yavi o tempo da política é de crucial importância na (re)configuração das filiações sociais, em especial os quase-grupos que co-existem ao longo do ano permeando as diferentes redes de pertença. Essa (re)configuração começa com as eleições internas do *peronismo*, mais precisamente, com a renovação e/ou rutpuras de alianças e clivagens que ocorrem entre os dirigentes no momento de definir quem será o próximo candidato oficial do partido. A cada eleição, pereante a falta de consenso no grupo reitor *peronista* sobre quem será o candidato oficial, ocorre um enfrentamento entre os candidatos das diferentes facções. Ter chances de ganhar as eleições supõe conseguir o apadrinhamento de Luzbelito, caso contrário deverá somar a adesão de outros dirigentes *peronistas* como de aqueles posicionados na oposicição. Assim, dentro da facção dominante opera um (re)alinhamento de posições entre os dirigentes, que ocorre em um tenso silêncio, conhecido por todos. Cada dirigente visita outro, conversam, 'mapeiam' suas intenções, conferem se já fecharam alianças com outros, etc.

Observei isso em abril de 2007, quando faltavam dois meses para as eleições internas. Nessa ocasião, já se falava que "a interna" seria dura, pois se suspeitava que três ou quatro dirigentes pretendiam ser o candidato oficial do *peronismo*. Conhecendo quem era quem na vila, só bastava estar sentado na calçada da rua principal para entender o que significava que um dirigente visitasse outro, ou que outro estivesse falando com o comissionado. Para os dirigentes, todo aquele que tivesse informação era uma pessoa com a que valia a pena conversar para completar o mapa político atual e compreender sua posição, à luz de seus potenciais concorrentes. Em mais de uma entrevista, deparei-me com que o entrevistado era eu. Os dirigentes, sabendo que a política era tema de interesse de meu estudo e de que tinha falado com vários dos dirigentes, aproveitavam a conversa para tirar informação que pudesse servir-lhes.

Assim, durante as internas *peronistas* conformam-se o que denomino 'sub-fações', pois são realinhamentos conjunturais dos dirigentes de uma facção que disputam o cargo oficial do partido na eleição interna. Durante a campanha, os dirigentes de cada sub-facção buscam o apoio dos cabos eleitorais das aldeias e esses de seus vizinhos. Cada agente que integra uma sub-facção tenta mobilizar seu grupo de pertença, comprometer parentes e vizinhos para que apoiem seu candidato. Note-se como essa (re)definição de alianças e clivagens que opera entre os membros do grupo reitor projeta-se para as "bases", através dos realinhamentos dos cabos eleitorais que, por sua vez, procuram renovar o apoio de seus vizinhos. Eis um dos mecanismos como a *política* entrelaza-se com as outras redes de filiação social. Através desse pedido de adesão não só se põe a prova o apoio a um candidato, mas também se revalida a autenticidade do laço que une as partes seja vizinhança, familiar ou religioso, sempre que se correspondam as expectativas.

Contudo, nem sempre é possível mobilizar as diferentes redes de filiação como uma unidade. As pessoas integram diferentes grupos (parentesco, *comunidad*, religião, organizações sociais, políticos, etc.) e cada um tem um peso diferencial em cada eleição, fato altamente dependente de quem for o candidato e a configuração de suas redes de filiação[88]. O fato de que as diferentes redes de filiação não possam ser mobilizadas como unidade determina a ocorrência de clivagens. Nem todos os membros de uma rede de filiação votará no mesmo candidato, seja porque os grupos de pertença costumam estar sobrepostos e uma pessoa pode relacionar-se com candidatos ou cabos eleitorais que respondam a diferentes facções, seja por motivos pessoais que levem a outro tipo de opção política. Em função de como seja gerida essa diferença, poderá haver convivência ou enfrentamentos entre os aldeões que optam por diferentes alinhamentos, que poderão durar até o dia da eleição ou projetar-se durante um período maior de tempo, segundo como se desenrole a disputa.

O processo de construção de adesões iniciado na interna peronista é retomado na campanha para as eleições gerais. Nessa ocasião, não só estão os candidatos *peronistas* somando adesões, mas também os da oposição. No entanto, a coisa pode tornar-se complexa. Nas últimas eleições, um dirigente *peronista* que perdera nas eleições internas, não conforme com o resultado, aliou-se com um candidato opositor ao *peronismo*, quer dizer, passou a integrar outra facção. Nessa ocasião, a produção de facções durante a campanha eleitoral ocorreu em um contexto de forte vigilância e pressão social exercidas pelos dirigentes do grupo reitor do partido *peronista.* Através de exortar a "*lealdade ao partido*" e condenar os dissidentes com o estigma de "traidores" tentaram disciplinar o enquadramento de suas "bases", preservando a unidade por sobre as clivagens em facções e a conseqüente diáspora de votos. Note-se como a lealdade é o valor através do qual se constrói a união dentro da facção na esfera da política.

Certamente, os compromissos que supõem as diferentes redes de filiação têm pesos diferentes. É mais tolerável um vizinho não apoiar outro, do que alguém votar contra seu irmão, como o analisado para o caso de Luzbelito e Simbelito. Conforme Palmeira:

> "A adesão é um processo que vai comprometendo o indivíduo, ou a família, ou alguma outra unidade social significativa, ao longo do tempo, para além do tempo da política (...) Há uma adesão (e o termo aqui não seria muito adequado) vinculada a certas 'lealdades primordiais' à solidariedade familiar, aos laços de parentesco, amizade, vizinhança (...) Parece haver uma certa autonomia entre 'lealdade do voto' e as 'lealdades fundamentais' a familiares ou parentes. Essas diferentes lealdades podem convergir, mas isso nem sempre é verdade; pode ou não acontecer. (...) A lealdade política, lealdade do voto, é adquirida via compromisso: ela não implica necessariamente nem ligações familiares nem vinculação a um partido, mas tem a ver com o compromisso pessoal, com favores devidos a uma determinada pessoa, em determinadas circunstâncias. Ela articula, na verdade, uma outra esfera de sociabilidade; e, eventualmente, as diferentes esferas podem entrar em conflito" (PALMEIRA, 1992:27-28).

[88] Por exemplo, Luzbelito soube mobilizar sua rede de parentesco e de filiação política durante o tempo em que foi comissionado municipal. No entanto, Tirso, seu genro, quando conseguiu ser consagrado candidato oficial do peronismo, ampliou sua base de apoio a partir de mobilizar sua rede de filiação religiosa. Durante sua gestão, também consiguiu a adesão dos dirigenetes camponeses, entre os quais tem um parente. Em parte, a habilidade política de Tirso baseia-se em sua capacidade de mobilizar diferentes redes de filiação e, apesar de ser de uma religião minoritária e questionada por muitos *yaveños*, usufre de grande reputação entre os moradores da comarca, o que se corrobora no fato de ter ganho duas vezes as eleições para comissionado municipal.

Na minha interpretação, no *tempo da política* em Yavi, os candidatos tentam sobrepor a filiação política às outras para mobilizar maior caudal de adesões; o que naturalmente defronta-se e pode rachar as outras redes de filiação. Esse é o motivo pelo qual a esmagadora maioria dos *yaveños* tem uma 'visão negativa da política', pois são poucos os que se beneficiam grandemente com a *política*, mas muitos são os que brigam. Eis o motivo do ceticismo dos *yaveños* a respeito da política.

Ora, realizarei algumas considerações sobre a 'estética' ou o que denominei de 'folia' da campanha eleitoral. Diferentemente do observado por Heredia e Palmeira, em Yavi identifiquei duas *performances* para política. Provavelmente o leitor terá percebido um contraste no meu relato sobre os comícios em que participei. Refiro-me à diferença no modo de fazer campanha eleitoral entre as cidades da Puna e Yavi. Enquanto em La Quiaca e em Abrapampa grande parte da campanha eleitoral tinha grande importância na difusão através dos meios de comunicação e por propaganda visual (faixas, cartazes, adesivos, etc.), em Yavi, especialmente nas aldeias o uso da propaganda gráfica foi quase inexistente. Nem os candidatos lançaram mão da propaganda gráfica para captar eleitores ou difundir sua candidatura, nem os eleitores utilizaram-na para explicitar sua adesão.

Foi muito eloqüente encontrar a vila 'fantasiada de campanha eleitoral' no dia em que se realizou o comício ao que assistiu o governador provincial, entre outras figuras de renome provincial. É pouco freqüente que figuras dessa hierarquia visitem Yavi. Foi evidente que essa encenação era uma *performance* para receber as máximas autoridades do partido. Era a forma como os dirigentes locais explicitavam sua adesão à facção dominante do partido, além de pôr em evidência a árdua campanha eleitoral que estavam realizando para somar votos.

Em contraposição, nos comícios organizados pelos dirigentes locais e dirigidos para seus potenciais eleitores, não se fez uso nem da mística *peronista*, nem de propaganda visual. Os comícios em Yavi constituem-se em âmbitos mais íntimos, onde se procura um contato face-a-fase. De fato, as reuniões nas aldeias adquirem um caráter quase privado, aonde só assistem os moradores. Tanto nessas reuniões como no comício de fechamento de campanha na vila, a comida e a bebida constituem-se em elementos que se compartilham e unem o candidato com os assistentes. É uma espécie de jantar de confraternização onde o candidato assume um papel de anfitrião, seja recebendo as pessoas em sua casa, seja levando bebida e comida a seus potenciais votantes quando os visita. Oferecer comida ou carona no dia de eleições, de certa maneira, também simboliza a generosidade do candidato, uma amostra do que será sua gestão.

Quem assiste a um comício é quem tem seu voto decidido por esse candidato ou quem está disposto a escutar sua proposta. As pessoas e famílias declaradamente a favor de outro candidato não assistem a essas reuniões, nem são convidadas pelos cabos eleitorais. É outra forma de minimizar as brigas na aldeia, além de que significaria pôr em perigo a *performance* do candidato. Portanto, assistir a um comício supõe evidenciar com certa sutileza uma adesão. É um dado eloqüente que ninguém tivesse feito pública sua adesão através de cartazes colados nas casas ou adesivos nos carros. Esse tipo de manifestação pública procura evidenciar o voto publicamente, para todo o mundo. Mas entre os *yaveños* parece ser mais comum que a explicitação da adesão seja algo mais pessoal ou íntimo, quer dizer, informando-o ao político ou a seus cabos eleitorais sem ostentá-lo ao resto da vizinhança.

É verdade que a explicitação da adesão também se faz assistindo a um comício, aceitando a carona dos carros dos cabos eleitorais e reunindo-se na casa do candidato para almoçar no dia

da votação. No entanto, apesar de ser adesões públicas, não procuram exaltar essa filiação, mais bem são feitas com certa prudência ou discresão. Porém, por quê? Interpreto que em um âmbito social onde "a política" e "o político" são moralmente questionados, vincular-se como a política é tolerado, desde que não se exalte essa articulação. É admitido porque reconhece-se que todos necessitam de ajuda e que a política é um dos meios possíveis. Assim, saber lidar com a política supõe sutileza, poder entrar sem ficar preso do jogo que ela significa, sobretudo para aquele que não concorre para um cargo político.

Heredia interpreta que "durante o período eleitoral a comunidade se esforça em não demonstrar sua filiação política (...) por essa razão participa-se em conjunto de comícios e reuniões; independentemente do apoio a este ou àquele candidato; é a comunidade em massa a que está presente" (HEREDIA, 1996:66). Meus dados de campo são insuficientes para afirmar a pertinência dessa proposição para o caso *yaveño*. No entanto, posso afirmar que na comarca há uma certa identificação de algumas *comunidades* com "a oposição" e outras com "o oficialismo". Mas os dirigentes sempre exprimiram certa incerteza sobre como votariam os membros das aldeias que consideravam "suas", pois, embora assistissem às reuniões convocadas por eles e manifestassem sua adesão, sabiam que também o faziam com os candidatos da oposição. Lembre-se de que grande parte dos discursos dos dirigentes do *peronismo* no comício final estiveram dirigidos a persuadir os assistentes para que não votassem nos candidatos da oposição. Assim, pareceria que a proposição de Heredia também poderia aplicar-se para o caso *yaveño*.

Outro aspecto a considerar é como vivenciam os yaveños o tempo da política. Embora se realizem reuniões onde se compartilham bebida e comida, na minha percepção esses encontros distam de ter o 'ar festivo' que vivenciei em outros eventos que se realizam periodicamente na região, e, por certo, são considerados como festivos pelos *yaveños*. Pretendo salientar que, na minha percepção, os *yaveños* não vivenciam o tempo da política como um tempo festivo, principalmente porque eles associam o verão com uma época festiva. Entre janeiro e março, concentra-se grande parte das festas que se realizam na Puna. Só para ter uma idéia do que significa esse período festivo, basta dizer que os técnicos e dirigentes camponeses praticamente suspendem suas atividades porque as pessoas não assistem. O Carnaval e a Quinta-feira de Comadres e Compadres são festas que envolvem todas as *comunidades,* e encadeiam-se uma trás outra ao longo das semanas. A informalidade, a diversão e a confraternização, indubitavelmente, invadem os corpos, certamente, favorecidas pelo álcool. Participar em uma festa supõe embriagar-se. Beber álcool é um imperativo, difícil de evadir para o assistente, e que foge a toda condena moral. Todos ficam bêbados. Certamente quem é "de fora" não sentirá um tratamento distante por parte dos *yaveños,* se visitar a região nessa época. As outras festas de importância, a Festa do Padroeiro, Páscoa e Dia dos Finados, sucedem-se ao longo do ano. Na minha percepção, para os *yaveños* o festivo associa-se a esses eventos, mas não a política.

Nos comícios não percebi o mesmo clima que nessas festas. Longe de perceber um ambiente alegre e descontraido, deparei-me com um entorno formal, um pouco cerimonial e, inclusive, tenso. Isso era favorecido pelo protocolo com o que procediam os dirigentes. Entendo que ese modo de agir pretendia (re)afirmar a autoridade dos dirigentes e (re)produzir a posição que ocupam na hierarquia da facção local. Tensão e formalidade são duas características que ilustram a especificidade do tempo da política em Yavi, características que mais do que referir a um tempo festivo, falam sobre um tempo de negociação, um tempo de barganha.

4.4.2 Os *yaveños* na produção do sentido de seu voto

É claro que, para os candidatos *políticos,* um dos principais objetivos de uma campanha eleitoral é captar o voto dos eleitores para aceder aos cargos em disputa e, em conseqüência, fortalecer a posição de sua facção no cenário local. No entanto, qual o sentido que adquire para os eleitores o voto e seu engajamento na campanha eleitoral?

Em um artigo, Mônica Machado de Castro (1992) apresenta o 'estado das artes' sobre as perspectivas analíticas que co-existem nas ciências sociais, no que tange ao comportamento eleitoral. A autora expõe que as vertentes teóricas oscilam entre uma 'perspectiva individualista' e as vertentes do 'pensamento sociológico'. Aquela, ancorada na teoria de ação racional, concebe um eleitor calculando a relação benefício-custo de votar em um ou noutro candidato. Entre as vertentes do pensamento sociológico, co-existiriam diferentes perspectivas que incorporam elementos das estruturas sociais (culturais, históricos, psicológicos, etc.) para interpretar como condicionam o comportamento dos eleitores.

Considerando esse leque de abordagens teóricas é de esperar que a esmagadora maioria dos cientistas sociais não duvide em posicionar-se do lado de alguma das vertentes situadas na segunda opção. No entanto, chama a atenção a proliferação de publicações que ora explicitamente, ora implicitamente, continuem a conceber um "eleitor isolado" que avalia estrategicamente seu voto em função de determinados fins. Os fundamentos das opções eleitorais frequentemente parecem ser mais claros para o pesquisador que para os eleitores, em um claro viés onde a "visão escolástica", conforme Bourdieu (1994), imposta o ponto de vista do cientista como se fosse o do nativo.

Evidentemente, o comportamento eleitoral continua sendo um fenômeno muito mais complexo do que as diferentes abordagens teóricas conseguem explicar. Entendo que isso se deve a que essa ação social, longe de estar determinada por um princípio ideológico ou de racionalidade equacionada em termos de benefício-custo, conjuga-se em um sem-fim de variáveis (afetivas, morais, sociais, culturais, psicológicas, etc.) que se expressam de forma intrincada e particular em cada indivíduo.

Para interpretar o caso *yaveño,* considero apropriada a idéia de que "o voto não é necessariamente uma empresa individual, a questão da intencionalidade pode não ser pertinente, e não está necessariamente em jogo uma escolha; a importância das eleições pode não se resumir à indicação de representantes ou governantes (...) Está em jogo, pois, uma disputa mais ampla do que a disputa eleitoral *strictu sensu*. Encontra-se em questão tanto o acesso a certos cargos de mando quanto o peso relativo de diferentes partes da sociedade, o que é decisivo para a ordenação das relações sociais durante certo tempo" (PALMEIRA e HEREDIA 2005:455-456).

A seguir apresentarei alguns elementos que ajudam a compreender parcialmente o comportamento eleitoral dos *yaveños*. Como enunciei na primeira seção é dominante 'visão negativa da política' entre os aldeões. No entanto, assim como existe a idéia de que os políticos são "corruptos" e "mentirosos", também existe a noção do 'bom político', geralmente definido como *"aquele que cumpre com o que promete na campanha"*. Esse foi um dos argumentos mais recorrentes que exprimiram os aldeões quando indagados sobre o que levavam em conta para votar em alguém. Mas como os candidatos das últimas eleições foram pessoas que ainda não haviam participado na gestão de governo, o que estava em jogo nos fatos era a "confiança" que tinham nele e/ou no dirigente que o apadrinhava, no geral alguém do grupo reitor com

experiência de governo. Essa confiança era produto das interações que tiveram com o candidato no passado ou as referências que alguém do próprio grupo de pertença pudesse dar sobre ele. A excepção dos dirigentes camponeses, ninguém enunciou que seu voto estava guiado por questões ideológicas. Neste caso, refiro por ideologia o conjunto de idéias que definem um determinado (re)ordenamento social.

Mas esses elementos não explicam todos os fatores que estão em jogo no comportamento eleitoral dos *yaveños*. Em uma sociedade onde as relações sociais são muito próximas, o conhecimento que se tem sobre o candidato certamente é importante, mas não determinante na definição do voto. A estrutura partidária na que se alinha cada candidato também é outro elemento de importância para os *yaveños*. De fato, embora nem sempre explicitassem seu voto, em suas respostas costumaram classificar as diferentes alternativas eleitorais em *oficialismo*, *oposição* e voto em branco. Não só se vota em uma pessoa, também se adere a uma facção no cenário político local.

Vários aldeões manifestaram ter votado sempre no mesmo partido, como seus pais e avôs. No geral, esse tipo de resposta foi a mais comum entre os votantes do *peronismo*. Um aldeão justificou esse tipo de comportamento eleitoral da seguinte forma: *"estou com a mesma linha, porque não gosto de mudar ao outro lado"*. Nessa frase e noutras de semelhantes características emitidas por outros aldeões *peronistas*, pretendia-se transmitir a idéia de fidelidade a um partido ou, melhor dito, à pessoa de Juan Perón, como também evidenciar certa coerencia individual.

Maioritariamente as pessoas que votam incondicionalmente no *peronismo* são adultas ou idosas. Mas não foram poucas as pessoas de mediana idade, que não tinham nascido quando governava Perón, que votavam no oficialismo. Essa lealdade, longe de ser apenas do individuo, é de sua linhagem, constitui-se em uma tradição familiar (re)conhecida por todos na aldeia. Pode ser interpretada como um agradecimento, 'um pagamento' a um grande favor feito no passado por Perón, mas também é a forma em que se constrói a identidade da parentela, uma imagem de coerência e unidade. Entre os membros dessas famílias espera-se que todos votem no *peronismo*, podendo ser exercida certa pressão moral no caso de dissidência. Nesses contextos, é eloqüente como o voto longe de ser um ato individual é condicionado pela 'tradição familiar'.

Se bem essas pessoas definem *a priori* o voto pelo *peronismo*, nas eleições internas desse partido abre-se a possibilidade de elegir entre os candidatos. Nesses casos, uma diversidade de fatores entram em jogo na definição do voto. Dentre outros: a individualidade dos candidatos, quer dizer, como são apreciados em termos morais, as "promessas de campanha" que realizem, a aldeia de residência do candidato ou os alinhamentos de outros familiares e vizinhos.

Embora a lealdade familiar ao *peronismo* seja um fenômeno que persiste na comarca, esse sentimento parece não ser tão intenso entre os jovens que não conheceram Perón, quando menos o voto não adquire o significado de 'agradecimento'. Não foi raro encontrar jovens que disseram votar em candidatos da "oposição", enquanto seus pais continuavam a apoiar o *peronismo*. Segundo eles, essas dissidências não eram questionadas no seio familiar, senão "respeitadas", ainda mais quando o membro envolvia-se ativamente na campanha eleitoral do candidato de seu preferência, fato que augurava um incursão na política.

Também há pessoas que costumam votar contra o "oficialismo", isto é, sempre votam em um dirigente da "oposição". Longe de votar sempre na mesma chapa ou partido, costumam apoiar quem tiver mais chances de conseguir alguma vaga. As argumentações vertidas por Carmina (depoimento 4.4) e por Simbelito (depoimento 4.5) foram as mais recorrentes para

justificar esse posicionamento. No geral, as pessoas argumentaram que sua desconformidade com o "oficialismo" originava-se na forma em que costumavam proceder seus dirigentes, anciando tirar os membros do grupo reitor da Comissão Municipal. Outros explicaram que votavam na "oposição" porque não os tinham ajudado no passado, sendo eloqüente que o voto constituia-se em uma forma de 'punição'.

Contudo, para grande parte dos eleitores *yaveños* as possibilidades de os candidatos da "oposição" cumprirem suas promessas de campanha são bastante limitadas, em decorrência de serem muito baixas as probabilidades de acederem a alguma vaga na Comissão Municipal. Assim, apoiar alguém que não poderá cumprir sua promessa parece não ser uma boa alternativa. Além do mais, explicitar o apoio por um candidato da "oposição" pode implicar a condena dos candidatos oficialistas que acederem aos cargos, isto é, não ser ajudados caso vão com alguma solicitude ao comissionado. Essa lógica contribuiria a reproduzir a dominância do "oficialismo" no governo local e a centrar a disputa política em torno das facções do *peronismo*, o que é refletido nos resultados eleitoriais de 2005 e 2007 (tabela 4.1 e tabela 4.2).

Entretanto, assim como existiram eleitores que votaram em alguém, quer dizer, apoiaram o candidato de alguma facção (90.7% em 2005 e 91.8% em 2007), também existiu uma porcentagem significativa (9.3 e 8.2 respectivamente) que não apoiou nenhum candidato. Isto é, votaram em branco ou impugnaram o voto[89]. Esse é um dado eloqüente que não pode ser ignorado, pois evidencia a complexidade das lógicas que estão presentes no comportamento eleitoral dos *yaveños*, ainda mais se se considerar que em ambas as eleições o voto em branco aglutinou mais votos que o tradicional partido de oposição, o *radicalismo*. Conforme Bourdieu (2003), esse voto pode ser interpretado como uma expressão de desconformidade, uma desqualificação dos candidatos. Não optar por alguém significa rejeitar todos os candidatos.

Reconheço que foi inesperado defrontar-me com esses dados estatísticos. Nas diferentes conversas com os *yaveños*, algumas pessoas falaram que nas seguintes eleições poderia votar em branco ou anular o voto devido à desconformidade com as promessas não cumpridas dos políticos. Do meu ponto de vista, o dado relevante era conhecer que se podia participar das eleições, isto é cumprir com o dever cívico, sem votar em algum candidato, pois há pessoas que acreditam que é obrigatório votar em alguém. Mas após os resultados eleitorais ficou claro que não só faz parte de um conhecimento, mas também de uma prática que tem um significância não despreciável no resultado eleitoral. Se se considerar que os diferentes candidatos costumam repartir entre o eleitorado as "listas" de sua chapa para que a depositem na urna, evidencia-se que o voto em branco e o impugnado têm uma intencionalidade e uma mensagem muito precisa para os candidatos.

Porém, o voto em branco ou impugnado significa estar fora do jogo na campanha eleitoral no sentido de explicitar a não adesão aos políticos? Provavelmente alguém haja dessa forma, mas também parece que faz parte de certo agir especulativo próprio das práticas de alguns aldeões que buscam pagar aos políticos com a moeda da política. De fato, Tirso em diferentes momentos exprimiu sua incerteza sobre como votariam os aldeões, inclusive, aqueles que recebiam carona para votar ou participavam das reuniões nas aldeias, pois embora manifestassem sua adesão, nem sempre os resultados finais do apuramento dos votos refletiam o que as pessoas manifestavam.

---

[89] Nas últimas três eleições *yaveñas,* o voto em branco oscilou entre 7.2% e 9.3% para a categoria comissionado municipal. Essa cifra é levemente maior à registrada na Província de Jujuy (4,7% em 2007 para a categoria *deputados provinciais*) e no país (6.2% em 2007 para a categoria presidente da Nação).

Certamente, o tempo da política é um momento de (re)definição dos alinhamentos sociais que, em grande medida, se afirmam sobre a base de promessas de apoio. Essas trocas são consagradas nas falas dos *yaveños* com a formula "*apoio* (voto dos eleitores) *por ajuda* (do político)". A campanha eleitoral constitui um tempo em que os candidatos visitam as aldeias, oferecendo a ajuda que darão os aldeões quando tiverem assumido o cargo. A "ajuda" é oferecida sob o formato de promessa, uma ajuda no futuro, uma espécie de crédito que os aldeões dão ao político por meio de seu voto e que será pago assim que chegar ao cargo. Desse fato, a importância que os eleitores dão à confiabilidade do político na definição de seu voto.

Não foi raro escutar nos relatos dos aldeões que planejassem a realização de determinadas tarefas (construção de prédios, reparação de estradas, etc.) para certas épocas do ano, considerando a época de campanha eleitoral para conseguir os insumos dos políticos. Assim, o tempo da política é um tempo propício para realizar adesões, adesões que são (re)afirmadas através de trocas, mais ou menos explicitadas, dependendo do grau de conhecimento mútuo ou da afinidade que existem entre ambos os atores.

4.4.3 A arte da barganha na política *yaveña*

No capítulo 3 (seção 3.2.2) propus a noção de *cultural broker* ou *mediador social,* introduzida por Eric Wolf, com o intuito de analisar o papel que assumem os técnicos e dirigentes sociais que articulam os aldeões com agentes que interagem em outras esferas da sociedade nacional. Nessa seção, contextualizei o surgimento dessa noção e seus desdobramentos na aplicação em pesquisas em diferentes esferas sociais.

Na década de 1960 e 1970, a noção de *cultural broker*, ora reinterpretada como *patronagem*, ora como *clientelismo político,* teve grande difusão nos estudos que analisaram o funcionamento de sociedades tradicionais e sua articulação com a sociedade nacional[90]. Essas pesquisas, realizadas por cientistas sociais especialmente antropólogos, são de grande utilidade para começar a (re)pensar em termos sociais e históricos os laços pessoais que se configuram na política. Também contribuíram a interpretar o comportamento eleitoral como uma ação social, realizada por um agente engajado em uma determinada rede social que, por sua vez, está condicionado pelas normas e códigos morais que regem nesse universo. Através da análise do fluxo de bens, materiais e simbólicos que circulam entre os diferentes atores, as pesquisas contribuíram a compreender os mecanismos através dos quais se eufemizam os interesses em jogo e as relações de poder que existem entre as partes.

Não obstante, nas últimas duas décadas, em uma parte considerável dos cientistas que retomam a noção de *clientelismo político*, observa-se certo viés utilitarista no uso dessa categoria. Indubitavelmente, essa noção adquiriu renovado auge com a difusão das noções de *desenvolvimento* e de *cidadania,* tanto no âmbito acadêmico quanto na linguagem coloquial, em

[90] Os artigos publicados nas seguintes coletâneas dão conta dos avanços realizados na temática nesse período: SCHMITDT, GUASTI, LANDE e SCOTT. *Friends, followers and factions*. A reader in political clientelism. California: University of California Press, 1977 e GELLNER, E. e WATERBURY, J. (ed.) *Patrons and clients in Mediterranean societies.* London: Duckworth, Center for Mediterranean Studies of the American Univesities Fied Staff, 1977.

grande medida favorecido pela mídia. Conforme alguns autores, as trocas que ocorrem no contexto da campanha eleitoral, interpretadas em termos de "compra de votos" em uma espécie de mercado eleitoral, somou mais uma variável explicativa (de caráter cultural) às situações definidas como de "subdesenvolvimento" ou "pobreza". Também encontrou certa funcionalidade explicativa nas perspectivas teóricas que concebem um eleitor "isolado" e "calculista".

Destarte, o termo *clientelismo político,* já não na acepção desenvolvida nos anos 60, senão em um sentido mais restrito como 'transação em um mercado político', têm sido assimilado crescentemente por alguns cientistas para explicar o comportamento eleitoral de grandes massas da população, especialmente aquelas de escassos recursos. No geral, nessa perspectiva parte-se do pressuposto de que um candidato, munido de bens para repartir, encontra-se em uma situação de (absoluto) poder ante um eleitorado e que, perante a urgência de suas necessidades e falta de 'cultura cívica', fica submetido a seus desejos. Assim, quem ocupa espaços de poder no aparelho do Estado encontra-se em posição de dar, e dar significa (re)produzir-se em uma posição de poder. Uma espécie de círculo vicioso que perpetuaria o político em sua posição ante uma massa de eleitores incapacitados de participar na definição das políticas de governo.

Chamativamente, nessas pesquisas não se costuma analisar, do ponto de vista nativo, o vínculo candidato-eleitor. Entende-se que a existência de distribuição de bens ou de relações personalizadas no contexto eleitoral pressupõe o funcionamento de uma democracia distorcida, isto é, baseada em relações pessoais e não em debates ideológicos. De modo quase 'profético' apresenta-se o *clientelismo político* como uma variável de grande poder explicativo de outros processos, no geral, aqueles que obstaculizam o desenvolvimento; mas em poucas ocasiões explica-se em que consiste esse tipo de vínculo e quais suas condições de (re)produção. Uma espécie de 'caixa preta' que foi instrumentalizada para explicar outros processos, sem ser explicada em si mesma.

Entendo que esses usos 'instrumentalistas' da noção de *clientelismo político*, pelo viés que leva implícita a conceitualização desse tipo de vínculo, acabam por des-socializar seu próprio objeto de estudo. Ao estarem interessados no comportamento eleitoral, circunscrevem suas pesquisas ao cotidiano da política, desconsiderando o significado que adquire esse período para as pessoas. Limitam-se apenas a observar as trocas e os laços que se acionam no contexto da campanha eleitoral, circunscrevendo os papéis de "políticos" e "eleitores" às pessoas. Mas ignoram que os candidatos, longe de serem apenas políticos para os eleitores, também são pessoas que interagem em seu cotidiano, através de outros papéis sociais como parentes, amigos, vizinhos, inimigos, etc[91]. Desse modo, inevitavelmente se capta um momento de um ciclo de prestações que é mais estendido no tempo. Não é "a compra de um voto", mas a (re)produção e (re)afirmação de um laço que, não raro, une, através de outras redes de filiação que carregam

[91] Carlos Rodrigues Brandão chama a atenção sobre esse viés para os estudos sobre o comportamento político em geral. O autor manifesta que "o que tem feito imensa falta são estudos mais demorados, capazes de dar conta da explicação do modo como em uma vila operária ou em um aglomerado rural de posseiros, as pessoas vivem a experiência da *organização* e da *mobilização social* em todas as suas dimensões (...) Um pouco mais de sensibilidade humana para compreender as tramas do político, revela sem muito custo que as 'pessoas do povo' não se afiliam a grupos e movimentos sociais modernos e contestadores porque internamente realizam a síntese de graus específicos de consciência política. Elas se 'engajam' e participam, *também*, porque são parentes, são amigos, são 'cumpadres', são companheiros de vida e trabalho em outras esferas, são afiliados de um mesmo grupo religioso. Porque *se devem* antes e fora de sua afiliação a uma comunidade eclesial de base, obrigações de fidelidade e razões de afeição. É *também*, por isso, ou contra isso que as opções populares se realizam" (BRANDÃO, 1995:145).

outros significados, o candidato e seus potenciais votantes. E, naturalmente, tampouco acedem a compreender os sentidos que estão envolvidos na troca no contexto da campanha.

Para superar esse viés utilitarista da noção de *clientelismo político* assumo as proposições de Javier Auyero e dos pesquisadores do Núcleo da Antropologia Política do Museu de Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, já enunciadas na conceitualização da noção e mediação social no capítulo III. Em particular, Auyero retoma as contribuições de Robert Merton[92] para salientar que a distribuição de recursos materiais é uma condição necessária, insuficiente em si mesma, para compreender o funcionamento do mundo clientelar. Merton advirtidu que é importante fazer notar não apenas a ajuda provista, mas a maneira em que é provida. Para esse autor o aparelho político cumpre uma função social de humanização e personificação da assistência aos necessitados. Assim, Auyero adverte "o que se da (e recebe) e como se o da (e recebe) são elementos igualmente importantes no funcionamento do clientelismo político" (AUYERO, 2001:190).

Com esse referencial teórico, a seguir analisarei os significados e os termos em que ocorrem as trocas, "*apoio eleitoral por ajuda*" nas palavras dos *yaveños*, no contexto da campanha eleitoral *yaveña*. Interessa compreender: quem participa desses acordos? Quais são as coisas legítimas de serem trocadas e quais não? Em quais contextos e em quais termos ocorrem?

4.4.3.1 O clientelismo político: uma categoria nativa?

Em outubro de 2005, em todo o país estava-se desenrolando a campanha eleitoral. Como é habitual, na mídia era denunciada diariamente o "clientelismo político" que ocorria no marco da contenda eleitoral. Os meios de comunicação localizados em Buenos Aires, com ampla difusão em todo o país, denunciavam insistentemente a "compra de votos" na grande Buenos Aires. Por sua vez, a mídia *jujeña* focalizava sua denúncia em um caso de corrupção em um distrito *puneño*, não muito afastado de Yavi. Indubitavelmente, para o jornalismo e para grande parte da população do país que interage com esses meios comunicativos, a campanha eleitoral estava marcada pelo "clientelismo político", categoria que sempre envolvia uma conotação negativa. Tampouco foi raro escutar essa categoria em boca dos padres, técnicos e demais agentes da institucionalidade da promoção social que interagem no território. Evidentemente o "clientelismo político" era uma noção presente em algumas falas das pessoas que interagiam no lugar, mas em que medida era apropriada e/ou fazia sentido para os aldeões?

Durante as primeiras conversas que tive com os aldeões, tentei registrar suas apreciações sobre as denúncias que se difundiam pela mídia acerca do "clientelismo político" que estava ocorrendo na campanha eleitoral. No entanto, após preguntar, solicitavam que repetisse a pergunta, pois não compreendiam o que estava falando. Era evidente que essa categoria não fazia sentido para eles.

Nas falas dos agentes externos que interagem no território, a categoria "clientelismo político" foi sempre acionada para evidenciar a prática dos políticos locais que, perante a incapacidade ou falta de vontade de centrar sua propaganda eleitoral na exposição de propostas de governo, tentaram atrair o voto dos eleitores oferecendo 'migalhas' no contexto da campanha

[92] Merton, Robert, K. Social theory and social structure, Glencoe, IL, The free Press, 1949.

eleitoral. Em decorrência dessas práticas, a *política*, como possibilidade de mudança social, vaziar-se-ia de conteúdo.

Esses mediadores sociais costumam denunciar essas práticas, seja em seus discursos, seja através de suas próprias práticas. Lembre-se, no comício realizado em La Quiaca, a negação do padre a receber do governador o cheque com os novos fundos para continuar a construção das moradas. Com essa atitude pretendeu diferenciar-se e evidenciar, em um ato público, o comportamento dos *políticos* no contexto da campanha eleitoral[93]. O padre argumentou que não se precisava de intermediários, pois o governador podia entregar o cheque diretamente aos beneficiários. Em uma conversa no seguinte dia, confesou-me que através desse comportamento pretendera interpelar os políticos para que não se apropriassem do trabalho e dos direitos dos beneficiários do programa. O padre acreditou conseguir seu cometido evidenciando duas formas diferentes de agir. Mas do meu ponto de vista ficou a interrogação se a mensagem fora percebida por todas as pessoas da mesma maneira. O prefeito, embora tivesse compreendido a mensagem, não duvidou em receber o cheque no palco, para o caso das cooperativas patrocinadas pela prefeitura. A facção que ele dirige, nessa ocasião tendo por candidato seu filho, ganhou novamente as eleições no seguinte domingo.

A mesma observação realizada para o modo de agir do padre poderia ser feita para a missionária que tentara sublevar, sem muito êxito, a audiência no comício *yaveño* por ocasião da entrega dos decretos de adjudicação dos títulos da posse da terra. Se se considerar as distâncias e as lógicas em seu proceder, tanto o padre como a missionária são agentes externos que tentaram pôr em evidência uma lógica com a qual discordavam. No entanto, esse tipo de questionamento não necessariamente faz sentido para todos os *yaveños*. A grande maioria dos aldeões questionou o papel dos *políticos* na campanha eleitoral. Contudo, diferentemente da crítica dos agentes externos e longe de questionar o fato de dar, denunciavam ora que não cumpriam com o que prometiam dar, ora que davam menos do esperado. Induvitavelmente, os políticos eram o alvo das críticas de uns e outros, mas quando os agentes externos os questionavam por dar no contexto da campanha, os aldeões os criticavam porque nem migalhas davam.

É evidente que as propostas dos novos mediadores sociais costumam defrontar-se com a resistência dos aldeões quando pretendem mudar as lógicas de relacionamento. Há anos que os técnicos de MINKA vêm trabalhando para mudar a forma como os camponeses relacionam-se com os políticos. No entanto, embora tenham promovido certas mudanças, nem sempre ocorrem nos prazos, nem na direção que eles desejam. O dado interessante para mim é como os camponeses delimitam âmbitos onde os técnicos estão autorizados a intervir e outros vedados. A política é um deles. É comum que os camponeses solicitem ajuda aos técnicos para realizar uma reclamação ante o comissionado, seja para redigir uma carta, seja para que falem em seu nome, considerando sua maior habilidade discursiva. Mas no tempo da política a questão de em quem votar fica por fora da 'jurisprudência' dos técnicos. É um tema que cai dentro da intimidade de cada um, de cada família. A idéia de *"respeito pelo voto de cada um"* surge como uma barreira que impede os técnicos imiscuir-se nesse tema.

A partir do exposto, infiro que essa restrição também pode dever-se a que opinar sobre política no local não supõe (somente) trocar idéias sobre planos de governo. Também implica falar, bem ou mal, de uma tradição familiar (e, portanto da identidade de uma parentela), do

[93] Naquela semana, foi evidente a proliferação de comícios onde se distribuíram fundos e se inauguram obras, isto é, concentrou-se um fluxo de bens dos *políticos* aos povoadores.

comportamento de um parente, um compadre, um amigo ou vizinho que seja candidato e, principalmente, realizar juízos morais acerca das estratégias com as quais as famílias conseguem recursos para sua subsistência. Provavelmente esses sejam alguns elementos que possibilitem compreender por que a categoria "clientelismo político", com a valoração que carrega, não tenha sido apropriada pelos aldeões para nomear as prestações que realizam com os candidatos nas eleições. Mas isso não supõe que no tempo da política não se distribuam bens. Certametne se faz mas sob outros sentidos.

4.4.3.2 *"Já não é como antes"*: mudança nas trocas nas campanhas eleitorais

Ora, analisarei as percepções dos aldeões sobre a forma de dar dos políticos na campanha eleitoral. Quando indagados sobre como era a campanha eleitoral, a grande maioria dos entrevistados recorreu a estruturar seus relatos em termos temporais para ilustrar o que estava acontecendo. Essa necessidade de pensar a especificidade do presente a partir de salientar a diferença com o passado evidenciava a idéia de que algo estava mudando. No entanto, as percepções sobre as mudanças nem sempre foram convergentes[94].

Algumas poucas pessoas manifestaram que "antes era melhor". Para Carmina, durante a campanha eleitoral chegava o político e *"repartia mais coisas, uma sacola com mercadoria, roupa ou brinquedos para as crianças... mas agora, nada"*. Nesses relatos, enunciados geralmente por pessoas desconformes com a atual gestão, estava implícita a idéia de que antes, quando menos, existia certa distribuição. O candidato repartia alguma coisa, não importava se pouco, mas todos recebiam algo.

Todavia, foi justamente isso o que a maioria dos entrevistados questionou quando refletiam sobre o funcionamento da política no passado. Vários aldeões questionaram os termos dessas trocas. Frases do tipo *"antes davam aos avôs uma sacola de mercadoria e pronto 'venha e vote!!!'"* ou *"antes, era o político ir e nós comprarmos por um quilo de arroz"* foram tão repetidas que adquiriram o formato de clichês, através dos quais os *yaveños* pretendiam evidenciar uma mudança no comportamento eleitoral.

Entendo que esses relatos evidenciam a percepção de um processo de redefinição do comportamento eleitoral que está associado ao significado e valor que o *yaveños* outorgam a seu voto, fato que redefine os termos em que ocorrem as trocas no contexto da campanha eleitoral. Deparar-me com o seguinte relato de Caetano definitivamente reorientou minhas primeiras interpretações sobre essa questão. Foi coletado no contexto da campanha eleitoral de 2005. Caetano é afiliado ao *peronismo,* participou de diferentes comícios e foi fiscal eleitoral do oficialismo na eleição. De alguma maneira, agia como cabo eleitoral em sua aldeia. Durante nossa conversa indaguei sobre sua percepção da política e respondeu taxativamente que não gostava dela. Quando indaguei sobre o porquê, respondeu:

[94] Alguns entrevistados afirmaram não haver mudança alguma. Entendo que com essas afirmações, mais do que negar a existência de novas práticas, tentavam salientar que a política não tinha mudado para bem, senão continuava a ser ruim como sempre. Minha interpretação surge do fato de que em seus relatos surgiram referências a práticas dos políticos e dos eleitores que eram percebidas como novas.

DEPOIMENTO 4.7

> Porque toda la vida te prometen cosas y al final no lo cumplen. Así que... Viste que ahora... ¡qué se yo! Antes te daban una bolsa de mercadería, a los abuelos les daban una bolsa de mercadería un poco de coca y "ya... ¡vení!" y así ganaban la elección. Ahora con nosotros... en cambio ahora no. Si viene alguien voy a recibir, total es normal, pero yo creo que es parte del curro... Vos opinás para quién te parece mejor. No soy fanático de la política... [AT-SJ-2005:6].

Caetano enuncia os termos da mudança na forma em que se realizam as campanhas políticas no lugar. No entanto, é especialmente interessante, pelo significado que envolve a expressão utilizada, a parte na que se refere à sua atitude ante o oferecimento de coisas por parte dos candidatos. Ele disse: *"se vier alguém* [algum candidato] *vou receber, pois é normal, mas eu entendo que faz parte do '**curro'**... você opina para quem você achar mais legal"*. A palavra '*curro'* é de uso freqüente na gíria. Na Argentina utiliza-se principalmente como sinônimo de 'roubo'. No contexto do depoimento, mais do que significar 'roubo' ou 'expropriação', a frase "faz parte do *curro*" busca significar 'faz parte da picardia ou malandragem'. Nessa sentença, interpreto que Caetano pretende fazer evidente a lógica da política, quer dizer, as regras do jogo dessa arena social. E, ao enunciá-la a quem indaga, pretende manifestar que não é ingênuo, que as conhece e age segundo a forma em que agem os políticos com eles, ou seja, enganando-se um ao outro até o dia da eleição. Afinal de contas, ele tem a autonomia para *"opinar* [apoiar ou votar] *para quem você achar mais legal*".

Entendo que a idéia de 'roubo' está contida na de 'malandragem'. Apesar de que receber algo de um político supõe o compromisso de votá-lo, ele recebe de todos, mas só vota em um. Na visão de Caetano, essa atitude – longe de ser questionada em termos morais – é salientada como virtude. Em lugar de negá-la ou ocutá-la, ostenta-a ante um estranho. De fato, pretende comunicar que sabe lidar com os políticos. Assim, desvincula-se da visão de mundo que vê nos camponeses sujeitos tolos, ingenuos e pasivos, que sempre acabam por serem enganados pelos políticos.

Foi muito freqüente obter relatos sobre essa idéia da "mentira"[95] no tempo da política. Provavelmente seja mais pertinente utilizar a noção de 'especulação', como lógica imanente da campanha eleitoral. Pois, os políticos prometem coisas que nem sempre são cumpridas, e os camponeses insinuam sua adesão, que nem sempre é correspondida nas urnas. Pareceria que agora os aldeões se percebem engajados na política. Afirmam ter apreendido o 'jogo dos políticos', procurando evidenciar que sabem lidar com a política e administrá-la nos âmbitos onde se infiltra. Uma espécie de 'jogo político' que envolve certa 'picardia', na que nenhum acaba por 'mostrar seus baralhos'.

Essa percepção não é restrita dos eleitores, também foi exprimida pelos próprios políticos, que dizem perceber uma crescente relutância dos eleitores para com eles. Em suas falas evidenciava-se que a autoridade que outrora usufria o político está atualmente depreciada, fato que se observa nos questionamentos que realizam os aldeões. "As pessoas abriram os olhos" foi

[95] O relato que exprimiu de maneira mais explícita essa idéia foi o de uma liderança comunitária que manifestou: *"antes, a gente acreditava na mentira do político e votava nele porque recebia uma sacola com mercadoria, hoje a pessoa recebe a sacola, mas não vota necessariamente nele, já não acredito na mentira"*.

uma frase que em algum momento emergia das falas para evidenciar essa mudança. A frase fala por si mesma. Pareceria que 'os aldeões agora vêem' o que podem conseguir do político. Já não se conformam com uma sacola de mercadoria, nem com uma promessa de ajuda. A vivência da magnitude desse câmbio é exprimida no relato de um candidato que, na década de 1980, foi vereador pelo *peronismo* e, em 2005, encabezava a facção de oposição.

DEPOIMENTO 4.8

> – *¿Cómo se hacía campaña en los años 80? ¿Cómo era la política en los años 80 y cómo es ahora?*
> – Y en ese tiempo no se podía hacer trabajos, porque no había mucha plata. Había lo justo para comer y nada más. No como hoy. Hoy están rellenos de vehículos nuevos [refere-se aos políticos do oficialismo]. Ahora es muy distinta, [antes] se daba lo que había, nadie te pedía "dame esto, dame aquello"...
> – *¿Y qué hacían ustedes para hacer campaña política, qué hacía en los años '80? ¿cómo fue cuando usted entró como vocal, cómo fue la campaña que hicieron?*
> – Por eso... Hicimos así, nada más.
> – *Salían a hablar con la gente…*
> – Y a charlar y nada más.
> – *¿Y cómo llegaban a la gente? ¿Cómo llegaban a una comunidad?*
> – Hacíamos una reunión.
> – *Una reunión...*
> – Siempre había otro más...
> – *¿Otro en la comunidad?*
> – Claro, él decía "bueno, yo tal día le reúno a la gente y reunían" e íbamos. Charlábamos, así como estamos charlando y llevábamos lo que teníamos que llevar nada más. ¡Pero no como ahora! Ahora la gente quiere, pide… Le tienen que dar lo que ellos piden...(...) Yo he ido allá, ¡y me pidieron hasta un tractor! [B-SJ-2005:4-5].

A conversa ocorreu dois dias antes das eleições. O candidato ainda estava esperando os fundos prometidos pelo dirigente da facção provincial para financiar a campanha eleitoral. Diferentemente dos outros candidatos, encontrava-se em uma condição econômica muito precária e não dispunha de fundos próprios para financiar sua campanha, nem do prestígio para ganhar as eleições. Certamente essa não era sua meta. Sua candidatura significava para o dirigente provincial ter representantes no lugar e a possibilidade de melhorar o caudal de votos, para o candidato local um novo ingresso econômico, que obteria dos fundos prometidos para a campanha. Mas o que surpreendeu ao candidato nessa contenda eleitoral foi não só a atitude dos eleitores, agora demandando como grupo em lugar de ter aceito o que o político tinha para dar-lhes, mas também o valor do bem demandado ("¡um trator!"). Era evidente que algo tinha mudado no tempo em que esteve afastado, quando menos, a atitude dos eleitores e a taxa da troca.

Para ter maior compreensão dos sentidos que adquirem as trocas no tempo da política é preferível interpretá-las *in situ*, registrando o papel que assume cada pessoa envolvida, os sentidos atribuídos aos objetos intercambiados, os termos nos que se realizam esses tratos, dentre outros aspectos que caracterizam o cenário no qual ocorre a produção de adesões durante a contenda eleitoral. Mas essas trocas não costumam ser públicas. Em poucas ocasiões são

difundidas durante a campanha, embora sempre algo se saiba das conversas que têm os candidatos em cada aldeia, pois fazem parte das estratégias de campanha dos políticos.

Indubitavelmente, não haver podido participar dessas instâncias é uma limitante desta pesquisa. Só posso reconstruir os termos e contextos dessas negociações, a partir das versões dos aldeões. Isso supõe contextualizar o potencial analítico desses relatos. A política, em geral, e a contenda eleitoral, em particular, são esferas da vida social que se vivenciam em termos agonísticos. Daí que grande parte dos relatos remita a enfrentamentos e disputas, nos que está em jogo a dignidade dos que se enfrentam. Entende-se que essas narrações estão dirigidas a enaltecer a honra de quem relata e desprestigiar a de seu adversário. Portanto, o potencial analítico dos depoimentos até aqui citados e dos que analisarei em continuação, longe de estar referido à veracidade dos fatos, centra-se em captar as percepções que estão em jogo sobre o que são essas transações no tempo da política. Interessa captar o que é pensável e dizível no domínio da política, ou seja, a subjetividade que está implícita em uma narrativa onde se valorizam os termos em que se deve barganhar com os candidatos, pois evidenciam as condições de legitimidade dessas práticas na perspectiva nativa.

O caso mais eloqüente para analisar é o narrado por Camilo, onde relata o papel que assumiu, representando os membros de sua aldeia, na negociação com Tirso, por ocasião de sua candidatura para comissionado. A continuação, transcrevo alguns trechos de uma conversa que tivemos em abril de 2007.

DEPOIMENTO 4.9

- *¿Cómo son las campañas electorales? ¿En qué consiste?*
- Consiste por ahí en… Bueno, generalmente por ahí no concordamos mucho con el candidato, hasta ahora... No lo hemos puesto, digamos, con muchas ganas... Excepto cuando tocaba Baión**.** Nosotros sí, la comunidad que manda su candidato está feliz que lo manda. Por ahí algunos no. Pero bueno, al final nos convencemos, lo traemos ¿cuáles son sus proyectos? ¿qué piensa hacer? ¿Cómo piensa trabajar? Y si vemos que tiene una buena plataforma, bueno, le mandamos al frente. Pero siempre están los rivales. Se hacen internas acá también. Así que… y bueno, le escuchamos a los dos y por ahí siempre la gente saca sus conclusiones. Yo siempre le he dicho 'ustedes saquen sus conclusiones que ahora es el momento que ustedes tienen que elegir, ahora'. Y bueno, ellos eligen... Que se han equivocado, se han equivocado!!! [afirma em tono reflexivo]… (...)
- *¿Y cómo hacen los políticos? ¿cómo tratan de…?*
- Y bueno, generalmente… ahí están re blanditos [molezinhos] los políticos
- *¿Blanditos en qué sentido?*
- En el sentido de que bueno 'vení, te voy a invitar una cerveza, te voy a pagar un almuerzo...'. Están buenitos, 'vamos a hacer esto, vamos a hacer aquello' y por ahí son muchas promesas también. Nosotros ya lo sabemos a eso, pero bueno, entre esos dos tenemos que elegir, así que… (...)
- *¿Sabes que los políticos dicen que ellos no dan nada cuando van a las comunidades? Yo lo preguntaba en la campaña electoral: "¿y cómo es una campaña?" "vamos hablamos con la gente" "¿pero ustedes dan algo?" "no, nosotros no damos nada, no nosotros ya cambiamos, eso era antes, nosotros no damos nada a la gente" pero siempre dan...*
- Siempre dan…
- *¿Pero qué dan?¿ más así para comer, un asado, coca?*
- Dan coca, un almuerzo, una gaseosa, unos vinos y por ahí hasta te hacen 'machar' [embriagar]

- *¿Y ustedes le han hecho pedidos como comunidad en época de campaña?*
Sí, le hemos apretado [pressionado] fuertemente. Así como yo te digo, le hemos apretado dos veces. Creo que le hemos apretado a los candidatos, porque le hemos visto que económicamente estaban bien, por eso le hemos apretado.
¿Qué le han pedido?
- Una vuelta le pedimos una bomba: 'queremos ya la bomba'. La bomba costaba en ese tiempo mil y alguito, ponele 1200 y nosotros sabemos que un comisionado puede ganar mil y algo, 1500, entonces le decíamos:

- jugate un mes de trabajo acá [na aldeia]
- no!!!, que esto que es mucho…
- bueno, entonces no nos vengas a molestar...

Y se arrepintió, se fue. Nosotros estábamos en una techada de casa y había un grupito de diez, te hablo techando la casa para un vecino. Ahí vino, nosotros le propusimos esto y como que no le gusto nada y se fue…
- *¿Cómo? ¿él vino a proponerle otra cosa a ustedes?*
- Él vino a proponernos que le ayudemos en la campaña:

- Muchachos yo quiero que me ayuden en esta campaña porque yo soy el candidato, les voy a dar esto…
- No. Para nosotros queremos una bomba para el agua potable
- ¿Cuánto cuesta?
- Cuesta 1200
- Ah, no!!! pero es cara, mira sino gano!!!
- Pero nosotros te vamos a apoyar, nosotros somos 80 votantes, somos 80 votos que tenemos para vos si vos nos das la bomba!!!
- No, pero y si los otros…
- Vos asegurate con aquellos, pero nosotros te estamos dando nuestra palabra que nosotros te vamos a apoyar si vos nos das la bomba, te vamos a apoyar todos.
- No, que a ustedes no les creo…
- Ah, bueno si no nos crees andate!!!

- Se fue, volvió como a las tres, cuatro horas y otra vez nos volvía a insistir. [Dissemos lhe] 'nosotros te pusimos la propuesta ¿qué más querés?'
- *Claro, para aflojarlos.*
- Nosotros te pusimos lo que nosotros queremos.
- *Vino con dos vinos [fazendo uma brincadeira]*
- Sí, sí. Vino con un vino, una gaseosa, una coca, pero nosotros no le cedimos. A pesar de eso no le cedimos: 'nosotros ya te pusimos lo que queremos, no nos insistas más, si vos no podes, bueno, déjalo que venga el otro [candidato] a ver si él puede...' Y no le gustó...
- *Ah, claro porque le estaban diciendo "vamos a negociar también con la oposición".*
- Claro. Y bueno, entonces vino nomás en un rato y dijo:

- Bueno, está bien… ¿me van a apoyar? - era ya faltando poco [para o dia da eleição]
- Te damos, una semana para que vos nos traigas la bomba. Si vos no nos traes la bomba en esa semana con nosotros no contés. Ahora, si viene la bomba sí.
- Está bien, les voy a averiguar los precios y voy a traer la bomba
- Bueno, entonces te apoyamos, - paso una semana, no habrán pasado ya cuatro días y le fuimos a insistir – che!!! ¿va a venir eso o no va a venir eso?
- Sí!!! - agarró y nos puso fecha - Tal día yo estoy con la bomba ahí muchachos!!!

- *¿La fecha era antes de las elecciones?*
- Antes de las elecciones. Y bueno, vino. Justo se hizo acá, en mi casa fue. La eligieron, no sé por qué... porque en ese tiempo yo era el presidente de la comunidad aborigen. Y bueno, yo puse mi condición y la gente de atrás me apoyó. Bueno, hicimos un asado acá, vinieron los políticos y nos

trajeron la bomba. Nos entregaron en presencia de todos 'bueno, bárbaro te apoyamos, vamos con vos…'
- *¿La gente de la comunidad respondió?*
- La gente de la comunidad respondió. Fue en la campaña de Tirso [2003].
- *¿Pero cuando fue la última campaña, la de 2005, ya fueron por Gorrião?*
- Sí, *Gorrião...*
- *¿De nuevo apoyaron todos como comunidad o cada uno votó como quería?*
- Ya fue un poco medio individual, pero sí, lo apoyaron. Lo apoyaron porque… creo que vino dos veces acá, no vino más... Tenía buenas propuestas, buenas plataformas el chango. Yo lo apoyé, por ahí, un poco porque estaba con Tirso. Yo a Tirso ya lo tenía… más allá de político, lo tenía como amigo, somos medio amigos con Tirso. Entonces:
    - Che, vos sos mi amigo y él es mi otro amigo, no me juegues así [disse Tirso].
    - Bueno, esta bien, te vamos a apoyar.

Por ese tema que lo apoye.
- *Digamos que están mejor ahora con los políticos, las comunidades están negociando mejor que antes, que en la época de tu papá ¿o no?*
- Sí, sí mucho más!!! Lo que pasa es que nosotros, los jóvenes, ya no somos tanto como los de antes. Por ahí ellos no pensaban mucho esto. No pensaban que podían sacar más provecho a los políticos o a la Comisión Municipal. No sé como le hacían, iban, venían, te daban una charla, ibas votabas para aquel porque te habló bonito y nada más. Hoy ya no. Hoy ya le ponemos condicioncitas.
- *¿Y por qué cambió?*
- Por necesidad, por el tema de la modernización, ya no estamos tan encerrados, ya estamos un poco más... con los ojos abiertos, ya somos más vivos, somos más cancheros [espertos], ya no nos dejamos envolver tan fácilmente, ya … Entonces me parece que fue por eso, y por el tiempo que va cambiando [JCCH-YCH-2007:19,25,26].

O relato está em consonância com as visões de mundo exprimidas nos fragmentos de conversas transcritos acima (especialmente os depoimentos 4.7 e 4.8) e ganha força explicativa se analisado conjuntamente. Nele não só se relata uma das formas como podem ocorrer as trocas no contexto eleitoral, que denominarei 'barganha', mas também se explicita um ciclo de prestações de favores, evidenciando-se a redefinição dos termos da troca em função da evolução do laço.

Começarei a análise por caracterizar o cenário da negociação. O candidato, Tirso, era a primeira vez que concorria para um cargo. Embora fosse secretário na Comissão Municipal nos anos anteriores, pareceria que não tivesse criado vínculos com membros dessa aldeia, quando menos, não tinha um referente. Tirso é de Sanlucar, evangélico e é genro de Luzbelito, mas não tem parentes nem "irmãos de fe" em Grazalema[96]. O que pretendo salientar é que a negociação ocorreu entre pessoas que não se percebem fazendo parte do mesmo grupo de referência.

Os fatos relatados ocorreram por ocasião do conflito entre Grazalema e Alcalá, relatado no capítulo II. Nesse momento, conseguir uma bomba d'água era uma necessidade urgente dos moradores de Grazalema e, em especial, uma responsabilidade do presidente. Camilo não era uma figura inexperiente no que tange às contendas eleitorais. Tinha participado nas duas campanhas eleitorais de Baión, que certamente serviram para que a aldeia fosse reconhecida pelos dirigentes políticos como uma *comunidad* com potencial de mobilização, leia-se união, e,

[96] O referente *peronista* dessa aldeia, Baión, não acabava de enquadrar-se na facção de Luzbelito, daí que infiro optasse-se por prescindir de sua intermediação. Baión só durou um ano na Comissão Municipal, o que evidencia que não recebeu o voto de seus colegas para renovar seu mandato no segundo ano.

portanto, estratégica para somar sua adesão. É importante considerar que, pelo fato de ser uma aldeia populosa, suas lideranças têm maior poder de negociação, se comparada às aldeias pequenas, desde que consigam demonstrar um comportamento corporado dos moradores.

Durante o tempo da política, os candidatos rondam as aldeias em busca de somar o apoio de pessoas para que ajam como cabos eleitorais. É melhor se têm laços criados com moradores da aldeia. Mas quando esses vínculos não existem, costumam dirigir-se ao presidente da OCA. Essas lideranças comunitárias conhecem bem seus vizinhos e sabem quantos votarão em uma facção, quantos na outra e quantos ainda estão indecisos. Conversar com essas pessoas serve ao candidato para mapear o grau de adesão que tem nessa aldeia e redefinir sua estratégia de campanha, enxergar onde convém 'aumentar as apostas' para somar adesões.

A aproximação de Tirso ocorreu no contexto de uma "*techada",* um mutirão para reparar o teto de uma morada. Encontrava-se mobilizado o grupo de pertença e, portanto, de confiança de Camilo. Essa visita, diferentemente da 'visita oficial' à *comunidad* onde se expõe os planos de governo do candidato, procurava conferir a adesão do presidente da *comunidad.* Era uma situação mais 'íntima', na que o candidato procurava mapear sua popularidade e, de ser necessário, negociar com a liderança comunitária, para converti-la em cabo eleitoral.

Para 'quebrar o gelo' que significava sua visita, Tirso chegou com bebida e coca para converter em uma confraternização o que na verdade era uma negociação. A visita de um candidato a uma aldeia, por definição, é um pouco incômoda para os aldeões e também para o político. O leitor que tenha participado ativamente de uma campanha eleitoral, terá vivenciado o constrangimento que supõe encarnar o papel de candidato e sair à caça de votos. No caso analisado, o constrangimento origina-se no fato de que, embora seja uma visita esperada, é reconhecida como uma visita interessada. É esperada por ser tempo de política. Espera-se que os candidatos cheguem, pois não serem visitados suporia serem ignorados, fato que auguraria o ostracismo durante sua gestão caso ganhe. Mas é percebida como interessada já que se sabe que o propósito não é confraternizar, senão se busca comprometer o voto dos aldeões. Em função disso, interpreto que o fato de os candidatos sempre visitarem seus potenciais eleitores com bebida e comida procura transfigurar a situação, montando uma cena de confraternização para eufemizar os papéis e interesses em jogo. Contudo, pareceria que a bebida, a comida e a coca não tiveram o efeito esperado no caso analisado.

Nessa ocasião, alguns elementos combinaram-se para que Camilo impidesse convertir em uma confraternização o que é uma negociação e redefinisse os termos da troca propostos por Tirso. Dentre outros saliento: a experiência de Camilo na arena política; a vivência de uma urgência concreta dos vizinhos que favorece o comportanmento corporado e, provavelmente, a coragem que brinda a assimetria numérica das partes em jogo. Refiro-me a que pelo fato de Camilo estar em um mutirão, isto é, apoiado por seu grupo de pertença, tenha tomado coragem como negociador.

Os políticos encontram-se em uma posição de poder perante os eleitores enquanto ocuparem um cargo na Comissão Municipal, pois a eles devem recorrer a cada vez que precisarem de ajuda. Mas essa assimetria de poder muda, embora não se inverta, durante a campanha eleitoral, pois dependem de seu voto. Essa vulnerabilidade não só se deve a que precisam de sua adesão para aceder ao cargo, mas também para não perder o dinheiro investido na campanha, o que poderia significar a quebra econômica de uma família. Mas isso não sempre é precebido pelos camponeses.

Essa conjuntura é reconhecida por Camilo quando afirma: "os políticos são molezinhos na campanha". Quando narra os termos em que aconteceu a negociação salienta: "o pressionamos forte". Em ambos os casos, evidencia como exergava a posição (de fragilidade) de Tirso e a forma como tentou tirar proveito dessa situação. Contudo, essa 'posição de poder' dos eleitores ante o candidato é relativa. O que vale não é o voto da pessoa em si mesma, senão a habilidade de transmitir ao candidato uma imagem de unidade dos membros da aldeia, a capacidade de agir corporativamente. Camilo demonstra ser consciente disso quando revela que um de seus argumentos para persuadir Tirso de fechar o trato foi: *"nós somos 80 votos, somos 80 votos que temos para você, se nos der a bomba"*. Considere-se que nessa eleição votaram aproximadamente 620 pessoas. Camilo oferecia 13% dos eleitores.

Camilo quando se refere a Baión sempre fala na terceira pessoa do plural "o temos colocado" [na comissão municipal]. Quando se refere à negociação com Tirso também fala em nome de um coletivo. Como já foi enunciado, as adesões costumam envolver grupos de pessoas. Já analisei esse fenômeno para o caso da família. A novidade que acrescenta o relato em questão é o fato de que alguns grupos comunitários também assumem um comportamento corporado ante os políticos. Note-se que essa lógica se corresponde com o tipo de comportamento que procuram promover os novos mediadores externos, especialmente os técnicos de MINKA e dirigentes camponeses, aliás, agentes com os quais Camilo interage.

A relação de poder entre eleitores e os candidatos além de relativa é conjuntural. Embora a brecha na assimetria de poder possa reduzir-se durante a campanha eleitoral e eventualmente alguns aldeões aproveitem essa circunstância, dista de ser uma situação que perdure no tempo. Como afirma Heredia "o voto embora permita a retribuição, não permite o estabelecimento de uma relação entre parceiros como relação entre iguais que trocam bens do mesmo tipo. Na medida em que os políticos são eleitos como esse voto, eles, quando eleitos, aumentam o seu poder, o que significa aumentar a desigualdade entre o que podem dar e o que, de fato, pode receber" (HEREDIA, 1996:64).

É preciso não ficar encantados, nem como pesquisador, nem como leitor, através do relato de Camilo sobre as habilidades estratégicas dos *yaveños* no contexto da contenda eleitoral. Camilo, em seu relato, como todo agente que reconstrói os fatos acontecidos, necessariamente tende a (re)interpretá-los à luz dos resultados finais, (re)direcionando ou fazendo lógica cada 'peça movida no tabuleiro' aos interesses que ele representava, e que conduziram finalmente a sua vitória. Assim, necessariamente se tende a (sobre)valorizar a dimensão da consciência e do cálculo estratégico, minimizando-se ou excluindo-se do relato outros fatos falidos ou governados pelas emoções. Toda ação adquire um papel estratégico no relato. Assim, como pesquisador mais do que interpretar a narração como um desenrolar de fatos verídicos, interessa-me concebê-la como uma reflexão *a posteriori* realizada por Camilo, um aprendizado que só pode ser realizado e enunciado a partir das categorias de apreciação e classificação da realidade que estruturam seu pensamento, que devela um dos pensamentos possíveis nesse universo social.

Com isto não pretendo desconhecer a existência de uma dimensão estratégica ou calculada nas avaliações que fazem os candidatos e os eleitores nas transações que ocorrem no contexto da campanha eleitoral. Poderia transcrever vários relatos nos que os entrevistados explicitam esses tipos de raciocínios, no entanto, entendo que essa dimensão, embora seja necessária de ser contemplada, é grandemente insuficiente para explicar as lógicas de ação em jogo, como o leitor poderá constatar no desenrolar da análise do caso.

Ilustrado o cenário no qual ocorre a 'barganha', três são os elementos que acho relevantes analisar dessa troca a fim de compreender sua essência: as condições de legitimidade, o papel do tempo e o da honra na negociação, ambas necessariamente interligadas.

A troca ocorrida no contexto de uma disputada barganha é concebida como legítima por Camilo. A evidencia está no fato de que não só é revelada para alguém (de fora), mas também exaltada na procura de valorizar suas qualidades de 'negociador', que é especialmente salientado no último parágrafo transcrito. É de destacar que foi relatado para um terceiro que ele sabia há tempo estava percorrendo as aldeias e falando com uns e outros moradores sobre esse tema. Alguém que interagia em seu universo social e bem podia levar e trazer fofocas. Nesse caso, o fato de eu ser 'um estranho' não brindava impunidade a quem relatava. Certamente, esse relato já tinha sido narrado como anedota a outras pessoas, e existia certa seleção sobre que fatos relatar e como fazê-lo para fortalecer a imagem de si mesmo que pretende transmitir.

Embora a troca adquirisse traços de barganha, tentando tirar o máximo proveito do outro, sua legitimidade e, portanto, a possibilidade de ser narrada relaciona-se aos bens trocados. Camilo, no papel de presidente da OCA, estava barganhando pelos interesses de sua *comunidad*, não para benefício pessoal, e isso justificava sua forma de agir. Várias pessoas narraram casos nos que outros aldeões engajavam-se em negociações com os candidatos, à procura de um benefício individual. Mas essas barganhas não são tão louváveis de serem relatadas em primeira pessoa. Se se considera que a política, em primeira instância, é concebida como algo ruim por inequitativa e mentirosa, alardear ter conseguido algo de um político, quando menos, coloca a pessoa sob suspeita.

Mas isso não acontece se a negociação for pelo bem da *comunidad*. Aliás, se se considera que o bem conseguido – neste caso a bomba d'água – é obtido de uma pessoa que, por ser político e estar à caça de votos, por definição, tem suas intensões e palavra sob suspeita. Assim, a ambigüidade ética da "barganha" é justificada porque se realiza com alguém que tem uma ética duvidosa. É uma forma de pagar com a mesma moeda, resguardando os interesses dos aldeões ante uma promessa de ajuda que em poucas ocasiões se cumpre. E, por último, isso foi extraído de Tirso, só porque *"vimos que economicamente estava bem, por isso o temos pressionado"*. Camilo teve cuidado em esclarecer esse fato. Salientou que só barganharam dessa forma, isto é, especularam sobre a possição de fragilidade do outro, porque a pessoa tinha recursos, encontrava-se em posição de dar, só significava um mês de seu futuro salário. De certa forma, através dessa distribuição, o princípio de igualdade comunitário encontra condições para sua realização.

Por sua vez, os políticos negam taxativamente darem para benefício individual, mas freqüentemente denunciam que seus adversários incorrem nesses atos. Apesar de que um dos méritos mais reconhecidos de um político seja criar novos postos de trabalho na Comissão Municipal que, aliás, só são oferecidos individualmente, continuam a afirmar que só dão para o benefício da *comunidad*. Mais uma vez, observa-se a força legitimadora que adquiriu a entidade *comunidad* nas narrativas dos *yaveños*. Como os novos mediadores sociais, os políticos incorporaram em seus discursos a noção de *comunidad* como espaço legítimo de ação. Afirmando que só dão às *comunidades* e não às pessoas individuais tentam, por um lado, relegitimar a produção de adesões por intermédio da distribuição de recursos e, por outro, consagrar-se como promotores de uma nova *práxis política* no local, diferenciando-se de seus concorrentes na consquista de adesões. Paralelamente, contribuem a organizar de uma forma determinada a ajuda que lhes é solicitada. Afinal de contas, esses discursos acabam por adquirir

força normativa contribuindo a (re)produzir a *comunidad* como princípio de organização social dessa sociedade.

Outro aspecto a considerar é que no relato a ambigüidade moral está implícita na especulação ou, melhor dito, na tentativa de governar o tempo da troca com a que age cada parte, perante a falta de confiança no outro. Enquanto os aldeões estão preocupados em obter a bomba antes do dia da eleição, Tirso tenta adiar sua entrega oferecendo sua palavra em troca.

Ora, analisemos as posições em jogo. Os aldeões sabiam que uma vez assumido o cargo, o candidato prescindiria de sua adesão e, portanto, mudaria a correlação de forças entre as partes. Em conseqüência, não estaria (tão) pressionado a retribuir, quando menos, nos termos pactuados. Aliás, se o candidato não conseguisse ganhar as eleições, colocaria sob suspeita que os aldeões realmente tivessem-no apoiado. Tirso sabia que os outros candidatos estavam tentando somar adesões. Também sabia que nessa aldeia estava em jogo 13% do eleitorado e que o candidato que fizesse a melhor aposta possivelmente conseguisse essa adesão. Tirso investiu cinco mil pesos de sua economia familiar e os aldeões reclamavam uma bomba que custava aproximadamente 25% dessa cifra. A aposta realmente era alta, se se considerar que nunca ficou claro quantos aldeãos realmente votariam nele.

Dos depoimentos coletados, pareceria que os aldeões estivessem apreendendo a 'jogar o jogo da política', isto é, agir segundo a lógica dos políticos, ou, quando menos, pareceria que não se incomodassem em explicitá-lo. Em vários relatos, foi eloqüente a idéia de que os aldeãos recebiam o que lhes davam, mas votavam em quem eles acreditavam. Para os *yaveños* empenhar a palavra tem um valor moral importante e está relacionado intimamente com a honra da pessoa, mas empenhar a palavra a alguém que não tem palavra pode não ter muito sentido. De fato, isso fala da ingenuidade da pessoa, como descrevem a forma em que outrora os políticos enganhavam seus avós. Assim, a possibilidade de receber, mas não votar em quem deu, é um fato que imbui de incerteza a campanha de todo candidato.

Todavia, a barganha sempre gira em torno da palavra. Cada parte faz uso de sua palavra, compromisso moral, para garantir o outro que vai cumprir. Criar confiabilidade certamente é uma estratégia dos candidatos. Mas a palavra está um pouco desvalorizada na política. A exceção é quando é possível confiar no candidato porque conhece-se de um outro âmbito (familiar, *comunidad*, religioso, etc.), ou alguém que o conhece dá sua palavra por ele. Nesses casos, pode-se exercer pressão moral no político nos outros âmbitos sociais onde se interage com ele, pois nesses espaços existem outras lógicas de comportamento e outras relações de poder.

Na barganha que ocorreu em Grazalema, a única palavra que realmente poderia corroborar-se é a de Tirso, se efetivamente desse a bomba antes do prazo. Nunca se saberá como votaram os aldeões, apenas sua versão de como o fizeram, pois o voto é secreto e essa é uma fonte de poder na negociação dos eleitores. Mas apesar dessa incerteza, Tirso cedeu e iniciou a prestação, fato que certamente o favoreceu, se se considerar o resultado do apuramento dos votos.

Um aspecto para salientar é que, embora essa *comunidad* tenha obtido a bomba, restam os membros de 11 aldeias que dificilmente possam oferecer algum relato onde falem em termos de 'vitória'. Pretendo enfatizar que os recursos de campanha dos candidatos nunca são os suficientes como para satisfazer as necessidades de todos. Daí que a produção de adesões não possa ser explicada apenas a partir da idéia de troca de bens por votos (ou 'compra de votos' como se costuma exprimir na mídia e em alguns textos científicos). É imprescindível considerar a mobilização de outros recursos, como ser as redes de relacionamento familiares, religiosas, etc.

Assim, o relato de Camilo, que valoriza a capacidade de negociação dos aldeões sobre os candidatos, parece ser a exceção do que a regra. Todavia, o caso ganha interesse porque dá conta de novas práticas e visões de mundo que estão começando a existir no local e que possibilitam compreender algumas dimensões da mudança que percebem os *yaveños*.

Talvez, incomode o uso do termo barganha para denominar o tipo de transação sob análise. Por minha parte, foi uma escolha deliberada para salientar, por um lado, o papel ativo que assumem alguns eleitores na definição de suas adesões aos políticos. Os 'clientes', quando menos alguns, não assumem um papel submisso e passivo ante os candidatos nas campanhas eleitorais, como alguns autores que trabalham com a noção de clientelismo político asseguram. Embora continue a existir assimetria na relação de poder, a campanha eleitoral é um momento de vulnerabilidade dos candidatos, desde que os eleitores saibam reconhecer e aproveitar essa situação. Por outro lado, a conotação de ética duvidosa que envolve a idéia de barganha possibilita evidenciar a 'ambigüidade moral' com a que os *yaveños* defrontam-se e vivênciam essas trocas. Longe de assumir que todas as trocas ocorridas na campanha são desse tipo, reservo o termo para as que adquirem as características analisadas até aqui. O agir especulativo com o qual agem as partes na negociação só é possível porque as pessoas não se reconhecem como pares, no sentido de que não fazem parte do mesmo grupo de pertença.

Nesse tipo de troca, embora exista um discurso tanto do candidato como dos eleitores sobre a "vontade de ajudar" e "de agradecer" respectivamente, as partes não se esforçam em manifestar seu desinteresse. A desconfiança mútua, ao por em dúvida a certeza da retribuição, faz com que cada parte tente tirar do outro o máximo oferecendo o menos possível. Enquanto Tirso pretende manipular a iniciativa na troca dando apenas sua promessa, mas não a bomba, os aldeões não dão a palavra de votar nele se não assumir a iniciativa, além disso, insinuam que negociarão com outro candidato.

Esse tipo de troca aproxima-se ao tipo de *reciprocidade negativa*, proposto por Sahlins. Conforme sua tipologia, nesse tipo de reciprocidade pretende-se obter algo em troca de nada ou do menos possível. Há um certo ar de impunidade e impessoalidade, se se comparar com os outros tipos de reciprocidade, já que cada agente age tentando maximizar seu lucro explorando o outro (SAHLINS, 1981:195-196). Quando menos, essa definição representa a visão dominante que os *yaveños* têm do modo de agir dos políticos e, como espero ter demonstrado, é o modo em que alguns aldeões aprenderam a agir para lidar com eles e com a política. Mas nem todas as trocas que existem nas campanhas eleitorais realizam-se sob essa modalidade.

A política como domínio da vida social 'poluído', 'sujo' e/ou 'mentiroso' abre um outro cotidiano no cotidiano, onde é permitido agir com uma ética que, aplicada em outros domínios sociais, seria questionada. Isso foi especialmente eloqüente nas falas dos aldeões. Quando relatavam aspectos da vida familiar e/ou comunitária jamais se jactaram de atitudes 'pícaras' ou 'vantajosas'. Mas quando me explicavam como se devia lidar com os políticos, exaltava-se a malandragem, constituindo-se em uma qualidade do narrador. Observe-se especialmente o último parágrafo do relato de Camilo: *"já não estamos tão fechados, já estamos um pouco mais... com os olhos mais abertos, já somos mais astutos, somos mais espertos"*.

Mas essa dualidade, longe de estar assumida pelos aldeões, é um dilema que nem todos conseguem resolver. Indubitavelmente, é muito mais fácil para um observador externo enxergá-las e classificá-las como duas lógicas inerentes a dois domínios sociais, do que para uma pessoa lidar com duas éticas diferentes sem vivenciar uma contradição.

Vale a pena (re)lembrar que a troca entre Camilo e Tirso ocorreu entre duas pessoas que não mantinham vínculo algum, por isso, a possibilidade de um comportamento especulativo. Mas entre pessoas que fazem parte de um mesmo grupo de pertença (parentes, vizinhos, etc.), como freqüentemente acontece entre os candidatos e alguns eleitores, não há lugar para a especulação. Nesses casos, o fato de conhecer o candidato de um outro âmbito e ter vínculos com ele faz com que não só sua palavra seja mais confiável, mas também que existam outros compromissos e motivações, além de poder exercer certa pressão moral para além do tempo de política.

Assim, se se analisar esse tipo de troca que ocorre entre os políticos e eleitores à luz das outras modalidades de ajuda analisadas ao longo dos capítulos (entre parentes, vizinhos e membros das organizações sociais), pode-se afirmar que o modelo proposto por Sahlins também mantém sua capacidade explicativa para o caso em questão. Como enuncia o autor "a distancia social entre aqueles que participam de uma troca, condiciona a modalidade do intercâmbio" (1981:196). Quando a prestação ocorre entre membros fortemente vinculados por laços de filiação, tende a ser menos interessada e mais pessoal, e quanto menos fortes forem os laços que unem as partes, o utilitarismo e a impessoalidade da troca ganham força (SAHLINS, 1981:199), adquirindo mais características de uma transação de mercado.

É altamente ilustrativo, dessa proposição de Sahlins, como Camilo redefine os termos em que denomina seu laço com Tirso, quando relata sua visita na seguinte campanha eleitoral. Para ele:*"além de político, o considerava meu amigo, somos um pouco amigos com Tirso"*. Essa recategorização de Tirso significa uma mudança no vínculo, que parece ter operado porque o político cumprira com sua palavra, ajudara, portanto deixou de ser concebido como uma pessoa de baixa qualidade moral. Se se assume que os vínculos (re)produzem-se em torno de prestações, entende-se que essa recategorização também envolve uma mudança nos termos em que se realizam as prestações.

Neste momento, estamos em melhores condições de compreender o interrogante que ficou aberto no capítulo I sobre a associação que existe para os *yaveños* entre *amizade* e *política*. Embora a categoria "*amigo"* fosse poucas vezes acionada nos relatos dos *yaveños*, foi muito significativo nos relatos sua referência a vínculos que se estabeleciam com pessoas do domínio *político*. O analisado a partir do relato de Camilo permite compreender como se consagram esses laços que unem pessoas que não são nem vizinhos, nem parentes, mas passam a unir-se através de um ciclo de prestações. Parafraseando Sahlins[97] *"se os amigos fazem favores, os favores fazem amigos"* e indubitavelmente a política é uma arena fértil para fazer amigos e favores.

Essa dimensão da produção de vínculos afetivos na relação eleitor-candidato também foi registrada por Auyero em sua pesquisa. O autor explica que: "a relação entre votante e o mediador é cara a cara, pessoal, afetiva e difusa. Os mediadores políticos oferecem incentivos em troca de votos, mas esses incentivos são de um tipo diferente. Como explica Guterbock[98] 'os incentivos específicos que os membros do partido oferecem em troca de votos são solidários em lugar de materiais, e a distribuição de favores é um mecanismo mediante o qual os vínculos pessoais podem ser desenvolvidos e mantidos' " (AUYERO, 2001:130).

---

[97] "If friends make gifts, gifts make friends" (SAHLINS, 1981:186).

[98] Auyero retoma o modelo de intercâmbito afetivo proposto por Guterbock, que estudou as relações clientelísticas em Chicago, nos Estados Unidos. Guterbock, Thomas, Machine Politics in Transition: Party and Community in Chicago, Chicago, University of Chicago Press, 1987:8.

Na seguinte campanha eleitoral, Tirso visitou a aldeia acompanhando o novo candidato, Gorrião. Como aconteceu da primeira vez com Tirso, o novo candidato não tinha laços com os membros da aldeia, porém dessa vez Tirso já os tinha. Efetivamente, sua presença possibilitou accionar outros recursos na produção de adesões diminuindo o custo material da campanha. Segundo Camilo, a adesão já não envolveu barganha, quando menos com ele, e era provável que ele tivesse intervindo para que seus vizinhos não o fizessem, pois entre amigos não se negocia. Longe de serem especulativas, espera-se que as prestações sejam mais desinteressadas, aproximando-se do tipo de *reciprocidade balanceada*.

Um aspecto que não pode ser deixado de remarcar é que, embora Camilo e seus vizinhos tivessem cumprido com o 'trato' (retribuir com seu voto a Tirso que comprara a bomba), fato que os desobrigou de todo compromisso, Camilo ficou com um sentimento de dívida pelo favor recebido. Na seguinte eleição, foi ele que iniciou a prestação, persuadindo seus vizinhos de apoiarem Gorrião. Os compromissos e os laços criados, necessariamente, vão além dos termos em que as partes barganham, fato que demonstra que nem tudo é 'friamente calculado' e 'controlado', como costumam relatar. Camilo sente-se em dívida por algo ao que não se comprometeu, mas os códigos que regem o âmbito em que agora se relaciona com Tirso, o da amizade, comprometem-no.

Segundo Camilo, não só ele sentiu essa obrigação moral, Tirso, ciente dos códigos que regem as relações, pô-lo à prova lembrando a amizade que os unia. Eis outra das lógicas que se põem em jogo durante a campanha eleitoral para ativar os quase-grupos e, assim, somar adesões. Destarte, entre membros de um grupo de filiação o apoio eleitoral pode assumir as características de uma prestação como as que ocorrem na *reciprocidade balanceada* ou em uma retribuição, em agradecimento a favores feitos no passado. Por sua vez, aquelas pessoas que receberam algum favor durante a gestão de Tirso – emprego, etc.–, retribuem apoiando seus candidatos seja porque sentem-se em dívida, seja porque apostam a esse tipo de gestão de governo.

Mas se, por um lado, os aldeões de Grazalema votaram em Tirso porque conseguiram fazer efetiva sua promessa de campanha antes do dia das eleições e, por outro, os que se sentem fazendo parte de seu grupo de pertença por estarem engajados em relações recíprocas, fica por compreender por que votaram nele os aldeões das outras aldeias, que não receberam coisa de valor nenhuma nem têm vínculo nenhum com ele.

Nesses casos, certamente os mais freqüentes, parece que opera a troca em termos de "apoio por promessa de ajuda". A 'palavra do candidato' funciona como um 'pagaré', um título de pago a futuro, que outorga direito aos eleitores para solicitar ajuda uma vez assumido o cargo. Não foram poucos os aldeãos que, depois de relatar-me seu desencanto com os políticos, interpelei-os sobre o porquê continuavam a votar em alguém em vez de fazê-lo em branco ou anular o voto. Suas respostas quase sempre giravam em torno de que *"votavam em quem tinham mais confiabilidade, para ver se no futuro aconteceria alguma coisa"*. Afinal de contas, o tempo da política é um tempo para conseguir coisas e no ato de votar em alguém, desde que seja explicitada essa adesão, está implícita a idéia de gerar um compromisso no candidato.

Aparentemente os aldeões não vivenciam como um grande custo votar. Para eles, no resultado da eleição não está em jogo seu futuro, como disse um aldeão: *"ganhe quem ganhar a gente tem que trabalhar o mesmo na roça"*. O que está em jogo é a possibilidade de aceder a alguma coisa, e isso está relacionado com ter alguém de seu grupo de pertença na Comissão Municipal. E, quando não se tem ninguém, votar e aderir a algum candidato pode ser uma forma

de produzir um laço. Também os autoriza moralmente ante os outros e ante si mesmo para solicitar ajuda ao candidato. Nesse universo moral, votar em alguém, afinal de contas, funciona como uma forma de legitimar a solicitude de ajuda no futuro.

Embora tenha centrado a análise do ponto de vista do aldeão, os políticos também se defrontam com a ambigüidade que significa lidar com as diferentes lógicas e éticas das esferas sociais nas que circulam. Os candidatos, embora assumam o papel de políticos, continuam a desempenhar outros papéis sociais (parente, amigo, vizinho, etc.) e a estarem socializados na ética da *comunidad*. Longe de poder encarnar facilmente a figura do 'político cínico', para eles é um desafio realmente grande não só assumir esse papel, mas saber desempenhá-lo habilmente (ter algo de cínico, mas sem que se note).

Os recursos disponíveis nunca são os suficientes para satisfazer as solicitudes de ajuda de todos os *yaveños.* Inevitavelmente há prestações e promessas que não se cumprem. E, uma vez passado o tempo da política, o âmbito da *comunidad,* da organização social, da parentela ou qualquer outro continua a ser seu cotidiano. E exerce pressão moral não só sobre sua pessoa, mas também sobre sua família. Os boatos e as fofocas, já em termos agonísticos, são 'moedas' útis de pagamento de favores não realizados.

A *pequena política* em determinados contextos pode impor-se por sobre a *grande política,* no sentido de ter maior capacidade para condicionar certas decisões dos políticos. É por isso que entendo que a assimetria de poder é maior entre os políticos provinciais e os políticos locais, que entres esses e os aldeões que compartilham um mesmo universo social e moral. Os políticos locais podem se sentir políticos ante os aldeões, mas certamente eles não se pensam tão políticos quanto os provincias. Isso foi explicado por um candidato *peronista* dissidente, quando se referia ao agir dos políticos provinciais: *"agora te prometem uma coisa, eles estão lá [na capital provincial], mas aqui não podemos prometer assim, porque nós estamos todos os dias aqui, e as pessoas se irritam..."*.

Em uma conversa com Tirso foram eloqüentes as ambigüidades que vivenciava no exercício da política como produto das tensões que emergiam entre as lógicas dos diferentes dominios sociais nos que interagia. Durante a conversa afirmou que, no início de sua trajetória, não gostava da política, e pedi-lhe que me explicasse o porquê:

DEPOIMENTO 4.10

> – Yo sufro para salir a hacer campaña. A mí me cuesta decir "dame un voto…". No sé, me cuesta, porque cuando era joven yo sentía que a mi me hacían así, decir, te vienen, te ofrecen un montón de cosas y después no te cumplen. Lo único que quieren es llegar al poder y nada más. Bueno esto pasa en todos lados, como decir "che, y si yo dije así ¿Qué voy a salir a decir a la gente?". Aparte sabía que era complicado el trato, o sea, todo lo que es… por ejemplo, las críticas que te hace la oposición. A la gente no lo conformás si hacés bien o hacés mal, para uno está bien, para otro está mal. El problema es que a veces se agarran con la familia.
> – *Problemas con tu familia…*
> – Claro, esto es común, o sea, si se agarran con vos, se agarran con tu familia también... Esas cosas yo veía en mis autoridades en ese momento. Entonces yo decía "no, yo no estoy para eso" y a parte por una cuestión, no sé si sabes, yo soy evangélico.
> – *Sí, sí, me habías contado.*
> – Y por esos principios decía: "no, no!!". Si yo sabía que se hacía y lo que venía aprendiendo dentro de la iglesia decís "no, acá no voy a estar bien".

– *¿La contradicción sería por qué?*
– Por decirte, hay injusticias que algunos no notan que es muy injusta. Decirte "che, hermano vos mi compañero, vos sos el que me ha ayudado a llegar a la elección, yo sé que te ayudé, yo hice la campaña para que llegues vos, dame, qué se yo, un empleo", cuando vos sabés que esa persona que te está pidiendo está mejor posicionada económicamente que aquel que no te votó, pero necesita más. Pero yo decía "¿y en esto cómo hago?" Este tiene razón, porque éste es el que me ayudó a llegar, pero éste tiene razón porque éste necesita...
– *Sí, es así...*
– Hoy, vos si te agarrás de los principios bíblicos...
– *¿y cómo haces hoy, por ejemplo?*
– Y para serte sincero trato de armar un equilibrio, a veces no sé si le fallo a Dios o a veces le fallo a la gente, trato de armar un equilibrio entre ambos [AB-Y-2007:9].

O relato fala por si mesmo. Em sua definição de "(in)justiça" entram em coalizão os valores de lealdade, do domínio da política, e o de igualdade da *comunidad*. A tensão entre lógicas e domínios sociais atravessam sua narrativa. A dificuldade de entrar na política como individuo, sem envolver sua família; lidar com a lógica da política nas aldeias, sem transgredir a lógica comunitária; professar sua religião, sem se sentir infiel, quando se age investido de outros papéis sociais. Tirso manifesta tentar lidar com essas ambigüidades, atingindo um "equilíbrio" que, na minha interpretação, longe do que significar armônia, expressa ambigüidade, constrangimento, estar em falta com o resto e consigo mesmo. Não foram poucos significativos os relatos de ex-comissionados que uma vez acabada a gestão, decidiram afastar-se da política. O custo moral que para alguns supõe ser político não é compensado com o benefício econômico que puderem adquirir. Nem sempre é um mecanismo possível de ascenso social.

Assim, como na seção 4.2 analisei a tensão que ocorria entre o domínio da política e o da *família*, observa-se para o caso de Tirso como a tensão volta a ocorrer, mas desta vez com o domínio da *comunidad* (seja a comunidade de vizinhança, seja a religiosa). Neste momento, é pertinente refletir sobre essa distinção entre "*política*" (partidária) e "*política comunitaria*" que alguns *yaveños* começaram a utilizar na última década. É eloqüente, na nova forma de classificação da política, a união de duas categorias de dois domínios que são vivenciados como antagônicos. Muito provavelmente seja outra forma de encontrar um "equilíbrio", talvez um eufemismo, para introduzir a *política* na *comunidad* ou uma forma de denominar uma nova modalidade de fazer *política*, mas com os códigos que regem a vida na aldeia.

Ora, é necessário (re)situar a afirmação realizada acima por mim. Refiro-me a pensar o domínio da *política* como possuidor de uma lógica diferente a outros domínios sociais, em especial a *família* e a *comunidad*. Essa distinção pode ser interessante apenas se se limitar para fins analíticos, para salientar diferenças, algo aparecido à construção de uma tipologia *weberiana*. No entanto, a realidade é muito mais intrincada e complexa do que as abstrações analíticas possam modelizar, que sempre é uma forma de simplificar. O domínio da *política* ou o cotidiano que se abre no *tempo da política* com suas lógicas e códigos apenas existe como uma abstração mental, tanto do pesquisador como dos nativos. Os outros cotidianos e/ou domínios sociais não se dissolvem, continuam a existir e, ainda mais, misturam-se uns com outros no *tempo da política*. Dessa coexistência derivam práticas híbridas que defrontam constantemente as pessoas com situações ambíguas, incertas, nem sempre facilmentes definíveis, nem de controlar.

O relato de Camilo, com certeza, tem supervalorizada sua capacidade especulativa e de negociação. Lembre-se que justificativas morais, mais acordes ao âmbito da *comunidad,* deveram ser feitas para justificar sua prática, legitimação que só faz sentido no reino da *comunidad*, não da *política*. No mesmo sentido, a esmagadora maioria das pessoas questionavam os políticos por dar-lhes segundo a afiliação política das pessoas, princípio de lealdade que se espera reine no domínio político, em lugar de dar segundo a necessidade das pessoas, lógica coerente com o princípio de igualdade de *comunidad*. Mas essas mesmas pessoas, quando pedem ajuda ao comissionado, lembram-lhe que o apoiaram, tentando situá-lo em uma posição de dívida perante eles. Acionam a lógica da política quando devem lidar com essa esfera social.

Essa é outra evidencia que afirma a necessidade de relativizar a autonomia do domínio político *yaveño* de outras esferas da vida social. Longe de ser um âmbito autônomo, no sentido bourdieuano, apresenta-se como um novo cotidiano com certas especificidades a respeito dos atores, códigos e lógicas, que se hibrizidam com os já existentes nas outras esferas da vida social do lugar. Mas, como sugere Bourdieu, há um *habitus* que predispõe cada agente a terem, ante cada conjuntura, uma definição da situação e uma lógica de ação a desenvolver. Assim, os *yaveños* – tanto os eleitores quanto os *políticos* – lidam com a *política*. Alguns (em especial aqueles que tiverem investido em participar de organizações sociais), com maior capacidade para assimilar e diferenciar a lógica dominante de cada domínio social. Outros tendem a implementar as mesmas lógicas em cada âmbito. Os resultados são diversos. Em ambos os casos, o que está em jogo são as diferentes lógicas que estão intrínsecas nas estratégias de reprodução social camponesa, tanto no que tange às formas de mobilização de recursos, quanto à valorização de sua pessoa e grupo de referência, a fim de adquirir maior *status* social.

Por último, outro aspecto a salientar é que a troca é uma dimensão do vínculo analisado, mas esse vínculo não se reduz à troca. As relações clientelísticas não podem ser equiparadas a transações de mercado. Pelo fato da troca ser uma dimensão constitutiva do vínculo, os camponeses, ao igual que alguns cientistas, podem relatar ou, melhor dito, centrar seus relatos sobre esses vínculos, salientando sua dimensão transacional, como realizou Camilo no início de seu relato. No caso do relato dos nativos, isso pode ocorrer espontaneamente, mas também ser induzido pelas indagações do pesquisador em decorrência da forma em que constrói seu objeto de estudo. Refiro-me a uma espécie de (auto)produção dos dados de campo que se desejam encontrar. Certamente, nas relações clientelisticas a visão escolástica, como a denomina Bourdieu, encontra um terreno fértil para que o pesquisador se encante com os dados de campo que produz.

No entanto, como se observa nos relatos dos camponeses (mas nem sempre na literatura cientifica) mais tarde ou mais cedo acaba-se por incorporar novas dimensões (afetivas, morais, etc.) e, inclusive, (re)categorizar o vínculo através de outras modalidades de filiação a fim de dar conta da relação em questão. Essa impossibilidade de explicar o vínculo (ou as relações clientelísticas) apenas utilizando categorias "de mercado" deve-se a que os agentes envolvidos nessa transação fazem parte do mesmo cotidiano, interagem periodicamente e reconhecem-se parte de diferentes grupos de referência, que os encontra ora aliados, ora enfrentados, ora enparentados, e assim por diante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A informação apressentada e analisada nos capítulos precedentes permite pensar a estrutura social *yaveña* como um conjunto de âmbitos organizativos ou redes de filiação (parentesco, vizinhança, religiosas, organizações sociais, facções políticas, entre outras), que se expressa com uma determinada configuração no tempo e no espaço. Essas redes fudamentam-se no reconhecimento mútuo de seus membros seja por sangue, seja por crença religiosa, seja por afinidade política, seja por um estilo de vida, seja por uma pluralidade de elementos simbólicos. Nesses grupos existem códigos, mais ou menos explicitados, sustentados em principios éticos e morais que normatizam as modalidades de relacionamento esperados.

A (re)produção dos laços entre pares ocorre em torno da realização de prestações de favores, "ajuda" nas palavras dos *yaveños*. A forma como se realizam – bens trocados, lapso em que se espera a retribuição, *performance* através da qual se efectiviza a realização da prestação, sentido atribuido aos objetos trocados, etc.– varia conforme a distância social dos agentes.

As pessoas costumam estar vinculadas a mais de uma rede de filiação, mas nem todos integran os mesmos grupos de pertença. Cada rede recorta e aglutina um grupo de pessoas que, por sua vez, individualmente ou através dos membros de seus lares, estão vinculadas a outros grupos. Destarte, essa modalidade de organização social pode ser pensada como um conjunto de redes de filiação, parcialmente sobrepostas e através das quais se relacionam e distinguem os *yaveños*.

Cada rede de filiação, longe de ser fixa ou rígida, está em contínua (re)configuração. A entrada e saída de membros ora por câmbio do lugar de residência, ora por desentendimentos com outros integrantes, ora por perda no interesse em participar do grupo ou por outros motivos refedefine a composição da rede. Mas existem importantes diferenças no que tange à estabilidade da composição e a freqüência com a qual são ativados os diferentes grupos.

Há redes de filiação mais estáveis e onipresentes durante todo o ano, como a *família* e a *comunidad,* nas que existem princípios de lealdade mais firmes ou difíceis de serem questionados por estar naturalizados. Essa lealdade expressa-se especialmente nos termos em que ocorrem as prestações entre seus membros e a maior tolerância perante as inadimplências. Em contraposição, nas *facções políticas* e nas *organizações sociais*, a lealdade dos membros tende a ser mais conjuntural e sua vinculação, em parte, é avaliada ou refletida considerando-se o retorno que puder receber e, em conseqüência, é mais instável sua reprodução no tempo. Essas entidades organizativas, ao igual que a parentela, são acionadas em determinados momentos do ano, mas são desativadas depois.

Porém, em alguns contextos, como as campanhas eleitorais, onde se acionam diferentes redes de filiação para somar adesões, as pessoas podem ser defrontadas com um conflito de lealdades perante os diferentes grupos aos que estão vinculadas. Essas contradições, no caso de não serem resolvidas, podem clivar, momentânea ou permanentemente, algum dos grupos em questão, um dos motivos mais freqüentes de reconfiguração da estrutura social *yaveña*.

Destarte, as redes de filiação por um lado, contribuem a coesionar grupos de referência e, por outro, através da segregação que produzem, diferenciam grupos de pessoas que coexistem no

mesmo espaço territorial ora com certa harmonia, ora com certo antagonismo. Essas tensões periódicas imprimem na sociedade *yaveña* uma dinâmica particular que se ancora na contínua reprodução dessas redes de filiação. Mas essa reconfiguração ocorre como nuance dentro de um padrão de sociabilidade, caracterizado pela maior estabilidade de certas redes de pertença por sobre outras, produto da existência de uma hierarquia de fidelidade aos diferentes pertencimentos sociais.

Conforme o observado por Clifford Geertz (1967) nas aldeias *balinesas*, embora essas redes de afiliação sejam frequentemente encontradas nas aldeias *yaveñas*, nem sempre se configuram da mesma forma. Em cada localidade, existe uma estrutura particular da *comunidad*, produto da demografia, da quantidade de redes de afiliação e dos membros que as integram, do 'estado das relações sociais' no interior dessas redes e entre membros de diferentes grupos de pertença, entre outros aspectos. Portanto, em lugar de pensar a aldeia como uma unidade ou entidade organizativa em si mesma, deveria ser interpretada como um âmbito de organização que resulta da configuração que adquirem as diferentes redes sociais que operam nesse espaço. Essa abordagem interpretativa possibilita captar a especificidade de cada aldeia *yaveña*, sem sacrificar a heterogeneidade existente.

Assim, a estrutura social *yaveña* conforma-se a partir de diferentes redes de filiação que, longe de coexistirem como grupos sociais separados, entrelazam-se e permeiam-se uns e outros outorgando uma particular configuração. Essa estrutura social pode ser assemelhada à 'trama de um tecido' nesse aspecto. No entanto, assim como essas redes estruturam-se em base a um reconhecimento mútuo de seus membros, também se constroem/estruturam a partir da diferencição dos outros. Essa segregação – produzida ora pelos elementos de reconhecimento, ora pelos diferentes princípios de ação que existe em cada rede, ora pelas contradições que pudessem sugir dentre e entre os interesses dos membros de cada grupo – outorga à estrutura social uma tensão particular. Configura um social que se constrói e coesiona a partir de ajudas e barganhas, de acordos e divergências, de cooperação e especulação, de unidades e facções, de lealdades e traições. Uma 'trama' onde se perpetram 'tramas'.

Assim, longe da coexistência harmoniosa que às vezes se pretende dar com a imagem de 'trama', opto por sua dupla acepção, com o duplo sentido que carrega a palavra, pois entendo que representa melhor a ambigüidade com a que os aldeões vivenciam a fidelidade a suas diferentes redes de pertença. Pensar em uma sociedade como nos propõe Georj Simmel (1939), coesionada pela solidariedade e o conflito e na qual as partes tentam (re)negociar todo o tempo as posições que ocupam , possibilita-nos refletir sobre a (re)produção de sua estrutura dentro de um certo dinamismo social.

Nas últimas décadas, não foram poucos os fatores que intervieram mudando o contexto social dos *yaveños,* fato que fez com que tivessem que ajustar suas estratégias de reprodução para garantir sua subsistência, influindo, por sua vez, nas transformações sociais em curso. Em particular, procurei através desta pesquisa pensar e pôr em evidência que a reprodução social dos camponeses *yaveños* não só é função da produção de ingressos econômicos através da venda das mercadorias que produzem e/ou da mão-de-obra familiar, mas também dos laços sociais que criam e através dos quais conseguem relacionar-se com seus pares na comarca e com o restante da sociedade nacional.

Em um contexto onde os recursos necessários para garantir a reprodução biológica e social do grupo doméstico nem sempre estão garantidos, essas redes de pertença constituem-se

em importantes canais através dos quais os camponeses accedem a prestações, serviços e bens. Essa lógica de mobilização de recursos, pensada conjuntamente com as estratégias productivas e empregatícias implementadas pelos camponeses, possibilita compreender as condições de possibilidade para que se reproduzam, no contexto social e histórico analisado.

Nos últimos anos, têm surgido novas modalidades organizativas na comarca (OCA's, MINKA, *Organização Camponesa, Organização Kolla,* entre outras) que ocupam um lugar a cada vez mais central na articulação dos *yaveños* com o restante da sociedade. A expressão local que adquire esse fenômeno deve-se, em parte, ao novo cenário institucional criado pelas transformações operadas pelo Estado (seja através dos programas sociais, seja mediante o reconhecimento dos povos indígenas) e do surgimento de novos mediadores sociais, especialmente os técnicos de MINKA, que têm intervido tentando direcionar as modalidades de articulação e os objetivos institucionais dessas organizações.

Saliento especialmente o papel que jogam os mediadores sociais na disponibilização de recursos através da execução de projetos de promoção social e na introdução de novas visões de mundo. Esses 'novos' princípios de apreciação e classificação da realidade, embora sempre fossem resignificados pelos aldeões, acabam por promover e/ou potenciar certas modalidades de relacionamento, visões de mundo e representações sociais, que alteram e redefinem as lógicas de relacionamento no local e com o restante da sociedade. No texto centrei especial atenção nas mudanças operadas na *comunidad* e no domínio da *política*.

O modo que adquiriram essas transformações na comarca *yaveña* indubitavelmente falam sobre a especificidade desse campesinato. Especificidade tanto em sua forma de subsistir em um contexto de exclusão social, como de constituir-se em 'sujeito social' ante o restante da sociedade, que historicamente lhe reservou uma posição subordinada na hierarquia social.

Desse modo, interpreto a comarca *yaveña* como um espaço social onde estão em curso diferentes procesos de transformação, alguns ainda no plano subjetivo, outros já exprimidos em narrativas, práticas e em estruturas organizativas objetivas, todos contribuindo a definir um novo 'cenário social'.

Por minha vez, encontro interessante resaltar o processo que redefine as lógicas de relacionamento dos aldeões com os representantes políticos. Em geral, os cientistas que analisam o comportamento eleitoral privilegiam a compreensão das condições de possibilidade para a reprodução das relações de dominação que se estabelecem entre os representantes políticos e os setores de escassos recursos. Mas nem sempre se analizam os fatores que fazem possível sua redifinição. Especificamente, entendo que grande parte dos estudos sobre *clientelismo político*, ao considerar o 'cliente como pasivo' ou carente de recursos para redefinir os termos em que se estabelece o vínculo, sacrificam a dimensão dinâmica do laço. No capítulo IV, se bem analisei processos de mudança que estão em curso na comarca *yaveña*, alertei dos limites que a própria lógica nativa impõe a várias das transformações que os novos mediadores sociais pretendem promover, quando menos a médio prazo. Há possibilidades de mudança, mas dentro de certos limites. A continuação, 'ensaiarei' algumas apreciações sobre os fatores que estão intervindo na redefinição dessas relações em Yavi.

Dentre as transformações mais objetivas ou facilmente observaveis da arena política *yaveña,* destaca-se a maior permeabilidade à entrada de novas pessoas que passam a postular-se como candidatos para disputarem cargos na Comissão Municipal. Se no passado a dinâmica da política *yaveña* era centrada no comportamento de uns poucos dirigentes locais que respondiam a

um "*caudillo*" provincial, nas últimas décadas conforme surgem novos dirigentes que passam integrar novas facções, a esfera política *yaveña* ganha 'certa autonomia' com relação à política provincial, além de complexar-se.

A criação do *Consejo Consultivo* indubitavelmente é uma das trasnformações mais significativas do processo em questão. A administração e distribuição de alguns programas sociais, que antes estavam sob domínio exclusivo do comissionado municipal, agora é gerida pelos presidentes das OCAs ou, quando menos, pelos agentes que conseguem impor sua visão de mundo nesses espaços. O *Consejo Consultivo* também está contribuindo a mudar o espaço e o tempo da política. Muda seu espaço porque o tratamento da 'coisa pública', quando menos de alguns programas sociais, já não é restringido ao prédio da Comissão Municipal, mas é discutida nas reuniões mensais das *comunidades*. Muda seu tempo porque questões relativas à política começam a ser discutidas em outros momentos do ano, além da campanha eleitoral.

Ora, as transformações em curso no plano da subjetividade dos aldeões, quer dizer, como percebem e vivênciam a política, são mais difíceis de serem percebidas. As narrativas e apreciações nem sempre foram coincidentes. Porém, tanto os respresentantes políticos como grande parte dos aldeões recorrentemente estruturaram as falas através de uma distinção temporal, como era "antes" e como "agora", a fim de exprimir sua posição e pensamento nesse domínio social e salientar mudanças na *práxis política.*

Nas falas de grande parte dos representantes políticos, especialmente nas dos mais jovens, foi eloqüente como incorporavam em seus relatos noções do tipo "promover a participação", "realizar novos projetos nas comunidades" ou "dar segundo as necessidades das pessoas". Era claro que tentavam evidenciar que encarnavam "uma nova forma de fazer política", enquanto distinguiam seu agir da "velha política", caracterizada pelo "autoritarismo dos dirigentes" e a "distribuição política" dos recursos municipais.

Por sua vez, observa-se um crescente envolvimento de parte dos aldeões na 'coisa pública' e uma eloqüente presença da terminologia da institucionalidade da promoção social em suas narrativas. Recorrentemente, denunciaram a *práxis* dos políticos através de contrapô-la à lógica comunitária, em uma espécie de distinção e hierarquização moral de ambos os domínios. Pareceria que nem sempre o domínio da política invadisse o da comunidade, o processo inverso também poderia ocorrer, quando menos, como tentativa ou projeto de mudança. Pretendo evidenciar que entre alguns *yaveños* surge a possibilidade de pensar em outros termos a política, fato que se observa na produção de uma nova categoria "*política comunitaria*", com a qual tentam definir uma nova práxis que, alicerada nos valores comunitários, pretende 'purificar a política'.

O leitor poderá considerar que essas são só narrativas que ficam no terreno dos discursos, mas não se expressam em 'novas práticas', o tradicional sofismo da política. E certamente essa é uma possibilidade. Mas o que pretendo trazer à tona é como 'novas categorias', que se incorporam a um discurso político que, justamente por político, tenta criar um convencimento em seu interlocutor ajustando a narrativa à sua visão de mundo, evidenciam uma mudança na subjetividade das pessoas com relação ao domínio da política. Essa necessidade de reeditar ou ajustar discursos a uma nova subjetividade que está emergindo, a fim de garantir sua legimitação, quando menos, evidencia que algo está em curso, está reacomodando-se e, em conseqüência, 'gestando'. Não por acaso, grande parte dessas categorias incorporadas pelos políticos locais são

encontradas na nova narrativa 'da institucionalidade da promoção social', em especial, dos novos mediadores sociais que, entendo, são os que mais têm contribuído a difundi-las na comarca.

Por minha vez, um dado de campo que ainda continua a me interpelar e considero, nesta parte do texto, vale a pena ser 'repensado em voz alta' é a coincidência entre vários entrevistados acerca de que algo estava mudando, especialmente a forma como ocorrem os acordos entre candidatos e eleitores no contexto das campanhas. Parece que, a cada vez com mais freqüência, alguns aldeões começam a tentar mudar os termos da negociação, seja apresentando-se como um coletivo em vez de fazê-lo individualmente, seja assumindo a iniciativa na proposição dos termos da troca que, no geral, aponta a elevar a 'taxa' da prestação do candidato. O que nos diz esse fenômeno sobre as possibilidades de redefinição das relações de poder que existem entre os políticos e os eleitores *yaveños*?

Na minha apreciação, dentre os poucos autores que abordaram as possibilidades de mudança das denominadas "relações clientelísticas", destacam-se as contribuições de James Scott. No artigo denominado *Patronage or exploitation*? (SCOTT, 1977) ensaia um modelo interpretativo para pensar as condições que possibilitam uma mudança nas relações de patronagem. O modelo é proposto a partir de casos empíricos registrados em áreas rurais do mediterrâneo, no século XIX, o que impõe realizar as adequações pertinentes quando pensado em outras realidades empíricas e históricas.

Scott interpreta as relações de *patronagem* como se fossem pessoais, com uma alta interação face-a-face e com certa carga moral. Seu modelo refere-se às relações entre latidundistas e arrendatários em condições precárias de subsistência. O laço costuma ser percibido em termos de trocas ancoradas no que Scott denomina: *economia moral paternalista camponesa*. Isto é, um sistema de prestações, vivenciado como parte de uma "pequena tradição", que se baseia no valor de eqüidade e de justiça – que, por sua vez, envolve a noção de direito. Corresponde ao cliente realizar serviços e favores ao patrão, enquanto é retribuido com a autorização para que cultive e resida na terra do latifundista, além de receber sua proteção, fato que garante sua subsistência especialmente em tempos difíceis. A reprodução dessas trocas e, portanto, do vínculo, é possível na medida em que continuarem sendo percebidas como legítimas pelos camponeses, o que decorre de um "*equilíbrio do intercâmbio*" considerado justo (SCOTT, 1977).

Scott indaga acerca das possibilidades de mudança dessas relações de patronagem. Expressa que: "apesar de que novas idéias e valores podem indubitavelmente influir no costo percebido e na importância de certos serviços – especialmente no longo prazo– o que se pretende chamar a atenção aqui é que em vários contextos, variações na legitimidade das elites agrarias são mais facilmente encontradas associadas a câmbios no equilibrio do intercâmbio do que na ideologia ou no surgimento de novas expectativas". O autor salienta que em poucas ocasiões a mudança ocorre por deslegitimação desse sistema de prestações e pela assimetria de poder que carrega, aliás, ocorre por alguma modificação na forma em que procedem os agentes. A questão que surge é: *quando essas relações de dependença são percebidas pelo cliente como colaboradoras ou solidárias e quando começam a ser vistas como exploradoras?* (SCOTT, 1978:22/25).

Scott afirma que caso os termos da troca se deteriorem o suficiente e afetem os direitos sociais, nos que originalmente se sustentaram o vínculo e o respeito, pode-se anticipar que o vínculo rapidamente perderá sua legitimidade. Assim, provavelmente estejamos frente a um

processo de deslegitimação do vínculo e, portanto, de sua redefinição, nas seguintes situações: i) o patrão deixa de oferecer ou diminui a quantidade de bens e serviços que tradicionalmente oferecia, embora continue a demandar de seus clientes os mesmos serviços e bens, ii) há alguma mudança no custo do valor dos bens/serviços oferecidos pelos clientes, e/ou, iii) há transformações estruturais na economia e no Estado que afetam negativamente as condições de subsistência do campesinato, sem que o patrão possa oferecer a proteção suficiente.

Ora, em que medida o modelo de Scott possibilita compreender o observado em Yavi? O caso *yaveño* apresenta diferenças com o analisado por Scott. Por um lado, as relações que se estabelecem no âmbito da *política* não ocorrem entre agentes que pertencem a diferentes classes sociais. Por outro, os aldeões não residem nas terras dos candidatos, nem sua subsistência depende dessa relação. Contudo, pode considerar-se que existe certa dependência dos eleitores dos representantes políticos debido ao controle, real ou potencial, dos recursos das instituições públicas, que têm um papel a cada vez mais significativo na economia domêstica dos aldeões.

Outro aspecto a considerar é que o laço estabelecido sob as figuras de *político-eleitor* não é tão duradouro quanto os analisados por Scott. Isso se deve principalmente à rotação de políticos que ocorreu na última década. No entanto, se, por um lado, existe certa continuidade da facção governante e, por outro, se se pensar em termos de *performance*, pode-se aceitar a existência de papéis mais ou menos definidos que transcendem às individualidades e possibilitam reproduzir no imaginário a continuidade de certos códigos e princípios de relacionamento. Mas isso supõe abstrair-se das outras redes de afiliação através das quais podem estar vinculadas as pessoas, fato que obriga a analisar o laço para além da transação que pudesse ocorrer na produção de adesões durante a campanha eleitoral.

Contudo, dois fenômenos destacados por Scott estão presentes no vínculo entre os políticos e os aledões yaveños: a progressiva perda da deferência dos eleitores perante os políticos, especialmente graficada na 'visão negativa da política', e a exigência de bens ou serviços de maior valor. Pareceria que alguns aledões já não se conformassem ou não percebessem como justo a entrega de comestíveis (coca, bebida e alimentos), pois exigem bens de maior valor, no geral, relacionados ao uso comunitário. Eis, na perspectiva desses eleitores, uma perda da legitimidade da taxa tradicional da troca durante a campanha; o próprio fato de explicitar essa desconformidade evidencia uma mudança relativa na assimetria de poder entre as partes.

Insisto em salientar que, longe de assumir essas atitudes como uma nova prática generalizada entre os *yaveños*, entendo-as como novas lógicas de ação que começam a ser assumidas apenas por alguns. Sua significação não radica em que representam a concretização objetiva de uma mudança, quando menos, nas lógicas instituídas como dominantes, mas na abertura de um novo espaço de possibilidades ou alternativas sobre como pensar e relacionar-se com a *política* e os políticos, que pode devir (ou não) em uma mudança generalizada no território. Não importa aqui especular previsões sobre o futuro, mas identificar as condições que possibilitaram que alguém pensasse e agisse através de uma outra lógica de relacionamento.

Um processo dessas características necessariamente deve ser pensado à luz das transformações sociais que ocorrem no nível nacional e provincial, observando sua expressão no espaço local. Lamentavelmente essa é uma dimensão não explorada nesta pesquisa, porém posso identificar certos processos nacionais que contextualizam o marco em que ocorre o processo em questão.

Nas últimas três décadas, o domínio da política e da economia na Argentina tem se caracterizado por importantes descontinuidades, delimitadas por fortes crises. Cada período foi demarcado por uma subjetividade ancorada na esperança de uma mudança para "melhor", mas no desenrolar dos fatos carregaram com certa frustração e decepção dos cidadãos. Depois dos sete anos de ditadura militar (1976-1983), nos que se reprimiu todo tipo de organização social de características 'populares" e iniciou-se um processo de deterioração das condições de vida das classes populares, seguiram 24 anos de governos eleitorais, que embora começassem com certo otimismo em torno às possibilidades de mudança, gradualmente foram produzindo certo desencanto na população.

Ora, como se expressa isso no caso *yaveño*? Por um lado, a transformação econômica que operou no país repercutiu fortemente nas estrategias de geração de ingressos dos camponeses. Privada grande parte da população da estabilidade econômica que outorgava a venda de mão-de-obra, deveram complementar com outros ingressos sua economia familiar.

No âmbito das políticas do Estado, nas últimas duas décadas, tem se consolidado três fenômenos importantes. Em primeiro lugar, ocorreu uma reforma do sistema eleitoral de governo na Província de Jujuy, especialmente, a eleição direta do comissionado municipal por parte da população envolveu de um modo mais intenso o campesinado *yaveño* na vida política local, pois quem tiver aspirações a ocupar um cargo não deve buscar apenas adesão nos dirigentes provinciais, mas também nos eleitores. Em segundo lugar, encontra-se o incremento e descentralização das políticas públicas de promoção social. Na última década aumentaram significativamente os recursos do Estado destinados à contenção social dos setores menos favorecidos, canalizando grande parte desses recursos através dos governos locais. A comissão municipal converteu-se em uma alternativa donde obter uma fonte de recursos para as famílias camponesas. Indubitavelmente, as pessoas percebem que agora existe maior disponibilidade de recursos nesse orgão de governo. Por último, se na década de 1970 o governo militar reprimiu todo tipo de organização social de 'corte popular', a partir dos anos 80, a cada vez com maior freqüência, é o Estado que incentiva determinados tipos de organizações entre os aldeões, condicionando a ajuda social a grupos de beneficiários em lugar dos indivíduos. O Estado, por meio desses programas sociais, produz determinadas categorias de beneficiários que, por sua vez, contribuem a criar identidades sociais ("povos originários" ou "indígenas", "desempregados", "pequenos produtores", etc.) que em parte são assimiladas e, posteriormente, acionadas pelos destinatários dessas políticas ante os representantes do Estado para reclamar ajuda ou apoio. É a forma através da qual se legitima socialmente que determinados setores sociais, antes ignorados, passem a ser reconhecidos como sujeitos de direitos. Certamente, faz parte de uma ideologia, neste caso produzida por representantes do Estado, que permeia o imaginário social, não sem resignificações.

Até aqui se observam dois processos de mudança convergentes: um de tipo econômico e outro institucional. Por um lado, uma crise nas estratégias de reprodução social dos camponeses que vulnera suas condições de subsistência. Nesse novo cenário, a 'dádiva tradicional dos políticos' não satisfaz as expectativas dos aldeões. Por outro, opera uma transformação institucional na esfera política. A política e o Estado ganham presença no espaço local seja através dos recursos que se disponibilizam, seja envolvendo as pessoas na política através de uma reforma eleitoral, seja produzindo e organizando de determinada forma a demanda de ajuda social.

Eis um primeiro cenário que possibilita compreender alguns fatores intervenientes que (re)definem as posições assumidas pelos agentes. Se, por um lado, os camponeses estão mais dependentes dos recursos públicos, por outro, existe um Estado que é percebido com maior capacidade de distribuir recursos. Essa explicação responde a uma das variáveis explicativas propostas por Scott. Porém, associado a esse fenômeno, também é significativa a transformação institucional patrocinada pelo Estado que, entendo, produz certas transformações no imaginário social. É a "dimensão ideológica" que, reconhece Scott, pode produzir novos valores e expectativas, mas não considera que seja o mais freqüente. Contudo, no caso *yaveño* essas transformações institucionais parecem estar promovendo procesos importantes nas lógicas de sociabilidade local que, por sua vez, impactam na esfera política.

Não obstante, essa transformação institucional não está limitada às ações dos respresentantes do Estado. Os novos mediadores sociais têm um papel protagônico em sua difusão e resignificação no espaço local. Por um lado, constituem-se em novos intermediadores na canalização de recursos ao interior da comarca, potenciando o efeito dos pogramas públicos. Por outro lado, esses novos mediadores introduziram uma nova modalidade de realizar as prestações. Refiro-me à *performance* e às narrativas associadas aos bens entregados que instauram um 'novo modo de dar', que se caracteriza pelo maior valor dos bens disponibilizados e porque já não são entregues aos indivíduos, mas à *comunidad*. Por último, encontra-se a dimensão subjetiva ou ideológica que os técnicos pretendem promover entre os camponeses. Aludo a que deixem de conceber a política como uma disputa de facções e um âmbito conjuntural de mobilização de recursos, com o intuito de pensá-la em termos 'mais ideológicos', tentando dar-lhe algum sentido no projeto de mudança social. Como já enunciei, essa proposta ainda está em construção e, portanto, como idéia é difusa. Entretanto, nos fatos exprimi-se na promoção de um comportamento corporado dos camponeses perante os políticos, especialmente na formulação de suas demandas e nas disputas pelo controle dos programas sociais e os recursos da Comissão Municipal.

Assim, entende-se que os termos em que os candidatos combinavam as adesões nas campanhas eleitorais, ou o "*equilibrio do intercâmbio*" em palavras de Scott, tenham ficado desatualizados ou tenham perdido sua legitimidade ante alguns aldeões. Não só porque sua necessidade de conseguir recursos da comissão municipal, especialmente um emprego, parece ser mais urgente do que outrora, mas também porque existem novos 'fornecedores' que estabelecem em outros termos as relações com os aldeões; além de irromper na cena local questionando a forma tradicional de fazer política e opondo uma alternativa.

Neste ponto, retomo a idéia de Silverman de que, com o surgimento de intermediadores, os mediadores sociais tradicionais perdem a posição privilegiada e de poder que mantinham perante seus mediados. Por minha vez, entendo que essa mudança abre a possibilidade de reduzir a assimetria de poder do vínculo, mas não elimina o papel do mediador, mais bem o redefine. Certamente em Yavi, o surgimento de novos mediadores contribuiu a debilitar o controle que os políticos tinham sobre os recursos públicos. Esse papel quase monopólico de articulador com o Estado Nacional e provincial mudou a partir das reformas institucionais que favoreceram o surgimento de novos mediadores sociais, como de novas modalidades organizativas, através das quais os camponeses podem articular-se diretamente com programas públicos nacionais.

Mas nem sempre o surgimento de novos mediadores sociais é um processo que se apresenta isolado. O caso *yaveño* é emblemático. Se por um lado surgiram novos articuladores sociais, por outro, a crise das estratégias de reprodução social dos camponeses tornou-os mais

dependentes de suas vinculações com o sistema político-institucional para garantir sua subsistência. Assim, as famílias tentam articular-se com uns e outros mediadores – políticos e técnicos- para ampliar sua capacidade de mobilizar recursos. Mas nem todos os intermediários existentes constituem-se em uma alternativa real. A forma como se configuram as relações entre os diferentes grupos de filiação que co-existem no território, refiro-me às alianças e enfrentamentos, nem sempre fazem possível que uma família recorra a um desses intermediadores para solicitar ajuda.

É evidente que algo está mudando no vínculo entre os aldeões e os representantes políticos. Mas como enunciei no capítulo IV, ninguém questionou que os políticos dessem coisas durante a campanha eleitoral, ao contrário queixaram-se de que não dessem nada ou de que dessem pouco. Os questionamentos dos novos mediadores sociais às "práticas clientelisticas" pouco conseguiram mudar as percepções dos aldeões sobre esse tipo de relacionamento.

A possibilidade de os políticos reproduzirem-se na possição que ocupam, certamente, se deve a que através de distribuir recursos públicos como se fossem próprios conseguem converter em uma dádiva pessoal o que é seu emprego. Essa lógica de ação não foi questionada pelos aldeões. Para a grande maioria dos *yaveños*, a política continua a ser vista como um sistema legítimo de distribuição de recursos, mas poucos a vêem como um âmbito de debate e definição do devenir dessa sociedade, como pretendem os técnicos de MINKA.

Por último, mas certamente não menos importante, onde se observa o agir dos novos mediadores sociais é na difusão e valorização do que é definido como as lógicas de convívio e resolução de problemas comunitárias. Particularmente, refiro-me ao conjunto de tecnologias de organização, tomada de decisões e de negociação corporadas ante os agentes externos que são promovidas, fato que irrompe na cena local com a nova categoria de "política comunitária". Uma forma de apresentar e institucionalizar uma nova forma de fazer política, com uma ética superior à tradicional. Uma tentativa de sobrepor um determinado tipo de filiação e lógica de ação – a *comunitária*– por sobre outra – a *política*– que, certamente, produz mudanças nas lógicas de relacionamento entre políticos e eleitores. Mas, longe do 'romanticismo' que idealiza a comunidade como reino da igualdade, unidade e cooperação, já vimos que envolve outros princípios de relacionamento, que carregam mecanismos de integração e diferenciação, através das normas e punições sociais que se consagram como legítimas. Outra forma de ordenar a sociabilidade, talvez menos assimétrica, mas não por isso sem hierarquias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDUCA, Ricardo. Unidad campesina y semiproletarización: el caso de Yavi, Jujuy. *Cuadernos de Antropología Social*, n° 6. 1993. p. 5-43.

ALMEIDA, Mauro. Redescobrindo a família rural. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. ANPOCS, n°1, vol. 1. 1986. p. 66-83.

ARRUTI, José Mauricio Andion. A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, V.3, n.2. 1997.

AUYERO, Javier. Evita como performance. Mediación y resolución de problemas entre los pobres urbanos del Gran Buenos Aires. Em: AUYERO, Javier (comp.). *¿Favores por votos?* Estudios sobre clientelismo político contemporáneo. Buenos Aires: Losada. 1997. p. 167-232.

AUYERO, Javier. *La política de los pobres*. Las prácticas clientelísticas del peronismo. Buenos Aires: Manantial. 2001.

BAILEY, F. G. Gifts and poison. Em: BAILEY F. G. (org) *Gifts and poison.* Oxford: Basil Blackwell. 1971. p.1-25.

BALBI, Fernando e ROSATO, Ana. Representaciones sociales y procesos políticos. Em: BALBI e ROSATO (org) *Representaciones sociales y procesos políticos*. Estudios desde antropología social. Buenos Aires: Editorial Antropofagia-IDES. 2003. p.11-27.

BARTH, Frederik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. Em: BARTH, Frederik, *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: ContraCapa. 2000. p.25-68.

BERNAL, Irma. Rebeliones indígenas en la Puna. Aspectos de la lucha por la recuperación de la tierra. Buenos Aires: Búsqueda-Yuchan. 1984.

BOURDIEU, Pierre. A delegação e o fetichismo político. Em: BOURDIEU, *Coisas Ditas*, São Paulo: Brasiliensis. 1990. p. 188-206.

BOURDIEU, Pierre. Á propôs de la famille come catégorie réalisée. *Actes de la Recherche en Sciencies Sociales*, 100. 1993. p. 32-36.

BOURDIEU, Pierre. Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático. *Sociedad,* n° 8, abril 1996. p. 5-29.

BOURDIEU, Pierre. Habitus, illusio y racionalidad. Em: BOURDIEU e WACQUANT *Respuestas, por una antropología reflexiva.* México: Editora Grijabo. 1995. p. 79 -99.

BOURDIEU, Pierre. Le capital social. Notes provisoires. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 31. 1980. p. 2-3.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2003.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas. Sobre a teoria da ação.* Campinas: Editora Papirus. 1997.

BOURDIEU, Pierre. Stratégies de reproduction et modes de domination. *Actes de la Recherche en Sciencies Sociales*, 105. 1994. p. 3-12.

BOURDIEU, Pierre. The forms of capital. In: RICHARDSON, John. *Handbook of theory and research for the sociology of education*. Connecticut: Greenwood Press. 1986. p. 241-260.

BOURDIEU, Pierre. Une classe objet. Actes de la Recherche en Sciencies Sociales, 17-18. 1977. p. 2-5.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A partilha da vida*. São Paulo: GEIC-CABRAL Editora. 1995.

CHAYANOV, Alexander. La organización de la unidad económica campesina. Buenos Aires: Nueva Visión. 1985.

COMERFORD, John. *Como uma família.* Sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: NuAP e Relume Dumará. 2003.

COWAN ROS, Carlos. *Mediación social y conflicto: lógicas de articulación entre técnicos de ONG's y familias campesinas en las tierras altas jujeñas, Argentina*. IV Reunión de Antropología del MERCOSUR. Montevideo 16 al 18 de Noviembre de 2005.

COWAN ROS, Carlos. *Capital social e luta simbólica.* O caso da Red Puna: uma experiência territorial de articulação social na província de Jujuy, Argentina. Dissertação de mestrado: Porto Alegre, PGDR-UFRGS. 2003.

COWAN ROS, Carlos. *Organizaciones no gubernamentales de desarrollo rural: dimensión y estrategias en la Argentina de fin de siglo*. Monografía de graduação. Buenos Aires: Facultad de Agronomía, Universidad de Buenos Aires. 1999.

COWAN ROS, Carlos e SCHNEIDER, Sergio. Estrategias campesinas de reproducción social. El caso de las tierras altas jujeñas, Argentina. *Revista Internacional de Sociología*, v. LXVI, nº 50. mayo-agosto 2008. p. 163-185.

EVANS-PRITCHARD, E. *Os nuer. Uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de u povo nilota*. São Paulo: Editora persepctiva. 1978.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* , México, Grijalbo. 1990.

GEERTZ, Clifford. Form and variation in Balinese village structure, Em: POTTER, Jack; DIAZ, May e FOSTER, George (comp.). *Peasant Society, A reader*. Boston, Little, Brown and Company. 1967. p. 255-279.

GEERTZ, Clifford. The Javanese Kijaji: The changing role of a cultural broker. *Comparative Studies in society and history*. V. 2. n.2 january 1960.

GIL MONTERO, MENDIOLA e ALVAREZ, Dinámica espacial y temporal de la actividad pastoril y la población en Yavi, provincia de Jujuy, siglos XIX y XX. 1ª Jornada de Antropología Rural. San Pedro de Colalao, 23 al 25 de mayo de 2005.

GOFFMAN, Irving. A representação do e una vida cotidiana. Petrópolis: Vozes. 1996.

HEREDIA, Beatriz e PALMEIRA, Moacir. O voto como adesão. Em: BICALHO CANÊDO, Letícia (org.) *O sufrágio universal e a invenção democrática*. São Paulo, Editora Estação Liberdade. 2005. p. 453-475.

HEREDIA, Beatriz, La morada de la vida. Trabajo familiar de pequeños productores del noreste de Brasil. Buenos Aires: La Colmena. 2003.

HEREDIA, Beatriz. Política, família, comunidade. Em: GOLDMAN, Marcio e PALMEIRA, Moacir (org.) *Antropologia, voto e representação política.* Rio de Janeiro: ContraCapa. 1996. p. 57-71.

HOBSBWAMN, Eric e RANGER, Terence. A invenção das tradições. São Paulo. Paz e Terra. 1984.

ISLA, Alejandro. Introducción, Em ISLA (comp) *Sociedad y Articulación en las tierras altas jujeñas.* Crisis terminal de un modelo de desarrollo. Buenos Aires: ECIRA, ASAL e MLAL. 1992a. p. 13-39.

ISLA, Alejandro. Introducción. Em ISLA (comp.) Dos regiones, un origen. Entre el "silencio" e la furia. *Sociedad y Articulación en las tierras altas jujeñas.* Crisis terminal de un modelo de desarrollo. Buenos Aires: ECIRA, ASAL e MLAL. 1992b. p.167-215.

KARASIK, Gabriela. Intercambio tradicional en la Puna jujeña. *Revista Runa*, vol. XIV, Instituto de Ciencias Antropológicas, FFyL. 1984. p. 51-91.

KARASIK, Gabriela. Reordenamiento de la producción, reordenamiento del espacio: el control de la mano de obra en un ingenio azucarero. Tilcara: ECIRA, Serie Estructuras sociales regionales. 1987.

MACHADO DE CASTRO, Mônica. Eleições: quem decide o quê. Sujeito e estrutura no comportamento eleitoral. *Revista brasileira de ciências sociais*. n° 20, ano 7, outubro 1992. p 7-21.

MADRAZO, Guillermo. Comercio interétnico y trueque recíproco equilibrado intraétnico. Su vigencia en la Puna argentina y áreas próximas desde la independencia nacional hasta mediados del Siglo XX. *Desarrollo Económico*, v. 21, n° 82.1981. p. 213-230.

MADRAZO, Guillermo. Hacienda y encomienda en los Andes. La Puna argentina bajo el marquesado de Tojo. Siglos XVIII a XIX. Buenos Aires: Fondo Editorial. 1982.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre o dom. Em: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia.* São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária Ltda. e Editora da Universidade de São Paulo. 1974.

MAYER, Adrian A importância dos quase-grupos no estudo das sociedades complexas. Em: FELDMAN-BIANCO, Bela (org) *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global univesitária. 1987. p.127-158.

MAYER, Enrique. Casa, chacra y dinero: economías domésticas en los Andes. Lima: IEP, Estudios de la Sociedad Rural, 28. 2004.

MOUFFE, C. Post-Marxism: democracy and identity. *Environment and Planning D: Society and Space* 13: 259-265.

NEVES, Delma Pessanha. *Assentamento rural: reforma agrária em migalhas. Estudo do processo de mudança da posição social de assalariados rurais para produtores agrícolas mercantis.* Niterói: Editora da Universidade Federal Fulminense. 1997.

NEVES, Delma Pessanha. O desenvolvimento de uma outra agricultura: o papel dos mediadores sociais. In: FERREIRA, Angela e BRANDENBURG, Alfio (org.) *Para pensar uma outra agricultura*. Curitiva: Editora da Universidade Federal do Paraná. 1998. p. 147–165.

NÚCLEO DE ANTROPOLOGIA DA POLÍTICA. *Política, família e relações pessoais*. Projeto de Pesquisa. Museu de Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. (mimeo). 2005.

PACHECO DE OLIVEIRA. Políticas indígenas contemporáneas régimen tutelar, juegos políticos y estratégias indígenas. En: PACHECO DE OLIVEIRA, João. Hacia uma antropología del indigenismo. Estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil. Rio de Janeiro-Lima: Contracapa e Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. 2006. p.120-150.

PALMEIRA, Moacir e HEREDIA, Beatriz. Política ambígua. Em: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina e CRESPO, Samira, *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UERJ. 1997. p. 159-184.

PALMEIRA, Moacir. Eleição municipal, política e cidadania. *Tempo e Presença*, n°310, maio/junho. 2000. p.7-15.

PALMEIRA, Moacir. Voto: racionalidade ou significado? *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 20, ano 7, outubro 1992. p. 26-30.

PITT RIVERS, J.A. Los hombres de la sierra. Ensayo sociológico sobre un pueblo andaluz. Barcelona-México: Ediciones Grijalbo. 1971 [1954].

RUTLEDGE, Ian. Cambio Agrario e Integración. El desarrollo del Capitalismo en Jujuy (1550-1960). Buenos Aires: ECIRA, Fac. Filosofía y Letras, CICSO, UBA-MLAL. 1987.

SAHLINS, Marshall. Stone age economic. New York: Aline Publishing Co. 1981.

SCOTT, James. Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos. México: Ediciones Era. 2000.

SCOTT, James. Patronage or explotation? Em: GELLNER, E., WATERBURY, J. (eds). *Patrons and clients in mediterranean societies*. London: Duckworth, Center for Mediterranean Studies of the American Universities, Field Staff. 1977. p 21-39.

SHANIN, Teodor. A definição de camponês: conceituações e desconceituações – o velho e o novo em uma discussão marxista. *Estudos CEBRAP*, 26. 1980. p.41-80.

SHANIN, Teodor. Peasantry in political action. Em: SHANIN, Teodor. *Peasants and peasant societies.* Londres: Penguin books. 1988. p.357-364.

SILVERMAN, Sydel. Patronage and community-nation relationships in Central Italy. Em: SCHMITDT, GUASTI, LANDE e SCOTT. *Friends, followers and factions*. A reader in political clientelism. California: University of California Press. 1977. p.293-304.

SIMMEL, Georg. Sociología. Buenos Aires: Espasa Calpe Argentina. 1939.

SOUZA LIMA De, Antonio Carlos. Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes. 1995.

TÖNNIES, Ferdinand. Comunidad y Sociedad. Buenos Aires: Editorial Losada. 1947.

WEBER, Max. Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva. México: Fondo de Cultura Económica. 2005.

WOLF, Eric. Aspectos das relações de grupos em uma sociedade complexa: México. Em: WOLF, Eric. *Antropologia e poder*. Campinas-São Paulo-Brasilia: Editora UnB, Imprensaoficial e Editora Unicamp. 2003a. p.73-144.

WOLF, Eric. Comunidades camponesas corporadas fechadas na Mesoamérica e em Java Central. Em: WOLF, Eric. *Antropologia e poder*. Campinas-São Paulo-Basilia: Editora UnB, Imprensaoficial e Editora Unicamp. 2003c. p.145-164.

WOLF, Eric. Parentesco, amizade e relações patrono-cliente em sociedades complexas. Em: WOLF, Eric. *Antropologia e poder*. Campinas-São Paulo-Basilia: Editora UnB, Imprensaoficial e Editora Unicamp. 2003b. p.93-114.

WOORTMANN, Ellen *Herdeiros, parentes e compadres*. Colonos do sul e sitiantes do nordeste. São Paulo-Brasília: HUCITEC e Edunb. 1995.

WOORTMANN, Klaas, "Com parente não se neguceia" O campesinato como ordem moral. *Anuário Antropológico/87*, Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1990.

GLOSSÁRIO

Sigla	Significado
INAI	Instituto Nacional De Asuntos Indígenas
INDEC	Instituto Nacional De Estadísticas Y Censos
PJJHD	Programa Jefes y Jefas de Hogar Desocupados
Movimento	Movimento Territorial
OCA	Organização Comunitária Aborígine
OC	Organização Camponesa
ONG	Organizações Não Governamentais
PD	Pastoral para o Desenvolvimento
PFPD	Programa de Formación Política de Dirigentes
SENASA	Servicio Nacional De Seguridad Alimentaria

ANEXO

Modelo De Estatuto De Organização Comunitária Aborígine

CAPITULO PRIMERO

LOS DERECHOS DE NUESTRA COMUNIDAD

El reconocimiento a nuestra personería jurídica y a nuestros derechos que se encuentran amparados y garantizados por las leyes 23.302 y 24.071 ratificado por el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y por el artículo 71 inc. 17 de la Constitución Nacional, lo hacemos propio en este estatuto.

Nos reconocemos aborígenes, somos descendientes de los antiguos.

OBJETIVO GENERAL

- Mejorar la calidad de vida de la comunidad

OBJETIVOS ESPECIFICOS

- Consolidar la organización comunitaria para lograr el protagonismo y la autogestión.
- Fortalecer procesos de solidaridad en la comunidad.
- Mejorar la producción ganadera, agrícola y artesanal con la posibilidad de comercializar en los mercados externos.
- Lograr el título de las tierras comunitarias.

PATRIMONIO DE LA COMUNIDAD

Un salón comunitario.

2 mesas, 4 bancos.

Servicios de cocina.

2 Paneles solares.

Tierras comunitarias.

CAPITULO SEGUNDO

OBJETIVOS SOCIALES:

ART. 1: Fortalecer y desarrollar todas las acciones basadas en las costumbres, tradiciones, moral e instituciones de los habitantes, respetando fundamentalmente principios de vida natural.

ART. 2: Garantizar el respeto a nuestra identidad.

Inc. a: Respetar y solidarizarse con los ancianos, las mujeres solas, los niños huérfanos y los discapacitados.

Inc. b: Respetar la posesión y propiedad comunitaria de la tierra tradicionalmente ocupada por nuestra comunidad. Cada uno según su criterio puede obtener sus títulos en forma individual siempre que corresponda a ese lugar.

Inc. c: Garantizar el usufructo comunitario de los recursos naturales de cada zona (ejemplo: aguadas, pasturas, arboladas, etc.), permitiendo no romper el equilibrio natural según las características de la zona.

Inc. d: Promover el trabajo comunitario, como por ejemplo: ayudarse para las cosechas, siembra y limpieza de acequia, construcciones de vivienda, etc.

ART. 3: Respetar y hacer respetar nuestra cultura en toda sus formas: música, comida, vestimenta, ofrendada, tijtinchada, cuarteadas y toda clase de religión o creencia.

ART. 4: Tratar de lograr unidad, armonía y solidaridad en las relaciones comunitarias e intercomunitarias creando y ejecutando normas sociales de convivencia.

ART. 5: Asegurar la participación de la comunidad y sus miembros en todas las decisiones sobre los intereses que los afecten.

Inc. a: Las postulación y elección de quienes representan a los miembros de la comunidad será a través del sistema democrático, exigiendo el compromiso con su comunidad para que hagan efectivos sus aspiraciones sin distinción de partidos políticos o religiosos,

Inc. b: El cuidado y mejoramiento de nuestros cultivos, acequias, caminos vecinales, y demás bienes de uso comunitarios,

Inc. c: En la elaboración, ejecución y control de los proyectos de desarrollo,

Inc. d: La capacitación de sus miembros para las actividades inherentes a la vida comunitaria.

ART. 6: Proteger, promover y garantizar la organización comunitaria y respetar sus autoridades.

ART. 7: Respetar y hacer respetar a nuestros antepasados.

ART. 8: Valorar, difundir y proteger las prácticas curativas ancestrales y agrícolas, preservando las especies medicinales tradicionales.

ART. 9: Son miembros de esta comunidad los descendientes otros miembros, los que hayan nacido en la misma y los que acceden a ella por vínculo de sangre y de matrimonio. La comunidad subsistirá mientras exista una familia que la sostenga y ocupe sus tierras, y desaparecerá cuando no exista ningún miembro.

ART. 10: En esta comunidad si una persona se va a trabajar a otro lugar por un año o más, cuando vuelve puede seguir viviendo en la comunidad. Una mujer o dos de cada familia se pueden casar con hombres que no sean del lugar, estos pueden seguir viviendo en la comunidad siempre y cuando lo hagan en el lugar de asentamiento de la familia, para gozar de este privilegio deberán contar con dos años de permanencia en el lugar y un buen comportamiento dentro de la comunidad.

ART. 11: En el caso de que un vecino sea propietario de tierras comunitarias, y dejara de existir sin dejar familia, la comunidad otorgara ese lugar a la persona o familia que no sea poseedor de terreno. Cuando existiere un poder que otorga una persona hacia otra ésta se hará beneficiaria de los bienes y patrimonios del fallecido.

ART. 12: LOS ÓRGANOS DEL GOBIERNO COMUNITARIO SON:

La asamblea general y la comisión directiva.

La asamblea general es el órgano máximo de decisión, está formada por los miembros que tienen derecho a voz y voto; un representante por cada familia de cada casa. Para que las decisiones sean validas deberán estar presentes más del 50% de los miembros con derecho a voto. Las decisiones se tomaran por la mayoría de los presentes.

Esta comisión directiva esta formada de la siguiente manera: un Presidente, un vicepresidente, un secretario, un tesorero, un protesorero, tres vocales titulares y tres vocales suplentes.

ART. 13: La comisión directiva tendrá la duración de dos años pudiendo ser re-electa y sus miembros serán elegidos en asamblea general mediante voto secreto.

ART. 14: Si una persona de esta comisión directiva comete delito de robo, tiene que devolver lo que ha robado y se le obligará a renunciar a su cargo.

ART. 15: Esta Comisión Directiva tiene la obligación de hacer respetar y cumplir el estatuto.

ART. 16: La Comisión Directiva, previa autorización de la Asamblea General, estará facultada para realizar proyectos y convenios y firmar la donación para la entrega de tierras a título comunitario

En esta asamblea se designaran las personas para realizar los trámites del apartado anterior.

ART. 17: La cuota social de la comunidad se aportará valor dominal por cada familia censada. Es obligatorio el aporte.

ART:18: Si una persona no puede pagar su cuota social tiene que trabajar por el valor de ese monto.

ART: 19: Las cuotas sociales serán administradas por el tesorero.

ART. 20: Las personas que participen de todas las fiestas patronales o religiosas, que se realizan en la comunidad, estarán obligadas a colaborar en su organización con las tareas que les designe la Comisión Directiva.

ART. 21: Todos los miembros deberán colaborar con las actividades que realiza la escuela.

ART. 22: No pueden vivir en esta comunidad las personas que tienen un mal comportamiento.

ART. 23: La comunidad en asamblea decidirá la reforma del estatuto cuando lo crea conveniente y necesario.

ART. 24: El Presidente es el representante legal de la comunidad, en caso de ausencia o renuncia se hará cargo el vocal titular. En caso que no acepte el vocal titular se hará cargo un miembro de la Comisión Directiva. No puede hacerse cargo otra persona que no pertenezca a la Comisión Directiva hasta que cumpla los dos años de gestión.

ART. 25: El secretario realizará todas las actas en Asamblea General, proyectos y notas que sean objeto de reuniones y de interés de la Comisión Directiva y de toda la comunidad. En caso de renuncia será remplazado por el pro-secretario.

ART. 26: El Tesorero y el Pro-tesorero estarán encargados de administrar los fondos que ingresen a la comunidad.

ART. 27: Los vocales se encargarán de notificar las reuniones de la Comisión Directiva y de las sesiones ordinarias y extraordinarias de la Asamblea General.

ART: 28: El revisor de cuentas realizará periódicamente un informe de cuentas de la comunidad y controlará las funciones del tesorero.

ART. 29: El Presidente y el tesorero estarán facultados para realizar todos los trámites bancarios.

ART. 30: La Asamblea General sesionará en forma ordinaria una vez por mes, en el mes de enero de cada año se tratará las rendiciones de cuenta.

ART. 31: La Asamblea General sesionará en forma extraordinaria cuando surja una gestión urgente y se realizará a solicitud de un miembro de la Comisión Directiva.

DERECHOS Y OBLIGACIONES DE LA COMUNIDAD

Son derechos de los miembros:

1: Hacer uso de los bienes y servicios de la comunidad, especialmente de la posesión y goce de la tierra.

2: Recibir y exigir información de los asuntos contables y otros manejos de la Comisión Directiva.

3: Integrarse a grupos especiales de su elección y recibir capacitación.

4: Ser reconocido como pertenecientes a la comunidad presentando la comprobación correspondiente de la descendencia.

5: Participar en las reuniones y capacitaciones cuando la Comisión lo convoque.

6: Pedir protección ante la pérdida de los bienes de subsistencia y productos por desastres naturales.

7: Asistir puntualmente y no en estado de ebriedad a las reuniones o asambleas o tareas comunitarias por obligación.

8: Si un miembro no viene a la reunión, cuando lo notifiquen, por cada vez que falte será multado por un valor dominal de pesos. El que no tenga dinero pagará con trabajo, en cualquier actividad comunitaria, por el valor de ese monto.

9: Las corridas de los animales perjudiciales, como ser: zorros, pumas, burros y otros, se harán cuando sean necesarios.

10: Si un miembro no puede asistir a la reunión o corridas por asuntos de enfermedad o urgencia, para ser justificado tiene que presentar una nota por escrito a la Comisión Directiva, una hora antes de la actividad.

11: Los mayores de edad, varones mayores de 70 años y mujeres mayores de 65, no están obligados a asistir a las reuniones o a otros quehaceres de la comunidad, la asistencia queda a la voluntad de los beneficiarios.

12: Cumplir con los cargos y funciones correspondientes las personas que hayan sido elegidas.

13: Las aguadas, ciénegas, ríos y caminos vecinales no pueden ser cerrados, ni alambrados, por más que la persona pueda obtener el título de propiedad en forma individual sobre esa área.

14: La Asamblea General es la única que puede imponer sanciones a los miembros que no cumplan las obligaciones previstas en el estatuto.

15: Los problemas sobre pastoreo, rastrojos y potreros se tratarán en la Asamblea General para su solución.

16: Proteger los recursos naturales, como ser leña y otros que pertenecen a la comunidad.

17: No puede sacar leña de la comunidad otra persona que no sea del lugar. Si alguien ve que está sacando leña tiene que informar a la Comisión.

18: Si una persona ve que otra persona que no sea de la comunidad está llevando leña en camioneta tiene el derecho a cobrar una multa de valor dominal. Esos fondos pasarán al tesorero.

APÊNDICE

Acerca Da Origem e Especificidade das Comunidades Yaveñas

Parece não ser fácil dar conta da origem das comunidades andinas, nem de sua trajetória nos últimos séculos, a fim de compreender como foi reconfigurando-se junto à sociedade mais ampla (seja o Império Incaico, os governos coloniais ou estados nacionais). No caso da comunidade *yaveña* esse desafio é ainda maior. Não abundam as pesquisas científicas de caráter histórico sobre essa temática, nem parece existir suficiente documentação para determinar a origem e trajetória de cada aldeia. Certamente, essa foi uma limitante nesta pesquisa, que impediu interpretar os dados relevados na atualidade à luz de processos históricos em curso. No trabalho de campo, tampouco consegui relevar nas narrativas dos aldeões alguma versão sobre sua origem. O passado sempre se apresentou como algo desconhecido, uma nebulosa, por vezes, misturada com elementos da religião católica para ilustrar uma origem remota, em alguns casos, com traços de mito fundacional.

Entre os autores que abordam o estudo das origens das comunidades andinas há uma controvérsia. Segundo Enrique Mayer, "Castro Pozo[99] provavelmente é responsável de ter introduzido o mito de que as atuais comunidades andinas são descendentes diretas do *ayllu incaico comunalista*. Em vez disso, os pesquisadores demonstraram convincentemente um vínculo mais direto entre a comunidade contemporânea e a redução colonial do século XVI, a brutal reforma que concentrou os lares dispersos nos povoados onde podiam ser controlados, evangelizados e cobrar-lhes impostos" (FUENZALIDA, 1971[100]; SPALDING, 1984[101]; GADE, 1991[102] apud MAYER, 2005:62).

Madrazo especializou-se no estudo das instituições coloniais na Puna e oferece uma explicação do processo de desintegração do *ayllu* e o surgimento das comunidades que existem hoje. Segundo o autor, os espanhóis realizaram deslocamentos em massa de indígenas aos complexos mineradores do Alto Peru (território pertencente à Bolívia), a outras regiões limítrofes e aos aglomerados urbanos, para trabalharem nos empreendimentos dos conquistadores. Tal fato contribuiu à perda do vínculo dos indígenas com suas comunidades de origem e, em conseqüência, foi um elemento interveniente em sua desintegração e reconfiguração. Por outro lado, a Coroa Espanhola expropriou e cedeu parte das terras aos conquistadores sob o título de *merced* – instituição que outorgava o direito de seu usufruto. Em alguns casos, os beneficiários das *mercedes* cobraram taxas de arrendamento aos indígenas que moravam nelas; em outros, desalojaram-os. Também se concedeu a alguns conquistadores *encomiendas*, instituição que outorgava o direito de vassalagem, isto é, cobrar tributo em forma de trabalho, bens ou dinheiro a um grupo de naturais, em troca de proteção e evangelização (MADRAZO, 1982).

---

[99] CASTRO POZO, Hildebrando. Nuestra comunidad indígena. Lima, Editorial El Lucero P. Barrantes Castro. [1924] 1997.

[100] FUENZALIDA, Fernando. La matriz colonial de la comunidad de indígenas peruana: una hipótesis de trabajo. Lima, Revista del Museo Nacional, 35, pp: 92-122.

[101] SPALDING, Karen. Huarochorí: Na andean society under inca and spanish rule. Standord, Stanford University, Press, 1984.

[102] GADE, Daniel. Reflexiones sobre el asentamiento andino de la época toledana hasta el presente. En: Frank Salomón e Segundo Moreno (eds) Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Quito, Ediciones Abya-Yala, 1991.

Madrazo entende que essas instituições espanholas contribuíram a deteriorar o vínculo étnico e a desmembrar o *ayllu*, dando origem a naturais sem terra que, em alguns casos, radicaram-se nas cidades e, em outros, continuaram subsistindo no âmbito rural em terras fiscais. Os grupos indígenas que se mantiveram organizados em comunidades foram aqueles *encomendados* ou que continuaram morando em uma *merced* pagando arrendamento. A *encomienda* foi abolida na segunda década do século XIX com a proclamação da independência das províncias que compunham o *Virreinato del Rio de la Plata.* Na nova ordem institucional, os possuidores de *mercedes* foram reconhecidos como proprietários das terras, denominadas agora *haciendas*. As terras que não eram outorgadas como *mercedes* foram vendidas ou passaram a ser propriedade do novo Estado. Em alguns casos, os grupos indígenas que residiam nelas mantiveram a comunidade como forma de organização social. No entanto, em 1840, foi decretado o final da posse comunal de terras e, segundo Madrazo (1981 e 1982), a partir desse momento, completa-se o processo de desintegração das últimas comunidades. Rutledge (1987) e Isla (1992b), embora compartilhem o processo descrito por Madrazo, consideram que essa forma de organização social persistiu na Puna *jujeña* até a década de 1870.

Isla, a partir de um estudo comparativo realizado entre um *ayllu* localizado nos Andes Centrais na Bolívia e aldeias da Puna argentina[103], manifestou que embora a forma *ayllu* existisse na Puna até a década de 1870, atualmente apenas persistiriam "resquícios [dessa forma de organização social] que se observam – ainda que desintegrados entre si – nas relações de produção, distribuição e intercâmbio na sociedade *puneña* de hoje"[104] (ISLA, 1992b:171). Esses vestígios, referidos por Isla, fazem parte dos princípios de sucessão e sociabilidade que regulam atualmente a vida nas aldeias. Com a idéia de desintegração, o autor refere que, no *ayllu*, esses elementos culturais estruturavam e regulavam o funcionamento dos membros como um grupo corporado no seu relacionamento com o mundo exterior. No entanto, no momento da realização de sua pesquisa, observou que na Puna argentina as comunidades não teriam esse comportamento. A emigração e a incorporação prematura do campesinato ao mercado de trabalho, além da presença do Estado através de diferentes instituições – escola, política, etc. – e como proprietário das terras, teriam promovido a desintegração do *ayllu* em um agregado de camponeses semiproletários que se articulam individualmente, quer dizer, através de seu grupo doméstico com o resto da sociedade nacional (ISLA, 1992b:204).

Esses autores através desses processos explicam a emergência de um campesinato livre de origem indígena, distribuído em aldeias. Nessa nova formação social, a unidade de reprodução já não é a comunidade, mas o grupo doméstico (ISLA, 1992b) ou a família (MADRAZO, 1994:142).

---

[103] Isla realizou seu trabalho de campo no final da década de 1980 em diferentes distritos que compõem a região da Puna e concentrou os estudos de caso em aldeias situadas no departamento de Yavi.

[104] O autor define a *comunidade* como "uma unidade político produtiva de grandes dimensões que ocupa um espaço delimitado, verificando-se intrincadas relações de parentesco e de reciprocidade que multiplicam as obrigações internas" (ISLA, Sistemi di adattamento socioculturale nelle terre alte a sud del Lago Titicaca, en revista *Studi per l'Ecologia del Quaternario*, Florencia, Italia, 1984 apud ISLA, 1992:173). A centralidade do político é constituída pelo funcionamento de uma assembléia com caráter deliberativo-executivo. A dinâmica econômico-social é entendida como constituída por cinco princípios lógicos-empíricos, a saber: i) controle comunitário do médio de produção estratégico: a terra, sendo a família a unidade predominante de produção e consumo; ii) maximização das atividades produtivas: combinação em cada unidade doméstica segundo a quantidade de trabalho disponível de agricultura, pecuária e artesanato; iii) controle da diferenciação interna: mecanismos de reciprocidade; iv) dupla racionalidade simultânea: intercâmbio externo: o estímulo à diferenciação exterior ao espaço comunidade; v) a busca, por cada unidade doméstica do excedente (ISLA, 1992b:173).

A interpretação de Madrazo evidentemente se inspira na tese de Wolf ([1957] 2003) para explicar a origem das comunidades em Mesoamérica, denominadas por esse autor como *comunidades camponesas corporadas fechadas*[105]. Wolf considera que essas comunidades surgem em decorrência da colonização. Por um lado, representam a modalidade como os conquistadores organizaram o controle sobre a terra e sobre a população indígena, que passa a desempenhar o papel de "reserva de trabalho". Por outro, é uma resposta dos indígenas à desintegração social gerada pelos conquistadores. Assim, essas comunidades constituiram uma nova modalidade de vinculação dos indígenas com a sociedade mais ampla. Nessa redefinição das lógicas de relacionamento, os canais de articulação com o resto da sociedade eram monopolizados por alguns membros da comunidade, enquanto se desestimulava a articulação diretados membros nas relações sociais da sociedade mais ampla. Também se impunham barreiras contra a entrada de bens e idéias de fora. Por isso e pelo fato dos casamentos serem endogámicos, são consideradas "fechadas" por Wolf.

As aldeias *yaveñas* compartilham várias das características com as comunidades mesoamericanas estudadas por Wolf. Possuem características de organizações corporadas, em particular, no que concerne à posse comunal da terra e à perpetuidade de direitos e deveres que têm seus membros. Ambas as propriedades têm adquirido renovada força e formalização através da constituição das *Organizaciones Comunitarias Aborígenes*.

Nas comunidades fechadas analisadas por Wolf, existiriam mecanismos que pressionam os membros a redistribuírem seus excedentes, limitando-se assim à diferenciação social. A distribuição ocorria através de "gastar os excedentes numa economia de prestígios" (WOLF, 2003 [1957]:148) associada ao culto religioso comunal. Pode ser que exista alguma relação entre esses mecanismos e o princípio de igualdade que, entendo, está presente nas comunidades *yaveñas,* que também é reconhecido por Isla quando salienta o controle da diferenciação interna que opera através das relações recíprocas. De fato, percebe-se uma certa homogeneidade ou, por outras palavras, uma reduzida diferenciação nas condições materiais de existência dos *yaveños*, fato que não significa a inexistência de mecanismos de diferenciação e distinção social que hierarquizem essa sociedade.

Contudo, essa distribuição de excedentes não parece ocorrer através dos cultos religiosos. A única instância na qual, observei, opera uma distribuição de recursos da economia doméstica para o restante da população é nas campanhas eleitorais e quando os políticos ajudam seus eleitores com dinheiro de seu salário. É preciso relembrar que o dinheiro gasto na campanha eleitoral faz parte de um investimento dessas famílias, que pretende ser recuperado uma vez assumido o cargo.

As comunidades *yaveñas* também compartilham algumas das características com o tipo ideal de *pequena comunidade*, proposto por Redfield (1965). Entre essas propriedades, o sentimento de pertença dos membros de uma aldeia a um grupo é evidente e define o limite da comunidade. A pequena dimensão e a homogeneidade interna das aldeias são outras das características compartilhadas, favoráveis à existência de "um sistema de normas morais" que rege o cotidiano da aldeia (REDFIELD, 1965:15).

---

[105] Wolf enuncia como as características mais distintivas dessas comunidades, que: "mantêm uma certa jurisdição comunal sobre a terra, restringem a pertença, mantêm um sistema religioso, aplicam mecanismos que garantem a redistribuição ou destruição da riqueza excedente e sustentam barreiras contra a entrada de bens e idéias de fora da comunidade" (WOLF, 2003:150-151).

Mas as comunidades *yaveñas* diferenciam-se das analisadas por Redfield e por Wolf em um aspecto: sua relação com a sociedade mais ampla. Diferentemente do tipo ideal proposto por Redfield, as aldeias *yaveñas* não são auto-suficientes, pois não têm capacidade de autosustentar-se. As características ambientais da Puna parecem impossibilitar que um grupo humano subsista apenas do que produz, prescindindo de intercâmbios com grupos localizados em outros nichos ecológicos. Quando menos existe um grande consenso entre os cientistas sobre esse aspecto.

Desde antes da Colônia, existia um complexo sistema de intercâmbio de mercadorias entre as comunidades espalhadas ao longo dos Andes. A colonização das sociedades puneñas, primeiro pelos incas, depois pelos espanhóis, implicou a incorporação dessas comunidades à sociedade mais ampla. Em particular, durante a Colônia os *puneños* foram incorporados ao mercado de trabalho, primeiro como escravos, depois como assalariados, e estruturaram-se em uma economia camponesa fortemente dependente dos ingressos gerados pela venda de mão-de-obra. Além do mais, essas colonizações significaram um processo de integração dos indígenas à 'nova sociedade', por meio da subordinação não só econômica, mas também cultural.

Wolf utiliza o termo "fechadas" para indicar também que "limitam os direitos e a pertença à comunidade aos de dentro e desestimulam a participação mais próxima dos membros nas relações sociais da sociedade mais ampla" (WOLF, 2003:146). Diferentemente dessa situação, nas comunidades *yaveñas* os casamentos são preferentemente exogâmicos, o que permite que pessoas não vinculadas à aldeia convertam-se em membros da comunidade. Em todo caso, limitam a entrada de pessoas quando existe grande alteridade cultural e social, isto é, para pessoas de outra "classe" que não compartilham o mesmo estilo de vida. Mas não é tão freqüente essa segregação entre camponeses.

Tampouco as comunidades *yaveñas* têm estado nem socialmente nem culturalmente isoladas. Madrazo dá conta de que na época colonial existia a figura de *curacas* nas *econcomiendas* coloniais. Trata-se de uma espécie de autoridade comunitária que assumia o papel de interlocutor entre o *encomendador*, espanhol que tinha sob seu 'cuidado' os *encomendados* e os indígenas das comunidades. Segundo os registros apresentados por esse autor, poderia considerar-se que os *curacas* assumiram, quando menos em parte, o papel de "cultural brokers" no transcurso do tempo. Mas com a consolidação do novo Estado Nação novas figuras foram emergindo, que começaram a assumir o papel de intermediadores com a sociedade nacional.

A incorporaçao dos *puneños* como mão-de-obra na colheita da cana-de-açúcar durante o século XX implicou um deslocamento em massa da população aos engenhos, que ao longo das décadas foi redirecionando-se a outras regiões e cidades do país. Certamente, essa emigração significou um mecanismo de articulação dos camponeses com o restante da sociedade, seja em forma direta, seja através dos membros do lar que passaram a residir em outros lugares. Assim, no século passado, por fora dos canais de articulação que pudessem controlar os "cultural brokers" (*contratistas*, lideranças políticas e/ou religiosas), os grupos domésticos também implementaram suas próprias lógicas de articulação com o mundo externo, como salienta Isla, produto da modalidade que adquirira a incorporação dos camponeses ao mercado de trabalho.

Diferentemente do observado por Wolf, nas comunidades *yaveñas* de hoje não parece existir mecanismos tendentes a impedir a articulação individual dos membros da comunidade com os agentes externos. No entanto, promove-se que as OCAs assumam esse papel. De fato, existem múltiplas redes sociais (políticas, religiosas, parentesco e de organizações sociais) que articulam os membros das diferentes aldeias entre si e com a sociedade nacional.

Indubitavelmente há um importante 'salto histórico', além de cultural e social, entre as comunidades mesoamericanas estudadas por Wolf e os processos que estão ocorrendo atualmente nas comunidades *yaveñas*, fato que impede a vigência completa de suas proposições. Mas justamente essa diferença de cenários faz mais interessante a tese de Wolf quando no presente se observam a 'reedição' de alguns fenômenos observados por ele. Refiro-me à 'reemergência' da comunidade *yaveña* como entidade de organização social e, principalmente, de articulação com a sociedade nacional. As OCAs, através de seus porta-vozes, estão assumindo crescentemente a representação dos aldeões ante os representantes do Estado e das organizações da sociedade civil, e centralizando a captação e distribuição dos recursos que chegam como "ajuda social" ao território.

Como foi analisado no capítulo III, seção 3.4, esse processo decorre, em grande medida, da reforma de Constituição Nacional de 1994. Assim, é novamente o Estado, já não o colonial senão o nacional, que contribui a (re)produzir essa entidade organizativa, após décadas de progressiva desarticulação, para organizar seu relacionamento com essas populações, agora definidas como "pobres" ou "sujeitos de direitos" em sua condição de indígenas.

O Estado, através da imposição da pessoa jurídica de OCA e da lógica como implementa as políticas de promoção social dirigidas a coletivos sociais e não a grupos domésticos individuais, condiciona a população a organizar-se sob essa modalidade organizativa para aceder ao benefício das políticas públicas. O Estado, através dessa modalidade organizativa que envolve um determinado tipo de pessoa jurídica com direitos e obrigações, incorpora novos mecanismos de ordenamento do território e no controle da população. Porém, se durante o governo colonial através da categoria de comunidade procurou-se ter controle sobre a mão-de-obra da população indígena, na atualidade, após décadas de expulsão da mão-de-obra camponesa do mercado de trabalho, pareceria que essa categoria cumprisse outro papel. A categoria *comunidad* nas políticas de promoção social, tem, entre outros fins, classificar a população para diferenciar os destinatários das diferentes políticas, possibilitando a estratégia de focalização das políticas públicas. Nesse novo contexto, a categoria comunidad volta a encontrar seu papel no controle social. Longe de organizar a população para seu reclutamento no mercado de trabalho, passa a cumprir um papel de organização e planejamento da assistência social para manter esse excedente de mão-de-obra nas comunidades de origem, procurando desacelerar o processo de 'favelização' das grandes cidades.

O Estado não está só na promoção dessa modalidade organizativa. Os membros das organizações da sociedade civil, mesmo aqueles que têm um olhar crítico das políticas públicas, através de incentivar essa modalidade organizativa, contribuem na difusão das categorias de classificação da população produzidas pelo Estado. Embora possam (co)existir diferentes sentidos atribuídos a uma mesma categoria, esses investimentos simbólicos nem sempre são compreendidos ou assimilados pelos camponeses. Assim, o conjunto desses agentes externos abocados à promoção social podem acabar contribuindo para que os aldeões pensem e organizem suas problemáticas e as lógicas de resolução a partir da entidade organizativa comunitária.

Certamente, o agir desses agentes externos está favorecendo o (re)emergir da entidade comunidade como forma organizativa e, em conseqüência, o comportamento corporado de seus membros. Contudo, a reedição dessa modalidade organizativa não supõe a desaparição de outras redes de filiação que podem, por vezes, coexistir harmoniosamente ou conflitivamente com a OCA. Em conseqüência, tampouco garante o comportamento corporado de seus membros em

todas as ordens da vida, aliás, supõe uma outra modalidade de organização que é acionada em determinados contextos e para determinados fins.