

A IDENTIDADE INDÍGENA COMO PROCESSO DE LUTA POLÍTICA NO EQUADOR DIANTE DAS REPRESENTAÇÕES DA “INDIANIDADE” NO IMAGINÁRIO REPUBLICANO

MARA CATARINA BICAS

Resumo: No presente artigo procuro reflectir sobre os processos de representação e legitimação da identidade do *indígena* no contexto da formação dos Estados nacionais latino-americanos desde o século XIX. É hoje amplamente reconhecido que nas sociedades latino-americanas, quer no tempo da colónia, da república ou dos Estados nacionais, é recorrente a tensão entre poder dominante e indígenas, sendo igualmente recorrente a tarefa civilizatória levada a cabo pelas políticas oficiais e a produção de um debate que afirma o étnico como *problema*. São, no entanto, muitas as ambiguidades acerca da eficácia dessas políticas dado serem diversas as formas de luta política e resistência histórica dos povos indígenas. Considerando essa diversidade, apresento um estudo da tensão entre os processos de longa duração de construção ideológica do *índio* por parte da administração do Estado republicano e diversos grupos de intelectuais, e as reivindicações, também de longa data, nascidas no seio das lutas políticas dos movimentos indígenas, em concreto o seu desafio epistémico à modernidade. Para tanto, circunscrevo a análise ao Equador e como hipótese de trabalho admito que o desafio epistémico à modernidade levado a cabo pelas lutas políticas do movimento indígena equatoriano tem um papel estratégico no actual processo de reivindicação identitária.

Palavras-chave: construção ideológica do índio; movimento indígena equatoriano; reivindicação identitária.

1. Introdução

Neste artigo procuro reflectir sobre aquilo que tem sido um problema transversal a alguns Estados latino-americanos, nomeadamente sobre os processos de representação e legitimação da identidade do *indígena* como um dos principais desafios no processo de formação do Estado-Nação. Para isso será analisado, por um lado a forma como a legitimação do indígena tem vindo a ser implementada desde o século XIX até ao presente, antes pelos “imagneros”¹ agora pelas políticas neo-indigenistas por forma a dominar o indígena ou eventualmente negar a questão racial. Por outro, como o movimento indígena tem resistido às variadas formas de dominação, nomeadamente através da sua condição de agentes sociais e/ou actores políticos no actual processo de reivindicação étnico-cultural.

Nas sociedades latino-americanas, quer no tempo da colónia, da república ou dos Estados nacionais sempre existiu a tarefa civilizatória e as políticas oficiais para solucionar o chamado *problema indígena*. Contudo, são demasiadas as ambiguidades e os questionamentos acerca da eficácia dessas políticas uma vez que os indígenas foram sempre evidenciando diversas formas de luta política e resistência histórica² perante tais medidas. Considerando que essa diversidade de formas de luta política de longa duração sempre existiu, umas vezes de forma latente outras de forma mais explícita (e.g.: levantamento, rebelião), parece-me que a necessidade de estudar e perceber a tensão entre os processos de longa duração de construção ideológica do *índio* por parte da administração do Estado republicano e diversos grupos de intelectuais, e as reivindicações também de longa data nascidas no seio das lutas políticas dos movimentos indígenas, em concreto o seu desafio epistémico à modernidade, é pertinente e justifica a realização deste artigo. Por isso, no âmbito deste amplo objectivo que é o estudo da tensão entre esses dois processos, neste

¹ Termo usado por Blanca Muratorio (1994) para se referir à elite europeia, crioula e branco-mestiça que se ocupava da criação das imagens dos indígenas e o seu papel na construção da *nação equatoriana*, através de textos narrativos e visuais mediante a ideologia e cultura dos grupos dominantes. Portanto, trata-se das representações formuladas sobre o indígena nos séculos XIX e XX, *i.e.*, do índio imaginado e não do índio real e sujeito histórico.

² É importante destacar que os povos indígenas originários da região andina nunca se submeteram passivamente, inclusive na época colonial, mostrando a sua acção política quer através dos seus levantamentos e rebeliões, quer através da própria negociação que faziam com os colonizadores espanhóis com quem trocavam mão-de-obra, podendo em troca manter a sua forma de organização nas comunidades originárias, onde detinham autonomia nas suas leis e autoridades tradicionais.

texto procurarei ainda reflectir especificamente sobre o papel estratégico desempenhado pelo desafio epistémico à modernidade no processo de reivindicação identitária do movimento indígena. Para tanto, faço um recorte circunscrevendo a análise aos Estados nacionais no contexto andino, nomeadamente ao Equador desde o século XIX, e para compreender esse papel estratégico toma-se como referencia o movimento indígena equatoriano. Como hipótese de trabalho admito que o desafio epistémico à modernidade levado a cabo pelas lutas políticas do movimento indígena equatoriano tem um papel estratégico no actual processo de reivindicação identitária.

O artigo está dividido em três partes. Na primeira concentro-me essencialmente no chamado *problema étnico* ou problema cultural, que nos mostra que a sua produção enquanto *problema* não é um processo recente. Nasce com a colonização, desenvolve-se durante todo o período colonial e evolui ao longo dos estados nacionais republicanos até aos dias de hoje, embora com outra roupagem. Em todos estes períodos históricos, é recorrente a tensão entre poder dominante e indígenas, e são igualmente recorrentes as políticas oficiais para solucionar a chamada *questão indígena*, sem que nenhuma até ao momento o tenha conseguido fazer. Na segunda parte irei concentrar-me na análise do actual processo de reivindicação da identidade étnica e no crescente interesse pela diversidade cultural, exercida quer pelo próprio Estado, quer pelas organizações indígenas no Equador. *I.e.*, será privilegiada uma reflexão em torno do papel específico desempenhado por cada um destes actores: o Estado com as suas políticas neo-indigenistas e efeitos na questão indígena, por um lado; as organizações indígenas e os paradoxos inerentes à construção da sua luta identitária, por outro. Finalmente, termino o texto com uma reflexão em torno da refundação da epistemologia presente na proposta da plurinacionalidade do movimento indígena equatoriano. Servindo-me do conceito de “política do cultural” de Sonia Alvarez, Evelina Dagnino e Arturo Escobar (1998), procuro analisar como o movimento indígena equatoriano, através do seu processo de reivindicação identitária, tem desestabilizado noções da cultura dominante tais como conhecimento e ciência, e como tem introduzido no espaço público noções alternativas de saber, que permitem resignificar o conhecimento ancestral, cuja matriz epistemológica sobre o saber indígena difere daquela que nasce com a modernidade ocidental.

2. Indigenismo, Construção Ideológica do Índio e Estado Moderno

Desde o processo de colonização espanhola em finais do século XV, que o chamado *problema étnico* nos mostra que a questão indígena não é um problema recente. Os conquistadores europeus aquando da sua chegada ao continente confrontaram-se com uma enorme diversidade cultural e linguística por parte da população originária e desde muito cedo o chamado *problema étnico* se assume como o argumento preferido para justificar quer a dominação dos colonizadores em relação à população autóctone, quer a manutenção de desigualdades estruturais que se manifestam até ao presente. Ou seja, a invenção do indígena enquanto categoria produzida e reproduzida nasce com a conquista espanhola que, ao inferiorizar o *outro* e ao concebe-lo como homogéneo e monolítico alberga dentro da categoria de *índio* toda a riqueza das pluralidades étnicas que se opunham ao ideal universal proveniente do mundo ocidental (Gros, 2000: 88-90; Degregori, 2001: 23; Morin, 1988: 14).

De acordo com os teóricos do pensamento descolonial, a epistemologia ocidental dominante ou modernidade foi edificada e alimentada através da colonialidade, como é o caso da América Latina. Esta mútua dependência modernidade/colonialidade alimentou as mais diversas violências. No domínio económico, social e político subjugou, oprimiu e dizimou populações inteiras sob a forma do colonialismo, contudo as metástases da colonialidade estão bem mais expandidas e arreigadas no domínio epistémico e cultural inclusive até aos dias de hoje. De tal maneira, que esta colonialidade do poder, do saber e do ser (Quijano, 2005; Mignolo, 2003; Maldonado-Torres, 2009), que é a face obscura da modernidade, tem vindo a contribuir para a subordinação e invisibilidade de saberes, experiências e actores sociais considerados periféricos, locais, tradicionais; enfim inferiores e, por isso, relegados, como diria Boaventura de Sousa Santos, para o outro lado da linha abissal (Santos, 2007). Deste modo, o *problema índio* é formulado historicamente desde o início do colonialismo iniciando-se aí a formulação da ontologia de um *outro* inferior, atrasado, selvagem e violento. Contudo, paralelamente a esse *outro* inferior e atrasado sempre existiu, no imaginário colonial do *índio*, uma ambivalência e temor diante da possibilidade de sublevação política desse *outro* selvagem e violento, que

pusesse termo à dominação e ao poder económico e sócio-político do *branco* colonizador.

Com efeito, a procura da uniformização, independentemente das identidades étnicas e suas diferenças culturais, deixa antever facilmente o desejo do ocidente legitimar o seu poder de dominação e alienação do mundo recentemente *descoberto*. Pablo Dávalos (2002) numa análise acerca do uso estratégico do saber, refere precisamente a ideia dos saberes serem construídos historicamente e estarem envoltos em relações de poder e dominação. Para ilustrar essa ideia, menciona a percepção que as elites tinham de que o controlo do saber lhes permitiria o uso do poder perpetuando ao longo dos séculos a destruição da cultura e dos saberes das nacionalidades e povos originários de *Abya Yala*³ substituindo-os pelos desígnios do projecto da razão moderna. Portanto, as classes dominantes têm desenvolvido meios bastante hábeis de perpetuar a dominação que têm vindo a exercer e, tal como refere Blanca Muratorio, a busca por “uma legitimação indígena para a sua própria dominação começa desde muito cedo [...] e continua através do século XIX até ao presente” (1994: 112).

Assim se inicia um processo transversal a vários séculos e períodos históricos que impõe aos povos e comunidades indígenas um outro sistema de valores e outra identidade definida a partir do exterior e, no sentido de alcançar esse objectivo, “irá impor-se uma política de aculturação forçada e bem planeada cujas modalidades de aplicação estarão a cargo de «indigenistas» e «colonialistas» que participam no mesmo processo civilizador, ou seja de hispanização, do «índio»” (Morin, 1988: 14). Neste percurso desde o século XIX até ao actual século XXI, assiste-se a variadas políticas que vão desde a completa invisibilidade, a atitude paternalista do Estado que assume a tutela do índio, as políticas de integração populista, passando pelas políticas assimilacionistas até ao actual neo-indigenismo de Estado em concordância com a sua política económica neoliberal. Durante a vigência da colónia, de uma maneira geral, a sociedade colonial tendia a manter a população autóctone à margem da cultura

³ Esta expressão foi substituída pelo nome *América* introduzido pelos colonizadores aquando da conquista. *Abya Yala* tem vindo a ser usada pelos povos originários do continente com o objectivo de ir construindo um sentimento de unidade e de pertença. Neste sentido, *Abya Yala* assume-se como um processo de construção político-identitária, que vai indicando a presença de um outro sujeito político – os povos originários – durante séculos silenciados e invisibilizados.

ocidental. Todavia, esse facto não invalida que a cultura ocidental tenha sido sempre construída em relação ao outro não-civilizado sendo esta *conditio sine qua non* para a manutenção das relações de poder e sua reprodução, bem como para o exercício do monopólio do poder de representação do indígena garantindo assim diferentes vias para a assimilação e/ou aculturação.

Com a independência dos países latino-americanos do domínio espanhol, nem por isso se atenuou a situação de opressão a que vinham sendo submetidos os indígenas e o problema cultural não sofre melhoras, pelo contrário agudiza-se. O lema era a fusão e a unidade nacional, e desde os finais do século XIX que os Estados se empenham veemente no desenvolvimento de uma política indigenista para resolver o chamado *problema indígena*. Uma vez mais a pluralidade de culturas indígenas e a sua identidade comunitária – sinónimo de selvagem, ignorante, sujo, não civilizado – são encaradas como verdadeiros obstáculos ao ideal de progresso e civilização das jovens repúblicas, assim como à imperiosa necessidade de um próspero desenvolvimento e crescimento económico. Segundo este ideal, e tal como refere Simbaña,

[...] os novos governantes *nacionais* adoptam [...] o capitalismo como modelo de organização económica e o liberalismo, desde as suas arestas mais conservadoras, como princípio filosófico; e declaram os novos estados como *independentes* e a todos os seus habitantes *cidadãos livres*, fechando assim toda a diferenciação política, cultural, própria de um continente plural. (2005: 198-199)

Ora esta integração na categoria de *cidadãos* que desvaloriza a(s) cultura(s) do(s) indígena(s), será “acompanhada de uma reabilitação do indígena histórico, da recuperação e a idealização da cultura do índio morto” (Morin, 1988: 16). De seguida explicito a forma como o índio imaginado é trabalhado em consonância com os ideais da racionalidade capitalista e de modernização para o Equador.

2.1 Dos Imaginários do Índio ao Ventriloquismo Indígena

No contexto equatoriano e de acordo com a ideologia indigenista nacionalista, os imaginários e representações sobre o índio proliferam e tornam-se hegemónicos desde meados do século XIX. De acordo com Blanca Muratorio, numa busca incessante por ilustrar o estado da civilização do *novo mundo*, os “imageros” europeus e brancos-mestiços perseguem uma identidade externa vinda de preferência da Europa

ou América do Norte recusando qualquer identidade cultural e étnica local. Neste sentido, uma nação que nascia no seio do modernismo e com o horizonte de uma cidadania universal, deixa convenientemente de lado o índio real, para propor “um diálogo com um índio textual, um índio semioticamente construído” (Muratorio, 1994: 115). Estas imagens criadas pelas elites e classes dominantes são responsáveis pelo “monopólio de representação do indígena” (Muratorio, 1994: 114) que estrategicamente foi associada à figura do Inca – o índio aristocrata guerreiro – que é ficcionada e alimentada “para demonstrar uma suposta continuidade histórica e legitimar as origens de todos os equatorianos” (Muratorio, 1994: 130). A herança desta tradição de um passado dignificante, aristocrata e guerreiro não é inocente e foi essencialmente concebida e sobrevalorizada por forma a oferecer a imagem do Equador como um país viável a investimentos e desta forma tornar possível a sua entrada nos mercados internacionais. Principalmente a partir de 1850, são extremamente frequentes as feiras e exposições mundiais que “[...] ao organizar e classificar o mundo como uma exibição, as feiras criaram e reificaram as diferenças, tornando as culturas em objectos expostos em vitrinas numa ordem histórica evolutiva que reflectia a hegemonia do ocidente.” (Muratorio, 1994: 118)

Esta ideologia nacionalista emergente, fortemente influenciada pelas correntes do liberalismo e modernismo, cujo representante entusiástico era a nova burguesia comercial e agro-financeira da costa-litoral equatoriana, começou progressivamente a contrastar com a visão conservadora dos grupos oligárquicos da serra, possuidores de terras, que partilhavam o seu poder económico-político com a igreja (Guerrero, 2000; Gros, 2000).⁴ Pode-se então afirmar que

[...] a influência do modernismo no liberalismo crioulo marginaliza os índios reais relegando-os para o espaço de selvagens ou para a vigilância claustrofóbica das fazendas, ao mesmo tempo

⁴ Desde há muito que o monopólio de mão-de-obra da população autóctone estava concentrado no interior (serra) sob alçada da aristocracia detentora de terras. Contudo, dada a necessidade de desenvolver o capitalismo e conseqüentemente um mercado de trabalho, o grupo de capitalistas da costa (litoral), adeptos dos alvares da vida moderna, rapidamente entram em conflito com os fazendeiros da serra no sentido de destruir o sistema de dominação e tutela tradicionais vigente no interior para promover a mobilização dessa mão-de-obra em benefício das plantações e outros serviços existentes na costa equatoriana.

que os brancos-mestiços de Quito e Guayaquil⁵ competem pela formação de uma nação «civilizada» de acordo com os modelos europeus. (Muratorio, 1994: 14)

Sendo um momento em que era urgente a abertura deste novo Equador nacional à expansão das forças produtivas e à edificação do capitalismo, as políticas indigenistas estavam em consonância com os ideais evolucionistas. Ou seja, as medidas direccionadas aos indígenas orientavam-se no sentido de realizar a unidade da “nação” equatoriana, nomeadamente através da sua integração numa sociedade de classes procurando desta forma desvalorizar e esbater uma vez mais as divisões étnicas e diferenças culturais (Muratorio, 1994; Favre, 1988). Esta ideia é reforçada por Catherine Walsh quando afirma que “os Estados nacionais da nossa América do Sul têm construído a sua base numa pretendida homogeneidade e unidade, a qual tem permitido manter a dominação económica, política, social e cultural e alentar os interesses do capital e do mercado” (2008:134). Assim sendo, a “administração étnica” adoptado pelos Estados depois da independência assumiu a forma de um

[...] acto de alquimia estatal que omitiu a população indígena sob o manto da cidadania juntamente com a sua relegação ao estatuto de *sujeitos*, e isso foi sem dúvida a condição que possibilitou a formação de um discurso e uma imagem sobre «o índio» para que uma das forças políticas em conflito (o liberalismo) esculpisse uma figura do índio à medida dos seus interesses. (Guerrero, 1994: 202)

Surge então uma representação do indígena que é imposta e que “nos alvares do século XX, desafiava os conservadores e a igreja” (Guerrero, 1994: 202).

Com o triunfo no Equador do liberalismo em 1895 e a revolução industrial no auge, reassume-se a tarefa de protecção dos indígenas, não mais como no passado enquanto índios tributários, mas agora como cidadãos. Estabelecem-se as Constituições liberais, em 1897 e 1906, e “o papel protector e civilizador dos índios passou a ser uma obrigação orgânica do Estado” (Guerrero, 1994: 237); para além disso uma modalidade inédita de representação política dos indígenas foi incorporada ao Estado – o “ventriloquismo político” – onde

[...] através de mediadores étnicos privados e públicos da ala progressista, um conjunto de agentes sociais brancos-mestiços fala e escreve em nome do índio em termos da sua opressão, degradação e civilização. Do *sujeito índio* parece emanar uma voz. (Guerrero, 1994: 240)

⁵ Duas cidades equatorianas, Quito (capital) e Guayaquil uma cidade costeira, fortemente influenciadas pelos ideais modernos do liberalismo e empenhadas no desenvolvimento do capitalismo no Equador.

No âmago deste imaginário civilizatório, Silvia Maeso refere que

[...] a desindianização não foi entendida, até uma boa parte do século XX, como um processo de perda de uma cultura [...] pelo contrário era concebida, dentro do imaginário republicano, como o processo «normal» de acesso [...] a direitos e privilégios que a lei concedia. Este processo de transformação devia incluir o conhecimento da língua investida de autoridade (o espanhol), falada e escrita. (Rodríguez Maeso, 2010: 96-97)

Assim, neste contexto, “a implantação dos aparatos estatais em diferentes contextos latino-americanos foi-se desenvolvendo dentro deste discurso civilizatório hegemónico” (Rodríguez Maeso, 2010: 97). Contudo, apesar dos esforços das sociedades latino-americanas em constituírem Estados nacionais fortes e coesos, várias constatações demonstram não apenas a fragilidade, como também as ambiguidades desta tarefa civilizatória. Apesar destes esforços há uma recusa do indígena em se submeter inteiramente aos “jogos de força e poder” (Bourdieu, 2007) subjacentes aos modelos integracionistas e assimilacionistas, e desde a conquista foram sempre surgindo resistências dos povos indígenas contra a opressão, aculturação e dominação. São essas formas de resistência que reflecto na próxima secção, analisando especificamente a emergência do movimento indígena equatoriano como actor social e político, e os momentos históricos correspondentes à sua proposta de um Equador plurinacional.

2.2 O Índio Imaginado e a sua Luta pela História

A década de setenta do século passado foi uma década ilustrativa da viragem na chamada *questão indígena* passando a existir uma reivindicação da identidade étnica e uma afirmação da *indianidade*. Os anos setenta ficam assim marcados pelo Encontro de Barbados⁶ e por aquilo que foi designado por alguns como o “despertar indígena” (Morin, 1988: 13; Gros, 2000: 98) e o surgimento das primeiras organizações indígenas modernas.

⁶ Tratou-se da realização de um Simpósio que teve lugar em Barbados, realizado em duas reuniões, em 1971 e 1977, onde se reuniram vários investigadores denunciando as situações de genocídio das civilizações ameríndias. Deste simpósio resultou um documento publicado em 1972 referente à primeira reunião intitulado: “The situation of the Indian in South America. Contributions to the study of inter-ethnic conflict in the non-andean regions of South America”. E um documento publicado em 1979, referente à segunda reunião, intitulado: “Indianidad y descolonización en América Latina”.

Desde o início do século XX até à primeira metade, o sistema da fazenda tradicional é o que estrutura toda a sociedade equatoriana através da “*concertaje de índios*” e do “*compadrazgo*”.⁷ Este era um sistema de escravatura onde o patrão na sua relação com as comunidades e povos indígenas controlava quer a produção de saber, quer as formas de descodificação do mesmo.⁸ Contudo, desde o início do século, a fazenda vai sendo encarada cada vez mais como uma forma retrógrada e injustificável que necessita dar lugar à modernização capitalista e, na década de 50, a fazenda tradicional finalmente sucumbe à racionalidade capitalista transformando-se em agro-indústria (Dávalos, 2002). Da segunda metade do século XX em diante, assiste-se progressivamente a toda uma mobilização e eclosão dos chamados novos movimentos sociais (NMS), de entre os quais os movimentos indígenas, e no Equador Tibán e García (2008) delimitam as três principais etapas que balizam quando e como se mobiliza o movimento indígena equatoriano. A primeira etapa, entre 1960 e 1990, é essencialmente dominada pelos chamados mediadores ou intermediários das elites brancas-mestiças onde a “voz do indígena como actor histórico está ausente” (Muratorio, 1994: 114). Isto é, nos anos sessenta, setenta e oitenta, o campo epistemológico da luta é amplamente dominado pelas noções de *produção* e *trabalho*, onde “a forma principal de organização dos indígenas, será o sindicato de terras, e a sua participação como movimento social será adscrita aos partidos políticos da esquerda e aos movimentos operários” (Dávalos, 2002: 93). A luta política pela terra é o eixo norteador e em 1964 é criada a lei da reforma agrária. Contudo, esta matriz de luta desconsidera por completo a condição de indígenas e o movimento indígena equatoriano sente necessidade de construir um campo de luta que atendesse às suas

⁷ A *concertaje de índios* trata-se da concertação de um contrato entre o patrão da fazenda e os índios que era fortemente controlado através dos livros da fazenda. Esse controlo fazia-se através da contabilização dos dias e tempo de trabalho dos índios na fazenda, registados nos chamados *libros de rayas*, e dos empréstimos (antecipações) em espécies ou monetários também registados nos *libros de socorros*. A *concertaje* de índios fazia parte de um sistema mais alargado que era o *compadrazgo*, no qual os patrões das fazendas detinham um conhecimento acerca dos critérios subjacentes ao funcionamento das comunidades indígenas (e.g.: a relevância do sagrado e da ritualidade, a economia comunitária assente em princípios de complementaridade e reciprocidade) que lhes garantia uma aproximação ao mundo indígena a partir de posições de poder e legitimidade (Dávalos, 2002: 91-92).

⁸ Pablo Dávalos (2002) oferece uma reflexão acerca de como o sistema de *compadrazgo* permitia aos patrões não só controlar os contratos através da manipulação dos registos nos livros da fazenda, como também proibir os índios de aprender a ler e escrever pois isso significaria a compreensão e descodificação dos mecanismos de poder da fazenda pondo igualmente em causa a autoridade do patrão.

singularidades. É então a partir dos anos setenta que o movimento se afasta da “matriz epistémica da produção” (*ibidem*: 93) e começa a articular um novo campo epistemológico e um novo discurso em torno dos conceitos de: *cultura* e *território*. São estes conceitos básicos que na luta política vão dar origem às categorias de *interculturalidade* e *plurinacionalidade*. Estes serão os eixos orientadores de um novo tipo de organização social com um posicionamento completamente diferente do movimento operário e do sindicato de terras, e constituintes da proposta política lançada pelo movimento de um Estado plurinacional e uma sociedade intercultural. Nos anos setenta surgem as primeiras organizações indígenas que lançam a noção de *interculturalidade*, muito associada à luta contra o sistema da fazenda tradicional e contra a “*concertaje de índios*”, usada para “desconstruir os conteúdos do saber oficial” (*ibidem*: 92) constituído a partir do poder. Em 1975 a fundação ECUARUNARI (Ecuador Runacunapac Riccharimui)⁹ abre novas perspectivas aos povos indígenas, nomeadamente uma “luta pela restituição da identidade originária, o reconhecimento da sua cultura nos níveis sociais e estatais, e a sua consequente transformação ou ruptura democrática” (Simbaña, 2005: 207); além disto nesta nova dinâmica combinam-se luta política e debate teórico na medida em que começam a formar-se intelectuais indígenas para os quadros do movimento. A expressão mais significativa da década de setenta foi a unificação nacional do movimento indígena e é também neste período que se forja o projecto político da Plurinacionalidade que mais tarde terá visibilidade e que se sintetiza no seguinte:

- 1- Ruptura democrática com o actual Estado uninacional e construção de um plural que permita a participação dos povos indígenas e a sociedade em geral na sua organização e condução.
- 2- Luta contra as desigualdades e injustiças económicas como fundamento básico para a superação de toda a exploração e discriminação.
- 3- Transformação da organização sócio-cultural da sociedade equatoriana que esteja assente sobre a base do racismo e a segregação. Construção de uma sociedade baseada na tolerância, na horizontalidade das relações e na interculturalidade.
- 4- A autonomia, dentro do Estado equatoriano, dos povos indígenas. (Simbaña, 2005: 208)

A partir da década de oitenta, surge abertamente a categoria da *plurinacionalidade* que “propõe uma mudança radical da estrutura do Estado” (Dávalos, 2002: 92). É com base nestas duas categorias (interculturalidade,

⁹ Significado: ‘o despertar do índio equatoriano’.

plurinacionalidade) que nasce em 1986 a *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador* (CONAIE), cuja característica principal é o “reconhecimento explícito da cultura como espaço histórico-social” (Dávalos, 2002: 94). Em suma, a CONAIE através destas duas categorias incorpora um debate no país até esse momento inexistente, ou seja, começa a questionar o Estado equatoriano como uma construção feita a partir do poder hegemónico e a *nação* equatoriana como não existente. Pelo contrário, admite que “existe é uma grande diversidade que ainda não alcançou uma coesão nacional” e, nesse sentido, questiona a universalidade dos valores da cultura equatoriana (Dávalos, 2002: 95-96).

Numa segunda etapa, situada entre 1990 e 2000, acontece um facto social inédito que é o primeiro levantamento indígena nacional – “*Levantamiento del Inti Raymi*” (Macas, 2000a) – em Junho de 1990. Este foi o momento em que os povos indígenas assumiram a sua condição de agentes sociais, na medida em que

[...] abandonam o espaço dos poderes locais que o Estado lhes havia reservado [...] ao outorgar-lhes um estatuto impreciso: o de *sujeitos índios* do estado-nação; ou seja, o de uma população sem direitos cidadãos colectivos, sem reconhecimento da sua especificidade étnica e, menos ainda, sem acesso ao cenário político nacional com os seus próprios representantes. (Guerrero, 1994: 200)

A partir deste momento “cortou-se o sistema de comunicação – o canal e o código imagem – da ventriloquia”, e o actor étnico aparece com “representantes e discursos próprios – reconhecidos e legítimos no campo político – e exigem um «diálogo» directo com o presidente, os ministros, governadores e parlamentares, enfim, com o Estado e o sistema político” (Guerrero, 1994: 243).

A década de noventa, fica assim marcada pela forte entrada na cena política nacional do movimento indígena equatoriano que, pela sua consolidação e protagonismo, foi um dos primeiros a apresentar um programa étnico-cultural cuja proposta de base passa por uma reforma política, apelidada por Boaventura de Sousa Santos de “refundação do Estado” (2010) com o intuito de construir um Estado pluricultural, multiétnico e plurinacional (Tibán e García, 2008; Hidalgo, 2005). Esta é uma etapa que pode resumir-se e que se revê nas palavras de Blanca Muratorio quando diz que

[...] na realidade social e política contemporânea da América Latina, o monopólio do poder de representação está sendo questionado por aqueles que são representados que, cansados de ter um papel secundário numa imagem do passado criada por outros, retomam o cenário político para se converterem nos seus próprios imagineros. (1994: 9)

A partir daqui assiste-se ao segundo momento na construção da proposta da plurinacionalidade. Em 1992, a *Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana* (CONFENIAE) enceta uma longa marcha até Quito onde a reivindicação principal gira em torno da territorialidade e auto-demarcação, como primeiro passo para a reconstituição dos territórios indígenas e o direito a existir como povos distintos e diferenciados. Em 1993 acontece o IV Congresso da CONAIE, e em 1994 é mais uma ocasião de grande visibilidade por um lado porque acontece o segundo levantamento indígena nacional que protestava essencialmente contra uma lei agrária que incorporava no mercado livre as terras comunitárias pertencentes às comunidades indígenas e, por outro, dá-se a sistematização e redacção definitiva do que hoje se conhece por “*Proyecto Político de la Conaie*”.¹⁰ Em 1996, o *Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – NuevoPaís* (MUPP-NP) entra na luta pelas eleições e o resultado foi a eleição de setenta e cinco funcionários públicos indígenas pela primeira vez no país (Tibán e García, 2008). Um amplo debate chega à Assembleia Nacional Constituinte e daí advém, em 1998, a reforma da Constituição política do Equador¹¹ que reconhece o Equador um Estado pluricultural e multiétnico e, no mesmo ano o Congresso Nacional ratificou o Convénio 169¹² da Organização Internacional do Trabalho (OIT) consagrando os direitos colectivos dos povos indígenas (Souza Filho, 2004; Llancaqueo, 2005; Simbaña, 2005). Simultaneamente, nos países latino-americanos, os anos noventa ficam igualmente marcados pela consolidação de políticas neoliberais e de ajustamento estrutural. O Estado enquanto “comunidade agressiva-exclusiva” (Santos, 2000: 314), desfere uma ofensiva autoritária e anómica

¹⁰ Ver <http://www.conaie.org/>

¹¹ Artigo 1 (referente ao Estado pluricultural e multiétnico); artigos 83, 84, 85 (referentes aos Direitos Colectivos) (http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf).

¹² Convénio 169 – trata-se de uma Convenção da OIT sobre os povos indígenas e tribais em países independentes, de 1989. É o primeiro instrumento formal internacional que reconhece a condição de povos aos indígenas e o seu direito a “asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven” (OIT, 1989). Esta representou uma enorme mudança ao nível do Direito internacional, na medida em que a Convenção mudou o carácter do direito passando a considerá-lo colectivo e reconheceu a “obrigação dos governos de respeitar e promover essa realidade, superando o enfoque integracionista do Convénio 107” (Simbaña, 2005: 212).

que fomenta fracturas e polarizações sociais que corroem toda a proposta do movimento indígena no Equador e, uma vez mais, se fecha a qualquer abertura à diferença (Dávalos, 2005).

Interligada com a etapa anterior, o incremento de uma nova etapa desenha-se no horizonte e no cerne da racionalidade e da matriz epistemológica do pensamento neoliberal – a última etapa começa em 2001 e estende-se até ao presente. Nesta etapa, também fortemente influenciada pela matriz epistémica da cultura e do território constituintes da luta identitária, o movimento indígena como extensão do seu projecto político para a sociedade equatoriana cria a Universidade Indígena Intercultural. A Universidade Indígena Intercultural propõe uma nova condição social do saber assente nos marcos da *interculturalidade* e da compreensão da alteridade, e pretende desconstruir e descodificar a ordem do saber constituído a partir do poder. Segundo Tibán e García, nesta etapa actual, a capacidade combativa do movimento equatoriano parece decrescer e os autores questionam-se quanto às razões deste facto: poderá tratar-se de uma manobra estratégica ou ser fruto do esgotamento do movimento indígena como sujeito histórico (2008: 295). De seguida, concentro a atenção no processo de reivindicação identitária levado a cabo pelo Estado e pelas organizações indígenas.

3. Do paradigma homogeneizador dos Estados nacionais ao “nós diverso”¹³: o actual processo de luta política e reivindicação identitária

Quando José Martí se referia à *latinoamericanidade* e à sua crença de que a identidade dos povos latino-americanos haveria de triunfar, poder-se-á dizer que talvez neste momento estejamos a assistir a tal fenómeno (Kolling, 1995). No actual contexto latino-americano, e principalmente desde a década de noventa, têm vindo a emergir significativos movimentos sociais que se têm debatido fortemente contra o fervor do neoliberalismo, questionando os seus efeitos sobre os quotidianos de extensas manchas populacionais, e contribuindo para a emergência de um “mundo novo por entre as brechas que conseguiram abrir no modelo de dominação” (Zibechi, 2005:

¹³ Expressão inspirada na obra: Degregori, Carlos Ivan (ed.) (2001), *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

198). Assim, cruciais transformações sociais e mudanças políticas têm surgido em vários países do continente latino-americano, que vão desde a luta ampliada por direitos de cidadania e conseqüente reconfiguração das relações sociais, novas Constituições de Estado, até à eleição de governos progressistas (Venezuela, Bolívia, Equador, Argentina, México...) que poderão ser mais favoráveis à acção e agendas dos próprios movimentos sociais no geral, e dos movimentos indígenas em particular (Sader e Gentili, 2010).

Atendendo agora ao caso do Equador, os anos noventa do século XX significaram a construção e afirmação de uma nova etnicidade por parte das organizações indígenas que conquistam espaço no cenário político e uma representação própria. Pode-se afirmar que os anos noventa ficaram essencialmente marcados pelo “carácter performativo” da reivindicação identitária (Gros, 2000: 98) que, num irreversível e crescente processo de efervescência, criou condições conjunturais e estruturais para que este fenómeno social pudesse acontecer. Assim, ao nível internacional assiste-se a avanços notáveis ao nível do Direito internacional, nomeadamente: (i) a emergência de um modelo que consagra os direitos dos povos indígenas com base no reconhecimento do direito de autodeterminação dos povos; (ii) surgem novos actores como organizações não governamentais (ONGs) especialistas na área dos direitos humanos, passando pelas questões ambientais e ecológicas até ao desenvolvimento sustentável. Ao nível nacional, dá-se a reforma da Constituição do Equador, em 1998, evidenciando-se também formas de discriminação positiva por parte dos governos subsequentes passando a existir “quotas de representação e participação à escala nacional, regional e local” (Tibán e García, 2008: 295). Todo este corpo social de novos actores estará cada vez mais presente e irá igualmente desempenhar um papel activo no actual processo de reivindicação étnico-cultural. Cabe aqui advertir que, como Quijano declara, “não existe um movimento indígena, salvo em sentido abstracto” (2006:75). Pensar-se em movimento indígena enquanto entidade homogénea seria, no mínimo, repetir a uniformização feita aquando do período colonial. De facto, o termo abrange uma realidade bastante ampla e heterogénea, mas mesmo assim podem identificar-se no actual cenário latino-americano reivindicações comuns ao movimento indígena em torno da identidade (Quijano, 2006).

3.1 O Neo-Indigenismo Fagocitário e os Paradoxos Identitários

Posto isto, a entrada nesta nova conjuntura apesar do amplo processo de mobilização étnica e construção de identidades culturais colectivas, não deixa de ser afectada pelo ciclo neoliberal que se instala a partir dos anos oitenta do século XX nos países latino-americanos e que tem levado, segundo vários autores (Regalsky e Quisbert, 2008: 161-164; Tibán e García, 2008: 294-297; Burguete, 2008: 37-39), desde finais dos anos noventa a uma quebra na capacidade de negociação das organizações indígenas com o Estado ou, eventualmente, a uma perda de autonomia na condução da própria luta. Assim sendo, de acordo com o que foi dito, ao longo desta secção irei concentrar-me na análise da reivindicação da identidade étnica e na preocupação crescente com a diversidade cultural, exercida quer pelo próprio Estado, quer pelas organizações indígenas. *I.e.*, irei privilegiar uma reflexão em torno do papel específico desempenhado por cada um destes actores: por um lado, o Estado com as suas políticas neo-indigenistas e os efeitos colaterais na luta pela questão indígena; por outro, as organizações indígenas e os paradoxos inerentes à construção da sua luta identitária.

O *Estado*, tem-se disposto a pensar a diversidade cultural enquanto elemento constitutivo dos futuros projectos nacionais e inclusive operacionalizou algumas dessas demandas, designadamente através da ratificação do Convénio 169 da OIT e da reforma constitucional do Equador orientada no sentido do reconhecimento de uma sociedade plurinacional e intercultural. Christian Gros referindo-se às mudanças ocorridas nesta matéria ao nível do continente latino-americano, destaca que “a magnitude com que, em poucos anos, se multiplicaram no continente os dispositivos legais e institucionais referentes aos direitos culturais, jurídicos, territoriais e políticos é impressionante” (2000: 104).

Contudo, apesar de alguns triunfos alcançados pelo projecto contra-hegemónico do movimento indígena no Equador e de nalguns casos, nomeadamente nas formas alternativas de governos locais (e.g.: Cotopaxi)¹⁴, se assistir já a uma maior democratização do poder, transparência na gestão administrativa e formas de democracia participativa, terão que ser questionados os principais factores que estão

¹⁴ Para saber mais acerca desta experiência consultar Tibán e García, 2008: 284-294.

na origem destas acções prolíficas do Estado equatoriano. Por um lado, pode-se argumentar que a capacidade de pressão exercida pelas plataformas organizativas indígenas que se constituíram uma das instâncias mais importantes de contestação social, terão tido certamente a sua cota parte de responsabilidade e influência; por outro, dado existir uma internacionalização da questão indígena será possível afirmar com alguma segurança que existe por parte do Estado interesse em compatibilizar as suas políticas relativas às demandas indígenas com projectos e programas internacionais (e.g.: programas de ajustamento estrutural como é o caso do *Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador* (PRODEPINE)). A globalização e o transnacionalismo a ela associado abriu possibilidades aos próprios Estados de se adaptarem às mudanças que estavam a acontecer e de “fagocitar” (Bretón, 2005: 7) as demandas dos povos indígenas por forma a enquadrá-las em discursos e políticas de intervenção politicamente correctos. Dito de outro modo, dado que no plano internacional a relevância do componente étnico já não passa despercebido no mundo, isso influenciou o governo equatoriano a adoptar uma linguagem e uma actuação com um cunho étnico. Dentro deste cenário, os discursos e intervenções que têm a função de *traduzir* e responder de uma forma que é tida como *adequada* aproximam-se, estranhamente, aos finais do século XIX e inícios do século XX onde o “ventriloquismo político” (Guerrero, 1997; 2000) mediava as demandas *menos civilizadas* e até incompreensíveis dos *índios* por forma a terem eco no poder dominante.

Estes modelos de intervenção desenvolvidos pelo Estado, qualificados por alguns autores de neo-indigenistas ou multiculturalismo dirigido pelo Estado (Hale, 2002; Postero, 2005; Van Cott, 2000; Bretón 2007), não poderão ser entendidos fora dos interesses do seu projecto neoliberal na medida em que poderão trazer-lhe benefícios além fronteiras, aliciando recursos e serviços da comunidade internacional, e internamente, ao nível nacional, poderá embelezar e fazer progredir a sua imagem da boa governança, bem como a legitimidade para intervir nas questões indígenas. É ainda possível tecer-se mais algumas considerações no que concerne ao eventual controlo exercido sobre a própria luta levada a cabo pelas organizações indígenas equatorianas. Ou seja, o facto do Estado equatoriano ter vindo ao longo dos anos a

responder às exigências de afirmação identitária e étnica, isso colocou-o numa posição de relativo controlo do próprio movimento. É aquilo que Hale e Millamán, parafraseando Silvia Rivera Cusicanqui, chamam de “índio permitido” (2006: 284), onde é aberto e reconhecido espaço à construção política de uma nova subjectividade pelo próprio governo. Nesta direcção estão também outros autores, dos quais destaco aqui a hipótese avançada por Christian Gros quando, perante a agência activa do Estado interessado na aplicação de políticas do género daquelas que tenho vindo a assinalar, diz que um Estado

[...] necessita de um actor étnico claramente constituído, reconhecido e legitimado com quem vai negociar a sua própria intervenção [...] debaixo da aparência de reconhecer a comunidade indígena e a sua autonomia, o Estado a produz e reproduz, instituindo-a e legitimando assim uma fronteira étnica que se obriga a proteger. (2000: 104-105)

Ou seja, neste novo cenário, “o reconhecimento de direitos particulares para os grupos étnicos, como as formas de «autonomia», pode surgir como uma estratégia para entrar, controlar e finalmente «modernizar» as comunidades” (Gros, 2000: 105). Tibán e García vão mais longe e chegam mesmo a dizer que no Equador,

[...] as reformas constitucionais e políticas do chamado «multiculturalismo neoliberal» abriram novos espaços políticos de participação dos povos indígenas sempre que estes não representem uma perda real do poder político dos grupos oligárquicos e dos organismos monetários internacionais neoliberais [...],

permanecendo o projecto político apresentado pelo movimento indígena equatoriano uma aspiração utópica (2008: 297). No entanto, no sentido de aprofundar a análise em direcção aos processos de constituição e institucionalização das demandas indígenas contemporâneas nas políticas públicas constituintes dos estados nacionais, terão que ser colocadas algumas questões de base tal como nos sugere Hale referindo-se à “oferta” do governo neoliberal: Será possível aceitar a oferta, e por sua vez manter o controlo do próprio movimento? Poderemos assegurar que o horizonte da luta continuará a ser determinado pelos próprios movimentos indígenas? (2008: 520).

Partindo das questões anteriores, é necessário analisar um outro prisma da pedra angular que é o da forte “agência cultural” e conseqüentemente política da etnicidade (Hale e Millamán, 2006: 281) levada a cabo pelas próprias *Organizações*

Indígenas. Para estas, a etnicidade no actual contexto de luta política e epistémica é uma via que se tornou eficiente e eficaz e para a qual

[...] o neo-indigenismo de Estado aparece como mera retórica destinada a ocultar o essencial, o que constitui o eixo central das políticas públicas: um neoliberalismo que significou até agora para as comunidades, menos Estado, mais pobreza e exclusão, um maior «saque» dos recursos naturais, deterioração dos serviços públicos, etc. (Gros, 2000: 109)

Posto isto, neste texto interessa igualmente reflectir sobre como estas organizações indígenas constroem o seu discurso identitário e o que ele significa face ao neo-indigenismo de Estado.

Nos espaços de representação política por si alcançados, toda a sua luta (concreta e simbólica) em torno de uma identidade étnica e indígena é alimentada quer por uma memória colectiva indígena, que procura reforçar-se mediante encontros e intercâmbios no continente, quer por um discurso comum, dando ambos forma a um movimento e solidariedade pan-indígena. Neste sentido, o seu discurso identitário de exigência de reconhecimento da diferença e maior igualdade não poderá ser compreendido de um ponto de vista estático, ou seja, ele só acontece porque está em interacção, em disputa, em debate com outros actores que detêm outros e diferentes poderes. Acerca disto, Christian Gros (2000) tem assinalado que isso leva a um paradoxo e uma contradição, na medida em que o movimento indígena ao questionar a ordem social vigente cristaliza a sua acção na necessidade de ser diferente e de persistir nessa diferença, barricando todo o seu discurso e acções em torno da importância da história, das raízes, das tradições, entre outras. Ou seja, o movimento indígena existe nesta contradição e por oposição à modernidade e, nesse sentido, além de muitas outras coisas ele também é um produto da modernidade.

Fazendo um paralelo com o caso equatoriano, é com base no argumento anterior que se advoga que o movimento indígena não assume posições muito diferentes das posições essencialistas outrora adoptadas pelos colonizadores e mais tarde pelos “imageros” das elites nacionais. *I.e.*, o seu discurso não rompe com as identidades essencialistas das políticas indigenistas do passado, embora toda a indumentária, tradições e artesanato sejam usadas como forma de construir uma alternativa e de se inscreverem no campo político da sociedade equatoriana. Dito de outro modo, de acordo com esta moldura de argumentos, a partir do momento em

que as organizações indígenas se converteram nos seus próprios “imagineros”, muitas vezes enredadas neste “paradoxo da identidade” (Gros, 2000), acabam por construir o(s) discurso(s) identitário(s) em contraposição às retóricas do estado neoliberal e do próprio ocidente funcionando, por vezes, unicamente ao nível da oposição semântica. A performatividade do discurso étnico parece ser em grande medida orientada e dependente do repertório discursivo construído na oposição entre o *nós* e os *outros*. Com efeito, o trabalho de construção identitária do movimento indígena equatoriano, nomeadamente as reconfigurações das representações do indígena (e.g.: comunidade, povos, nacionalidades, entre outros), não rompe, nem abre fendas na racionalidade hegemónica que preside à ideia de identidade, *i.e.*, não desestabiliza o modelo vigente de unidade, estabilidade ou duração. Segundo Gabriel Gatti, acostumámo-nos a pensar a identidade como algo que necessariamente remete para um “nome, território e uma história” (2009: 12). De acordo com esta tipologia, o movimento indígena através da(s) sua(s) proposta(s) de identidade(s) não introduz uma racionalidade muito diferente da existente, daí se afirmar que a racionalidade inerente à modernidade não se vê assim tão desafiada.

No entanto, discordo dos posicionamentos anteriores na medida em que considero que a identidade não é em si mesma uma categoria fechada, ela actualiza-se e refaz-se numa permanente interacção com outras forças. Assim sendo, para se entender as formas de acção colectiva dos movimentos indígenas em torno da reivindicação identitária, será fundamental pensarmos nas chamadas “identidades débeis”¹⁵ (Gatti, 2009: 17) como formas de recriar as identidades existentes. Ou seja, as “identidades débeis” não pretendem ser algo radicalmente oposto às identidades

¹⁵ Gabriel Gatti (2009), numa reflexão sobre identidade colectiva fala da forma como o conceito de identidade no pensamento moderno é construído e naturalizado como um conceito estável e sólido que obedece a um modelo com três requisitos essenciais: nome, história e território. Esse modelo assenta numa matriz onde o *Estado-nação* e o *indivíduo-cidadão* enquadram e dão solidez à forma de conceber a identidade. Portanto, tudo o que se afasta deste modelo não existe ou é invisibilizado. Gatti na sua reflexão propõe um novo uso para o conceito de identidade – as *identidades débeis*. Estas servem para “captar el régimen de identidad de esas posiciones que escapan de las ficciones de la esencia, la unidad, la estabilidad o la duración, que escapan de la ficción del nombre, territorio e historia únicos y estables. Que son además las posiciones de identidad dominantes al día de hoy [...] Las modalidades débiles no son, pues, nuevas formas de la identidad, no son posiciones firmes, sino *disposiciones ante las identidades ya existentes*. Se apropian de nombres, de lugares, de historias; de patrimonios y de patronímicos propios de otros, sin por eso alcanzar la estabilidad, la unidad, la coherencia, la visibilidad que, armados por el arsenal de la ciencia moderna, habíamos presumido que eran los rasgos necesarios para decir de algo que poseía una identidad” (Gatti, 2009: 18-19).

existente impossibilitando a co-presença, pelo contrário pretendem, através da categoria da interculturalidade, criar co-presença que dê origem a um outro tipo de identidade que ainda não existe, que está em construção. Nas palavras de Catherine Walsh

La interculturalidad, en cambio, aún no existe. Es algo por construir. Va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas. Aquí me refiero no sólo a las condiciones económicas sino también a ellas que tienen que ver con la cosmología de la vida en general, incluyendo los conocimientos y saberes, la memoria ancestral, y la relación con la madre naturaleza y la espiritualidad, entre otras. (Walsh, 2008: 140)

A citação é longa, mas justifica-se por marcar precisamente a ideia de que o conceito de interculturalidade vai muito para além da ideia de intercomunicação. Sendo um processo em construção a autora entende que interculturalidade deve ser pensada e praticada enquanto processo enlaçado numa construção permanente. Referindo-se ao seu significado dentro do movimento indígena equatoriano e como princípio ideológico do projecto político deste movimento declara que

la interculturalidad se asienta en la necesidad de una transformación radical de las estructuras, instituciones y relaciones de la sociedad; por eso, es eje central de un proyecto histórico alternativo. Efectivamente, sin esta transformación radical, la interculturalidad se mantiene solo en el plano funcional e individual, sin afectar en mayor medida la colonialidad de la estructuración social y, por ende, el carácter monocultural, hegemónico y colonial del Estado. (Walsh, 2008: 140-141)

Neste sentido, no meu entendimento o movimento indígena equatoriano tem forte potencial na medida em que o que está intrínseco à construção da sua identidade, que é a premissa do reconhecimento da diversidade, ou seja, a interculturalidade, transforma-se num valioso recurso que lhe permite lutar contra a estigmatização, contra a discriminação, contra um racismo endémico aos contextos latino-americanos e, simultaneamente, construir respostas e identidades alternativas que acolhem muito bem o número crescente de povos e nacionalidades, e que no futuro talvez abram possibilidades para a redefinição de uma cidadania plural e multiétnica. Aqui, estou de acordo com Quijano quando afirma que apesar da reidentificação como indígenas não ser ainda uma demanda da maioria das populações da América Latina, mas “essa demanda implica, de qualquer forma, o final do assimilacionismo político e cultural na América” (Quijano, 2006: 76).

Para finalizar, e relativamente à oposição dos argumentos mencionados acima, gostaria de fazer algumas ressalvas quanto à elaboração desse “carácter performativo” da identidade assumido pelo movimento indígena equatoriano, a saber: (i) as diferenças de oposição semântica mencionadas anteriormente não são meros caprichos, aliás o uso da linguagem é extremamente relevante para as lutas reais. A interpretação e o poder da linguagem são instrumentos cruciais para que os movimentos sociais possam adquirir legitimidade e reconhecimento das suas visões e acções; (ii) apesar do discurso étnico em grande parte ser construído sobre a diferença e a oposição em relação ao *outro*, essa demanda externa que leva a uma semântica de oposição tem uma dupla função: por um lado, poder ser inteligível para fora, constrói-se para poder ser recebido fora; por outro, para poder no futuro mudar a conduta homogeneizadora que têm vivenciado (Macas, 2005); (iii) a construção discursiva nasce também da luta e conquistas alcançadas ao nível dos direitos dos povos indígenas onde é possível, dado o reconhecimento internacional da legitimidade desta luta, interagir com actores internacionais e daí beneficiar de uma solidariedade internacional; (iv) finalmente, o movimento indígena ao objectivar e/ou instrumentalizar a própria cultura sob a forma de tradições, artesanato, formas de organização comunitárias, etc auxilia o próprio movimento a criar elementos de unidade na diferença, reciprocidade e consenso coadjuvando desta forma, o actual processo de reivindicação étnica e novas subjectividades culturais colectivas.

Na próxima secção, discuto mais detidamente algumas propostas do movimento indígena equatoriano no sentido de levar a cabo uma cidadania plural e multiétnica, nomeadamente a sua proposta de refundação epistemológica ou do conhecimento.

4. Desafios Emancipatórios ao(s) Conhecimento(s)

Tal como foi mencionado anteriormente, a década de noventa ficou marcada pela eclosão das organizações indígenas que questionam fortemente os estados nacionais homogeneizadores e surgem com propostas de políticas plurinacionais que enfatizam as tensões quer entre a igualdade e a diferença, quer entre o reconhecimento e a redistribuição equitativa de recursos (Neves, 2004; León Trujillo, 1991; Hale, 2008). Surge aquilo que Santos designou de “lutas ofensivas” na medida em que os seus

objectivos passam por reformular o poder do Estado com o intuito de gerar mudanças nas políticas públicas a fim de gerar maior redistribuição da riqueza (2010: 55-56).

O movimento indígena equatoriano procura, desta forma, desestabilizar a cultura política dominante no sentido de reconfigurar algumas das suas principais concepções e ideias. Procura lançar uma concepção alternativa do próprio sistema societário, ou seja, uma cosmovisão alternativa que implica uma redefinição das relações de poder existentes. *I.e.*, a consolidação de um Estado plurinacional e uma sociedade intercultural enquanto proposta política dos povos indígenas que emerge no projecto político elaborado pela CONAIE em 1994,

requer uma nova visão da realidade histórica, cultural, social e económica. Pelo menos duas transformações seriam indispensáveis fazer: primeiro, uma mudança estrutural que modifique as relações económicas e políticas actuais que se sustentam pela exploração de uns grupos sociais sobre outros – no caso dos indígenas, eles são duplamente explorados, pela sua condição social e étnica. Segundo, uma mudança sócio-cultural que reformule o conjunto da nação como comunidade humana; isto implica uma recomposição das relações entre grupos sócio-culturais que coexistem no mesmo Estado nacional. (Simbaña, 2005: 204-205)

Ora, esta construção de uma sociedade intercultural tem “como premissa fundamental o reconhecimento da diversidade, o reconhecimento do outro” (Macas, 2005: 39) e, partindo deste pressuposto, a proposta do movimento indígena equatoriano vai no sentido do reconhecimento da diferença e da necessidade de construir a participação social a partir da temática da identidade. Deste modo, identidade, cultura e educação estão intimamente ligadas com vista a fortalecer a figura do sujeito comunitário que começa a emergir.

Posto isto, a proposta contra-hegemónica da CONAIE tornou possível forjar um modelo societário com uma cosmovisão que se recusa a aceitar a conjuntura societária actual, na medida em que esta rejeita a aceitação da diversidade cultural e da possibilidade de coexistência das diferenças. De acordo com isto, a construção de um Estado plurinacional e uma sociedade intercultural, enquanto proposta política do movimento indígena equatoriano, trata-se antes de mais de uma batalha política a partir da luta cultural e identitária (Macas, 2005). Esta luta cultural e de identidade é primeiro que tudo uma luta por um paradigma diferente do paradigma ocidental, assente em princípios de reciprocidade, solidariedade e comunidade e, para além disso, é uma luta que se congrega em torno da reformulação de três grandes eixos:

democracia, sistema económico e a cultura. Cada um destes eixos amplamente influenciado pela cosmovisão andina. Quanto ao eixo da *democracia* (político), ele amplia-se na articulação entre diferentes tipos de democracia (representativa, participativa e comunitária). Além disso, concebe o exercício das autonomias dos povos indígenas. Ou seja, o sistema comunitário levado a cabo nas comunidades originárias prevalece, permitindo que esta seja uma forma de regular as relações sociais através de princípios como os da reciprocidade, colaboração e solidariedade. Quanto ao eixo da *economia*, este gira em torno de um *ethos* redistributivo. Ou seja, a finalidade última não é a acumulação de lucro, pelo contrário centra-se numa lógica da suficiência. Numa lógica do “*buen vivir*”¹⁶ onde o ser humano se possa desenvolver em harmonia com a natureza. Quanto ao eixo da *cultura*, temos a constituição epistémico-política dos saberes ancestrais (Macas, 2005; Dávalos, 2002). Trata-se, nas palavras de Boaventura de Sousa Santos, de uma mudança civilizatória que se encaminha para

[...] des-mercantilizar para des-pensar a naturalização do capitalismo [...]; democratizar para des-pensar a naturalização da democracia liberal-representativa e legitimar outras formas de deliberação democrática (demodiversidade) [...]; descolonizar para des-pensar a naturalização do racismo. (2010: 130-131)

Um dos importantes eixos que faz parte desta proposta da plurinacionalidade, e que abordarei de seguida, é o eixo da luta a partir da epistemologia (Macas, 2005; Dávalos, 2002).

4.1 Constituição Epistémico-política dos Saberes Ancestrais (vs. Cultura universal e monolítica)

Na sociedade moderna ocidental, é notória a centralidade que a emergência da ciência passou a assumir desde o século XIX, sobretudo pelo assumir desta como a única fonte de conhecimento válido e legítimo. Diante de tal evidência, “a ciência moderna conquistou o privilégio de definir, não só o que é ciência, mas, muito mais do que isso, o que é conhecimento válido” (Santos *et al.*, 2003: 19). Esta ascendência epistemológica da racionalidade científica, teve na sua base o forte contributo da

¹⁶ Este é um conceito indígena para uma outra forma de viver, assente numa democracia de consenso, numa economia solidária comunitária regida por outros valores que não o individualismo, a ganância, o crescimento desmedido do lucro e com um enorme respeito pela natureza (*PachaMama* – mãe terra).

expansão do capitalismo nas recém sociedades industriais, passando o cânone da ciência ocidental a ser essencialmente representado por dois processos concomitantes que Santos, Meneses e Nunes identificam como uma concepção do conhecimento científico desligada da sua história, marcada pela unidade da ciência e por um processo de produção do conhecimento científico que obliterou qualquer forma de conhecimento alternativo àquele definido como legítimo (2003). Este “epistemicídio” (Santos, 2007; Santos e Avritzer, 2003; Santos, 2006) tem vindo a contribuir para a subordinação e invisibilidade de conhecimentos considerados periféricos, locais, tradicionais; enfim inferiores e, por isso, subalternizados e tornados invisíveis que, como diria Santos, são relegados para o outro lado da linha abissal que separa de forma convincente e infalível ciência de não ciência (Santos, 2007). Ora, este processo de colonialidade do saber (Lander, 2005) que se tem perpetuado, tem igualmente garantido quer um estatuto de liberdade e autonomia da própria ciência, quer uma sólida construção pública da autoridade reconhecida aos cientistas e *experts*. Portanto, no pensamento moderno a ciência simbolizou, por excelência, o conhecimento racional, objectivo e acima de tudo neutro, oposto a um estado de natureza característico das sociedades colonizadas do Sul (Santos, Meneses e Nunes, 2003).

Posto isto, é imbuída na cultura universal e monolítica da modernidade que a racionalidade inerente aos povos indígenas surge como estranha; ou melhor é *fabricada* como estranha, inferior e arcaica perante uma cultura ocidental *normal* e *inteligível*. Em outras palavras, nas sociedades latino-americanas, o liberalismo capitalista, sob a influência dos ideais europeus, silenciou e ocultou todos os outros saberes e definiu-se a si mesmo como universal (Simbaña, 2005). Assim sendo, uma das características presentes na luta política levada a cabo pelo movimento indígena no Equador é a refundação do conhecimento, da epistemologia existente, nomeadamente – a reconstrução dos *saberes ancestrais* e o resgatar da *memória histórica* – através de um investimento na acção política e no papel da educação intercultural (Dávalos, 2002).

Sendo a refundação da epistemologia um dos eixos da proposta da plurinacionalidade do movimento indígena equatoriano, este é um dos âmbitos que se debate por resignificar e trazer para o espaço público concepções alternativas à

democracia actual, através da luta por resignificar noções como conhecimento e ciência. Esta resignificação para que outros conhecimentos sejam possíveis de ser considerados e legitimados como outras formas de conhecer e explicar o mundo, encontram eco no conceito de “política do cultural” desenvolvido por Sonia Alvarez, Evelina Dagnino e Arturo Escobar (1998). Neste sentido, o conceito de “política do cultural” significa que “quando os movimentos lançam concepções alternativas de mulher, natureza, raça, economia, democracia, ou cidadania que desestabilizam os significados culturais dominantes, eles estão a executar uma política do cultural” (Alvarez *et al.*, 1998: 7). Ou seja, a “política do cultural” é levada a cabo sempre que os movimentos intervêm em debates e participam na elaboração das políticas públicas, quando realizam tentativas para resignificar interpretações culturais das políticas dominantes ou quando desafiam as práticas políticas prevalentes num dado momento histórico. Nesse sentido, estes processos culturais não devem ser entendidos como meros produtos da luta política, mas antes como esforços dos movimentos para redefinir os significados e os limites do próprio sistema político vigente (Alvarez *et al.*, 1998). De acordo com este entendimento, Luis Macas refere

nós pensamos que estas expressões de culturas, de povos e de identidades diferentes, não são para ser simplesmente recuperadas, e pô-las numa vitrina de exibição, ou para dizer quem temos sido e quem somos sem consequências para o presente; pelo contrário é importante reflectir não só a respeito do que são os povos indígenas, mas também [...] de que forma podem contribuir com elementos fundamentais para a mudança, a partir desse seu pensamento distinto, desse pensamento que, obviamente, está em contradição directa ao pensamento ocidental. (2005:37)

Este conceito constrói-se e actualiza-se sempre que o movimento indígena equatoriano apresenta as suas concepções de conhecimento alternativas à cultura política do ocidente, frequentemente marcada por ideais de racionalidade, universalidade e individualistas. Assim, quando realizam tentativas para resignificar as interpretações culturais das políticas dominantes estão a praticar a “política do cultural” porque estão a redefinir os significados e os limites do próprio sistema político (Alvarez *et al.*, 1998: 6). De acordo com isto, Luís Macas advogando a necessidade do movimento indígena recuperar o seu pensamento e conhecimentos ancestrais, lança algumas questões interessantes:

Será que não temos que descolonizar a produção do conhecimento? Não será que os intelectuais, os cientistas sociais, têm que repensar a produção dos conhecimentos? [...]

Pensando em incorporar novas categorias, novas referencialidades, novos conceitos que ainda estão por ser validados. (Macas, 2005: 41)

Com base nestas considerações, as propostas feitas pelos diferentes movimentos indígenas de constituir espaços de saber que permitam reconstruir os saberes ancestrais constituem, nas últimas décadas, uma interessante proposta à qual está intrínseca a “política do cultural”. Essas propostas têm sido operacionalizadas através do funcionamento de escolas, centros de formação, e principalmente pela *Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas “Amawtay Wasi”* (UINPI) que possibilitam uma reflexão em torno da cultura e identidade das sociedades indígenas (Macas, 2005; Dávalos, 2005; 2002). Estas fazem parte da necessidade de criar uma prática diferente, que a longo prazo irá possibilitar uma reflexão de carácter epistemológico do próprio saber indígena e uma

[...] re-racionalização, de re-construção de saberes, porque não se trata de desapreciar a bagagem teórica, estética e ética que o mundo ocidental criou; trata-se de enriquecer o conhecimento humano, incorporando a diversidade, novas formas de compreender o mundo que também são legítimas porque são históricas. (Macas, 2005: 41)

Em suma, o projecto de construção de uma universidade intercultural para a diversidade não só recupera e reafirma a identidade como elemento chave, como também

significa a oportunidade de empreender um diálogo teórico a partir da *interculturalidade*. Significa a construção de novos marcos conceptuais, analíticos, teóricos, nos quais se vão gerando novos conceitos, [...] sob o marco da interculturalidade e a compreensão da alteridade. (Macas *et al.*, 2000b)

5. Considerações Finais

Sendo que o objectivo específico deste trabalho é perceber qual o papel estratégico desempenhado pelo desafio epistémico à modernidade no actual processo de reivindicação identitária, então pode-se concluir que a intensa mobilização política do movimento indígena equatoriano em torno da noção de *interculturalidade* abriu o debate e relativizou os conteúdos universalizantes da modernidade. Ou seja, a *interculturalidade* busca assim abrir espaço para compreender os povos e nacionalidades sem realizar uma violência epistémica; busca demonstrar os limites na formação do conhecimento oficial, que foi um conhecimento construído no seio do

capitalismo e obedecendo ao projecto da razão moderna (Dávalos, 2002: 90). Portanto, a partir dos anos noventa a matriz epistémica do movimento indígena equatoriano passa a assentar nas noções de identidade cultural e território que deram origem a um novo discurso e a um novo campo epistemológico. Assim, na sua prática política, o movimento expressou o seu desafio epistémico à modernidade através da criação da UINPI que representa um duplo reconhecimento, por um lado a falência do Equador em constituir uma identidade nacional coesa e, por outro, a existência de povos e nacionalidades ancestrais, cujos saberes necessitam ser considerados. A UINPI propõe uma nova condição social do saber, que possibilita que conhecimentos com uma matriz epistemológica diferente sejam, igualmente, uma possibilidade de conhecer e explicar o mundo com legitimidade para reclamar-se e/ou serem reconhecidos como conhecimento (Dávalos, 2002).

Em conclusão, o desafio epistémico à modernidade desempenha um papel fundamental no processo de reivindicação identitária, na medida em que permite que haja o reconhecimento da *interculturalidade* dos povos e nacionalidades indígenas, e que o respeito por essas diferenças passe pelo reconhecimento dos seus territórios e práticas culturais.

Mara Catarina Bicas

Doutoranda em Sociologia, programa 'Democracia no Século XXI', no Centro de Estudos Sociais e Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Mestre em Psicologia Comunitária pelo Instituto Superior de Psicologia Aplicada (ISPA – Instituto Universitário). Pós-graduada em Gestão da Diversidade e Comunidades de Prática pelo Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa) e licenciada em Serviço Social. Os seus interesses de investigação centram-se nos processos de democratização da democracia e democracia radical, teoria pós-colonial, movimento indígena, interculturalidade e conscientização.

Contato: marabicas@ces.uc.pt

Agradecimentos

Agradeço à Professora Doutora Silvia Rodríguez Maeso pela orientação e comentários a este trabalho. Agradeço à Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) pelo financiamento.

Referências Bibliográficas

- Alvarez, Sonia; Dagnino, Evelina; Escobar, Arturo (1998), “Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements”, in Sonia Alvarez; Evelina Dagnino e Arturo Escobar (eds.), *Culture of Politics, Politics of Cultures. Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder, Co.: Westview Press, 1-29.
- Bretón, Víctor (2005), “Los paradigmas de la ‘nueva’ ruralidad a debate: El proyecto de desarrollo de los pueblos indígenas y negros del Ecuador”, *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 78, 7-30.
- Bretón, Víctor (2007), “A vueltas con el neo-indigenismo etnófago: la experiencia Prodepine o los límites del multiculturalismo neoliberal”, *Íconos*, 29, 95-104.
- Bourdieu, Pierre (2007), *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Burguete, Araceli (2008), “Gobernar en la diversidad en tiempos de multiculturalismo en América Latina”, in Xochitl Leyva; Araceli Burguete e Shannon Speed (coord.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: CIESAS; FLACSO, 15-64.
- CONAIE (1994), Proyecto Político de la CONAIE. Declaración Política. Disponível em <http://www.conaie.org/>, consultado em 12 de Fevereiro de 2011.
- Dávalos, Pablo (2002), “Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémico”, in Daniel Mato (comp.), *Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO, 89-98.
- Dávalos, Pablo; Macas, Luis; Díaz-Polanco, Héctor (2005), *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Dávalos, Pablo (2005), “Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra”, in Pablo Dávalos, Luis Macas e Héctor Díaz Polanco, *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires: CLACSO, 17-33.
- Degregori, Carlos Iván (ed.) (2001), *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Degregori, Carlos Iván (2001), “Presentación”, in Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 13-19.

- Degregori, Carlos Iván (2001), "Panorama de la Antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso", in Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de Antropología Peruana*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 20-73.
- Favre, Henri (1988), "Capitalismo y etnicidad: la política indigenista de Perú", in *Indianidad, Etnocidio, Indigenismo en América Latina*. México: Instituto Indigenista Interamericano; Centre D'Etudes Mexicaines et Centramericaines, 113-127.
- Gatti, Gabriel (2009), "Algunas anécdotas y un par de ideas para escapar de las ficciones modernas acerca de la Identidad Colectiva", *E-Cadernos Ces*, 7, 8-22.
- Gros, Christian (2000), *Políticas de la Etnicidad: Identidad, Estado y Modernidad*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Guerrero, Andrés (1994), "Una Imagen Ventrílocua: El Discurso Liberal de la 'desgraciada raza indígena' a Fines del Siglo XIX", in Blanca Muratorio (ed.), *Imágenes e Imageneros. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO-Ecuador, 197-252.
- Guerrero, Andrés (1997), "'Se han roto las formas ventrílocuas de representación'", *Íconos*, 1, 60-66.
- Guerrero, Andrés (2000), "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura", in Andrés Guerrero (org.), *Etnicidades*. Ecuador: FLACSO, 9-60.
- Hale, Charles (2002), "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights, and the Eclipse of Official Mestizaje", *Journal of Latin American Studies*, 34, 485-524.
- Hale, Charles (2008), "¿En contra del reconocimiento? Gobierno plural y análisis social ante la diferencia cultural", in Xochitl Leyva; Araceli Burguete e Shannon Speed (coord.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: CIESAS; FLACSO, 515-524.
- Hale, Charles; Millamán, Rosamel (2006), "Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the Indio permitido", in Doris Sommer (ed.), *Cultural Agency in the Americas*. Durham: Duke University Press, 281-304.
- Hidalgo, Francisco (2005), "Los movimientos indígenas y la lucha por la hegemonía: el caso de Ecuador", in Pablo Dávalos, Luis Macas e Héctor Díaz Polanco, *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires: CLACSO, 341- 347.
- Kolling, Edgar (1995), *José Martí, Vida e Obra*. Casa América Livre e Centro de Estudos Martianos.
- Lander, Edgardo (comp.) (2005), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- León Trujillo, Jorge (1991), "Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia. La afirmación de los conquistados", in Diego Cornejo Penacho (org.), *Indios: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: ILDIS, El Duende, Abya-Yala, 373-417.
- Leyva, Xochitl; Burguete, Araceli; Speed, Shannon (2008), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: CIESAS; FLACSO.

- Llancaqueo, Víctor Toledo (2005), “Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004 ¿Las fronteras indígenas de la globalización?”, in Pablo Dávalos, Luis Macas e Héctor Díaz Polanco, *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires: CLACSO, 67-102.
- Macas, Luis (2000a), “Diez años del Levantamiento del Inti Raymi de junio de 1990: un balance provisional”, *Boletín ICCI ‘Rimay’*, 2(15). Disponível em <http://icci.nativeweb.org/boletin/15/macas.html>, consultado em 12 de Fevereiro de 2011.
- Macas, Luis; Dávalos, Pablo; Palacios, Paulina; Vacacela, Alicia (2000b), “La Universidad Intercultural”, *Boletín ICCI ‘Rimay’*, 2(19). Disponível em <http://icci.nativeweb.org/boletin/19/>, consultado em 12 de Fevereiro de 2011.
- Macas, Luis (2005), “La necesidad política de una reconstrucción epistémico de los saberes ancestrales”, in Pablo Dávalos, Luis Macas e Héctor Díaz Polanco, *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires: CLACSO, 35-42.
- Maldonado-Torres, Nelson (2009), “A Topologia do Ser e a Geopolítica do Conhecimento: modernidade, império e colonialidade”, in Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (org.), *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina. Universidade de Coimbra: CES.
- Mignolo, Walter (2003), “«Un paradigma otro»: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico”, in *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 19-60.
- Morin, Françoise (1988), “Introducción: Indio, indigenismo, indignidad”, in *Indianidad, Etnocidio, Indigenismo en América Latina*. México: Instituto Indigenista Interamericano; Centre D’Etudes Mexicaines et Centramericaines, 13-19.
- Muratorio, Blanca (ed.) (1994), *Imágenes e Imágenos. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Muratorio, Blanca (1994), “Introducción”, in Blanca Muratorio (ed.), *Imágenes e Imágenos. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO-Ecuador, 9-24.
- Muratorio, Blanca (1994), “Nación, Identidad y Etnicidad: Imágenes de los Indios Ecuatorianos y sus Imágenos a Fines del Siglo XIX”, in Blanca Muratorio (ed.), *Imágenes e Imágenos. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO-Ecuador, 109-196.
- Neves, Lino João de Oliveira (2004), “Olhos Mágicos do Sul (do Sul): lutas contra-hegemónicas dos povos indígenas no Brasil”, in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Reconhecer para libertar: Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Porto: Afrontamento, 87-116.
- OIT (1989), Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes. Disponível em <http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/lima/publ/conv-169/convenio.shtml>, consultado em 12 de Fevereiro de 2011.

- Postero, Nancy Grey (2005), "Movimientos indígenas bolivianos: articulaciones y fragmentaciones en búsqueda de multiculturalismo", in Luis Enrique López; Pablo Regalsky (eds.), *Movimientos indígenas y Estado en Bolivia*. La Paz: PROEIB Andes, CENDA e Plural Editores, 53-96.
- Quijano, Aníbal (2005), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", in Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 201-246.
- Quijano Aníbal (2006), "El "Movimiento Indígena" y las cuestiones pendientes en América Latina", *Nueva Época*, 19 (50), 51-77.
- Regalsky, Pablo; Quisbert, Francisco (2008) "Bolivia Indígena: de gobiernos comunitarios en busca de autonomía a la lucha por la hegemonía", in Xochitl Leyva; Araceli Burguete e Shannon Speed (coord.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: CIESAS; FLACSO, 151-187.
- Rodríguez Maeso, Silvia (2010), "Ciudadanos Indígenas, Racismo y Luchas Políticas en Una Comunidad de la Periferia de Quito", *E-Cadernos Ces*, 7, 94-122.
- Sader, Emir; Gentili, Pablo (eds.) (2010), *Una década de movimientos populares en América Latina*, OSAL, XI (28), 71-93.
- Santos, Boaventura de Sousa (2000), "Não disparem sobre o utopista", in Boaventura de Sousa Santos, *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento, 305-354.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006), "Para uma concepção intercultural dos direitos humanos" in Boaventura de Sousa Santos, *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento, 401-435.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007), "Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-46.
- Santos, Boaventura de Sousa (2010), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una Epistemología del Sur*. Lima: IIDS-IILS e Programa Democracia y Transformación Global.
- Santos, Boaventura de Sousa; Avritzer, Leonardo (2003), "Introdução: para ampliar o cânone democrático", in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Democratizar a Democracia: os caminhos da democracia participativa*. Porto: Afrontamento, 2003, 39-69.
- Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula; Nunes, João Arriscado (2003), "Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo", in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Semear Outras Soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento, 19-101.
- Simbaña, Floresmilo (2005), "Plurinacionalidad y derechos colectivos. El caso ecuatoriano", in Pablo Dávalos, Luis Macas e Héctor Díaz Polanco, *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires: CLACSO, 197-215.

- Souza Filho, Carlos Frederico Marés (2004), “Multiculturalismo e direitos colectivos”, in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Reconhecer para libertar: Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Porto: Afrontamento, 57-84.
- Tibán, Lourdes; García, Fernando (2008), “De la oposición y el enfrentamiento al diálogo y las alianzas: las experiencia de la Conaie y el MICC en Ecuador”, in Xochitl Leyva; Araceli Burguete e Shannon Speed (coord.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: CIESAS; FLACSO, 271-304.
- Van Cott, Donna Lee (2000), *The Friendly Liquidation of the Past, The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Walsh, Catherine (2008), “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”, *Tabula Rasa*, 9, 131-152.
- Zibechi, Raúl (2005), “Os movimentos sócias latino-americanos: tendências e desafios”, in Roberto Leher e Mariana Setúbal (orgs.), *Pensamento crítico e movimentos sociais: diálogos para uma nova praxis*. São Paulo: Cortez, 198 - 207.