

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO RURAL**

TÉRCIO JACQUES FEHLAUER

***"UN CAMINO SIN CAMINO": A EPISTEMOLOGIA PARADOXAL DA
UNIVERSIDADE "AMAWTAY WASI" E O PARADOXO INDÍGENA DO
DESENVOLVIMENTO RURAL EQUATORIANO.***

Porto Alegre

2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO RURAL

**"UN CAMINO SIN CAMINO": A EPISTEMOLOGIA PARADOXAL DA
UNIVERSIDADE "AMAWTAY WASI" E O PARADOXO INDÍGENA DO
DESENVOLVIMENTO RURAL EQUATORIANO.**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Desenvolvimento Rural.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos.

Série PGDR – Tese nº 80

Porto Alegre

2014

CIP - Catalogação na Publicação

Fehlauer, Tércio Jacques

"Un camino sin camino": a epistemologia paradoxal da Universidade "Amawtay Wasi" e o paradoxo indígena do desenvolvimento rural equatoriano / Tércio Jacques Fehlauer. -- 2014.

241 f.

Orientador: José Carlos Gomes dos Anjos.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Porto Alegre, BR-RS, 2014.

1. Universidade indígena. 2. Epistemologia andina. 3. Interculturalidade. 4. Movimento indígena equatoriano. I. Anjos, José Carlos Gomes dos, orient. II. Título.

TÉRCIO JACQUES FEHLAUER

**"UN CAMINO SIN CAMINO": A EPISTEMOLOGIA PARADOXAL DA
UNIVERSIDADE "AMAWTAY WASI" E O PARADOXO INDÍGENA DO
DESENVOLVIMENTO RURAL EQUATORIANO**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Desenvolvimento Rural.

Aprovada em: Porto Alegre, 30 de julho de 2014.

Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos - Orientador
UFRGS

Prof. Dr. Sérgio Baptista da Silva
UFRGS

Prof. Dr. Guilherme Francisco Waterloo Radomsky
UFRGS

Prof^a Dr^a Cíndia Brustolin
UFMA

Prof^a Dr^a Adir Casaro Nascimento
UCDB

AGRADECIMENTOS

"Escrever é um fluxo entre outros. [...] Escrever não tem outra função: ser um fluxo que se conjuga com outros fluxos" (DELEUZE, 1992b).

Não tenho a pretensão da autoria, por isto sinto constrangido de agradecer a quem quer que seja, pois não quero afirmar que alguém fez algo *para* mim, fazendo desta escrita uma propriedade particular. Não posso propriamente agradecer quando quero dizer que fizemos juntos. Como não dizer que, no momento da escrita, não estava comigo todo o pessoal do curso "Agroecologia em Terras Indígenas" junto aos quais experimentei intensas inquietações, algo que me impeliu a buscar outras paisagens e (re)territorializações existenciais? Como não dizer que as sensações e afetos experimentados no Equador com o pessoal da "Amawtay Wasi" trouxeram algo maior que "eu mesmo" (e que marcou todo este texto)? E o que dizer dos "autores" aos quais me articulo no pensamento e na linguagem?

Desejo sim cumprimentar a todos, renovando as expectativas do porvir e fazendo deste cumprimento uma afirmação da memória de nossos encontros, de tudo que ainda insiste e, creio, persistirá em novos caminhos.

No entanto, em certo aspecto, preciso agradecer sobretudo àqueles que me apoiaram generosamente, constituindo meu suporte afetivo para querer ir adiante, enfrentar as dores e as crises. Penso, de imediato, na relação com minha esposa Caroline Ayala (nossa versão do *Yanantin* andino), sua força sempre presente, a qual junto com as dos meus filhos (Tércio, Tarcísio, Théo e Ananda), recobrem esta escrita de renovados desejos de amor a vida.

Nesta linha também quero agradecer meu orientador, José Carlos Gomes dos Anjos, pela generosidade da atenção e da afirmação insistente da importância do que eu estava fazendo, tornando o trabalho ainda mais desafiador.

Agradeço à generosidade de pessoas que me deram guarida em toda esta travessia, sobretudo Nelson José Araújo, Janaína Lobo, Alexandre Vieira (Porto Alegre), Pablo Minda, Verônica Minda, Fernando Garcia, Fernando Sarango (Quito), Hilário Morocho, Jaqueline Aguiar, David Mukuimp Puanchir (Tabacundo), Jimena Ayovi (Esmeraldas), Arcelei Bambil e Antônio Roldão (Campo Grande).

"O paradoxo é a paixão do pensamento" (DELEUZE, 2009).

RESUMO

Este texto acontece a partir do encontro às formas e forças do mundo andino-indígena equatoriano, em um contexto de emergência institucional da Universidade "Amawtay Wasi". Espécie de testemunho de inquietações e de questões que pedem passagem frente ao desejo de abertura às forças diferenciadas indígenas, à diferença como princípio de produção de outras subjetividades, outras escolhas e modos de viver. Ao acompanhar a constituição da Universidade "Amawtay Wasi" nos encontramos com um espaço de enunciação indígena e de afirmação de suas virtualidades e potências corporais, espaço de produção de um conhecimento aberto e atento aos poderes de criação e transformação do mundo (segundo expressões celebrativas, rituais e xamânicas do mundo andino). Este texto acontece, portanto, em múltiplas conexões às singularidades e aos paradoxos de uma "epistemologia" andina e suas interpelações à subjetividade moral da modernidade ocidental (colocando em evidência as imbricações ontológicas de saber e poder que nela se articula). Através dele, buscamos articular pontes de expressão para as tensões geradas, sejam pelos mecanismos estatais de captura e controle coercitivo da diferença indígena, sejam pelos modos de enunciação (por exemplo, em *Sumak Kawsay*, interculturalidade e plurinacionalidade), como modos de deslocamento (e resistência) indígena aos códigos e axiomas de transformação do Estado-nação equatoriano, sobretudo no seu principal operador semiótico, a idéia de *desenvolvimento*.

Palavras-chave: Universidade indígena. Epistemologia andina. Interculturalidade. Movimento indígena equatoriano.

ABSTRACT

This work reflects the meeting of form and forces in the Ecuadorian Andean-indigenous world in the context of the institutional rise of the “Amawtay Wasi” University. It represents a number of concerns and issues arising from the opening of the indigenous' differentiating forces, to the difference as a production principle and other subjectivities as well as other choices and lifestyles. On accompanying the foundation of the “Amawtay Wasi” University, we observed a space for the indigenous people enunciation and affirmation of their virtualities and corporal potencies, and a space to produce open knowledge which attends to the power of creation and world transformation (according to the celebrative, ritual and shamanic expressions of the Andean world). This study is therefore connected to the singularities and paradoxes of an Andean “epistemology” and its interrelations to the moral subjectivity of the western modernity (highlighting the ontological imbrications of knowledge and power articulated in it). The aim of this work is to articulate links of expression to the tensions generated either by the State mechanisms of capture and coercive control of the indigenous peoples' difference or by the enunciation modes (for instance in Sumak Kawsay, interculturalism and plurinationality), such as indigenous peoples' dislocation methods (and resistance) to codes and transformation axioms of the Ecuadorian nation-State, especially in its main semiotic operator, the idea of *development*.

Keywords: Indigenous university. Andean epistemology. Interculturalism. Ecuadorean indigenous movement.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	<i>Illawi</i> : a paridade andina.....	48
Figura 2	Etapas de elaboração da <i>Chakana</i>	54
Figura 3	As formações circulares de <i>pacha</i>	55
Figura 4	Os três <i>pachas</i>	57
Figura 5	Os <i>pachas</i> e o corpo humano.....	58
Figura 6	“Cruz quadrada” andina.....	60
Figura 7	A <i>chakana</i> e os pares “principais”.....	62
Figura 8	Comunidade de <i>Ayllus</i>	64
Figura 9	Símbolo <i>Ch’ulla</i> em contracapa de livro.....	78
Figura 10	A paridade metafísica andina <i>Ka-Wa</i>	80
Figura 11	Esquema de pareamento <i>Ka-Wa</i>	81
Figura 12	O ciclo de retorno <i>kuti</i>	86
Figura 13	<i>Chakana</i> da relacionalidade do ser.....	107
Figura 14	Os 5 Centros de Saber.....	117
Figura 15	Os desafios de cada Centro de Saber.....	117
Figura 16	Cartaz do “conversatório” relativo ao nono ano da AW	190
Figura 17	Encontro com o reitor da AW, Dr. Fernando Sarango..	193
Figura 18	Chácara agroecológica “El Gorgojito”	202

LISTA DE SIGLAS

AW	<i>Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas “Amawtay Wasi”</i>
CEAACES	<i>Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de lo Ensino Superior</i>
CONAIE	<i>Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador</i>
CONDEPE	<i>Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos de Ecuador</i>
CONEA	<i>Consejo Nacional de Evaluación y Acreditación</i>
CONESUP	<i>Consejo Nacional de Educación Superior</i>
ECUARUNARI	<i>Ecuador Runakunapak Rikcharimuy ou Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador</i>
FORMIA	<i>Proyecto de Fortalecimiento de los Municipios en Tierras Indígenas</i>
ICCI	<i>Instituto Científico de Culturas Indígenas</i>
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PRODEPINE	<i>Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador</i>
RIF-FOEI	Rede Interamericana de Formação de Formadores Indígenas
RUIA	Rede de Universidades indígenas de Abya-Yala
UAIIN	Universidades Autônomas Indígenas e Interculturais
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNIBOL	Universidad Indígena Boliviana Aymara Tupak Katari
URACCAN	Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaraguense

SUMÁRIO

1	GENEALOGIA DA IDEIA	11
1.1	O ENCONTRO.....	11
1.2	CONEXÕES POTENCIAIS.....	12
1.3	POLÍTICA DE ALTERIDADE E SUBJETIVAÇÃO.....	15
1.4	A POSITIVIDADE DA ESCOLHA: O AGENCIAMENTO!.....	23
1.5	POLÍTICA EPISTEMOLÓGICA E INDIVIDUAÇÃO.....	26
2	ENCONTRANDO A “AMAWTAY WASI”	33
2.1	AMAWTAY WASI: “UN CAMINO SIN CAMINO”.....	33
2.2	AMAWTAY WASI: AFIRMAÇÃO E DIFERENÇA.....	41
2.3	FILOSOFIA E SIMBOLISMO ANDINO.....	44
2.4	YANANTIN: A PARIDADE COMPLEMENTÁRIA.....	46
2.5	YANANTINKUY: O MUNDO EM MOVIMENTO.....	50
2.6	CHAKANA OU CRUZ DE TIWANAKU: A QUADRATURA DO DUOVERSO.....	53
2.7	“TEMPO ADENTRO, TEMPO AFORA”.....	67
2.8	“MORTE EM VIDA”.....	79
2.9	POTÊNCIAS DO CORPO: “PERSPECTIVISMO” E INTERCULTURALIDADE ANDINA.....	91
2.10	CONHECIMENTO “VIVO”: A <i>KUTI</i> -EPISTEMOLOGIA DA “AMAWTAY WASI”.....	108
3	INTERPELAÇÕES HISTÓRICAS INDÍGENAS E POLÍTICAS DA DIFERENÇA	123

3.1	DAS INCONSISTÊNCIAS “HISTÓRICAS”.....	123
3.2	BREVE APREENSÃO HISTÓRICA INDÍGENO-EQUATORIANA.....	127
4	O MOVIMENTO INDÍGENA EQUATORIANO E AS TRANSFORMAÇÕES DO DESENVOLVIMENTO.....	147
4.1	A “COMUNIDADE” INDÍGENO-EQUATORIANA E POLÍTICAS DE SUBJETIVAÇÃO.....	147
4.2	SUBJETIVAÇÕES E CONTRA-SUBJETIVAÇÕES: AS TRANSFORMAÇÕES DO DESENVOLVIMENTO EQUATORIANO.....	157
4.3	<i>SUMAK KAWSAY</i> : PÓS-DESENVOLVIMENTO OU PARA- “DESENVOLVIMENTO”?.....	174
5	AMAWTAY WASI: CONSTITUIÇÃO E “ESTADO DE ARTE”	184
5.1	CONSTITUIÇÃO E COMPOSIÇÃO DA IDÉIA E SEUS PROBLEMAS...	184
5.2	AMAWTAY WASI: EXPERIMENTAÇÕES E “ESTADO DE ARTE”	191
5.3	UMA UNIVERSIDADE SITIADA.....	204
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	206
7	REFERÊNCIAS.....	213
	ANEXO A - MAPA INFORMATIVO DOS POVOS E NACIONALIDADES INDÍGENAS EQUATORIANAS.....	228
	ANEXO B - DISCURSO DO REITOR FERNANDO SARANGO NO <i>FÓRUM PERMANENTE PARA AS QUESTÕES INDÍGENAS DA ONU</i>.....	230
	ANEXO C - CARTA DA REDE DE UNIVERSIDADES INDÍGENAS, INTERCULTURAIS E COMUNITÁRIAS DE ABYA-YALA SOBRE O FECHAMENTO DA “AMAWTAY WASI”.....	233
	ANEXO D - FOTOS SUPLEMENTARES.....	236

1 GENEALOGIA DA IDEIA

“Existe ação psíquica de um homem sobre outro quando o primeiro, por seus gestos ou signos expressivos, compreendidos ou sentidos pelo segundo, seja por sua atitude ou modo de olhar, ou somente por sua presença, modifica o estado mental do segundo, impondo-lhe uma desordem ou revelando-lhe um apetite, suscitando cólera, medo, esperança, ódio, simpatía, desejo de obediência ou de domínio, provocando uma idéia, um plano, um projeto.” (FOUCAULT, 1999b).

“O único meio de renovação consiste em abrir os olhos e enxergar a desordem. Não se trata de uma desordem que nos caiba compreender. Propus que a deixemos entrar” (BECKETT, 2003).

1.1 O ENCONTRO

Por força do hábito, tomemos uma imagem: o encontro. Foi no período de 2006 a 2009 quando estive envolvido na construção experimental de um curso superior indígena, denominado “Agroecologia em Terras Indígenas”. Uma experiência que colocava em questão - em um primeiro momento - os limites do desejo de liberação dos grilhões colonialistas e racistas na aprendizagem técnica. Porém, não tardou para que, forjado nas relações cotidianas e nos impasses de sentido que se gerava nos sentíssemos implicados em uma problemática muito maior (ou de outra natureza) do que a relativa a uma possibilidade metodológica ou epistemológica existente.

Neste encontro, uma genealogia do problemático, não no sentido de causa (nem de origem), mas de uma espécie de “nó intensivo” de um processo de constituição da idéia, em uma desestabilização que provoca a memória e o pensamento da inquietação. Problemática que (re)emerge de uma estranha sensação, uma espécie de “desassossego”, certo sentimento de impotência do

pensamento, onde os seus jogos reconhecíveis não operam sem que se reproduzam efeitos colonizadores. Uma impotência que se assenta, portanto, na recusa às formas implicadas segundo “nossa” tradição de conhecimento e da política de relação aos “outros” que se impõe: relações entre sujeitos unitários, identificados e presentes. Uma recusa às certezas do cogito em suas implicações éticas, estéticas e políticas que vem a constituir as bases de um impasse existencial frente à irrupção da alteridade na diferença indígena, abrindo espaços de estranhamentos em uma distância incompreensível.

A força diferenciante do encontro, fonte de angústia e desejo de novas experimentações, onde o desejo de intensidade na relação com o “outro” tornavam inviáveis (ou covardes) as vias habituais de conversão da experiência em algo interior (do tipo psicológico ou de definição de uma moral) ou algo exterior (“o outro não sou eu”) interpelando à (persistente) matriz ocidental dualista (sujeito/objeto, sujeito de enunciação/sujeito de enunciado, dentre outros decorrentes). A questão passava a ser não “abandonar” a tensão em direção a um retorno arrogante (uma fuga para si). Manter a tensão e entender um pouco do que estava se passando, me pareceu claro, dependia de se estar aberto à transformação de que o encontro com o “outro” (na diferença de uma distância) me convidava a viver.

Assim, com efeito, esta escrita se faz na constituição e transformação de uma problemática que diz respeito ao pensamento da alteridade, não somente no sentido de uma reflexão de como isto vem se desdobrando na teoria social (ou psicossocial), mas sobretudo como meio e cuidado para sustentação da força desestabilizadora gerada no encontro com o “outro”, um enfrentamento (como desejo vital e expectativa de transformação do pensamento) de seus silêncios e vazios de sentido. Os seus caminhos são limitados pela capacidade de suportar a vertigem desta desestabilização.

1.2 CONEXÕES POTENCIAIS

"A contingência do encontro que garante a necessidade daquilo que ele força a pensar". (DELEUZE, 2006, p.211). Mas, como se deixar investir de alteridade sem se tornar um germe de transcendência (no ato de representação identitária e reconhecível do outro)? Como suportar a exigência de se desfazer deste “rosto de homem branco, bem como a subjetividade, a paixão, a consciência e a memória que

o acompanham” para que uma abertura seja possível à diferença, à alteridade? (PELBART, 2003, p.217). Enfim, como atravessar o terror que a alteridade mobiliza em nós (herdeiros da cosmologia ocidental)?

Não se trata mais de mobilizar um modo de defesa fóbica à instabilidade através do expediente tradicional de implantação providencial de um campo de representação (de conceitos lógicos e imagéticos para nos proteger), sob o qual se exercita a domesticação das forças do encontro. A questão passa a ser afirmar as intensidades geradas no encontro e que buscam expressão, sem antecipá-las (nem sobrepô-las qualquer superioridade ontológica).

Se por um lado, nos deparamos com uma problemática que “nos coloca em crise pela exigência de criarmos formas de expressão para sensações intransmissíveis por meio das representações que dispomos” (ROLNIK, 2006, p.13), por outro, encontramos ressonâncias do “outro lado” do nosso pensamento (em uma ampla, mas minoritária, genealogia intelectual do ocidente, que passa por Nietzsche, Bergson, Simondon e Deleuze, para citar alguns dos mais expressivos) compondo uma espécie de amparo e mediação coletiva necessária para entender os meandros do pensamento destas forças diferenciadoras.

O desejo de se colocar em relação de alteridade (como relação a um campo de forças de um mundo diverso do “meu”) engendrou as vias de conexão ética, estética e política com uma frente anti-hegemônica e de crítica radical da modernidade, constituindo relações que possam ampliar os limites da resistência aos códigos de saber e poder e ao ímpeto produtor de universais (e totalitarismos), arraigados em nossa herança cultural. Portanto, uma disposição a certo “combate a nós mesmos”, que nos obriga menos a tomar posição do que a reinventar táticas vitais, novos modos de articulação com a tragédia, com o intolerável e o impensável no pensamento.

Estado de desterritorialização, ao qual uma “filosofia da diferença” em Deleuze, não impõe a interioridade de um sujeito soberano e racional para se proteger do “caos” (buscando guarida para as turbulências das forças diferenciadoras do encontro), mas se reterritorializa em uma insistente tentativa de aliar-se à processualidade da vida (sua imanência), preservando a tensão da diferença para poder experimentar novos territórios existenciais e, assim, criar matérias de expressão para as intensidades, desejo de construir um cenário particular para os signos que se apresentam na realidade viva destas intensidades. Como afirma

Benedetti (2007, p.51), “com Deleuze aprendemos a sondar o feixe de forças que o presente bloqueia ou liberta para fazer fugir às transcendências que os assediam”.

De modo geral, Deleuze ajuda a operar a nossa angústia (e medo) em relação à diferença, às forças diferenciadoras e sua intensiva invisibilidade. Fonte extra-moral, ou seja, para além das promessas e desejo de eternidade, sinaliza a transformação da angústia da desorientação (a tragédia da vida) de algo a ser anestesiado ou sabotado em suas forças, para apreendê-la como energia nascente de mundos, fonte de devires outros. Como afirma Rolnik (2006, p.44), “é justamente no desespero que ela extrai força para sair em busca de novas matérias de expressão”.

Abalo sísmico no pensamento. Se a tensão ainda insiste neste encontro intensivo entre mundos culturais é justamente porque ao deixar-se afetar pelas forças do encontro- ao abrir-se para a relação de alteridade- já não tememos à imagem do outro em nós e, portanto, começamos a nos desvencilhar da nossa própria imagem, os contornos de uma identidade que sempre fomos compelidos a cultivá-la como defesa e resguardo moral frente ao perigo do estranho, do outro, do imprevisto.

Esta “crise de identidade” nos marcos ontológicos ocidentais é a essência do negativo (o temor da perda da unidade do ser moral). Em Deleuze (e afins) apreendemos a resgatar sua positividade ética e potência desejante. Ao recusar o regime de alternativa “ser individuado” ou caos, outra relação produtiva (e vital) se impõe, não dissociando estes dois polos existenciais: um entendimento de que ordem e caos são indissociáveis e que a inquietação da diferença no encontro intempestivo não é um aterrador sinal de destruição, mas um apelo à necessidade de criar. Desejo e oportunidade de arte em vida: um “salto para a existência”. (ROLNIK, 1995).

Assim, o pensamento em Deleuze, sensível à região das forças (as intensidades como dimensão mundana), evoca outro estatuto para o corpo- como corpo intensivo, entrecruzamento de forças invisíveis e inacessíveis à claridade da razão formal e consciente. O corpo como potência de deslocamento e abertura para o mundo. Concepção antitética ao fundamento ocidental cartesiano (onde o sujeito é extirpado de seu corpo e identificado com a consciência abstrata e autocontida).

Em Deleuze, nos conectamos ao irromper de uma nova sensibilidade do pensamento às forças diferenciadoras (uma capacidade de se deixar estranhar por

elas), para além do campo de visibilidade do pensamento identitário, classificação e distribuição do visível a que estamos acostumados. O pensamento como ressonância da diferença vivida em estado intensivo no movimento de desestabilização do corpo pelas forças diferenciadoras do encontro, onde a concepção de alteridade não mais se sustenta numa relação visível entre um “eu” e um ou vários “outros”, unidades separáveis e independentes, mas se abre à invisibilidade das forças e passa a desejar a alteridade em sua dimensão invisível. De fato, uma angústia insistente, afinal como lidar com o invisível? Invisível?

1.3 POLÍTICA DE ALTERIDADE E SUBJETIVAÇÃO

Ao colocar em questão o estatuto do corpo, das forças e do invisível à consciência, o pensamento da alteridade se impõe como experiência-limite, pensamento que se abre ao seu próprio desvanecimento rumo a uma intensidade desconhecida (a qual experimentamos no encontro). Diz respeito ao que Negri (1993) imputa como uma das maiores agendas (e gentileza) da obra de Deleuze: *tentativa incessante de devolver ao pensamento a dimensão das forças que o engendra*. Trata-se de aceder a outra relação entre pensamento e o desconhecido, seu modo de tatear o intempestivo, o indeterminado, o espaço invisível das forças. Em suma, seu modo de abertura à alteridade desconcertante, se esquivando das combinações e arrogâncias do “querer agarrar” objetivista do nosso jogo de conhecimento e captura epistemológica. Como afirma Fonseca et al. (2006, p.86), um pensamento em uma “espécie de aprendizagem que se nutre da capacidade de desaprender e do amor ao futuro por vir”.

Processo de desterritorialização, porém também de reterritorialização na desterritorialização (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.53), ligado a um certo limiar de perda, porém inseparável do desenvolvimento de uma capacidade metamórfica ao pensamento (esvanecimento e re-invenção de suas formas através das transformações e experimentações vividas). Tentativa de assumir os riscos de uma exposição e as consequências de sermos constantemente atravessado pelo outro: a tragédia e o esplendor de viver. (ROLNIK, 2006).

O pensamento como dimensão e prática de resistência mundana, implicando uma alteração em termos de desejo, “uma modificação na ecologia da dor e do prazer”. (ROLNIK, 2006). Assim, no pensamento do encontro com a alteridade (o

que nos inquieta), nos instauramos no âmbito de uma política de alteridade para além de uma economia moral (“nosso” escudo racista de representação do “outro”, a conversão da diferença no mesmo, da tensão das forças ao jogo cômodo e doméstico dos universais). Uma política de alteridade (que é uma política da relação) a qual se mostra indissociável e inerente à composição de novos modos de subjetivação, à dinâmica constitutiva do ser em sua processualidade ontológica e desejante.

Ao nos sentirmos convocados a pensar a desestabilização do encontro e, nele, as forças de alteridade que pedem passagem em nossa existência, nos deparamos em cheio com a problemática dos novos modos contemporâneos de subjetivação em sua relação com os modos de relação de alteridade que eles implicam. A exigência de transformação e esgotamento de nossas verdades e desejos de totalização (egóica) nos “remete as sutilezas da subjetivação que não se ata a determinações estanques, mas se permite implicar ao fluxo de diferenciações e, portanto, não cessa de invocar outras configurações de si”. (OLIVEIRA; FONSECA, 2006, p. 36).

Rolnik (2003, p.1) trata esta transformação em termos do pensamento relacionado a diferentes articulações entre modos de apreensão do mundo, “como desenho de uma *forma* ou como campo de *forças*”, cada qual definindo “diferentes potências da subjetividade”:

[...] conhecer mundo como matéria-forma convoca a percepção, operada pelos órgãos dos sentidos; já conhecer o mundo como matéria-força convoca a sensação, engendrada no encontro entre o corpo e as forças do mundo que o afetam. [...] A percepção do outro traz sua existência formal à subjetividade, sua representação; enquanto a sensação lhe traz sua presença viva. (ROLNIK, 2003,p.1).

No entanto, é importante registrar que não se trata de mais um jogo de alternativas, uma vez que a indissociabilidade destas potências da subjetividade é inerente à condição vital (a coexistência visível e invisível, consciente e inconsciente, virtual e atual). Deste modo, a questão não é de ruptura do real, como tentativa sacrificial de dissolução da subjetividade e imersão nas forças (um tipo de apologia à loucura ou ao caos), nem tampouco de projeção de imagens do paraíso (desejo messiânico de privilégio e soberania), tão comum em nossos ímpetos objetivistas (ou religiosos).

A afirmação da associação destas duas potências se traduz como condição de produção de realidade, mobilizado justamente pela tensão (ou angustia) que se produz entre elas. Estamos diante de uma tensão contínua entre figuras e forças, consciência e deslocamento, mente e corpo. “Uma tensão que se instala entre o movimento de tomada de consistência de uma nova pele e a permanência da pele existente, necessária até que o processo de criação se complete”. (ROLNIK, 2002, p.1).

Manter viva esta tensão significa deixar-se desestabilizar pelas diferenças, instaurando outra relação com a vida, “precisamente com esta vida antes que ela tenha ganho forma” (PELBART, 2008, p.13), afirmando singularidades do encontro que não são ainda uma forma (e talvez jamais sejam, embora nem por isso não sejam reais, pois afetam a relação, criando e apontando caminhos). Um entendimento que as singularidades engendram elementos para a composição de um novo corpo que se define em um improviso vital, na permanente produção de novos territórios existenciais¹.

Rolnik e Guattari (1986) traduzem esta tensão em termos do paradoxo existente entre as dimensões *macro* e *micropolíticas* de subjetivação:

a) A *macropolítica*, de maneira geral, cobre o visível (ou extensivo) das formas e normas vigentes (unidades e totalizações), operando uma linha que funciona por reconhecimento, segmentação e classificação de sujeitos e objetos. Através do referencial da macropolítica, pode-se dizer que o desejo é reduzido a desejo de interioridade, de subjetividade como interioridade (o forjar do sujeito transcendental e sua contraparte, a natureza como objeto instrumental). Mas também se pode dizer que, assim, o desejo tende a ser separado da subjetividade, pois ao se manter sob o referencial macropolítico, o desejo é concebido como caos- e a subjetividade como interioridade, lugar da “harmonia das formas e da educação dos sujeitos”. (ROLNIK, 2006, p.62).

Embora, numa lógica pós-estruturalista, tenhamos a tendência de identificar a macropolítica como um vetor de corrupção da dinâmica da subjetividade, isto só acontece quando ela é operada por fundamento exclusivo e servindo como modelo

¹ Em contraste com a noção do que é diferente de algo mais (diferença exterior), em um primeiro aspecto, singularidade refere-se ao que é diferente em si mesmo e à afirmação da diferença. (DELEUZE, 2006). Porém, singularidade se refere a algo que só adquire existência definível quando se vincula ao virtual ou ao inconsciente, criando novos vínculos. Deste modo, o ser humano é uma expressão vinculada da sua singularidade e não tem acesso direto a ela, somente a experimenta na relação com os outros. (DELEUZE,2009).

de boicote às forças e fluxos da processualidade da vida. Uma problemática relacionada à concepção ontogenética da macropolítica do homem ocidental, que ao definir um status ontológico superior à consciência (como interioridade de um sujeito) impõe a forma da visibilidade da razão como perspectiva essencial (hegemônica) e distinta das sensações e suas “aparências” (somente tornadas dignas de existência quando necessariamente subordinadas às representações e categorias da razão)².

b) A *micropolítica* expressa a face energética (ou intensiva) da subjetivação. É a abertura às forças, à potência intensiva da diferença nos encontros que experimentamos e que tem como base as urgências indicadas pelas sensações, isto é, “os sinais da presença do outro em nosso corpo”. (ROLNIK, 2006, p. 23). Deste modo, a micropolítica remete às condições para a emergência de descontinuidades nas nossas experiências, produção de linhas de fugas e de criação de novos possíveis. Diz respeito, portanto, a nossa vulnerabilidade às forças do mundo em sua irreduzível alteridade. Como micropolítica, o desejo é desejo de fuga diante da captura, não para buscar abrigo em algum novo modelo de subjetividade “autêntica”, mas para dissolvê-la. Desejo como potência “extra-ser”, desobstruindo o acesso a experimentação e o acesso aos invisíveis afetos do encontro³. Ou seja: desejo como desejo de alteridade em sua dimensão invisível (indeterminada, intempestiva, surpreendente) como condição que nos obriga a diferenciarmos de nós mesmos, “espécie de amor pelo desconhecido e incerteza criadora”. (ROLNIK, 1995, p.14).

Na dimensão micropolítica que se pode tomar decisões a favor das diferenças e entrar no domínio dos corpos e afetos, desobrigando a soberania da consciência e da razão. Diz respeito à expressão do inconsciente como reserva de outras temporalidades e do intempestivo em sua relação com o mundo, cuja

² Como afirma Rolnik (1995, p.6), “uma consciência torna-se totalizante/totalitária quando dominada pela tendência a não se deixar desestabilizar pelas diferenças e a tomar o eu, especialmente em sua atual figura, como sendo a natureza toda da subjetividade”. Seria esta então a fonte de todo autoritarismo e colonialismo?

³ Peter Pal Pelbart, em um capítulo denominado “ecologia do invisível” (PELBART, 1989, p.48-61), tematiza o estatuto do invisível e afirma que este invisível (conceito operado sobretudo por Deleuze e Guattari), não é um oculto, “outra coisa que um segredo, outra coisa que um mistério acessível a um sujeito privilegiado seja médico ou louco. [...], mas sim uma camada intensiva que tem a ver com as imagens mas não deriva delas, que tem a ver com a linguagem mas não deriva dela. [...] É nessa esfera do invisível [...] que as virtualidades estão presentes num estado de oferecimento, à espera de enganches, atualizações, proliferações, [...] a partir da qual certos processos de subjetivação podem desdobrar-se e ganhar consistência”. (PELBART, 1989, p53). Assim, o invisível seria o espaço das virtualidades pré-individuais e impessoais e também lugar do intempestivo, dimensão produtiva (dever) de realidade.

efetuação se faz depender da realidade sensível do outro em nosso corpo. É, em suma, uma dimensão de luta contra as forças em nós que nos obstruem o acesso a alteridade e as nascentes do devir, às diferenças que se gera no encontro. Afinal, como afirma Pelbart (2008, p.19), “não há combate que não se trave contra nós mesmos, contra certos poderes que nos atravessam e nos constituem e dos quais resultamos e que nós mesmos sustentamos e aos quais aderimos, à nossa revelia”.

No entanto, havemos de reconhecer nossa dificuldade de lidar com a elaboração conceitual e existencial da dimensão micropolítica. Com afirma Rolnik (2006, p.11),

uma dificuldade que marca o modo de subjetivação que herdamos da modernidade [...] que nos faz alucinar paraísos e perder o pé nos processos reais. [...] Uma característica própria deste modo de subjetivação consiste no constrangimento de nossa vulnerabilidade às forças do mundo e sua irreduzível alteridade, [cuja superação se torna] condição para que o outro deixe de ser simplesmente objeto de projeção de imagens preestabelecidas e possa se tornar presença viva, com a qual construímos nossos territórios de existência.

Deste modo, pensar o paradoxo entre as linhas macro e micropolíticas da subjetividade exige uma verdadeira torsão em nossos modos de subjetivação, na medida em que coloca a existência aquém e além da consciência, mas sem deixar de ser também consciente⁴. Porém, saímos de uma identificação da consciência ao objetivismo (a homogeneidade visível das formas) para a sua inscrição intensa no campo que Deleuze denomina “objetividade ideal do problemático” (DELEUZE, 2006, p. 114): o problemático como espaço de abertura a virtual diferenciação engendrada no encontro com o outro.

Nota-se que, no irromper das forças micropolíticas modificamos o estatuto do sujeito na composição da subjetividade, ou, nos termos de Simondon (2003), no “princípio de individuação”. Na medida em que as forças micropolíticas da alteridade mobilizam e refazem nossos contornos individuais macropolíticos, a idéia de um sujeito dado, unitário e autocontido (gestor de si) não mais se sustenta. Ao sentir o constante transbordamento e saturação problemática pelas potências do inconsciente e afetos dos encontros que realizamos com a alteridade do mundo, Simondon (2003) propõe outra idéia de indivíduo, para além do princípio de sua composição a partir do privilégio ontológico de um sujeito (todo-poderoso), mas em

⁴ Afinal, como acentua Deleuze (2006, p.79), “fugir não é alienar-se: é produzir algo real, criar vida, encontrar uma arma”.

direção a um *princípio de individuação relacional*. Nele, “o indivíduo institui-se como relação, sistema que constrói e (re)inventa a todo momento uma interioridade ressonante, em um sistema que lhe ultrapassa”. (COSTA; FONSECA, 2008, p.516). Esta “interioridade ressonante” seria uma espécie de arranjo provisório em um entremeio de singularidades e afetos do encontro. É assim, ao mesmo tempo, afirmação da diferença e composição de um comum não totalizável (a subjetividade como abertura para a alteridade do mundo).

O paradoxo entre macro e micropolítica transforma, portanto, a consciência e a *prepara para experimentações na subjetividade*, disparada pela abertura a apreensão do mundo por sensações e afetos. A subjetividade aqui se constitui como “uma proposição espaço-temporal e não um discurso confessional auto-referido, mas antes uma carta que acompanha o movimento das forças”. (COSTA; FONSECA, 2008, p.516).

Diante do exposto e a ênfase nas implicações alteridade-encontro-subjetividade como um suporte conceitual para atravessar a situação de angústia que nos deparamos frente às forças diferenciadoras e paradoxais do encontro com a alteridade é prudente recuperarmos, para além deste importante sentido “terapêutico” relacionado a nossa problemática psicossocial (e “crise” ontológico-ambiental), outros sentidos implicados naquilo que os autores “deleuzianos” evocam como indissociáveis conexões éticas, estéticas e políticas do pensamento da diferença. De modo um tanto sumário (que, porém, devem ganhar consistências de atualizações no decorrer deste trabalho), a saber:

- Do ponto de vista *ético*, aponta para uma subjetividade forjada no coletivo, porém não um coletivo identificado ao mesmo (um contrato social ou enquadramento de estruturas, identidades e categorias de representação), mas em meio sempre aberto a uma exterioridade intensiva, potência de diferenciação (e desestabilização de si) “dos fluxos produtores de mundos”. (COSTA; FONSECA, 2008, p. 519). Rolnik (1997) vincula a questão ética ao forjar uma disposição a enfrentar o vazio de sentido provocado pela dissolução destas figuras e formas que nossa ordem moral cultiva - nosso “vício de identidade” (ROLNIK, 1997, p. 04) - e assim não mais pensar segundo a dialética do “eu” e do “outro”, abrindo a sua dimensão de alteridade e itinerância própria, à processualidade como “potência criadora de vida”, (ROLNIK, 1997, p. 05) através da produção de uma dinâmica coletiva. De maneira geral, Rolnik (1997, p.05) define como ética a relação que cada

um estabelece com a tragédia, “o mal-estar que nada pode ceder, já que ele é a sensação provocada pela desestabilização daquilo que somos, sensação de nossa finitude”⁵. Ética, portanto, precisamente vinculada à abertura a alteridade como diferença, já que, como afirma Viveiros de Castro et al. (2003, p.24), “não há alteridade sem alteração”;

- Um ponto de vista *estético* que sinaliza para novas composições, outras relações com a forma e a linguagem. Uma produção, portanto, de uma transformação da sensibilidade, se encaminhando pra se libertar da reprodução dos mecanismos da mediação na relação com o mundo em que a forma percebida é subordinada a um desejo por imagem, uma exigência de representação ou uma reivindicação de verdade. De uma perspectiva intensiva, uma estética outra que engendra outros modos de formalização que sustente junto a materialidade aparente, uma “materialidade energética em movimento” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.9), forjando conexões a todo um campo de forças que nos afetam e se fazem presentes em nosso corpo sob a forma de sensações. De uma perspectiva extensiva, uma estética de abertura (vinculada a certa “virtude de espaçamento”) e, assim, de criação de possibilidades de “encontrar relações entre coisas que parecem incompatíveis e que, contudo, tem uma misteriosa afinidade”. (HEINZ, 2005, p.10). Fonseca et al. (2006, p.86) me parece sintetizar a questão, ao evocar o ato estético para a “rostificação do mundo e dos sujeitos”, espécie de condição ritual que propicia a conexão ao processo vital e de criação de cenário para matérias de expressão (não essencialmente linguísticas), “no lugar da identificação com seus produtos, reificados, empalhados, mortos”. (ROLNIK, 2002, p.10).

- Contudo, podemos arriscar, é no ponto de vista *político* que encontramos uma síntese pragmática (ou produtiva) das transformações na subjetividade, sobretudo nas implicações desta na concepção mesma do que é “política”. Neste

⁵ O artigo de Suely Rolnik (ROLNIK,1997, p.05) problematiza a nossa referência cultural da modernidade em sua tendência de negação significativa do trágico: “se acredita que dentro [a interioridade íntima] seja um espaço dado cujo equilíbrio poderá ser encontrado, bastando para isto alguns truques; e que no dia em que se conseguir esta proeza se terá a felicidade de ficar bovinamente instalado neste dentro para sempre”. Uma visão pautada no senso comum, onde o “vício de identidade reduz fora e dentro a uma visão espacial que não permite a produção do novo”(ROLNIK, 1997, p.06). Ou seja, se a subjetividade é identificada a um espaço interno, este vem a formar com a exterioridade uma relação de causalidade, a qual é imposta espontaneamente aos outros. Assim, afirma a autora, ao apreender o mundo como projeção de um mundo interno (desejoso da coerência doméstica de formas reconhecíveis), define uma condição onde “não há como pensar a alteridade, [...] pois anula-se o estado de estranhamento e seus efeitos disruptivos” (ROLNIK, 1997, p.06), a tragédia como potência criadora de vida”.

pensamento, ao se afirmar o sentido produtivo e imanente do ser, um princípio de subjetivação aberto e desejante, se confronta necessariamente tanto com o mundo comum e partilhado do poder como à idéia de si como uma interioridade de um sujeito que se movimenta a partir de suas representações no mundo. Assim, deixa-se de aceitar a política desde o espaço de uma exterioridade (entre sujeito e mundo) ou de exercício de fé no ideal platônico do pensamento (um registro da razão moderna), para apreendê-la como expressão irreduzível da integralidade dos processos de criação de realidade. Política como processo vital, “potência de metamorfose”- expressão do direito de diferir-se de si mesmo, desejo insistente de (re)criação de territórios existenciais. (DELEUZE; GUATTARI, 1997). Mais do que palavras de ordem, trata-se de práticas, de dispositivos, de aprendizagens coletivas abertas ao imperceptível, ao invisível e ao imprevisto (o não representável)⁶. Trata-se de transformação da política no horizonte daquilo que Rolnik e Guattari (1986) definem como outras articulações entre a dimensão macro e micropolítica da subjetividade (sempre uma pressupondo a outra). Assim, se nossa herança cultural e de lógica política naturaliza uma transmutação e apropriação das forças micropolíticas, no sentido de ajustes macropolíticos para contenção do potencial disruptivo (ou subversivo) da diferença, por outro lado vemos emergir “novas” estratégias de luta e resistência políticas, onde “ao lado de lutas tradicionais contra a dominação (de um povo sobre o outro, por exemplo) ou contra a exploração (de uma classe sobre a outra, por exemplo)”, prevalece a “luta contra formas de assujeitamento, isto é, de submissão da subjetividade”. (PELBART, 2003, p126).

São, portanto, diferentes traçados de conflitualidade política em que o pensamento da diferença nos permite outra sensibilidade à compreensão de transformação social, sobretudo ao trazer a dimensão de alteridade para a política e as implicações desta na proliferação de singularidades democráticas, em novos

⁶ Segundo Pelbart (1993), Deleuze & Guattari contribuíram para alterar o estatuto do invisível ao imputar-lhe uma dimensão propriamente política, uma “politização do invisível” (PELBART, 1993, p.49). No entanto, ressalta o autor, isto não se contrapõe à “uma política concreta que altera situações concretas”, mas recupera a idéia de um trabalho simultâneo, de desobstrução e conexões com o invisível virtual que também é constituinte e produtor de realidade. O invisível, segue o autor, “é o espaço do intempestivo”, modo de relação não com o que se é, “mas com o que se pode ser” (idem, p.57). O invisível, portanto, não se subordina à visão, mas implica uma “razão do corpo” (BENEDETTI, 2007, p.50), lugar de apreensão por afetos e sensações e fonte de diferenciações inerentes à processualidade da vida. Pensar uma politização do invisível, segundo Negri (na esteira do pensamento de Deleuze & Guattari), implica pensar a política como englobando todos os processos de subjetivação (visível e invisível, macro e micropolítico), “processos de subjetivação que são individuais e coletivos, que vivem no interior de uma complexidade produtiva e interacionante”. (NEGRI, 1993, p.03).

institucionalismos envoltos em novas e criativas relações humanas, numa luta constante contra práticas coercitivas de assujeitamento às mais diversas dimensões de identidade e representação. Uma concepção de ação política que confronta os limites do pensamento de Estado, das possibilidades funcionais das categorias identitária da gestão estatal (e macropolítica) da vida, na medida em que, como afirma Agamben (2013, p. 89), pessoas que “co-pertencem a um movimento sem uma condição de pertencimento representável constitui o *que o Estado não pode tolerar em nenhum caso*” (grifo meu). Neste sentido, segundo o autor, “a novidade da política que vem é que ela não será mais uma luta pela conquista ou controle do Estado, mas uma luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável das singularidades quaisquer e da organização estatal”. (AGAMBEN, 2013, p.88). É a subjetividade como capital político fundamental, cuja apreensão pode nos orientar no entendimento das transformações políticas contemporâneas (hegemônicas e contra-hegemônicas)⁷.

1.4 A POSITIVIDADE DA ESCOLHA: O AGENCIAMENTO!

O arrebatamento provocado pela irrupção de uma relação de alteridade permitiu (e permite), como vimos, uma conexão com um fértil campo de pensamento da diferença, espécie de ponte de linguagem para enfrentar os impasses de sentido gerado pelas forças diferenciadoras do encontro. Contudo, em um primeiro momento, paradoxalmente esta relação vem expressar uma certa dimensão negativa, modo de justificar o porque não lidar com a questão através dos mecanismos lógicos habituais de entendimento, à “razão suficiente”. Deleuze (2006) é bastante enfático no reconhecimento e análise do *modus operandi* do pensamento da representação, pressuposto do senso comum e fundamento lógico do Estado. No entanto, penso que se esta dimensão negativa de uma explicação ainda reproduz certo sentido

⁷ Ao se buscar uma ética política de afirmação das singularidades, expressão da abertura à diferença na relação de alteridade, nos colocamos na perspectiva de um entendimento cada vez mais eloquente, o *da indissociabilidade entre processos de mutação subjetiva e social*. (ROLNIK, 2005, p.06). Segundo Rolnik (2005,p.07) “toda sociedade é feita também de um determinado modo de subjetivação dominante e sem mudança deste modo, não há mudança na sociedade”. Autores como Toni Negri, Michael Hardt e Maurizio Lazzarato têm produzido importantes registros dos modos de mudanças da subjetividade operadas pelo capitalismo como estratégia hegemônica de antecipação, controle e captura política das diferenças, bem como analisam a produção de resistências como linhas de fugas vitais vinculadas às forças minoritárias e composições de movimentos políticos emancipatórios pelo mundo.

crítico ela se dá como processo de transição, espécie de preparação para que a intensidade diferencial se desenvolva e determine seu movimento de atualização. Uma mediação para quem ainda depende dela (como nós, teóricos ocidentais), tendo em vistas os riscos da captura e conversão ao pensamento do “mesmo”, da representação.

A questão, portanto, passa a ser não deixar que a explicação bloqueie o potencial de ressonância de uma posição diferencial e de sermos afetados pela diferença como afirmação. Segundo Deleuze (2006, p. 291):

[...] é nessas condições que se deve dizer que o negativo na proposição mantém-se ao lado da afirmação, mas somente como a sombra do problema que se supõe que a proposição deva responder, isto é, como a sombra da instância genética que produz a própria afirmação.

Trata-se de outra espécie de “não” no conceito, que ao contrário do habitual processo negativo da determinação conceitual, Deleuze afirma a diferença como dinâmica real do ser. Um “não” agora subordinado a afirmação, no sentido de romper com os clichês (esquemas sensório-motores) que fazem fracassar as condições ordinárias de percepção e o movimento produtivo da diferença. O sentido do negativo como “sombra” só faz indicar a afirmação do potencial da situação como potência do encontro, afirmação de uma indeterminação criadora de mundos.

Neste sentido, um contra-pensamento em Deleuze acontece na reação ao mal-estar de quem não aceita o mundo como projeção de um mundo interno (uma subjetividade moral e categórica), mas que exige um envolvimento sensível às forças do mundo, colocando-se em uma exigência de criação - a evocação da descoberta individual e coletiva de um potencial constituinte da experiência na produção de novas subjetividades.

Nota-se que esta concepção de pensamento não vem definir a diferença, nem a criação, nem o conceito como um *a priori* ou *a posteriori* (uma vez que nem um deles é substância ou determinação), “mas *a presentí*” (SIMONDON, 2003, p.109), ou seja, é uma expressão de um agenciamento real. Portanto, as turbulências e as desestabilizações engendradas pelas forças de alteridade no encontro, liberados dos mecanismos de antecipação, bloqueio e captura dos conceitos representativos (afastado do liame injusto que subordina a diferença ao negativo), que encontra espaço para sua reverberação em um novo corpo, em um novo deslocamento deste

corpo alterado. Em um reflexo, como diz Henz (2005, p.18), do “desejo de estar na hora do mundo e eliminar tudo que exceda o momento, *mas colocar tudo que ele inclui*”. Desejo que não se sustenta com abstrações (indutivas ou dedutivas), mas de todo conjunto de singularidades e traços extraídos do fluxo.

Em suma, falamos de diferenças intensivas, do potencial constitutivo e vital da abertura à alteridade no processo de individuação, porém tudo para afirmar o que parece ser o mais caro para Deleuze (e seus parceiros intelectuais), a positividade do indeterminado, do devir, de um mundo de imanência que não se consegue controlar com representações. Assim, a evocação ao agenciamento vai definir uma nova exigência do desejo, no vínculo efetivo (e afetivo) das experimentações no mundo. Para Deleuze e Parnet (1998, p.65) “a unidade real mínima, não é palavra, nem idéia ou conceito, nem o significante, mas o agenciamento”. Diz respeito, portanto, a permanente necessidade de criar um devir-outro que corporifique o desejo de variação, o desejo de alteridade como resistência (e pensamento) da diferença.

Deste modo, à medida que embarcamos no universo deleuziano partimos de um exercício de pensamento a serviço de questões que pedem passagem em nossa existência (ROLNIK, 2005, p.07), numa crescente do desejo de criação de agenciamentos, busca insistente por matérias de expressão que possam afetar e expandir nossas possibilidades de transformação. Desejo de agenciamento que é também desejo de habitar o espaço e ampliar as chances de se criar um corpo no pensamento que seja a encarnação das diferenças que nos inquietam. (ROLNIK, 2003, p.02).

Neste íterim, em algum lugar deste processo, surge a idéia desta pesquisa como exigência de agenciamento, como desdobramento desta força que experimentamos (e desejamos sustentar) que nos separa de nós mesmos e nos convida ao envolvimento em novos cenários, em outros fluxos.

A escolha de se realizar esta experiência no Equador faz parte de certo incompreensível, mas que, porém, me parece plausível considerar, tem relação ao potencial de sedução de afetos e acontecimentos que de lá emanam, na expressão da efervescência de correntes coletivas de desterritorialização e territorialização. Correntes estas que evocam a persistência de uma problemática das forças diferenciadoras e de enunciação de processos singulares de composições de novas subjetividades coletivas (que, como veremos, buscam afirmação naquele contexto).

Deste modo, o sentido fundamental da escolha feita é o de poder encarnar mais plenamente uma perspectiva de trabalho, *me inserindo no fluxo das intensidades de um novo encontro*, no processo real (e tenso) de constituição de territórios existenciais.

1.5 POLÍTICA EPISTEMOLÓGICA E INDIVIDUAÇÃO

Partir rumo ao desconhecido, esta é a idéia. Mas, de fato, sabemos o que é isto?⁸ Voltamos à questão do dilema ético, estético e político do encontro, mas agora - contagiado por uma perspectiva de pensamento que nos apoia no desejo de enfrentar os dilemas de sentido que se geram- engendrando uma nova oportunidade de pensar outra relação, no irromper da situação como potência de encontro. Uma relação agora com o estatuto de “pesquisa”, por mais paradoxal que possa parecer.

A questão remete, de maneira geral, a uma recuperação da dimensão ontológica de pesquisa, em outros modos de articulação com a epistemologia. Trata-se de recolocar a idéia de “relação” na produção de conhecimento. A relação aqui não como derivada de uma “ontologia do sujeito” (a cisão cartesiana sujeito/objeto, interior/exterior), mas implicada como exterioridade (a relação anterior aos termos). Como nos ensina Simondon (2003, p.110): “a precedência ontológica da relação como modo de superar a relação lógica em nome da relação real”. Deste modo, o sentido de uma pesquisa assim concebida é expressão do próprio princípio de individuação, potência ontológica de criação a partir da relação de alteridade (a relação real em um mundo em constante transformação).

Neste sentido, o que se quer é transformar a pesquisa numa expressão de produção de conhecimento correlato à transformação da subjetividade, ou seja, em um modo de *colocar-se em relação ao contexto problemático de formação de um*

⁸ Pelbart (1989), baseado nos escritos de Maurice Blanchot, nos dá uma pista de entendimento de como lidar com o desconhecido antes que nos vejamos imersos no próprio signo ocidental desta operação, gerando “mal-entendidos”. Para o autor, o primeiro destes “mal-entendidos” (a afastar) é do desconhecido como um “ainda-não-conhecido, objeto de futuro saber [...], um prematuro objeto do olhar que o acúmulo de saber há de desvelar a seu tempo”. (PELBART, 1989, p.95). E continua: o segundo destes “mal-entendidos” é do desconhecido como “o ‘absolutamente incognoscível’, transcendente a qualquer faculdade de conhecimento ou meio de expressão” (idem, ibidem). Diante disto, o que nos resta é o que mais interessa, “viver o desconhecido diante de si, o que significa radicalmente, viver diante do desconhecido e diante de si como desconhecido, [...] uma disponibilidade fundamental para a surpresa advinda do ignorado”: verdadeira paixão do pensamento da diferença. Afinal, como afirma Deleuze (2006, p.381), “o que nos faz pensar é o que ainda não pensamos” [...]

novo modo de subjetivação no processo de produção de conhecimento. Espécie de “ritual de iniciação” a uma epistemologia paradoxal, haja vista o campo de tensão gerado no seio de uma aprendizagem em que se quer se livrar das dimensões de saber e poder que prevalecem nas metodologias de pesquisa hegemônica (ou majoritária) e seus ímpetos de projeção de modelos de subjetividade “autêntica”. Ritual de iniciação à exterioridade relacional (com suas virtualidades e indeterminações), ao princípio heterogenético de aprendizagem experimental.

Porém, podemos insistir, e a metodologia? Claro que neste ponto já está manifesto um contraponto ao “método científico” da ciência moderna cartesiana, uma vez que nele a exigência metodológica se coloca como exercício moral de domesticação das forças, um preparativo para o caminho previsto de anexação do mundo ao conhecido, ao “real em si” como profissão de fé objetivista. O método assim pensado como operador conceitual da identidade e vínculo entre o pensamento e o mundo, “estratégia de simplificação que se fundamenta na melhor definição (mais objetiva e operacional) de um padrão de igualdade em um fenômeno (COSTA; FONSECA, 2008, p.518)”. Assim, segundo Deleuze; Guattari (1997), o chamado Método Universal Moderno é uma dominante afirmação da

imagem clássica do pensamento, a estriagem do espaço mental que ela opera, aspira à universalidade. Com efeito, ela opera com dois ‘universais’, o Todo como fundamento último do ser ou horizonte que o engloba, o Sujeito como princípio de um ser para-nós. (DELEUZE; GUATTARI, p.49)⁹.

O estatuto deste Sujeito “ser para-nós” coloca num mesmo plano os indivíduos (sujeitos potenciais), todos com capacidades de reconhecimento do mundo por uma interiorização do visível e do enunciável (ULPIANO, 1993). O sujeito se torna um sujeito da consciência, da organização de territórios reconhecíveis, onde seu instrumento de conhecimento é o olhar, cujo objetivo é a visibilidade das formas donde vai formando constelações funcionais e segmentações duras: o que ele constitui é um campo de visão, vista de conjunto, panorâmica de continuidade. Neste sentido, o método científico ao forjar o “sujeito de conhecimento” define um modo irreduzível de relação entre pessoas, a intersubjetividade. A relação humana

⁹ Neste quadro, a objetividade quando produzida, não permite de forma alguma determinar como seu outro pólo, afinal depurado e livre para se autodefinir, a subjetividade. Como afirma Stengers (2002, p.49), “o ‘momento subjetivo’ assim definido nada mais é do que um ‘resto’, o produto do esquecimento da ‘decisão’ geradora da objetividade”. Gesto totalitarista fundamental.

como meio para reproduzir o desejo de forma, o jogo visível de identidades onde a possibilidade do consenso (a totalização epistemológica) transcende a relação ou a reduz a sua dimensão macropolítica.

No entanto, podemos estender o sentido de “método” para pensar a produção de conhecimento em outra dinâmica de subjetivação, aberta à instabilidade (do novo, do invisível, das forças do inapreensível). O “método” (que não é uma metodologia) assim é relacional e micropolítico, “mais do que uma forma capaz de impor propriedade a matéria, vai-se em direção de traços materiais de expressão que constituem afetos”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.90).

A ênfase na relação, na densidade das forças e nos afetos desterritorializados de um “entre”, dissolve unidades como formas dadas, para *deixar nascer o que ainda não existe* (embarcar no devir, na produção de existência). Deste modo, produzir conhecimento a partir da relação é o mesmo que produzir conhecimento a partir da transformação, uma vez que, “não são as relações (extensivas) que variam, mas as variações (intensivas) que relacionam”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p.101)

Neste sentido, o “método” relacional coloca em questão o otimismo epistemológico socrático-platônico evidenciado na fórmula “conhecer para transformar”, deposto por um vago “transformar para conhecer”: idéia que nos religa à sabedoria trágica, instalando a tensão do paradoxo no pensamento, na interpelação deste pelas forças que atravessam nosso corpo e que o desloca (sem que saibamos o porquê), fazendo variar nosso mundo. Modo de afirmação de forças relacionais plenas de virtualidades e que nos transformam em movimentos permanentes de atualização, carregados de desejos, mas também de inquietações e incertezas. (AGUIAR; ROCHA, 2007, p.657).

A produção do conhecimento, portanto, não mais sob o regime identitário (lógica da unidade ou do objeto), mas marcado por outra política de subjetivação onde se recupera um princípio ontogenético (lógica da produção de existência, permanente criação e re-criação de mundos) do qual a epistemologia só aparece como fenômeno, uma exigência de interpretação (a face extensiva da diferença intensiva), fazendo desta transformação (criação e re-criação) uma situação de diferença inteligível e uma afirmação de uma diferença primeira.

Mas, nosso ímpeto ocidental por explicações insiste: que conhecimento é este? Qual a natureza desta epistemologia? No que difere do empirismo e do

método científico dedutivo?¹⁰ De maneira geral, podemos dizer que se trata de uma rearticulação ética, estética e política do conhecimento, a qual passa por outra relação com a “verdade”, fazendo distinguir a verdade de um discurso de verdade. A lógica universalista do discurso de verdade se impõe como poder dominante de se ignorar a extensão do verdadeiro, na medida em que, segundo Foucault (2001, p.20), faz aparecer uma “vontade de verdade como prodigiosa máquina de excluir todos aqueles que [...] em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade”. Uma apresentação em que não se abdica do verdadeiro ao evocar a resistência da vida como produção de diferença, criação de devires e proliferação de singularidades. Como afirma Deleuze (2006, p. 222), “a verdade, sob todos os aspectos é caso de produção, não de adequação”.

Ética relacional, onde o conhecimento é produção de possíveis a partir da sensação da presença do outro em nosso corpo, em nosso pensamento. Expressão de uma nova sensibilidade e afirmação da potência de multiplicidades em movimento, proliferação de singularidades. *Estética* de uma materialidade energética em um mundo aberto, onde sujeito e mundo emergem simultaneamente, se fazem e desfazem, compondo linhas de fuga por onde os fluxos intensivos, que nascem do encontro entre corpos, escapam, desmanchando e forjando novos contornos, novos conhecimentos. (COELHO; FARINA, 2010, p.204). *Política* da multiplicidade, onde a proliferação de singularidades se oferece como alternativa de combate aos modelos de subordinação identitária. Matriz energética para um conhecimento apreendido como positividade - afirmação da diferença e potencial diferenciante- modo de desvencilhar das redes de captura do poder e seus mecanismos conceituais, categóricos e axiomáticos de fechamento da situação.

¹⁰ A idéia aqui não é (e nem teria como ser) uma tentativa de afirmar a potência da crítica (ou da suficiência da razão) na compreensão das bases ontológicas do conhecimento. Algo que seria anacrônico, pois, como já afirmei, o relacional depende de experimentações sensíveis no agenciamento para ganhar a espessura do real, pois não consiste em objeto de contemplação intelectual. No entanto, é importante também afirmar as diferenças (ou deslocamentos) que correntes pós-críticas ou pós-estruturalistas, como positividade filosófica e antropológica, espécies de interlocutores de sentimentos de esgotamento e inadequação do pensamento (e da ordem moral e subjetiva que ele enseja) no próprio ocidente, são alimentadas pelas experimentações antropológicas e de conflitos civilizatórios recorrentes na história ocidental. Enfim, uma afirmação da conquista da capacidade de sua própria variação (para além da axiomática), instância ontológica necessária a novos desdobramentos diferenciais e outras conexões potenciais. Porém, como disse Deleuze (1992b, p.131), “um pouco de possível, senão sufoco”

Sobre a natureza desta epistemologia como epistemologia paradoxal é a expressão da condição de imanência do mundo, da irrupção das forças de transformação como matriz desejante da produção de conhecimento. Assim, como afirma Viveiros de Castro (2007, p. 96), “conhecer não é mais um modo de representar o (des) conhecido, mas de interagir com ele, isto é, um modo de criar antes que um modo de contemplar, de refletir, de comunicar” .

A constituição desta epistemologia se confunde com a própria afirmação do movimento e sua vinculação vital com as forças diferenciantes, a potência do real (na sua dimensão impensada e virtual dos devires de um mundo em imanência e das forças que habitam os corpos). Nota-se aí um deslocamento radical de sentido de epistemologia, que deixa de ser veículo de carga de conhecimento, modo ritual de afirmação de uma temporalidade linear evolutiva de integração de conhecimentos (um plano de organização), para ensejar um vetor de descontinuidade, onde o conhecimento é afirmação do movimento na multiplicidade e proliferação de singularidades, indicativo de trânsito para novas experiências. O conhecimento como testemunho da potência de deslocamento do paradoxo.

Neste sentido, uma epistemologia que distingue pela sua condição relacional e imanente (processo dinâmico de descodificação intensiva), enquanto no empirismo a relação se dá no exterior de um sujeito transcendental, mantendo a dependência do movimento racional (em um processo de codificação). Porém, sendo um conhecimento imanente e produzido no diferencial das forças, não seria objeto imediato de um método dedutivo para sua apreensão? Mesmo que o conhecimento dedutivo dependa de uma dinâmica de desdobramento da ação, este não contempla a dimensão ontogenética desta produção, onde a diferença leva consigo o que atribui (pois é devir), recriando as próprias condições e fazendo do conhecimento uma expressão desta transformação. Segundo Costa e Fonseca (2008, p. 518), “a dedução simplifica as possibilidades do que há, reduzindo-as a partir de um crivo abstrato formado por princípios e leis que pressupõe uma determinada realidade harmônica aos mesmos”. Ao final, o que se deduz é uma teleologia (mesmo que retrospectiva) do mesmo sujeito racional (indutivo-redutor, projetivo, analista).

A experimentação de conhecer dissociada de uma moral vinculada ao modelo da subjetividade de um sujeito unitário transcendental implica, como vimos, experimentar a possibilidade de outros modos de subjetivação ou, nos termos de Simondon, outros “princípios de individuação”. Porém, não se trata de projetar outro

modelo de individuação, mas de criar as condições de fuga de modelos como imagem identitária e doméstica do mundo, relacionando-se com modos diversos de pensar o tempo, a agência e a transformação¹¹. Como afirma Viveiros de Castro (2003, p.30), “em vez de identificar e assimilar, em suma, queremos alterar e diferenciar, e isso inclui nosso próprio movimento conceitual: a apreensão relacional não é apenas a economia do outro, mas também um método de aproximação ao outro”.

Trata-se de incorporar, no campo da epistemologia, o direito ontológico de diferir-se de si mesmo, de entrar-se em transformação, de reinventar-se. A relação de alteridade, como relação de exercício desta capacidade de afetar e de ser afetado, abertura à sua dimensão de alteridade e itinerância própria. Para dizê-lo em termos mais filosóficos: “não mais pensar segundo a dialética do mesmo e do outro, da identidade e da diferença, mas resgatar a lógica da multiplicidade” (PELBART, 2003, p.126): lógica de atualização das virtualidades do encontro, das forças diferenciadoras na criação de possíveis. Novos corpos, novas enunciações, novos conhecimentos.

Somente uma experimentação do pensamento no processo de transformação, conquistando-se como variação, *pode permitir a sensibilidade para a transformação do outro* e fazer da relação uma “transformação da transformação” (relação de diferenciação interativa ou transformação recíproca), vetor de alterações na subjetividade e produção de territórios existenciais insuspeitos. Este “método de aproximação ao outro”, como diz Viveiros de Castro (2012, p. 07), se refere a um impulso extra-moral de simetria da relação em que a transformação vivida não é nem hierárquica, nem finalizada, mas comunicação e contágio entre heterogêneos¹².

¹¹ Trata-se de romper com, nos termos de Deleuze; Guattari (1997, p.37), “um ranço demasiadamente moral” do *logos*, como identificação de conhecimento com a lei e a sanção de um fundamento epistemológico. Para isso ele opõe o sentido de *nomos*, não como uma negação do conhecimento como *logos* (ou seja, continuamos aprendendo), mas para afirmar a grandeza e “o testemunho de acontecimentos sempre suplementares ou de ‘afetos variáveis” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.38). “O *nomos* é a consistência de um conjunto fluido: é nesse sentido que ele se opõe à lei, ou à *pólis*, como o interior.” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.51). O pensamento nômade como contraponto ético, estético e político ao pensamento sedentário de Estado (como modelo de interioridade) e sua soberania moral imagética e totalitária (como reivindicação de uma verdade fundamental).

¹² Segundo Viveiros de Castro (2012, p.11), “a simetria é simplesmente uma operação descritiva que consiste em tornar contínuas as diferenças entre todos os termos analíticos”. Prevalece a diferença e o foco naquilo que difere como condição sensível de comunicação (para além da linguagem), fazendo da disjunção (a tensão das forças diferenciadoras) “a natureza mesmo da relação” e da relação um movimento de “implicação recíproca assimétrica”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p.100). A simetria, portanto, é sempre um processo de conexão, nunca

Simetrização, portanto, na contramão das descobertas de igualdades ou identidades entre teorias “nossas” e pensamentos dos “outros”, que exige libertar-se do modelo de subjetivação que correlaciona conhecimento com *evolução*, com seu viés perfeccionista e progressivo, diagrama de codificação e julgamento (desejo de totalização). A idéia deleuziana de *involução criadora* contrapõe ao evolucionismo epistemológico. Segundo Pelbart (2003, p.76), a *involução* produz a dissolução das formas e liberação de tempos e velocidades tornando possíveis os agenciamentos e a abertura ao devir como criação. Algo que exige certo afrouxamento sensorio motor (nosso ímpeto), condição para *uma comunicação intensiva, involuntária e informal*. A simetrização do conhecimento como resultado provisório e parcial desta ebulição involutiva, desta materialidade energética do encontro que integra a disparidade e produz ressonâncias internas (ou parcialidades perspectivistas) - invenção de afetos e perceptos- e de novas “conversas” entre ontologias. Em sua movência desterritorializante, ela exige sempre novos encontros, novas experimentações e a produção insistente de novos territórios existenciais. É o que desejo insistir, ou melhor, *o que insisto em desejar*.

equivalência ou identidade superior. Paradoxalmente nunca simétrica, uma vez que simetria sugere a idéia de um cancelamento teórico e progressivo das diferenças, enquanto simetrização indica inequivocamente uma prática destinada a enfatizar as diferenças em seu sentido intensivo.

2 ENCONTRANDO A AMAWTAY WASI

"A interrogação do encontro poderia resumir esta experiência, que não poderá ser abarcada por explicações, todavia por indícios de sobreposição, de um visão composta por navegação pelo lado de dentro do mar da diferença. [...] Entrega do corpo às forças que pedem palavras, que pedem por veículo" (COSTA; KIRST, 2010).

2.1 AMAWTAY WASI: "UN CAMINO SIN CAMINO"

O desejo de aproximação à problemática equatoriana das forças diferenciadoras indígenas (e às implicações desta aos modos de subjetivação e de produção de conhecimento) permitiu o contato com um documento intitulado "*Amawtay Wasi*" – *Propuesta de camino sin camino- documento de trabajo*" (Macas et al., 2002). De maneira geral, um texto resultante do encontro da intelectualidade indígena equatoriana, expressão de um poder singular de enunciação ensejado na proposta de criação da Universidade Intercultural *Amawtay Wasi* (Casa de Sabedoria, na língua *Kichwa*).

A consistência expressiva do texto, diferentemente do que estamos habituados, como o próprio sub-título sugere ("un camino sin camino"), não se identifica a um projeto ("pedagógico"), mas antes -arrisco dizer- à certa ousadia de sustentar um espaço de abertura e indeterminação. Assim, o texto evoca - de imediato - uma intensidade e seu poder de enunciação na diferença indígena.

Um contato (como prefiguração de um novo encontro) cuja intensidade, para mim, foi arrebatadora: seja no sentido da afirmação de um desconhecido (uma alteridade radical); seja pela exigência de sustentar um testemunho para a diferença que então se apresentava. Como afirma Deleuze (2006, p.333), "é a intensidade e a diferença de intensidade que constitui o limite próprio da sensibilidade". (claro que falando sob a instância de um contato, emerge uma interpretação possível ainda segundo a premência da referência própria em um diagrama conceitual deleuziano, a qual o processo relacional que a partir daí se buscará constituir poderá implicar outras especificidades perspectivas como vetor de alteração na própria consistência enunciativa da relação, sua espessura do real).

Neste sentido, antes de qualquer ímpeto de conjugação analítica da experiência (e assim de reduzir o campo de experimentação a uma divisão preestabelecida de categorias funcionais da análise em si), me parece importante retomar o conceito de *agenciamento*, no sentido proposto por Deleuze, operativo de abertura das condições de apreensão das forças e expressividades do encontro:

Segundo um primeiro eixo, horizontal, um agenciamento comporta dois segmentos, um de conteúdo, outro de expressão. De um lado ele é *agenciamento maquínico* de corpos, de ações e de paixões, mistura de corpos reagindo uns sobre os outros; de outro, *agenciamento coletivo de enunciação*, de atos e de enunciados, transformações incorpóreas atribuindo-se aos corpos. Mas, segundo um eixo vertical orientado, o agenciamento tem ao mesmo tempo *lados territoriais* ou reterritorializados, que o estabilizam, e *pontas de desterritorialização* que o impelem. (DELEUZE, 1977, p.112).

Tomar a expressão deste documento constituinte da criação da universidade *Amawtay Wasi* (AW) na perspectiva de um agenciamento desloca qualquer pretensão de apreendê-lo segundo um modelo de uma linguagem essencial ou representativa, pois o próprio estatuto da linguagem se desloca para uma evocação de um potencial de criação de sentido para além da linguagem, na relação complexa que se tece entre ‘conteúdo’ (ou ‘agenciamento maquínico’) e ‘expressão’ (ou ‘agenciamento coletivo de enunciação’) e sua insinuação recíproca, jamais descrita ou definida de antemão. (ZOURABICHVILLI, 2009, p.10)¹³. Como afirmam Deleuze; Guattari¹⁴ (1996, p. 109, *apud* ZOURABICHVILLI, 2009, p.10), “ao contrário da relação significante-significado, tida como derivada, a expressão refere-se ao conteúdo sem, com isso, descrevê-lo ou representá-lo, *ela ‘intervém’ nele*”. Bastante pertinente para o caso, é o que o autor define como uma concepção de linguagem que se opõe à linguística e à psicanálise, assinalando-se pelo primado do enunciado sobre a proposição (ZOURABICHVILLI, 2009, p.10).

Esta distinção entre conteúdo e expressão inerente ao agenciamento como intervenção criadora e coletiva, em um nível mais geral, parece sugerir a emergência

¹³ Algo que ressoa em uma linguagem cuja evidência não opera por encantamento com qualquer verdade de um estado de coisas, mas de uma insistente afirmação das condições sob as quais o pensamento é impelido a pensar, compondo uma expressão dupla, ao mesmo tempo crítica e constitutiva do mundo. Uma linguagem que sustenta uma maneira de pensar que sempre é também uma maneira de realizar uma experiência, um desdobrar prático e efetivo. Quando a linguagem ainda assim se exprime como transcendência (como explicação cosmológica) ela irredutivelmente traduz uma lógica de um sistema intensivo de produção de sentido (uma implicação cosmogônica), ou, nos termos de Simondon (2003), um princípio de individuação em sua dupla face interdependente, intensiva e extensiva.

¹⁴ DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**. São Paulo, v.02. Editora 34, 1996.

da AW como um mero espaço de enunciação indígena, através da composição de um institucionalismo indígena que se constitui neste movimento. No entanto, tal distinção tão geral conduz um risco de generalização de uma distinção dualista como reprodução da crença (ocidental) em uma suposta descontinuidade ontológica entre o signo e o referente, a linguagem e o mundo. Algo problemático que só faz afirmar no agenciamento uma distinção provisória entre duas segmentaridades inseparáveis, “sempre imbricadas e justapostas”. (DELEUZE, 1997, p.255).

Esta observação é importante quando buscamos apreender a relação do processo constitutivo da AW e o Movimento Indígena Equatoriano (pois devemos estar atento para não naturalizar a função institucional de uma universidade e o lugar do saber na estrutura lógica do Estado-nação moderno). Segundo Zourabichvilli (2009, p.09), estamos na presença “de um agenciamento todas as vezes que pudermos identificar e descrever o acoplamento de um conjunto de relações materiais e de um regime de signos correspondentes”, ou seja, quando estamos deslocados de uma separação hierárquica e de descontinuidade ontológica entre linguagem e mundo, fazendo da idéia de agenciamento a composição de uma relação paradoxal de produção de mundos (na tensão de seus duplos: intensivo e extensivo, corpo e consciência, conteúdo e expressão, linguagem e mundo). O agenciamento como dimensão de individuação coletiva (e produção de territórios existenciais) a partir da *afirmação de uma potência coletiva de sentir e pensar*. Algo distinto- senão oposto- de um saber autônomo e totalizante (ou um diagrama de poder estruturante)¹⁵.

Deste modo não faz sentido imputar à Universidade AW uma exclusiva dimensão de enunciação (uma ilusão de totalização epistêmica), mas entende-la como conjunção de conteúdo e expressão que se exercem ao mesmo tempo e no mesmo agenciamento. Como afirma Viveiros de Castro (2007, p.104), “não há um dualismo de multiplicidades, mas apenas e sempre multiplicidades de multiplicidades”. Do mesmo modo em relação ao Movimento Indígena (MI). A relação entre eles, portanto, não é de filiação, mas de proliferação de experimentações e criações de territórios existenciais indígenas em meio ao mundo de relações que constituem, onde “dois espaços não existem de fato senão por meio

¹⁵ “O agenciamento é um novo corte, uma nova estriagem, uma nova distribuição que implica em operar em um espaço e um tempo eles mesmo especiais, intensivos, *não dados de entrada*”. (ZOURABICHVILLI, 2000, p.142, grifo nosso).

de suas misturas entre si”. (DELEUZE, 1997, p.193). Podemos dizer: *agenciamentos de agenciamentos*, onde é possível experimentar relações entre multiplicidades, evocando um espaço intersticial de caminhos e afetos em fecundação intensiva e recíproca (mesmo que não equivalentes)¹⁶.

O conceito de agenciamento torna-se matéria de expressão para o pensamento da relação MI e AW liberada na análise de qualquer referente de causalidade original (com seus efeitos paralisantes) e como condição de favorecimento para uma conexão às dinâmicas de singularização e produção de diferenças. Uma expressão tanto de algo que acontece *intra* agenciamento, na tensão entre suas dimensões constitutivas (maquínicas e de enunciação), engendrando (ao mesmo tempo) processos de desterritorialização e reterritorialização, como *entre* agenciamentos, segundo regimes de alteração e deslocamentos de afetos correspondentes. Ainda em articulação a toda esta maquinaria, deve-se considerar a territorialidade que envolve estes agenciamentos indígenas, uma historicidade de interações e de interdependência (heterogénica) com o processo constitucional do Estado-nação equatoriano.

Assim, podemos dizer que estamos implicados em uma paisagem de confluência de três agenciamentos: o *Movimento Indígena Equatoriano*; a *Universidade Amawtay Wasi* e o *Estado-nação Equatoriano*. A exigência da pesquisa como mais um agenciamento particular neste contexto diz respeito à criação de “um plano que recupere o caos” (ZOURABICHVILLI, 2009, p.41) necessário para a produção de um sentido (extra-moral) de atualização das virtualidades que percorrem todo o espaço do desconhecido gerado nesta confluência, neste encontro de multiplicidades¹⁷. Trata-se de encontrar nestes meios um modo de apreender o movimento de transformação (que surge na tensão profunda entre os fluxos e as expressões) e buscar ressonâncias, modos improvisados de criação de sentido, conhecimentos circunstanciados e prontos para serem alterados a qualquer deslocamento.

¹⁶ “Um agenciamento, contrariamente a uma estrutura, depende sempre de componentes heterogêneos que com concorrem à sua consistência específica”. (PELBART, 2013, p.83).

¹⁷ Afinal, segundo Deleuze (2006, p346), “o ato de individuação não consiste em suprimir o problema, mas em integrar os elementos da disparação num estado de acoplamento que lhe assegura ressonância interna”. Nota-se aí uma articulação produtiva (e certa sobreposição) entre os conceitos deleuziano de agenciamento e o de individuação, o qual o próprio Deleuze opera, emprestando de Simondon.

O que não quer dizer que o conhecimento surja espontaneamente (mesmo que a transformação vivida, em grande medida, seja involuntária). Conceber a pesquisa como agenciamento implica reconhecer sua dimensão corporal, de sensação quanto de percepção, indissociadamente, cujo desvencilhamento das estruturas do saber (e controle) permite a abertura à criação de possíveis e, assim, a possibilidade de emergência do novo. Contudo, mesmo a produção do conhecimento relacional, como vimos, acontece sob a tensão de um estancamento do fluxo, de uma canalização expressiva das intensidades para que possamos dar-lhes sentido (sempre para nós). Como contrapartida relacional, exige-se uma coexistência vigilante entre conteúdo e expressão e o foco na transformação como fundamento de conexão ao movimento de transformação de outros agenciamentos, para escapar da captura epistemológica e a fixidez do sentido (reprodução de poder colonial, universalista e racista).

O foco de um agenciamento de pesquisa como este, é a diferença em seu movimento cartográfico de transformação das relações, dos modos de territorialização e desterritorialização do desejo. A expressão, o seu poder de enunciação de aprendizagem e conhecimento, devém disto, ou seja, se subordina à diferença (invertendo a relação habitual da ciência). Trata-se de pensar a relação entre transformações, entre modos de pensar a transformação (que é o modo de pensar a vida, escolha de modos de viver e processo de subjetivação). Bem como, evocar o paradoxo (a tensão do problemático) através de afastamentos diferenciais.

Neste sentido, o que se quer é afastar-se dos imediatismos dos julgamentos, da ‘nossa’ tendência de classificação das diferenças em um plano de totalização e de domesticação do diferente e das diferenças. Pensar as transformações que acontecem em uma relação requer, sobretudo, *levar a diferença do pensamento dos outros a sério* (o que sempre é mais do que meramente “levar os outros a sério”). Os afastamentos diferenciais assim são distanciamentos para que o desconhecido, os fluxos de devir (de um “entre”), possam afetar a relação, reinventando-a a cada movimento¹⁸. Exige, portanto, uma disposição para a comparação, no seio de uma ecologia de práticas.

¹⁸ “A palavra ‘afetar’ designa efeito de ação de um corpo sobre o outro. Não só surgem entre os corpos como os arrastam para lugares inéditos. Intensidades dessubstantivas”. (ROLNIK, 2006, p.57).

No entanto, cabe enfatizar, trata-se de uma concepção de comparação que não pode ser traçada de fora e que se esvai quando adquire transcendência. Ela supõe uma descontinuidade (o que sempre é um enfrentamento à lógica moral e identitária do modo de individuação hegemônico). Como diz Viveiros de Castro (2012, p.12) o “estabelecimento de afastamentos diferenciais entre termos em transformação comparativa- e a comparação é um caso particular de transformação- não exclui, mas ao contrário, supõe a continuidade entre as diferenças” (*grifo do autor*).

O processo de comparação, assim, é sempre comparação de multiplicidades em transformação, onde a comparação de multiplicidades define seus modos característicos de divergirem. Nos termos de Viveiros de Castro (2007, p.101), “sistemas de comparação em si mesmas e de si mesmas”. Um processo cuja operação depende do desenvolvimento de uma capacidade, as vezes dolorosa, de depender da realidade sensível do outro, em um sentido alargado de relação (com forte implicações políticas, como veremos)¹⁹.

Deste modo, se o foco é a diferença que se cria na relação, ou seja, a afirmação de singularidades que atravessam a relação (e que concorrem para a produção de novidades conectivas em sua potência de transformação), a comparação entre as séries (MI; AW e Estado-nação), diz respeito, sobretudo na sua dimensão expressiva, ao modo que cada frente pensa a transformação e cria referenciais semiótico-materiais dos mais diversos para expressão de sua positividade.

Dito de outra forma, a comparação entre agenciamentos que se engendram relacionalmente deve ser a expressão de como divergem em seus processos de territorialização e desterritorialização, entre os modos que articulam a micropolítica da diferença em processos dinâmicos de subjetivação e dessubjetivação (princípios de individuação), cuja expressão delinea um pensamento da transformação (o que é, de certo modo, um pensamento da relação com a processualidade da vida, relação com o devir).

Neste sentido, para que a comparação, sustentada por uma conexão vital (ou implicação nos fluxos de transformação relacional), possa acontecer, cada

¹⁹ Strathern (1995) define esta relação como “separação relacionante” ao compreender disjunção e conexão ao mesmo tempo, “é a base de uma teoria que afirma que as relações fazem uma diferença entre as pessoas” .

expressão (ou discurso) gerada deve ser vista como uma versão - uma transformação - do outro, estando todos em relação de pressuposição recíproca. (VIVEIROS DE CASTRO, 2012). A comparação é assim a própria relação de interdependência relacional, a natureza do processo de individuação individual, coletiva ou institucional. Ao articularmos nossa apreensão (iluminada por Deleuze e afins) sobre diferença, subjetivação e transformação, podemos ser afetados pela apreensão dos outros, afirmando a potência comparativa destes agenciamentos de transformação em criar ressonâncias e novas perspectivas para se pensar a mutação subjetiva e social.

No entanto, volto a enfatizar, a comparação aqui não sugere a existência de uma terceira pessoa, nem uma visão de sobrevoos de um observador isento e analista. Muito mais do que “objetos” em comparação, o que se quer definir é uma interlocução, um co-respondente dialógico. (VIVEIROS DE CASTRO, 2012). Assim, com efeito, este modo de comparação é sempre *perspectivo, situado e contingente*. Diz respeito à distância entre pontos de vista e, por isso, nunca é o mesmo nos dois sentidos, do tipo: “o modo como eles não me compreendiam não era o mesmo modo como eu não os compreendia”. (WAGNER, 2010, p. 23).

Porém, como imaginar um grau de legitimidade da pesquisa para que possa acontecer a interlocução (uma consistência relacional) exigida a um agenciamento? Como supor uma aceitação da pesquisa sob linguagens tão diversas? Havemos aqui de considerar diversas apreensões de legitimidade. Digo sim, que teríamos grandes dificuldades, a medida de sua apreensão segundo uma lógica que privilegia a adesão ou anexação de um discurso - uma lógica de identidade - em uma relação instrumental do saber como desejo de verdade e totalização. Algo que contém o risco de uma apreensão ‘neocolonial’, no deslocamento de algum discurso que se pretenda unitário de afirmação identitária.

No entanto, ao se considerar outra distribuição do desejo, segundo modos de afirmação da diferença e da multiplicidade do mundo- avessos a verdade (unitária e homogeneizante) do poder- a aceitação da pesquisa e sua incorporação social vai depender da sua conexão ao próprio movimento de desejo, *como mais uma via de diferenciação e resistência à captura totalizante*. A legitimidade, portanto, vinculada a certo compartilhamento de um senso de produtividade do desejo e seu poder de criação de possíveis na relação indissociável com um mundo em transformação. Dito de outro modo, a legitimidade correlata à relação (e a medida) em que os

agenciamentos sustentam sua força política segundo movimentos de subjetivação e transformação do desejo. Legitimidade ligada, portanto, a um rigor ontológico, mais que intelectual ou erudito (o que não impede que possa ser colocada a prova, fragmento a fragmento).

Retomemos à confluência de paisagens de agenciamentos a qual iniciamos nosso intercurso com o documento-base da AW. Penso que é importante, levando em conta a grandeza e complexidade da problemática, definir além dos princípios (ou "anti-princípios") de comparação e de conhecimento, a escolha dos meandros destas paisagens sob as quais se buscará, com mais intensidade, canais de efetuação para as inquietações geradas no encontro.

A criação da AW- de imediato- coloca em evidência uma apreensão na positividade e poder de diferenciação de diferentes referenciais ontológicos de produção de conhecimento como modo de resistência política e cultural. Nela (também consignado em seu documento-base), apresenta-se uma estratégia de desejo e a cristalização de um potencial, de pensamentos e corpos indígenas, forjado na relação com seu meio social e institucional.

Ao apresentar o roteiro-mestre desta pesquisa, repito, com relação *ao contexto problemático de formação de um novo modo de subjetivação no processo de produção de conhecimento* quero, por esta via, produzir um testemunho das velocidades e dos afetos (maquímicos e semióticos) mobilizados na AW como agenciamento de forças singulares e singularizantes que marcam a sua experiência institucional e também, a do seu meio. Uma problemática, por assim dizer, interna e externa da AW, a qual se inclui a sua natureza institucional e as implicações ao processo de constituição do Estado-nação equatoriano, nas especificidades de seu discurso de desenvolvimento. Espécie de cartografia tateante de uma crise complexa e das fulgurações emergentes na tensão de seu paradoxo micro e macropolítico.

Assim, os meandros cartográficos da idéia desta pesquisa se situa nos interstícios destas paisagens de agenciamentos, porém com foco no paradoxo gerado pela emergência de *um novo modo de subjetivação* e diferentes modos de articulação maquímico-enunciativo dos conhecimentos. Um paradoxo que afeta todos os envolvidos, cujos desdobramentos acontecem ou nas criações de novos possíveis (codificações e decodificações) como resistência política (MI e AW) ou como interpelações aos códigos e axiomas de transformação do Estado-nação

equatoriano, sobretudo no seu principal operador semiótico, a idéia de *desenvolvimento*.

2.2 AMAWTAY WAS!: afirmação e diferença

"Nós negamos e temos que negar, pois algo em nós está querendo viver e se afirmar, algo que talvez ainda não conheçamos, ainda não vejamos" (NIETZSCHE, 2012).

"Que pode um homem na medida em que ele não está só?" (COMBES, 1999).

A AW irrompe no cenário equatoriano como um desafio ético para um pensamento da diferença, expondo as ambiguidades de qualquer reivindicação universalista (e também da concepção ocidental de democracia). Se o modo de conhecimento é estruturante da subjetividade ocidental e sua definição de homem e de vida em comunidade, estaríamos diante da enunciação de um novo conhecimento como uma nova forma de vida, novos modos de sentir, pensar e avaliar, enfim, de um outro tipo de subjetividade e idéia de "comum"? Mesmo respondendo positivamente a pergunta, é importante conter o tom dedutivo de uma diferença afirmada com os riscos de pensa-la como "outra coisa", objeto de reflexão (e reprodução de velhos hábitos) de uma diferença ou semelhança exterior do fenômeno. Afinal, como afirma Lapoujade (2013), a primazia atribuída à alteridade, é porque o outro está em nós (e por isso podemos encontra-lo no "exterior"): o que projetamos é nossa própria alteridade (nosso fundo pré-individual, inconsciente, memória virtual).

Neste sentido, uma conexão ao que se está fazendo na AW e a experimentação de sua conceitualização, passa não mais pela lógica kantiana da determinação das condições de possibilidade de uma análise possível (a partir de um sujeito), mas por um verdadeiro trabalho de integração entre perspectivas em movimento, buscando reconstituir o foco genético de cada experiência real em

conjunção. No passo de Deleuze, apreensão por afetos e velocidades, mas também iluminada pelo sentido de *analogia* em Bergson²⁰.

A operação de uma analogia como conexão entre estes movimentos remete a gênese da transformação do estatuto filosófico clássico baseado no humanismo racionalista e na individualidade do sujeito (filósofos historicamente identificáveis), a filosofia do privilégio ocidental. Segundo Lapoujade (2013), a transformação da filosofia, no interior da crítica e do esgotamento do pensamento ocidental, acontece com a “morte do homem”, se entendermos com isso que o homem deixou de estar no centro da filosofia. Esta transformação, mesmo minoritária (e cristalizada em pensadores como Nietzsche, Bergson, Deleuze, por exemplo) afirma um combate às coerções da inteligência humana, na medida em que esta impõe ao pensamento um giro sobre si mesmo, limitando as potências do espírito e as condições de transformação e recriação da experiência²¹. Como que “ecoando estranhamente o outro lado do nosso pensamento, isto é, aquilo que o nosso pensamento vê como seu outro lado” (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p.12), se constitui, no interior mesmo da filosofia, esta potência crítica que coloca em questão o estatuto da filosofia e a sua usurpação hegemônica pelo ocidente.

Neste movimento (na “brecha” de um esgotamento do sentido de “humano” e na proporção da ampliação da nossa capacidade de suportar o estranhamento das forças do nosso tempo), somos afetados por outras afirmações filosóficas trans-individuais e não “raciomórficas”. (ESTERMANN, 1998). No caso específico, às expressões do que vem se chamando de “filosofia andina”, consignada em autores

²⁰ A noção bergsoniana de analogia é bastante distinta da analogia clássica (um dos fundamentos do pensamento da representação, da crítica de Deleuze, sobretudo em *Diferença e Repetição*). Aliás, trata-se de um sentido rigorosamente inverso. Em Bergson (2006), só há analogia entre movimentos ou tendências, fazendo dela uma operação não sobre o semelhante, mas sobre o comum. Como explica Lapoujade (2013, p.58), “não se trata mais de uma semelhança exterior entre relações, mas de comunicação interior entre tendências ou movimentos”. Um movimento de diferenciação intensiva (ou criação, invenção, desdobramento), o qual cresce quando vem da intuição (no sentido oferecido por Bergson), mas bastante limitado quando vem do hábito ou raciocínio (LAPOUJADE, 2013). De certo modo, a analogia bergsoniana recoloca a idéia de individuação simondoniana no cerne do pensamento, na medida que, como afirma Deleuze (2006, p.346), “o ato de individuação não consiste em suprimir o problema [impondo uma razão ou causalidade], mas em integrar os elementos da disparação num estado de acoplamento que lhe assegura a ressonância interna”.

²¹ É a chamada “virada ontológica” (em contraposição ao que foi chamado de “virada linguística” na teoria social), explodindo as autossuficiências intelectuais e abandonando a linguagem como paradigma humano, com seus pressupostos antropocêntricos de co-naturalismo ou correlacionalismo (entre pensamento e mundo), fundamento do pensamento totalitário (e teológico-moralista) ocidental (VIVEIROS DE CASTRO, 2011). No passo de Deleuze (2006, p.19), “o problema da linguagem é o poder de semelhança da idéia com a palavra que a substitui”.

como Medina (2000, 2006); Estermann, (1998); Ninanturmany (2013a; 2013b), Lajo (2006; dentre outros), ecoando como uma voz dissonante e subvertendo a lógica e a subjetividade filosófica. A questão, claro, não é de adesão à outro quadro conceitual, imputando um tom salvífico como um novo messianismo (o que, por suposto, ninguém de nós mais aguenta), mas, parafraseando Viveiros de Castro (2012), de nos permitir pensar a filosofia (ou antropologia) ocidental por via da filosofia (ou antropologia) indígena, antes que o contrário²².

A ideia (não custa repetir) é não reproduzir o hábito analítico de pensar *sobre* o pensamento indígena, através de uma teoria (mesmo que supostamente “deleuziana”), mas, conforme chama a atenção Viveiros de Castro (2012), pensar *com* o pensamento indígena em sua potência de afetação ao pensamento da diferença, do modo como o coloca a prova na expressão de uma realidade pulsante. Não se trata de mais uma tentativa de descobrir igualdades, semelhanças ou identidades entre filosofias (operadas invariavelmente como estratégias de englobamento hierárquico de um saber totalitário), mas de inserir-se no “fluxo transformacional” do pensamento, onde a diferença se afirma na continuidade ou pressuposição recíproca de encontros conceituais, engendrando ressonâncias ou efeitos transductivos. (SIMONDON, 1964)²³. Trata-se, portanto, de compartilhar este fluxo de desejo de reinvenção do “comum”, do modo de relação plausível na produção de conhecimento vinculado ao processo de libertação de nosso enclausuramento ontológico (e cosmológico) e dos efeitos da subjetividade da produção hominizante ocidental²⁴.

²² É importante aqui recolocar a questão da comparação entre complementares, antes de reproduzirmos ao hábito de reduzi-la à semelhança de proposições. A ambiguidade da questão é tratada por Estermann (1998), ao estudar a filosofia andina, em termos de confrontar “equivalentes homeomórficos”, os quais seriam mais do que identidades lógicas ou resíduos ideais. Para esta autora, a ideia de comensurabilidade “homeomórfica” de conceitos é melhor definida nos termos de uma implicação recíproca em “jogos de conceitualização da experiência”. (ESTERMANN, 1998, p.80). Viveiros de Castro (2012, p.12), ecoando Gabriel Tarde, flerta com a semelhança mas somente para circunscreve-la como “não existente em si, mas apenas um caso particular da diferença”, onde “diferentes tornam-se casos particulares de uma mesma ontologia da diferença” (irredutível à teoria, mas relacionada à dimensão problemática vital e unívoca da existência de um fluxo transformacional do mundo, da processualidade da vida, do lugar do devir). Micropolítica da subjetividade.

²³ “Entendemos por *transdução* uma operação física, biológica, mental, pela qual uma atividade se propaga cada vez mais ao interior de um domínio, cimentando esta propagação sobre uma estruturação do domínio operado de local em local: cada região de estrutura constituída serve de princípio de constituição para a região seguinte, de maneira que uma modificação se estende progressivamente ao mesmo tempo que esta operação estruturante”. (SIMONDON, 1964 apud STENGERS, 1999, p.104).

²⁴ Aí, por suposto, se assenta um primeiro sentido de um “comum” entre as séries: o político.

Pensar a AW com a AW (e a “filosofia andina” a qual sua dinâmica articula e atualiza) nos coloca sob uma nova responsabilidade de assumir os riscos de desestabilização pela exposição à diferença, mas também nos convoca à viver esta experiência, que diz respeito, sobretudo a questões que pedem passagem em nossa existência, nossas inquietações, nosso esgotamento. Desejo de reterritorialização existencial (em um novo vínculo ao mundo), mas também de afirmação da indissociabilidade existente entre processos de mutação subjetiva e social. Por isso, o destaque desta dimensão política fundamental (como implicação filosófica), a qual a AW se expressa na potência diferenciante de “um povo por vir” (uma não-identidade: nem sujeito, nem objeto), cujas implicações e desdobramentos à tensão constitutiva do Estado-nação equatoriano buscaremos uma conexão mais adiante.

2.3 FILOSOFIA E SIMBOLISMO ANDINO

"O homem não se apodera da realidade para sua posterior manipulação, mas a realidade se serve do homem para sua presença intensificada" (ESTERMANN, 1998).

A questão de afirmar um estatuto filosófico do pensamento indígena diz respeito à confrontação aos fundamentos do racismo e do colonialismo ocidental da subjetividade. Algo que implica inequivocamente grande reação e mal estar nos herdeiros intelectuais socrático-platônicos. A estratégia de reação mais comum e aparentemente mais branda (em relação aos vereditos vigentes desde a filosofia clássica até Hegel) consiste em “um deslinde (monocultural) entre o que é ‘filosofia’ e o que é ‘para-filosofia’, ou seja: ‘etno-filosofia’, ‘pensamento’, ‘cosmovisão’, ‘pensamento mítico’ ou simplesmente ‘pseudo-filosofia’”. (ESTERMANN, 1998, p.14). Neste sentido, um pensamento extra-ocidental só adquire o estatuto de “filosofia” (mesmo que adjetivada) na medida de sua adaptação aos critérios ocidentais de um quefazer filosófico aceitável (no sentido, sobretudo, de reconhecível). Uma “solução” que sempre passa pela domesticação das diferenças e extorsão da sua força de alteração e de geração de instabilidades ontológicas.

Um encontro com o mundo andino e sua filosofia, sob o respiradouro autocrítico da “filosofia da diferença”, nos permite a recriação de possibilidades do pensamento filosófico, desvencilhando-se progressivamente dos imperativos de

sustentação de nossos sentidos (ocidentais) e, sobretudo, de nossas crenças (no sentido de ilusões, idealizações, miragens), mesmo que residuais. Afinal, não há como pensar positivamente a filosofia andina seguindo “nossos” pressupostos de representação ou de modelos de reconhecimento da realidade.

Deste modo, toda vez que nos referirmos a conceitos andinos nos deslocamos da ideia de conceito como um modo de síntese e recolocação da realidade idealmente (até o extremo de converter-se nela mesma, como no idealismo)²⁵. Implica outra relação com a linguagem, tomada em sua dimensão prática, não causal, diferenciante. Algo que nos ajuda a pensar, através da espessura do real que manifesta, a própria ideia de conceito em Deleuze, por seu sentido de “fecundidade intensiva” (BENEDETTI, 2007, p.67) e natureza extra-ser (pré-individual e energética).

Em uma nova relação com o conceito, Estermann (1998) apresenta um entendimento do pensamento andino na expressão de uma relacionalidade simbólica e cerimonial:

Para a filosofia andina, a realidade está presente (ou se apresenta) em forma simbólica e não tanto representativa ou conceitual. O primeiro afã do *runa* andino não é a aquisição de um conhecimento teórico e abstrativo do mundo que o rodeia, porém a ‘inserção mítica’ e a (re)apresentação cültica e cerimonial simbólica da mesma. A realidade se ‘revela’ na celebração dela mesma, o que é mais que uma representação, pois é mais um ‘recriar’ que um ‘repensar’. (ESTERMANN 1998, p.92).

Esta relação simbólica com o mundo é que define uma condição de eternidade do pensamento *runa*²⁶. Ela define uma exterioridade (um mundo de forças em movimento) a esta eternidade que não permite que a torne uma totalidade, uma “verdade transcendental”. Como afirma Lajo (2006, p.22), “a verdade é a vida que nos permite a consciência de existir”, justamente porque a vida, para os *runa*, devém de uma inserção singular na relacionalidade do todo. Uma relação simbólica como sendo a própria ideia de relação como não causal, mas engendrada na intensidade do mundo, de “forma densa, eficaz e até, sagrada”. (ESTERMANNM,

²⁵ Deste modo, o uso da palavra conceito é tão somente para facilitar o entendimento, pois os termos “conceituais” andinos rigorosamente não seriam somente conceitos, mas um senso mais amplo: fluxos de experiências, modos de viver, de pensar e, sobretudo, de se atualizar ritualmente o pensamento. (ESTERMANN, 1998).

²⁶ Segundo Amaru (2014, comunicação oral), a palavra *runa*, em kechwa, se traduz como “ser humano”, o que quer dizer, “todos somos *runa*: mestiço, índio, indígena, serrano, cholo, imigrante, branco, oriental”. Esta universalização da definição é algo emblemático da ontologia e pensamento andino sobre a diferença e alteridade, não opositiva (nem exclusivista ou estritamente identitária).

1998, p.92). Porém, cabe ressaltar, nada disso é teórico, simplesmente: *trata-se de uma relação concreta com a existência*.

Neste sentido, a relação simbólica como modo de articulação conceitual da experiência se torna eternidade na vida dos *runa* a partir da sua irredutível condição de vínculo genético a um mundo em movimento. Como afirma Javier Lajo, “amauta” contemporâneo e filósofo andino, “*todos somos paridos*” em uma alusão crítica às inconsistências do pensamento unitário, centrado na idéia de um sujeito manipulador e soberano, apartado das forças diferenciadoras de criação e recriação do mundo. (LAJO, 2006, p.20)²⁷. Porém, em contrapartida, algo que coloca em conexão ao “empirismo transcendental” deleuziano (na esteira de Espinoza, Nietzsche e Bergson) como outra relação vital com a experiência, o forjar de um pensamento da diferença (e da criação): “uma nova imagem do pensamento”. (ZOURABICHVILLI, 2009, p.28). A vida ligada ao eterno prazer da criação, ao *eterno martírio da parturiente*.

2.4 YANANTIN: A PARIDADE COMPLEMENTÁRIA

Uma conexão ao referencial ontológico deste simbolismo relacional andino adquire expressão transcendental ao nos depararmos com o conceito *Yanantin*, como evocação de uma “cosmogonia paritária” ou “pensamento paritário” andino. Segundo Lajo (2006, p.88), na etimologia Kechwa da palavra,

‘Yanan’ quer dizer ‘enamorado’, ‘cativo do amor’ (seja homem ou mulher), uma escravidão ‘voluntária’, forçosa e irrenunciável. [...] Com a junção do sufixo ‘tin’ se reforça o sentido aglutinante, projetando Yanantin como a idéia de ambos amantes juntos, o amante com sua amada e a amante com seu amado.

Contudo, revirando as possibilidades etimológicas de *Yanantin*, Ninanturmanya (2013a), qualifica esta atração enamorada *Yanan* como determinada pelo invisível, onde *Yanan* é o complemento do invisível, espécie de mundo não-tangível dos afetos. Segundo o autor, a presença da partícula *Ya* (sabedoria) faz

²⁷ O que remete à constatação de Simondon relacionada às incongruências do ser no pensamento ocidental, onde o seu conceito de “individuação” busca esta solução de reencontro com a condicionante produtiva de um ser individuante (não- individualizado), na relação com o mundo como potencialidade e fonte de devires (e, portanto, de singularidades).

com que *Yanan* possa ser traduzida literalmente como “complemento-sabedoria” de si, ou também, como sua “fonte de transformação”. Assim, *Yanantin* sugere um sentido de atração entre pares complementários que engendram sabedorias do invisível, do indeterminado. (NINANTURMANYA, 2013a). Algo que remete a idéia deleuziana do encontro como expressão de criação de possíveis.

A compreensão das singularidades de *Yanantin* como expressão da paridade cosmológica andina ou da “dualidade complementar” inerente ao mundo, nos conduz a uma conexão ao simbolismo relacional andino e seu complexo sistema simbólico e ritualístico-semântico cuja funcionalidade estrutural representa, segundo Lajo (2006, p.22), “o mais importante da mentalidade andina: saber como funciona ‘a paridade humana’ ou também a paridade ‘homem-natureza’”. Um funcionamento ao qual (nós, “ocidentais”) não temos acesso conceitual de forma direta, mas somente através de uma exigência inversa aos “nossos” hábitos, uma “torsão no pensamento”²⁸. Esta paridade de *Yanantin* apresenta a relação (e não a substância ou o sujeito) como sentido, ato primordial da condição relacional de transformação e princípio do pensamento andino.

Uma alegoria da paridade de *Yanantin* se materializa no “chamado ‘ídolo’ de *Llave* ou *Illaw*”, representando a “sabedoria do vínculo da paridade humana” (desenho 01), posto que *illay* significa “iluminação da mente” definindo o sentido de *Illawi* como “iluminação da mente do casal humano” (LAJO, 2006), ambos amarrados pelas duas serpentes míticas temporais de *Yacumama* e *Sachamama* (cujo simbolismo veremos adiante). Segundo Mendivil Nina (2007), o símbolo de um casal que é ato contínuo de reprodução da vida.

²⁸ Esta inversão diz respeito à herança de Aristóteles à filosofia ocidental, que já na “Metafísica n.1” desqualifica a relação para valorizar as partes (os “seres” ou “substâncias”) de maneira exclusiva, tornando a relação (ou vínculo) um aspecto secundário da substância ou das partes desvinculadas. Segundo Guillemot, (2006), o pensamento de Simondon aponta nesta razão: a do sentido ocidental de uma realidade ideal estática, pronta para o ato de representação, onde a transformação se torna incompreensível, já que pressupõe a relação a partir do próprio indivíduo já constituído e dado, esquivando de se pensar a sua gênese e assim, portanto, evitando o senso de sua constante alteração no porvir (em meio- e segundo vínculos- às forças do mundo).

Figura 01: *Illawi*: a paridade andina



Fonte: Lajo (2006).

Uma observação significativa do “ídolo *Illawi*”- como ilustração da paridade *Yanantin*- é a condição dos pares, cada qual mirando um horizonte distinto, mas complementares (figura 01). Algo que sugere uma interpretação relacionada à diferença de perspectivas (um perspectivismo), um modo de existência da diferença que demonstra, ecoando em Deleuze, “a idéia da irreduzível desigualdade que forma a condição do mundo” (2006, p. 286), bem como de uma concepção de relação que compreende disjunção e conexão ao mesmo tempo²⁹. Neste ponto, a ênfase expressa na dimensão corporal da relação entre os pares *Illawi* (cujos desdobramentos lógicos buscaremos acompanhar).

No entanto, como ressalta Lajo (2006), *Illawi* ilustra uma alegoria (ou síntese), certo sentido de “par primordial” da cosmologia andina, cuja condição paritária se dissemina no cosmos e no pensamento *runa*. O *Yanantin* como categoria de entendimento mais ampla, repito, evoca a cosmogonia e a idéia do pensamento paritário andino, perpassando a natureza (tanto espiritual como material) do mundo. Como afirma Lajo (2006, p.79), “o mundo andino vive em um cosmos par, ou, o que é o mesmo: a existência é um ‘duo-verso’, que é um conceito diferente do ‘universo’ da cultura ocidental”.

Para o homem andino o par masculino-feminino é a maneira que se atualiza no humano a paridade cósmica (que é o paradigma do seu pensamento), chave da

²⁹ “Conectar é sempre fazer comunicar os dois extremos de uma distância, mediante a própria heterogeneidade dos termos”. (ZOURABICHVILLI, 2009, p. 37).

vincularidade de sua relação obrigatória com o cosmos. Porém, com efeito, esta paridade é um reflexo do cosmos e não o contrário (que seria uma representação), ou seja, "não se antropomorfiza o cosmos, mas se cosmogoniza sua paridade". (GUILLEMOT, 2006, p.14).

Neste movimento de troca de experiência em conceitos, a paridade andina provoca ressonâncias à filosofia da diferença, no sentido de deixar entrever um plano de coexistência (um "entre") onde as diferenças são liberadas do domínio do "um", de um interior individuado e já feito. Algo que remete à problemática da individuação em Simondon (seguido por Deleuze) ao recusar o indivíduo já constituído e o real individuado como ponto de partida para explicar a gênese existencial.

A ênfase paritária e relacional do mundo dá expressão às incompatibilidades potenciais do ser (simondoniano), sua condição dupla (ou, no caso, "par"), saturada e tensionada pelas ressonâncias complementares (e potencialmente mutáveis) do "outro" do mundo. Assim, uma dimensão de alteridade é parte constitutiva e constituinte do "meu" mundo, cujo equacionamento de uma relação de forças abre à relação para uma exterioridade à qual testemunho, onde "ajo e sou agido". (LAPOUJADE, 2013, p.112). Uma dimensão de alteridade que no mundo andino perpassa a tudo, definindo pares como *visível-invisível*, *consciente-inconsciente*, *material-espiritual*, *vida-morte*, *mente-corpo*, *humano-não-humano*, *micro-macrocósmos* (dentre infinitas outras) cujo sentido dialético não é a exclusão ou integração sintética, mas a vincularidade de *Yanantin* que antecede e cria as condições (agonísticas) para uma dimensão constitutiva e transformacional. Como afirma Lajo (2006, p. 113), "existimos no 'duoverso' ou dois cosmos, cujo vínculo - ou rota de interrelação - é o que origina a existência".

Um plano paritário de reterritorialização ao qual Deleuze e Simondon percebem como o desafio ontológico para a modernidade ocidental, alterando radicalmente o horizontes de problemas vividos, dos relacionados a individuação a partir do ser ou do sujeito "em si" hegemônico e, supostamente original, para novos relacionados a uma condição na qual o ser (ou o sujeito) é pensado geneticamente a partir do princípio de individuação ("plano" de imanência ou plano relacional) como devir incessante, onde o possível (a criação existencial) deixa de ficar confinado ao domínio da imaginação, ou do sonho, ou da idealidade, tornando-se coextensivo à

realidade, na sua produtividade singularizante e energética própria. (PELBART, 2013).

2.5 YANANTINKUY: O MUNDO EM MOVIMENTO

"A cada instante, a duração se desdobra em dois jatos simétricos, um dos quais recai em direção ao passado, enquanto o outro se lança ao futuro". (BERGSON, 2006b).

Se *Yanan* evoca a paridade cósmica, a adição do sufixo *Tinkuy* (encontrar, alcançar, em Kechwa) amplifica o sentido dinâmico e rompe com qualquer concepção de paridade substantiva. O conceito de *Yanantinkuy* traduz a potência e a grande complexidade da cosmologia andina. Ao colocar a idéia em movimento do mundo paritário, remete à potência de encontros incessantes, pois diz respeito ao que Lajo (2006, p.52) designa como "princípio da transitoriedade do tempo" ou "fluxo cíclico do tempo", onde o movimento dos pares mostram sua dinâmica oscilante contrativa-expansiva em que *Yanantinkuy* constrói o "aqui e agora" (LAJO, p.53). Este "aqui e agora" como resultado provisório de *Yanantinkuy* (ou encontro entre pares em movimento)³⁰.

Se *Yanantin* coloca ênfase na complementaridade dos pares, formando um "duoverso", *Yanantinkuy* agrega a esta complementaridade uma idéia de proporcionalização no movimento (ou transitoriedade do tempo)³¹. O sentido é produto desta proporcionalização dos pares de maneira complexa, uma vez que a relação devém sempre de um diferencial de forças que intensificam a potência e repõe a diferença na relação, exigindo nova operação de proporcionalização para assegurar a complementaridade dos pares. O sentido vem sempre atrás, defasado, mas operativo-ritual e simbólico. A dinâmica oscilante contrativa-expansiva de *Yanantinkuy* diz respeito a esta necessidade de criação e recriação da vida, na tensão dinâmica da cosmogonia andina (sua disparação). A vitalidade, para os *runa*, surge desta vincularidade dinâmica de contraposições. A vida, portanto, nestes significados indígenas, é a atualização da energia que vem surgindo de *Yanantinkuy*

³⁰ Algo que, de imediato, nos parece um tanto hermético, mas que um sofisticado esquema simbólico-prático entra em operação para que possamos constituir vias de articulação, desdobramento e produção de sentido (por insistência).

³¹ Como afirma Deleuze (2006, p.89) "Não basta invocar complementaridades bem conhecidas da afirmação e da negação, da vida e da morte, da criação e da destruição, [...] pois tais complementaridades ainda não fazem conhecer a relação de um termo com o outro".

que assim é uma espécie de "tensão gravitacional dos pares que se cria no espaço existencial para que a vida siga fluindo". (LAJO, 2006, p.119)³².

Neste sentido, a proporcionalização complementar de *Yanantinkuy*, como tensão relacional dinâmica, enseja a criação de conexões entre as séries descontínuas e paritárias, definindo uma idéia fundamental de mediação (o irromper de um "entre"). A concepção andina da mediação como vital, a vida como processo de mediação³³. No entanto, para que haja mediação na proporcionalização é preciso "parear tudo", encontrar seu complemento. Nos termos de Lajo (2006, p.127),

O pensamento andino é um pensamento forjado não em termos de mensurar todas as coisas na medida do 'um', mas de encontrar os 'pares das coisas', o que quer dizer encontrar sua complementação produtiva e de como se estabelecem uma proporcionalidade entre ambos, ou seja, a 'razão' de seu equilíbrio e, portanto, também de seu desequilíbrio. (LAJO, 2006, p.127).

Aqui a sensação de "equivalência homeomórfica" (ESTERMANN, 1998) com o sentido deleuziano de "reterritorialização na desterritorialização" (DELEUZE; GUATTARI, 1997,p.53) e até com o conceito de "rizoma" é patente, criando um referencial ontológico de comunicação e pressuposição recíproca³⁴. Enfim, nesta altura, como não pensar os efeitos conceituais da proporcionalização complementar de *Yanantinkuy* para os conceitos deleuzo-guattarianos como "plano de imanência" ou "corpo-sem-orgãos"?³⁵

³² Retomando Deleuze (2002, p.110), "toda relação é concebida como exterior a seus termos". Assim, como afirma Pelbart (2010, p.110), "entre um termo e outro cria-se uma zona de indescernibilidade, de vizinhança, um *no mans's land* para onde são arrastados os dois termos, ou melhor, para onde são emitidas as partículas que por sua vez entram numa relação determinada de movimento e de repouso".

³³ Ecos em Simondon, quando afirma que "o verdadeiro sentido da individuação é a mediação". (SIMONDON, 1964).

³⁴ Para Deleuze e Guattari (1997) as singularidades se vinculam no virtual criando os chamados "rizomas", vínculos novos dentro de um todo não atualizado, proliferações de novas conexões e criação de possibilidades. O homem, para estes autores, é definido em sua arte de reunir as multiplicidades rizomáticas em um todo não reconhecível, aberto. Assim, como afirma Castro (2007, p.98), "uma multiplicidade rizomática não é realmente um ser, um 'ente', mas um 'entre': um *difference engine* [...], ou antes, o diagrama intensivo de seu funcionamento". Para Pelbart (2013, p. 53), o homem em Deleuze é aquele capaz de reencontrar todos os níveis, "todos os graus de contração e distensão que coexistem no todo virtual". Assim, um pensamento que se deixa gerir pela modulação rizomática só pode querer saber do que se passa entre duas ou mais multiplicidades, "do que passa (circula) e do que não passa, em um mundo que ora se forma, ora se desmancha". (BENEDETTI, 2007, p.69).

³⁵ Segundo Deleuze (1992, p.40-44), "o Plano de Imanência não é um conceito pensado ou pensável, mas a imagem do pensamento. [...] É como um corte no caos, e age como um crivo". Assim, para Zourabichvili (2009), o conceito deleuziano de Plano de Imanência substitui o de "campo transcendental" de Kant: "plano" e não mais 'campo', porque ele não é para um sujeito suposto fora-de-campo ou no limite de um campo que se abra a partir de si próprio segundo um modelo de

No entanto, quero (por prudência) me deter nas possibilidades de conexões entre *Yanantinkuy* e a idéia de "paradoxo". O paradoxo em Deleuze diz respeito ao pensamento involuntário, à "contingência de um encontro com aquilo que nos força a pensar, de uma paixão de pensar". (DELEUZE, 1998, p.181). Como afirma Pelbart (2010, p. 65),

Se o bom senso [e também o senso comum] orienta a flecha do tempo sempre a partir de um presente, [...] o paradoxo subverte isto, tanto ao abolir o pressuposto da direção única, mas sobretudo coloca em xeque o presente que lhe serve de parâmetro. O paradoxo furta-se ao presente e esquia-o, instalado na dimensão infinita do instante e afirmando concomitantemente os vários sentidos, numa temporalidade centrífuga, multilinear. [...] O pensamento, através do paradoxo, pensa o impossível. (PELBART, 2010, p. 65),

No entanto, este "impossível" do paradoxo não é um deslize ao negativo (do tipo: "o que não se pode pensar ou fazer"), mas uma abertura àquilo que está por vir, algo que não está na geografia sedentária dos pressupostos implícitos da reconhecimento e das distribuições das coisas em um presente reconhecível do senso comum. Diz respeito à capacidade (ou potência) de criação de possíveis (portanto, *ainda* "impossíveis"). O conceito de paradoxo, em suma, afirma mais uma vez a obstinação filosófica de Deleuze de esquivar justamente do privilégio do presente, em favor da produtividade das forças diferenciadoras que irrompem ao pensamento, sempre fazendo com que nasça o novo³⁶.

Neste sentido, entendo que o conceito de *Yanantinkuy*, coloca em operação uma idéia correspondente, sempre buscando manter a tensão de um encontro conjuntivo-disjuntivo (consignado no próprio nome composto), algo que ressoa o conceito de "metaestabilidade" de Simondon (1964) ou de "continuidade na dupla descontinuidade" (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p.108), esquivando de qualquer sentido de identidade (pois *Yanantinkuy* evoca justamente o contrário- a diferença -

campo de percepção. [...] O plano não precede o que vem povoa-lo ou preenche-lo, mas é construído e remanejado na experiência, [...] anunciando os princípios de uma verdadeira gênese". (ZOURABICHVILI, 2009,p.46). Quanto ao conceito "Corpo-Sem-Órgãos", diz respeito a um "além do organismo" e sua organização. "É um corpo intenso, intensivo". (ZOURABICHVILLI, 2009, p.33). É o "limite imanente" do corpo atravessado por afetos e devires, "matéria não estratificada, superfície aberta a conexões intensivas e a limiares que a subjetivação hegemônica prefere manter fechada, obstruída". (BENEDETTI, 2007, p.65).

³⁶ O privilégio do presente, fundamento da imagem dogmática do pensamento, não é apenas uma geografia mental que filtra e acomoda os conceitos ou sistemas, mas uma imagem que, na sua ortodoxia, "é eminentemente moral" (PELBART, 2010, p.64). A reconhecimento (como função representativa e presente) não acopla somente um "Eu" suposto e unitário e um objeto qualquer correlato, mas também incide sobre os valores estabelecidos. "Através da reconhecimento reencontra-se o de sempre: o Eu, o Mundo, Deus, o Estado, a Igreja, etc.." (PELBART, 2010,P.64).

através de forças de criação e diferenciação)³⁷. O "aqui-e-agora", *justo o presente*, é produto de *Yanantinkuy* (portanto, subordinado às forças), nunca substância ou identidade, mas transitoriedade do tempo (adiante vamos nos deparar com o simbolismo e a afirmação disto)

No entanto, conforme Estermann (1998), o pensamento andino não se fixa ao conceito, mas traz gradativamente uma intensidade de disseminação e desdobramento de todo o cosmos ao simbolismo, onde o conceito ganha vida e expressão de realidade irreduzível. Assim, *Yanantinkuy está em todas as coisas*, abrindo uma realidade fractal em que nada e ninguém é "em si", mas uma relação que contém o seu par, sua exterioridade dilacerante e transbordante de si. Em suma: tudo se define como variante de um outro, tratado como seu par, em sua exigência de proporcionalização (ou mediação produtiva)³⁸.

O símbolo ou o simbolismo traduz o elemento genético e metonímico, uma referência heurística da proliferação de pares, espécie de ritual prático-semântico de afirmação do cosmos. Como afirma Estermann (1998, p.226), "as proposições descritivas andinas são, ao mesmo tempo, prescritivas e performativas; o estado fático da 'realidade' é (positiva ou negativamente) uma norma que implica uma certa forma de atuar e relacionar-se". A idéia de ir desdobrando este simbolismo nos apresenta esta "performatividade expressiva" que enseja novos encontros de sensações e afetos "transfilosóficos".

2.6 CHAKANA OU CRUZ DE TIWANAKU: A QUADRATURA DO DUOVERSO

A sofisticação do simbolismo andino na recriação dos referenciais cosmológicos não se detém na eloquência conceitual, de certo modo abstrata, de *Yanantinkuy* para constituir, em um primeiro momento, o que Lajo (2006, p. 85) denomina "solução gráfica" da cruz de *Tiwanaku* ou *Chakana* como base do método

³⁷ Para Simondon (1964), todo vivo, tudo do que é orgânico é metaestável, ou seja, está sob uma estabilidade dinâmica de espaço-tempo. Estes "sistemas" metaestáveis se encontram de maneira fractal no organismo a nível micro (subjetividade) e também a nível macro, como entidades, seres, animais, plantas, etc.. Algo correspondente àquilo que Viveiros de Castro (2007) considera como fundamento da transformação no pensamento indígena, "fazendo variar a verdade demonstrando a verdade da variação". (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p.158).

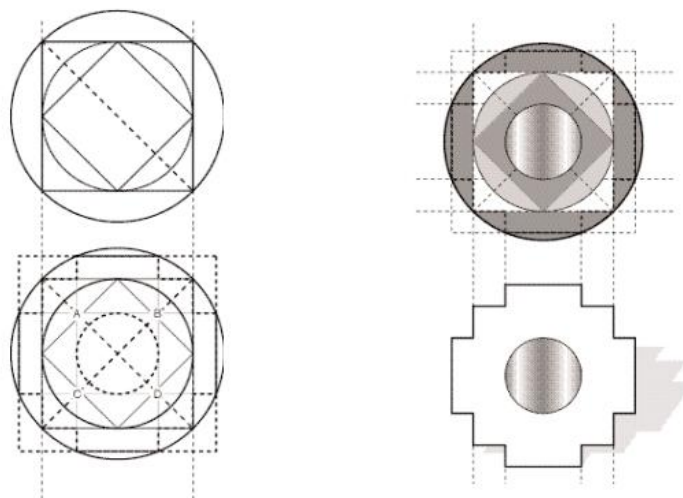
³⁸ O que remete a certo cogito deleuziano: "sinto que me torno outro, logo eu era, logo era eu" (DELEUZE, 1998, p.360).

do pensamento e da organização do mundo andino"³⁹. Trata-se de uma operação geométrica que consiste na simbolização da proporcionalidade e complementaridade na justaposição proporcional entre um círculo e um quadrado.

Este método ou "vínculo de formas", no fundamental, constrói um quadrado e um círculo que tem o mesmo diâmetro, que assim "cria este vínculo" através do surgimento de outro símbolo como resultado desta operação e que é mais completo para chegar a esta 'proporcionalidade complementar': uma cruz que também tem o mesmo diâmetro. [...] Esta cruz andina é a que surge o Yanantinkuy simbólico e que significa precisamente 'cruz ponte' ou vínculo de compromisso entre um e outro cosmos, dado que o mundo andino vive em um cosmos par". (LAJO, 2006, p.79).

Na figura 02 temos as etapas de elaboração simbólica da cruz de *Tiwanaku* ou *Chakana*:

Figura 02 - Etapas da elaboração da *chakana*



Fonte: Lajo (2006).

É importante registrar que esta "solução geométrica" apresenta uma incongruência que é assumida na sua relevância, afinal trata-se de um problema insolúvel a tentativa de reduzir um círculo a um quadrado, no sentido da equivalência

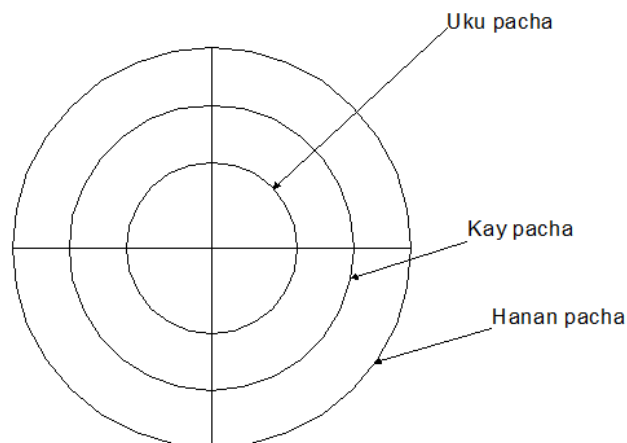
³⁹ A cruz de *Tiwanaku* ou *Chakana* é um conceito filosófico-geométrico que faz referência à forma da constelação de Cruz do Sul, chamado em Kechwa de *Chakana*. Segundo Ninanturmanyá (2013b), derivou-se da denominação *Jach'aQhana* (luz grande em Kechwa). O termo *Chakana* também é usado para referir-se a um mediador, um elemento (pessoa, planta, animal, mineral, etc..) com capacidade ou potência de proporcionalização de forças entre pares complementares, principalmente em rituais celebrativos do mundo andino.

proposta. Ao dar esta dimensão de *quadratura* a esta possibilidade de justaposição baseado na igualdade diametral da cruz andina, justamente projeta a impossibilidade da igualdade total entre os pares, sendo este espaço intersticial criado pela diferença entre as formas, uma representação do espaço-tempo "vazio", fonte do indeterminismo e exterioridade de *Yanantinkuy*, o elemento "paradoxal" que faz ressoar as séries (ou pares).

No entanto, ainda nos falta expandir a compreensão da natureza destes pares complementares, simbolizadas pelo par círculo-quadrado. A figura do ídolo *Illavi* e o sentido de *Yanantin* coloca esta paridade fundamental como a do casal homem-mulher. A apresentação esquemática da *chakana* sugere a ampliação espacial destes pares complementares ao colocar num primeiro plano o pareamento de duas dimensões vitais, uma de natureza energética e fluída, representada pelas linhas do círculo, e, outra de natureza material ou corpuscular, representada pelas linhas do quadrado. (LAJO, 2006). Somente por razão heurística, apresento-as em separado.

As formações circulares (a) - dimensão energética e fluída - da *chakana* definem três círculos concêntricos que simbolizam os três *Pachas* (chamarei provisoriamente de dimensões espaço-temporais e energéticas do mundo andino):

Figura 03- As formações circulares de *Pacha*



Fonte: Lajo (2006).

O conceito de *Pacha* é um dos mais importantes e reveladores da filosofia andina, chamada também de *Pachasofia* (ENRIQUEZ, 1987; ESTERMANN, 1998). A riqueza semântica do termo *Pacha*, sua referência à vida dos povos andinos, tornam

problemáticas as tentativas de tradução (sempre precária), seja pela natureza polissêmica do termo, seja pela própria natureza inerente à relação conceito e linguagem. A questão passa a ser buscar conexões com este conceito, apreensão por sensações e afetos (ou efeitos transductivos, a *La Simondon*).

Em termos gerais, *Pacha*, segundo Estermann (1998), “é uma expressão para além da bifurcação visível e invisível, material e imaterial, [...] exterior ou interior. Se aproxima da idéia de um cosmos inter-relacionado, contendo tanto a temporalidade como espacialidade”. Não é exatamente “mundo”, apesar de projetar também uma idéia de totalidade, porém de uma totalidade pré-existente e, digamos, "virtual". Por isto os *runa* "a denominam 'Ch'mak Pacha', por sua característica de não-reconhecimento". (GUILLEMOT, 2006, p. 66).

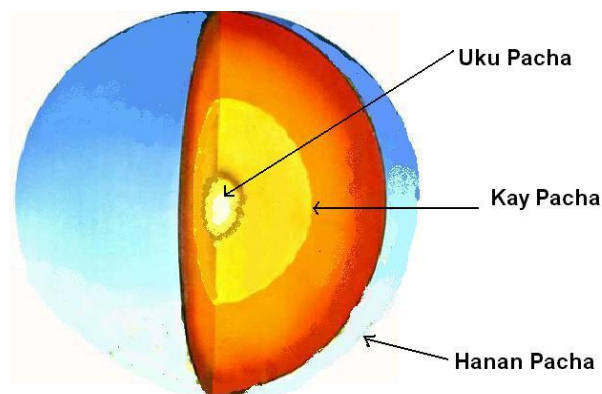
Voltemos a minha primeira experimentação interpretativa de um sentido transversal à complexidade semântica de *Pacha*, repito, como *dimensões espaço-temporais e energéticas do mundo andino*. Nova "torsão" no "nosso" pensamento ocidental: afinal, que apreensão poderíamos ter de "espaço-tempo"? (A própria necessidade de trabalhar o conceito como um duplo já demonstra a dificuldade na linguagem de se pensar algo fora do paradigma do pensamento ocidental). *Pacha* é espaço-tempo. Como pensar espaço agregado ao tempo? Ou o inverso: como pensar o tempo agregado ao espaço? Lajo (2006), explorando a acepção espacial do tempo de *Pacha* se refere a "fluxos de tempo", espécie de coexistência passada e futura (no qual o presente é só uma passagem) que atravessa todos os seres, em todos os níveis de existência. Assim, se *Pacha* é fluxo de tempo no espaço, podemos inferir que, na esteira de Guillemot (2006, p.55), *Pacha* é "espaço vivo" ou "sustentação da vida".

Não pretendo responder a perguntas e situações tão complexas, mas caberia ao menos deixar indicado, como sugere Pelbart (2003, p.193), "a que ponto elas guardam uma conexão secreta [...] com a idéia nietzscheana de nuvem não-histórica [espaço-tempo de virtualidades] como condição para que a vida extraia o novo, crie a diferença". Neste ponto ressoa também com o conceito de *Pacha*, a noção de "campo pré-individual" de Simondon (1964), espécie de reservatório de ilimitado para reconfigurações futuras (que cada ser carrega consigo), marcando o fato, como afirma Guattari (1988, p.15), "que a desterritorialização, sob todas as formas, 'precede' a existência de extratos e territórios". Através do *Pacha*, arrisco inferir, cria-

se um meio (no sentido deleuziano), "que é justamente onde os mais diferentes tempos comunicam e se cruzam, num turbilhão". (PELBART, 2010 p.113).

Assim, o conceito de *Pacha* na sua dimensão energética espaço-temporal, apresenta horizontes de diferenciações, planos de transmutações e de variações de velocidades que adquirem consistência simbólica diferenciada e que também se "pareiam" (e se proporcionalizam) no movimento de *Yanantinkuy*. Estes diferentes planos de *Pacha* são simbolizados na "Pachasofia" por três círculos concêntricos (figura 04) e complementares às linhas visíveis da *Chakana*. Estes três círculos definem *Hanan Pacha* ("mundo" de cima ou do limiar), *Uku Pacha* ("mundo" de abaixo ou de dentro) e *Kay Pacha* ("mundo" intermediário ou de encontro entre os demais):

Figura 04 - Os três *pachas*



Fonte: Lajo (2006)

Acompanhemos as conceitualizações do amauta andino Javier Lajo, a respeito destes três horizontes de *Pacha*:

Um máximo, periférico, o *hanan pacha*, que é um círculo ou esfera exterior, expressa o potencial ou de fora, que sempre 'vai sendo' ou 'pode ser'. Nós usamos a linguagem em forma potencial, sempre estamos sendo. Neste sentido, o 'ser' é mais 'um sendo', mais ainda 'um fazendo'. Em nossa cultura não há um 'ser' estático, não pode existir algo sem movimento, sem tempo, porque este é um fazer-se do mundo. O tempo flui de dentro até fora, porém regressa segundo ciclos permanentes. Em termos simples, o *Hanan Pacha* é o mundo que já passou, que já foi, mas que segue sendo, que permanece e que segue potenciando-se, é a esfera pela qual já transcorremos, porém que ainda está existindo, o mundo que está fora do aqui e do agora. Um segundo círculo interior, mínimo, epicêntrico ou *Uku Pacha*, que expressa o dentro, a agitação do fervente, ou da vertente que é o mesmo. [...] fervente de onde sai toda a energia, o que flui do interior do tempo e do espaço. Em termos simples, é o mundo que não se pode ver, o

subjacente, o que está por realizar-se ou realizando-se sempre. Porém, entre os dois círculos, interior e exterior, existe um campo de encontro dos dois anteriores: o *Kay Pacha*, o mundo do 'aqui-e-agora', que na realidade é um umbral *punku* ou *chakana*, porta ou ponte, como trânsito entre as outras duas esferas, pois é o que ocupa e capta nossa consciência. (LAJO, 2006, p.151).

Estes três horizontes de *Pacha* circunscrevem, como a dimensão produtiva virtual, todo mundo visível. No entanto, é muito significativa sua correspondência na composição do nosso corpo, definindo três regiões de princípios valorativos a três partes do corpo, com fundamentais implicações ontológicas para os *runa*, conforme a figura 05 (a seguir).

Figura 05- Os *pachas* e o corpo humano



Fonte: Lajo (2006).

Continuemos com a descrição de Javier Lajo:

O *Munay* ou princípio do 'querer', do 'amar', corresponderia ao círculo da zona púbica ou aparato sexual; aquele que cultiva muito esta parte que corresponde a *Uku Pacha* se torna um 'munayniyoq' e fará magia com sua capacidade e potência para sentir e projetar a força de *munay*, e até poderá voar nas asas da paixão organizada que procria nossa cultura. O segundo princípio é o de *LLankay* ou *Ruay* que é o 'fazer' ou 'elaborar' ou mais plenamente um princípio de 'trabalho', que é a esfera de *Kay Pacha*, que no

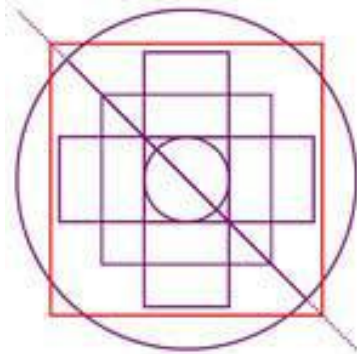
organismo humano ocupa a zona do estômago (ou umbigo) e do coração, que são órgãos que nunca ou quase nunca deixam de trabalhar; aquele que cultiva esta zona será um *LLankayniyoq*, um eterno equilibrado e equilibrador do mundo; porém 'muito equilíbrio também estraga', porque imobiliza. E, por último, o círculo da cabeça ou *Yachay*, que traduz o princípio do 'saber' ou a 'sabedoria', zona de *Hanan Pacha*, aquele que o cultiva é *Yachayniyoq*, um ser pensante, grande teórico decifrador de razões e palavras, 'porém, nada mais'. (LAJO, 2006, p.152).

Contudo, não custa assinalar aquilo que a esta altura já ganha consistência, o fato que o sentido para os *runa* só se dá em movimento (como proporcionalização). Portanto, mesmo uma heurística de "princípios" se constitui na lógica contrativa-expansiva de *Yanantinkuy*. Isto me remete a pensar sua correspondência ao conceito de "campo de individuação", de Simondon, tão caro ao pensamento da diferença de Deleuze. Assim a separação entre as três regiões-princípios *munay*, *ruay* e *yachay* não define partes de um corpo prévio às relações, mas indica um processo de permanente recriação do corpo, processo que é a própria individuação, na sua movência⁴⁰. Como afirma Deleuze (2006, p.360), "A individuação é móvel, estranhamente flexível, fortuita, desfrutando de franjas e margens, porque as intensidades que a promovem envolvem outras intensidades, são envolvidas por outras e se comunicam com todas". O que impera aí é uma lógica da coexistência produtiva destas três horizontes intensivos, onde o sujeito- como corpo visível- é resultado defasado, provisório e circunstancial de *Yanantinkuy*, coleção aberta de intensidades em movimento.

Por sua vez, as figuras dos quadrados (b) - dimensão de natureza corpuscular ou material da *chakana* definem três quadrados concêntricos, proporcionais e justapostos aos círculos de *Pacha*, formando a cruz "quadrada" andina (figura 06).

⁴⁰ A natureza destas distinções *munay*, *ruay* e *yachay* remete a certa correspondência ao entendimento do que Deleuze chamou de "Idéias-problema", considerando-as como "multiplicidades positivas, positivamente plenas e diferenciadas, descrita pelo processo de pressuposição recíproca. [...] Destas afirmações, não se deve somente dizer que elas são diferentes, mas que são afirmações de diferenças, pela multiplicidade própria de cada idéia". (DELEUZE, 2009, p.371).

Figura 06- "Cruz quadrada" andina



Fonte: Amaru (2013).

A cruz "quadrada" andina, espécie de *chakana* corporificada, define o que Estermann (1998, p.161) denomina de "topografia pachasófica", onde se simboliza e distribui os pares complementares, afirmando-se os nexos entre todos os fenômenos e a dimensão cósmica de todo conhecimento.

Esta cruz se constitui basicamente no cruzamento de duas retas perpendiculares que definem quatro espaços correspondentes segundo a forma da *chakana*. Em um eixo vertical define-se dois lados de pares complementares, exemplificado pela relação básica de complementaridade entre o lado 'direito' e 'esquerdo', "o 'feminino' e o 'masculino' que penetra todos os âmbitos do cosmos". (ESTERMANN, 1998, p.160). Em um eixo horizontal se simboliza a correspondência entre o mundo de abaixo e o mundo de acima, expressão também entre micro e macro mundo (sentido de correspondência que abole qualquer conotação hierárquica nesta distinção), mas como um indicativo da influência "simétrica" das forças de *Uku Pacha* e *Hanan Pacha*, no mundo fenomenológico. Porém, com efeito, o sentido de correspondência aqui não é só em termos de equidade, mas de oposição relacional de correspondência, ou seja, de dupla afetação ("tal no macro, tal no micro")⁴¹.

No entanto, na simbolização destes pares complementares, eles não se enquadram como entes ou categorias substantivas da vida dos *runa*, mas são expressões produtivas da sua irredutível relacionalidade cósmica⁴². Algo que ecoa

⁴¹ Algo que produz ressonâncias à questão, expressa por Rolnik & Guattari(1986), do paradoxo micro e macro político como princípio de individuação, em sua condição de "pressuposição recíproca", noção deleuzo-guattariana com certa "equivalência homeomórfica" ao sentido de "correspondência" da *pachasofia*.

⁴² "A relação é - para falar paradoxicamente - a verdadeira 'substância' andina. [...] Aquilo que a ontologia ocidental denomina 'ente' ('substancia' em sentido aristotélico), para a racionalidade

em Deleuze, cujo pensamento refuta o processo de determinação pelo negativo ao afirmar a diferença como dinâmica real do ser (DELEUZE, 2006), o que define o caráter fluido e evanescente das "categorias" (como condição para uma apreensão positiva do mundo)⁴³.

A vida andina ritualizada na "topografia pachasofica", se constituindo em testemunha da própria exterioridade da relação, ou seja, da relação como exterior aos seus termos e, portanto, como expressão da potência vital, "potência de metamorfose". (DELEUZE; GUATTARI, 1997). A vida mesmo (*Kawsay*), como vimos, pensada nos Andes como atualização da "energia" que vai surgindo do *Yanantinkuy* relacional. (LAJO, 2006).

O acesso preferencial a esta topografia da *chakana*, apesar da aparência de formalismo e de caráter distributivo de uma "racionalidade", ocorre através da implicação em fenômenos intermediários relacionados a uma energética de mediação que se pode chamar de "fenômenos de transição". (ESTERMANN, 1998, p.157).

Segundo Estermann (1998, p.170), "grande parte da 'ética andina' tem como finalidade assegurar o funcionamento vital destes 'fenômenos de transição' como expressão de *Yanantinkuy*". Por isto na *chakana* se define um espaço intermediário, em formato de uma cruz com quatro pontas, chamada "zona de transição da *chakana*", a qual tem a função de assegurar a relação primordial. A experiência humana de inserção nesta zona lhe recobre de vitalidade produtiva, o homem se transforma em *chakana*, no sentido de mediador e proporcionalizador das forças, "ajudando" ritualmente as distintas *chakanas* a cumprirem suas funções vitais (ESTERMANN, 1998; MEDINA, 2000) e sendo afetados por elas em uma dinâmica de transformação.

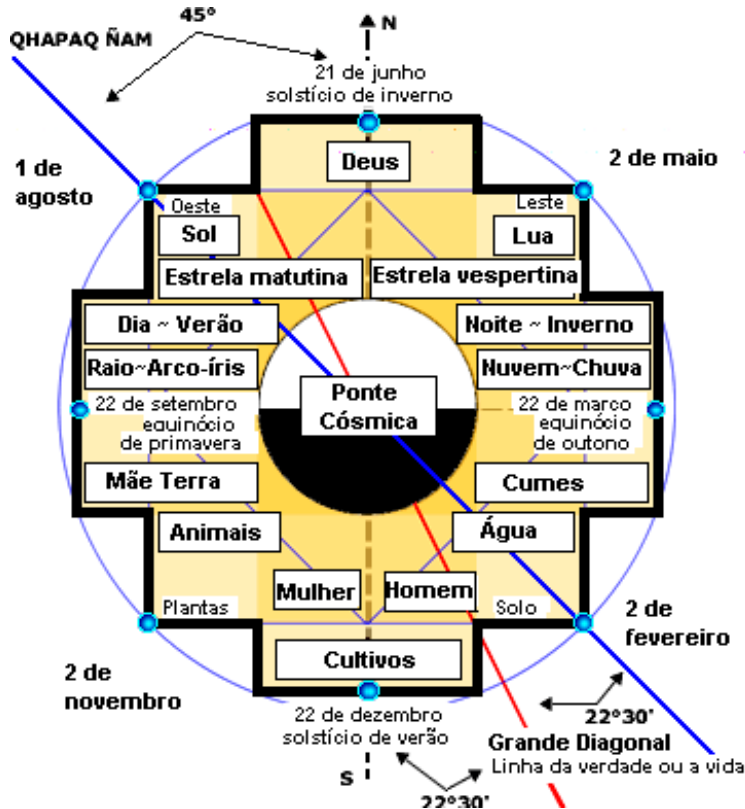
De modo geral, neste pensamento, a vida sobrevém desta atualização da energia paritária, é a própria mediação produtiva e criadora das forças do mundo, a qual o homem se produz como vínculo, como expressão de sua potência relacional-ontológica.

andina é um 'nó' de relações, um ponto de transição, uma concentração relacional". (ESTERMANN, 1998, p.95-96).

⁴³ Em termos andinos, algo que ressoa o sentido paritário e "parido" do mundo, ou seja, do mundo como resultado do *Yanantinkuy* relacional, processo contingente e fluido de criação e recriação.

Na figura 07 se exemplifica a “topografia pachasófica” com alguns dos inúmeros pares complementares nos quais a *chakana* simboliza a mediação produtiva e a afirmação da potência relacional de *Yanantinkuy*:

Figura 07 - A chakana e os pares “principais”



Fonte: Amaru (2013).

O acesso humano nesta zona de transição da *chakana* está relacionado a uma implicação (no sentido deleuziano do termo) às intensidades evocadas na relação. Expressão de proporcionalização: atualização e recriação do corpo, “na vibração e no compasso de *Kay pacha*”. (LAJO, 2006, p.112).

A vida andina, mais que pensada como *chakana*, é assim vivida no seu cotidiano. Como afirma Estermann (1998, p.54),

A ênfase ocidental na distinção entre 'ser' e 'dever', para não cair na falácia naturalista, não se aplica à filosofia andina. [...] Não se trata de uma inferência lógica de uma ordem ontológica que antecede a uma ordem ética consequente, [...] mas uma 'correspondência recíproca' de pachasofia (ontologia) e ética [...].

No entanto, é em momentos rituais, de apresentação celebrativa, que acontece uma concentração intensiva e produtiva do mundo relacional andino⁴⁴. Como afirma Lajo (2006, p.24), "o ritualismo é uma forma de guardar o que deve ser eterno".

A forma mais expressiva de apresentar cerimonialmente a topografia *pachasófica* é o ritual do "despacho"⁴⁵. Também as grandes festas andinas (como, por exemplo, *Inti-Raymi* - a festa do sol andina - realizada dia 24 de junho, por ocasião do solstício de inverno) são "apresentações cósmicas", sobretudo com enunciações e ritualismos relacionados às "zonas de transição" da *chakana*. Segundo Estermann (1998, p. 165), "são, em geral, cerimônias que têm como função principal assegurar a relacionalidade nas transações críticas e precárias, ou seja: se trata de *ritos de passagem* (ritos de transição) cósmicos".

No entanto, a cerimonial inserção humana no turbilhão relacional da *chakana*, mesmo motivada por alguma escassez ou dificuldade de passagem, não implica em qualquer espécie de "culto a necessidade" ou determinação de falta, mas conduz a uma implicação substantiva na contingência, na afirmação do vínculo e, assim, na afirmação da potência relacional de um "meio" (a fluência de *Yanantinkuy*). Neste sentido, o objetivo não se limita ao aumento da consciência, mas sobretudo à intensificação da potência através do vínculo à continuidade ininterrupta das forças complementares que compõe o mundo. Em termos deleuzianos, uma evocação de experimentação por ressonâncias, em meio ao irromper das singularidades de um meio. Em termos da filosofia andina, uma experiência vital através da intensificação da vibração de *Kay Pacha*. (LAJO, 2006).

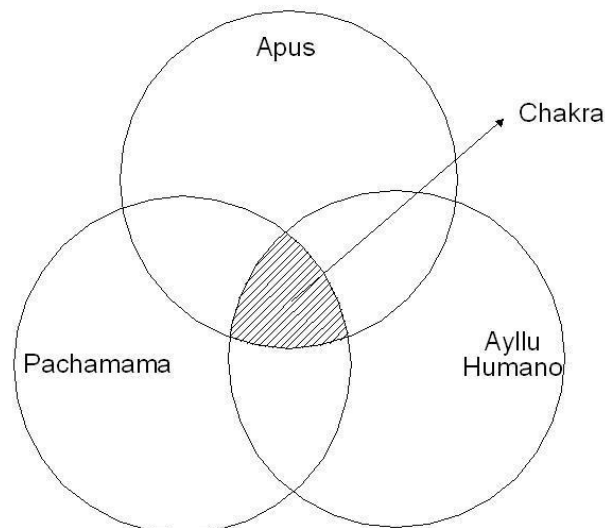
A evocação cerimonial da relacionalidade cósmica da *chakana* - para além da nossa (habitual) percepção imediata de uma distribuição de entes formados aos pares- afirma objetos até o limiar "já formado", mas unicamente para pensar o

⁴⁴ Segundo Medina (2006, p.63), "através do ritual, o *pacha* se faz simbolicamente presente, aparece, se desvela, se manifesta, de virtual se faz real, não se trata de uma representação conceitual ou icônica, mas de uma apresentação celebrativa".

⁴⁵ Também chamado "pago", "alcanço", "mesa" ou, em termos Kechwa, como *qoymi* (de *goy*: "dar", "entregar") e *qatichiy* (de *quatiy*: "arrear", "seguir"), o "despacho" se pratica em diferentes formas e para distintas finalidades. Não está no escopo deste trabalho uma descrição "técnica" ou etnográfica desta cerimônia. Porém, de modo geral, seu simbolismo guarda correspondência direta com a topografia pachasófica da *chakana*, incluindo elementos que refazem simbolicamente o universo ordenado segundo a *pachasofia*. Entre os elementos (variáveis conforme as circunstâncias e objetivos do ritual), uma constante é a folha de coca, por sua potência de mediação (*chakana*) e "comunicação" entre mundos (*pacha*). Para uma aproximação ao tema, vide Allen (2008) e Estermann (1998).

decurso de sua formação, ou seja, *para apreende-los como processo*. Neste sentido, a ênfase não acontece na afirmação nominalista ou descritiva do processo ritual (ou em uma espécie de “técnica” ritualística), mas caminha para a expressão de estados simplificados, “uma penetração infinita de mil impressões diversas que já deixaram de ser no momento em que a nomeamos”. (BERGSON, 2011,p.99). Assim, neste estado simples (e, portanto, supostamente mais eficaz), a celebração cerimonial andina se estrutura (minimamente) segundo um espaço de interação entre três “grandes” comunidades ou *Ayllus*, conforme a figura 08.

Figura 08 - Comunidades de Ayllus



Fonte: Amaru (2013).

A comunidade de *Apus* são relacionadas às montanhas, consideradas potências vivas carregadas de forças e energia vital dos antepassados e que são invocadas nos rituais como fonte de poder místico⁴⁶. A oferenda por *despacho* revitaliza a relação dos seres humanos com os *Apus*, ampliando a energia vital (*kamay*). No Equador, por exemplo, segundo Tuaza Castro (2011, p.70), "o nevado Chimborazo é o pai, Tungurahua é a mãe, que responde com fúria (no momento da erupção) quando seus filhos e filhas não estão em harmonia".

⁴⁶ Algumas pessoas mais velhas e experientes, consideradas muitos sábias (muitos sacerdotes ou xamãs), são também chamadas de *Apus*, mas em um sentido adjetivo, um tipo de deferência ao esplendor de conhecimento que expressam na vida. (LAJO, 2006).

A comunidade humana ou *Ayllu* diz respeito ao sentido de vinculação também como afirmação da capacidade de criação coletiva da vida. A vida comunitária, digamos assim, consistindo um "princípio de individuação" coletivo, subordinado às forças pré-individuais e impessoais da memória coletiva, ao mundo dos afetos de *Munay*⁴⁷. As interações entre as pessoas e seus complementares não acontecem, como vimos, ao modo de sujeitos individuais agindo em um espaço passivo (ou morto), espécie de substrato para uma sociedade humana consensuada (ou o "contrato social"). Ao conceber o espaço relacional como vida, o convívio e o "fazer juntos" comunitário do *Ayllu* se constitui como uma rede de singularidades ativada por pares complementários que se proporcionalizam-se na dinâmica das forças vitais de *Yanantinkuy*. (LAJO, 2006)⁴⁸. Assim, o *Ayllu* ou comunidade andina se constitui em uma matriz de *Kamay* ou energia vital que se articula às concentradas pelos *Apus* e também, a uma terceira matriz, a da *Pachamama*.

A comunidade de *Pachamama* contempla todos os "seres" animados e inanimados que compõe a matriz relacional do mundo, fonte da vida (pensada como permanente atualização da energia de *Yanantinkuy*, criação e recriação do mundo). *Pachamama* também é simbolizada pelos círculos da *chakana*, justamente as linhas da dimensão energética e fluída do mundo, da riqueza virtual e produtiva dos *pachas*. Seu complemento, os quadrados justapostos da *chakana*, dimensão material e corpuscular do mundo, é chamado *Pachatata*. *Pachamama* é a expressão feminina do mundo e *Pachatata*, a masculina.

⁴⁷ Algo que nos remete a pensar a individuação coletiva (e assim, a produção de um "meio" comunitário andino) como um processo de atualização de técnicas e "normas" de convívio que surgem da memória coletiva, que são assim alteradas através das gerações pela afirmação de novas redes rizomáticas de singularidades (ativadas como pares), bindando algo novo à memória coletiva e abrindo potencial a outras novas conexões. (GUILLEMOT, 2006).

⁴⁸ Uma idéia de comunidade bastante diversa do sonho fusional cristão e da sua nostalgia de "comunidade perdida", tão significativa (e operativa) na definição da subjetividade (e da moral universalista) ocidental. Uma idéia de comunidade andina (*Ayllu*) geradora de ressonâncias a um amplo debate de pensadores contemporâneos crítico às figurações clássicas (e messiânicas) do "comum" como estratégia de captura e dominação política. Assim, nos remetendo a pensar a comunidade andina como uma concepção paradoxal de "comunidade dos sem comunidade" (PELBART, 2011,p.28), onde o "comum" é espaço produtivo por excelência, pura heterogeneidade rizomática não totalizável, constituindo um plano de imanência compartilhado em sua dinâmica. "Comunidade como o compartilhamento de uma separação dada pela singularidade. [...] Mais como uma virtualidade já real do que como uma unidade ideal perdida ou futura". (PELBART, 2003,p.30-33). Em termos pachasóficos, cumpre arriscar, a comunidade como compartilhamento do espaço vivo (*pacha*) coletivo produzido pelo encontro de corpos (em sua multiplicidade "paritária"), matriz de diferenciações e da multiplicidade de afetos de *Munay* (o corpo "profundo").

No entanto, subjaz aí um problema comum da tradução (que, segundo Javier Lajo, é sempre uma “traição”), ao identificar *Pachamama* ao conceito ocidental de “natureza”. Conforme Estermann (1998, p.175), “é significativo que não exista nenhum vocábulo kechwa para ‘natureza’ (quando muito se parafraseia como *tukuy hinantin pacha*: ‘todo como *pacha*’)⁴⁹. *Pachamama* quando adjetivado de mãe é traduzido como “mãe terra”, porém na linguística Kechwa o sufixo qualifica e não o contrário, ou seja, *terra é uma qualidade da mãe*. A imagem é a da relação de mãe e filho que se revela em *pachamama* no amor maternal - que não é, portanto, amor por um “ser” - mas pelo movimento da vida que vai da mãe para o filho. Como em Bergson (2011, p.139), esse amor “nos mostra cada geração debruçada sobre aquela que a seguirá. Ele não deixa entrever que o ser vivo é principalmente um lugar de passagem, e que o essencial da vida reside no movimento que a transmite”⁵⁰. Neste sentido, a comunidade de *pachamama* é um mundo de afetos em uma realidade relacional intensiva e extensiva, energia e forma, na qual criamos (e recriamos) nossos territórios existenciais. Fonte de vida (*kawsay*) e energia vital (*kamay*).

Na intersecção destas três comunidades abre-se um espaço de interação mais intensa, denominado *chakra*, correspondente à “zona de transição” da *chakana*. O *chakra* constitui assim um espaço tanto de indiscernibilidade como de indeterminação, pois nele cada força se define pela distância que a separa de outras forças, a tal ponto que qualquer força pode ser pensada no contexto de uma pluralidade de forças ou de sua intersecção. Simbolizando um encontro, cria-se um espaço de entre-forças de grande intensidade, liberação de *Yanantinkuy* que pode ser pensada como condição energética para a proliferação de singularidades e criação de novos possíveis, a emergência do novo ou de uma solução de passagem crítica (simbolizada na ponte cósmica da *chakana*). O *chakra* como espaço da potência mística, liberação das condições de recriação e reinvenção de si (ou de

⁴⁹ Mesmo porque o conceito “natureza” decorre do naturalismo ontológico ocidental, baseado na separação entre sujeito (humano) e mundo, onde “natureza” e sujeito fundam a noção de “ser” como substância e transcendência (a imagem de um deus criador e sua criação). Segundo Lajo (2006, p.4), “a idéia de ‘ser’ não existe, nem em vocábulos dos idiomas andinos, nem em símbolos, ou em todo caso, se existiria algo parecido, esta seria subsidiária a idéia de ‘relação’”.

⁵⁰ Outro viés à apreensão comum de *pachamama* diz respeito a sobre-codificação ocidental do conceito impondo-o uma “aura” sentimentalista, espécie de nostalgia de uma “natureza perdida” (ou paraíso perdido), vinculada ao mito de origem ocidental (e intensificada com a chamada “crise ecológica” contemporânea). Nos termos de Guillemot (2009, p.7), “um sentimentalismo que no ocidente substitui as emoções verdadeiras através de todo um mecanismo de projeções compensadoras vinculadas a psicopatologia do indivíduo (ou do individual)”.

uma coletividade) através do transbordamento de si e abertura para a multiplicidade das forças do mundo.

2.7 “TEMPO ADENTRO, TEMPO AFORA”

"Todo problema humano deve ser considerado do ponto de vista do tempo" (FANON, 2008).

"O primeiro objetivo de uma verdadeira revolução jamais é 'mudar o mundo', pura e simplesmente, mas também, e sobretudo, 'mudar o tempo'" (AGAMBEN, 1989).

A vida na sua concepção imanente e paritária tem na apreensão temporal a dimensão fundamental dos contornos do modo de subjetivação andino. Um simbolismo afirmativo da temporalidade (transitoriedade do tempo) andina diz respeito ao par complementar das duas serpentes míticas *Yacumama* e *Sachamama*, anunciadas por Luiz Valcárcel:

Existe um mito que se refere a dois seres que atravessam os três mundos. Começam por dentro, passam para o de aqui-e-agora e seguem para cima. Um é *Yacumama* e o outro é *Sachamama*. Ambos são representadas por duas serpentes ou cobras.. [...] *Sachamana* não rasteja, mas caminha verticalmente, com tal lentidão que apenas se percebe seu movimento...[...] ao passar ao mundo de cima, *Yacumama* se transforma em raio e *Sachamama* em arco-íris. O Arco-íris é uma deidade que fecunda a terra, que dá cor a todas plantas e seres em geral. É o signo da fertilidade ou fecundidade dos seres vivos e da terra mesmo. [...] Os três mundos se ligam, pois unidos estão por estas duas serpentes míticas, deusas da água e da fecundidade". (VALCÁRCCEL, 1967 p. [S.I.] *apud LAJO*, 2006, p.137)⁵¹

Como afirma Lajo (2006),

O tempo em nossa cultura está representado pelas serpentes sagradas *Yacumama* e *Sachamama*, que são serpentes entrelaçadas, uma com a cabeça implantada em *Uku pacha* e a outra com a cabeça em *Hanan pacha*, simbolizando a eterna oscilação de tempo, que vai de uma esfera mínima em *Uku pacha* (passado), a uma grande esfera (máxima) ou

⁵¹ VALCÁRCCEL, L. E. **Etnohistoria de Perú antiguo**. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Departamento de Publicaciones, 1967.

Hanan pacha (futuro) e que tem o umbigo ou ‘estômago’ na esfera que representa o que capta nossa consciência ou *Kay pacha*; consciência que nos recorda que nunca devemos ‘afastar’ o estômago do aqui e do agora. (LAJO, 2006, p. 138).

Neste sentido, a serpente *Yakumama*, “com a cabeça implantada em *Uku pacha*” vem simbolizar o movimento “tempo adentro”, uma vez que (como vimos), *Uku pacha* define a matriz corporal do desejo, ou, podemos inferir, “mundo dos afetos”, denominado *Munay*. Já a serpente *Sachamama* “com a cabeça em *Hanan pacha* que simboliza o “tempo afora”, definindo uma matriz de organização espaço-temporal, a inteligência (e saber) de *Yachay*⁵².

A concepção de tempo como um duplo ou uma paridade opera um poderoso contraponto filosófico ao sentido de tempo da herança ocidental (socrático-platônica, kantiana ou cartesiana). Na verdade estamos tratando, em termos deleuzianos, de uma outra máquina temporal.

Mesmo que a filosofia clássica e moderna ocidental tenha elaborado certa complexidade teórica e diferentes conceitos de tempo (DELEUZE, 2010, p.188), em geral conduzem como fundamento um sentido reconciliatório de tempo como “ser” (e, portanto, determinação e unidade), condição para um pensamento como “vontade de verdade”. (DELEUZE, 1992). Nela, o presente é sempre naturalizado como referência originária do tempo, o movimento do presente segundo uma ordem sucessiva evolucionária: o presente como ponto privilegiado donde se registra a “seta do tempo”, em sua linearidade imperiosa.

A crítica filosófica radical da modernidade, sobretudo em Nietzsche, Bergson e Deleuze, evoca uma perspectiva paradoxal de “tempo”, cujas ressonâncias e a busca de homologias ao pensamento andino surgem como exigência de uma vontade afirmativa, um desejo de libertação do “tempo aprisionado” (DELEUZE, 2006) através da experimentação e da “exploração” das potencialidades deste encontro.

⁵² É importante registrar que, neste jogo de complementaridades e conexões paradoxais, o “tempo adentro” (*Yakumama*) corresponde as linhas circulares da *chakana*, notadamente as que simbolizam a dimensão energética e produtiva do mundo, consignando em *Uku pacha* uma matriz de forças pré-individuais e de vínculo às intensidades do mundo sensível (cujas forças dependem as vibrações de *Kay pacha* como mediação de mundos). O “tempo afora” (*Sachamama*), portanto, corresponde as linhas do quadrado da *chakana*, sua face material e corpuscular, responsável pela abertura de um campo de visibilidade e “organização” cognitiva do real atualizado (funcionalidade de *Hanan pacha*), um tipo específico de exigência da criação relacionada à matéria na qual ela se efetua, *mas para a transformar* (visto que, para os *runa*, ela nunca está só). (LAJO, 2006).

Neste sentido, proponho nos implicarmos nas ressonâncias entre o “tempo paradoxal” deleuziano e (novamente) o emblemático conceito andino de *Yanantinkuy*. Retomemos a idéia (sempre complexa e fugidia) de paradoxo. O paradoxo em Deleuze é a própria afirmação, na medida que explora justamente a problemática do negativo (o mundo das representações como rebatimento e simplificações dos limites do “ser”). Deste modo, a idéia de paradoxo expressa uma subversão do conceito de espaço e tempo subsumido no mundo do senso comum e do bom senso. (DELEUZE, 2006)⁵³. Como afirma Pelbart (2010),

O bom senso é o bom sentido, o sentido correto, a direção única das coisas na sua sucessão sensata, que vai do anterior ao posterior, do passado ao futuro (por isso é previsível), do mais diferenciado ao menos diferenciado [...], do singular ao ordinário. O bom senso é a distribuição fixa, sedentária (tem a ver com a agricultura, com a divisão dos cercados, com a classe média). O bom senso orienta a flecha do tempo sempre a partir de um presente. O paradoxo não inverte a direção desta flecha, o que seria irrisório, mas abole o princípio mesmo da mão única, portanto o que rege a idéia mesma de um bom sentido, do bom senso. Pelo paradoxo sempre são afirmadas várias direções concomitantes [...]. Pelo paradoxo se instala nesta disjunção incessante e infinita, sem nega-la, obtura-la ou supera-la, mas antes deixando-a escancarada. O paradoxo subverte a direção da flecha do tempo ao abolir o princípio da direção única, mas sobretudo coloca em xeque o presente que lhe serve de parâmetro [...]. O paradoxo furta-se ao presente e esquiva-o, instalado *na divisão infinita do instante* e afirmando concomitantemente os vários sentidos, numa temporalidade centrífuga, multilinear (*grifo meu*). (PELBART, 2010, p.65).

A evocação deleuziana de paradoxo vem expressar um sentido de explicação, por assim dizer, das condições de *Yanantinkuy*, a qual, segundo Lajo (2006), “é jorro de tempo”. A paridade dinâmica de *Yanantinkuy* nos remete à tensão vital- ressonância paradoxal - entre as duas dimensões complementárias de tempo *Yacumama* e *Sachamama*, definindo a paridade relacional ontológica e, ao mesmo tempo, a inconsistência obsessiva e ressentida do pensamento unitário, fechado em

⁵³ O bom senso concebido como expressão de um ser individuado e da lógica identitária como princípio de individuação (cujas incongruências Simondon tanto enfatiza). A imagem de um eu demiúrgico e soberano (manipulador do “universo” e distribuidor de identidades fixas) operando a gênese do sujeito individual e a adequação da consciência com esta localização do “corpo no espaço”. O conceito de tempo cronológico e sucessional corresponde, portanto, a um entendimento sobre o movimento ou fluxo das coisas em um espaço “morto”, estático e imóvel (GUILLEMOT, 2006), definindo um modo de reconciliação entre um sujeito forjado no tempo (hegemônico) em meio a seus objetos naturais especializados, ou seja, na expressão imediata do bom senso imperante do sujeito ocidental.

si mesmo (do bom senso)⁵⁴. Deste modo, podemos inferir que a paridade das duas serpentes temporais míticas simbolizam as condições para a produção de um diferencial de tempo, tempo em diferenciação e um potencial de tempo. Ao afirmar o tempo como efeito de *Yanantinkuy*, do jogo paritário entre diferentes intensidades e forças, o tempo é sempre remetido a origem, sempre criado (ou “parido”): uma cronogênese no “entre” relacional das forças diferenciais do tempo (espaço que surge o tempo, onde ele brota, jorra e se bifurca).

Deleuze (2006) aponta uma dualidade fundamental do tempo. De um lado, o tempo de “Cronos”, relacionado a um estado de coisas e uma cadeia de presentes. Cronologia: “associação segundo a causalidade, a contiguidade, a semelhança e mesmo a oposição”. (DELEUZE, 2006, p.113). De outro lado, tempo – *Aion* -, tempo sem antes nem depois, tempo do devir em meio a multiplicidades, da passagem de singularidades, “o tempo fora dos eixos [...]. O próprio tempo se desenrola, em vez de alguma coisa desenrolar-se nele”. (DELEUZE, 2006, p.136). Tempo da criação e do intempestivo.

No entanto, não se trata de contrapor (por oposição) duas identidades de tempo. O pensamento em Deleuze não é o do “ser”, mas do “entre” do ser, portanto, antes de uma dialética de formas (a síntese em um conjunto fechado), o que insiste é um todo relacional aberto, que é, por natureza, mudança incessante, criação. (PELBART, 2010). A dualidade transformada assim, podemos dizer, em paridade. O tempo passa a ser o todo relacional, coexistência temporal: “Não mais o tempo como sucessão de movimentos e de suas unidades, mas o tempo como simultaneísmo e simultaneidade (pois a simultaneidade pertence tanto ao tempo quanto à sucessão, ela é o tempo como todo)”. (DELEUZE, 1990, p. 37).

O tempo relacional entre duas dimensões de tempo é portanto um tempo “explodido”. Tempo que já não sustenta um presente estático e definido, mas coloca o presente na tensão das forças mais profundas, da virtualidade de tempo que o envolve, do invisível. Rompe-se a causalidade para que possamos pensar o presente como “presente crônico e não mais cronológico em que o próprio Cronos

⁵⁴ Ao insistirmos na composição de pontes de linguagem (*chakana*) entre perspectivas, persistimos inventando canais (ou ritos) para a passagem das intensidades deste encontro transfilosófico, definindo mais uma sensibilidade do que um sentido desvelado, deslocando da imagem habitual de uma "reivindicação de verdade". O que interessa aqui são os afetos e as aberturas que nos proporcionam.

se desfaz, é desequilíbrio, enlouquecimento temporal”. (PELBART, 2010, p.70). Trata-se do presente da coexistência temporal, ou seja, do “jorro de tempo” andino⁵⁵.

No entanto, do ponto de vista da ontologia moral do ocidente, esta apreensão de presente crônico, descentrado e aberto é a própria visão do inferno, é o terror de um tempo que não passa⁵⁶. Porém, é a antítese de qualquer acusação da vida pelo sofrimento (que alimenta o ressentimento do “pecado”- tão enraizado na subjetividade ocidental cristã). A vida trágica e agonística do presente crônico, do “jorro de tempo” enlouquecido, é o “sofrimento” afirmado pela vida. Como afirma Pelbart (2013, p.114), “ela [a vida] não interioriza a dor para resolve-la como faz o cristianismo, porém a afirma ‘no elemento de sua exterioridade’”

Neste sentido, o simultaneísmo de um tempo outro, não determinado, liberação dos interstícios de *Yanantinkuy*, afirma mais uma vez a prevalência da desterritorialização como condição para o fluxo relacional constitutivo da vida. Contudo, na contramão da “moral do medo” (do privativo da subjetividade ocidental), esta desterritorialização intempestiva (de um tempo “libertado”) e, portanto, de abertura às virtualidades e aos potenciais que cada um carrega consigo, *não aceita a destruição*, mas, longe disso, através dessas passagens críticas (e variáveis), “afirma as condições de sua subjetividade e a multiplicidade de possíveis subjetivos de que é portadora”. (PELBART, 2013, p.62). Potência de resistência.

A libertação do tempo é, portanto, a libertação das forças do ressentimento, libertação face aos estados de força- com grande implicação ética, estética e política a ser explorada (KOSSOVITCH, 2003). Porém, na exigência de nos inserirmos nos meandros desta bifurcação libertária do tempo, retomemos ao entendimento de como a filosofia andina expressa esta transformação. Segundo Lajo (2010, p.11),

O tempo, no conhecimento ou sabedoria indígena 'cresce', de uma só vez, de *dentro pra fora e de fora pra dentro*; como as plantas que crescem para cima e para baixo, como os animais e humanos que crescemos para dentro

⁵⁵ Em Deleuze, o presente como contração do todo temporal, jamais remete para uma subjetividade constituinte, “mas relança constantemente o jogo do tempo para um meio virtual no qual a subjetividade se gesta. Embora tudo comece com a contração, trata-se já de um recomeço, visto que a contração não abole nem recobre o meio virtual que a condiciona. Neste sentido, a própria contração é também cisão, disjunção e duplicação em relação a este meio”. (PELBART, 2010,p.126).

⁵⁶ Não por acaso, missionários desde os primórdios da colonização andina relacionam *Uku pacha* ao inferno cristão, espaço das forças e afetos mais profundos ligadas ao corpo; nesta perspectiva, como a própria irracionalidade (a ser banida, por esta razão da “verdade”). A colonização como processo de sujeição (coerção à subjetividade) do mundo andino, pode-se dizer, ganha consistência através deste movimento, sempre insistente (até hoje, como veremos), cuja pretensão é excluir as forças de *Uku pacha* da vida dos *runa*.

e para fora; tudo tem 'sístole' e 'diástole' [...]; No tempo presente, nossa consciência capta somente o momento de cruzamento ou '*taypi*'; o presente é somente um umbral por onde transcorremos no permanente centro-periferia/periferia-centro.

Este "tempo-afora" e o "tempo adentro", simbolizados pelas serpentes *Sachamama* e *Yacumama*, evoca ressonâncias à descrição de Deleuze (2003, p.14) relacionada à dois movimentos inversos: o *do virtual ao atual* (explicação, desenrolar, des-envolvimento) e o *do atual ao virtual* (implicação, enrolar, envolvimento). Porém, com efeito, tanto na filosofia andina como em Deleuze não se tratam de movimentos que se opõem, mas uma afirmação da lógica paritária (não-dualista), relacional e recíproca, "na medida em que ela assegura a imanência do um no múltiplo e do múltiplo no um". (ZOURABICHVILI, 2009, p.14). Dito em outros termos, a simultaneidade dos movimentos de "dentro pra fora" e de "fora pra dentro", contração e expansão, "sístole" e "diástole", próprios à relação paritária e energética de *Yanantinkuy* demonstra certa equivalência aos "dois movimentos de atualização e de redistribuição e diferenciação e de repetição, cujo funcionamento solidário fornece a fórmula do mundo segundo Deleuze". (ZOURABICHVILI, 2009 ,p.14).

Outro aspecto para o entendimento desta "libertação do tempo" diz respeito a relação paradoxal com a memória e o passado. Segundo Estermann (1998), para os *runa*, o futuro não é algo que "vem" adiante e o passado como algo que está (ou "vai" para) atrás. De certo modo, a idéia vai no sentido contrário, ou seja: o futuro está "atrás" e o passado "adiante". Lajo (2010, p.12), pondera:

As vezes nós indígenas marchamos no tempo olhando pro passado, quando recordamos, e outras vezes marchamos projetando-nos ao futuro, 'vemos' o futuro, porém definitivamente o futuro também 'vem do dentro', do epicentro ou *Uku pacha*. E também o contrário: o passado 'marcha até fora' ou até a periferia *Hanan pacha*, por isso parecemos 'marchar de costas ao futuro' e olhando ao passado, porque entendemos que todo antepassado se adiantou a nós e assim nunca ocorre que o passado nos atrase.

No entanto, a concepção andina de passado, na medida em que o vincula ao mundo dos afetos de *Uku pacha* (LAJO, 2006, p.12), não corresponde à aceção de passado do senso comum ocidental, ligado a idéia de "um passado que já foi presente", uma lembrança imagética e mental. O passado da esfera dos afetos (*Munay*) de *Uku pacha* não é a memória cognitiva, mas uma paradoxal "memória corporal". Penso que por isso esta justificação do passado como adiantado em relação futuro, visto que o futuro neste pensamento está, de certa forma, contido no

passado, visto que assim *passado é potencial*, matriz de multiplicidade de afetos de *munay*.

É notável que a idéia do passado vinculado a *Uku pacha* seja uma extensão do simbolismo da dimensão intensiva do tempo consignado na serpente mítica *Yacumama* - agora entendida como passado, memória corporal de afetos - *nunca dissociada* do seu par relacional, a dimensão extensiva do tempo de *Sachamama* - agora entendida como matriz do futuro, do potencial de objetivação de *Hanan pacha*⁵⁷.

Neste ponto, para que possamos dar vazão às inúmeras inquietações deste encontro, penso ser importante uma conexão com o pensamento do tempo em Bergson, fonte incontestada do pensamento deleuziano. Em Bergson (1999), o passado é um mundo paralelo ao do "presente", ele não está atrás de nós, mas do nosso lado: é simultaneidade. Assim, o passado não tem, portanto, que se tornar passado, ele já o é, de imediato. A questão da "libertação do tempo" se apresenta pela libertação do passado da sua interpretação na ordem sucessiva da seta do tempo (do pensamento do passado através da causalidade linear), uma vez que então a relação com o passado não é causal, mas de expressão- onde o passado emerge na sua heterogeneidade produtiva.

No entanto, as ressonâncias da idéia de passado bergsoniano na filosofia andina nos exige a (re)afirmação da força relacional e não-dicotômica do pensamento andino. Me explico: o simbolismo paritário do tempo, para efeito heurístico pode apresentar uma idéia de passado diferenciante e indeterminado vinculado às nascentes de *Uku pacha*, mas tão somente para poder afirmar a potencia relacional de *yanantinkuy*, uma vez que a lógica (assim como em Deleuze) não é a do "ser", mas a diferença, a criação do novo a partir do encontro de um passado (como afetos) de *Uku pacha* e o passado (transformado em futuro) de *Hanan pacha*. O "lugar" deste encontro (do "equilíbrio" contrativo-expansivo de *Uku* e *Hanan pacha*) é *Kay pacha*, fazendo-o vibrar, vibração esta que é acontecimento do tempo. Temos assim a expressão poderosa do tempo andino: tempo não

⁵⁷ Contudo se assenta aí uma ambiguidade (própria da lógica paradoxal andina), uma vez que o futuro em vias de atualização em *Hanan pacha*, por vezes, também é reconhecido como passado e o passado como potência virtual e afetiva de *Uku pacha* é, por seu caráter indeterminado (ou inconsciente), por vezes chamado de futuro. Bergson (1999), como veremos, apresenta uma problemática correspondente que nos ajuda entender estas nuances.

reconciliado, tempo pleno do todo relacional, cujo conceito é *Wiñay* (ou tempo ilimitado).

Neste sentido, sinto em Bergson fortes ressonâncias a esta potência do tempo. Lapoujade (2013) faz uma síntese das implicações do pensamento do passado de Bergson sobre a memória para que encontremos uma conexão à idéia de memória como relação de liberdade, máquina de conexão à processualidade da vida, às forças de transformação e criação de mundos. Segundo o autor, para Bergson a “energia espiritual” ou “impulso vital” vem da memória. Porém esta “energia espiritual” bergsoniana não pode ser explicada

[...] nem pela *memória-contracção*, que contrai as incontáveis vibrações da matéria e a condensa em qualidades, fazendo que o presente já seja uma síntese do passado e que percebamos, na verdade, o passado; nem pela *memória-lembrança*, que é apenas reserva, inativa em si mesmo, de toda nossa vida passada, através do qual o presente recebe sua significação. *Consequentemente é preciso introduzir uma outra forma de memória*. Não se trata mais de uma memória do presente (contracção), nem memória do passado (lembrança), trata-se de uma memória do futuro, para o futuro. Paralelamente [a estas], existe ainda, na profundidade, um outro presente que não passa- e que não para de crescer porque acumula energia, essa energia que Bergson chama de ‘espiritual’ e que é ainda tão difícil de compreender. É uma *memória-espírito*. Não é a memória daquilo que percebemos no presente; não é a memória daquilo que fomos, é a memória daquilo que somos e nunca deixamos de ser [...]. É ela que imagina o tempo, que abre e fecha o futuro. Sua presença, às vezes até sua insistência, explica-se porque existe no passado- e, portanto, também no presente- alguma coisa que de certa maneira não foi vivida, [...] alguma coisa que foi sentida e não foi *agida*. Alguma coisa, portanto, que está na reserva, um pouco como a planta acumula uma energia que servirá depois para o animal. (LAPOUJADE, 2013, p.22-23, *grifos do autor*).

No entanto, desta posição fica a impressão de certo pessimismo, pois, se tudo é passado, estaríamos presos ao passado? Ou melhor: não estaríamos assim submetidos às idéias de “destino” ou “tradição”? Não estaria aí uma correspondência à problemática andina a partir da imputação (de alguns) de certo "pessimismo estrutural" ou "ancestralismo" a este pensamento? Porém, como veremos, tal posição negativa não resiste ao envolvimento às intensidades e a abertura à dinâmica afirmativa destes pensamentos (e o que nos provoca pensar), seja em Bergson, Deleuze ou na *Pachasofia*.

Ao contrário de um determinismo do passado, Bergson (2006), ao alçar o conceito de "duração", afirma, sobretudo, *que vamos sempre em frente*. A duração é o tempo do ser como sistema de variação, onde a memória é manacial de linhas

de diferenciações virtuais (e afetivas), e a vida como processo que torna possível sua atualização. (A vida aqui não como transcendência, mas processo mesmo, como permanente *vir a ser*- pura criação, diferenciação). “O essencial da vida reside no movimento que a transmite”. (BERGSON, 2005, p.139). A duração em nós é a emoção deste escoamento de tempo, o que nos faz sentir viventes. (LAPOUJADE, 2013)⁵⁸.

A duração, portanto, consiste na coexistência virtual, o que não é uma interioridade do ser (uma individualidade), embora sua energia provenha do interior do nosso "ser", das forças que habitam nosso corpo, naquilo em nós que a realidade é *em si*, "na medida em que, justamente, somos uma parte do universo e não mais um sujeito exterior aos objetos que ele concebe". (LAPOUJADE, 2013)⁵⁹. A emoção da duração, que Bergson (2003) denomina "emoção criadora", deste modo, é a própria expressão de liberdade- *nosso vínculo com o mundo* (em sua multiplicidade proliferante e carregada de indeterminação)⁶⁰. E acrescenta Lapoujade (2013, p.23-24),

A duração é sempre duração de um movimento, da mesma maneira que só existe emoção do movimento [...]. A emoção é o movimento pelo qual o espírito apreende o movimento das coisas, dos seres, ou o seu próprio. Ou melhor, o movimento é o próprio espírito das coisas e dos seres, é aquilo que nos faz 'vibrar interiormente', na profundidade.

Neste sentido, pensar o passado como duração é pensar o passado vivo e movente, não retido ou cristalizado nas malhas da razão, nos limites estanques da inteligência⁶¹. Trata-se de uma apreensão do passado que vem definir uma outra articulação com a experiência, nossa relação com a alteridade do mundo. A experiência propicia assim um misto de espaço e duração, onde “o passado – presente por inteiro em cada momento da nossa vida- apresenta, a cada vez,

⁵⁸ A duração, como variação de si, se nutre do inconsciente, da energia espiritual. Porém, como afirma Guattari (1988, p.10), "não um inconsciente cristalizado no passado, petrificado num discurso institucionalizado, mas, ao contrário, voltado para o futuro, um inconsciente cuja trama não seria senão o próprio possível, o possível a flor da pele, à flor do *socius*, à flor do cosmos [...]". A duração não está presa ao ser, vai além, é disseminação e vínculo às transformações do mundo sensível.

⁵⁹ "O 'em si' não designa mais aquilo pelo qual as coisas nunca serão 'para nós', mas, pelo contrário, aquilo pelo qual elas também estão em nós. É em nós que elas ainda estão em si, mesmo tendo que sair dos limites da subjetividade". (LAPOUJADE, 2013, p.63).

⁶⁰ Segundo Lapoujade (2013), "a liberdade constitui uma revolta, um levante do infinitesimal que vem finalmente responder por nós mesmos". Ela devém de um acúmulo de emoções que não foram expressas, e que juntas reivindicam o direito à expressão.

⁶¹ Como afirma Bergson: “o intelecto mata o espírito” (2005, p.128).

diferentes aspectos de si mesmo, para iluminar com um novo sentido uma situação, ela sempre original e nova”. (LAPOUJADE, 2012, p.18). Na experiência ocorre o encontro sempre repetido entre uma matéria e uma memória, atualizando as virtualidades e (em um grau conforme se possa sustentar), operando por diferenciação- e ao diferenciar-se, a vida cria os meios para a distinção daquilo que se emaranhava no seio do virtual⁶². A experiência da vida como potência de expressão do tempo liberto, intersticial e impessoal, aberto à criação de possíveis na mobilidade (e imanência) da duração⁶³. Deste modo, o passado vivo da duração nunca define uma tradição, pois é tensão do mundo.

Ao retomarmos à filosofia andina encontramos expressões que, penso, dão uma espessura real e eloquente, bem articuladas à idéia daquilo que Bergson chamou de “duração”. Se, como vimos, duração (em Bergson e Deleuze) é sempre “duração de um movimento”, na filosofia andina o movimento é explicado pela dinâmica da oscilação paritária dos dois pachas fundamentais: *Uku pacha* e *Hanan pacha*⁶⁴. A “duração”, fazendo uma inflexão um tanto forçosa (mas necessária aqui), se manifesta na vibração de *Kay pacha* a partir do encontro e da mediação (que acontece neste espaço-tempo cosmológico) das forças proveniente por um lado de *Hanan pacha* e por outro de *Uku pacha*. Esta vibração define o tempo pleno ou *Wiñay* através da interação dos “dois infinitos cujas origens ‘para dentro’ (microcosmos) e ‘para fora’ (macrocosmos) estão em, ou ‘são’, precisamente o *Kay pacha*”. (LAJO 2006, p. 52). Em *Kay pacha* (‘estômago’ do mundo) se dá a mediação coletiva, o entrecruzamento de forças no “aqui-e-agora”, que é mais que o presente, mas simultaneidade do tempo. A partir dessa simultaneidade, todos os

⁶² “É próprio da essência da afirmação ser em si mesma múltipla e afirmar a diferença”. (DELEUZE, 2006, p.371).

⁶³ Guattari (1988) avança neste pensamento em termos de uma “economia do possível”, “aprendendo o funcionamento da subjetividade humana à luz dos maquinismos de escolha moleculares, tais como se pode vê-los trabalhar em todas as ordens do cosmo” (GUATTARI, 1988, p.151) E assevera: “mil proposições maquinicas trabalham permanentemente cada indivíduo acima e abaixo de sua cabeça falante” (GUATTARI, 1988, p.153).

⁶⁴ Recapitulando: o primeiro (*Uku pacha*) relacionado ao que Javier Lajo chama “potência de sentir e capacidade de projetar a força de *Munay*” (LAJO, 2006, p.61), em um sentido corporal das forças inconscientes, invisíveis e virtuais, do “passado de dentro, do que flui do interior do tempo e do espaço” (LAJO, 2006, p.62). O segundo (*Hanan pacha*) se relaciona à visibilidade do que está acontecendo, “do que está sendo” (LAJO 2006, p.62), portanto, evocando a idéia, mesmo que residual, de “ser”, condição de intelecção (força de *Yachay*), formalização e visibilidade do real. No entanto, dada a condição relacional primordial neste pensamento, o “ser” nunca é pensado como estático (ou individualizado), pois *Hanan pacha* está em movimento, ou seja, submetida à potência vital do tempo. (LAJO, 2006).

paradoxos do tempo (*Yanantinkuy* temporais) recobram uma vitalidade ainda mais perturbadora.

A “vibração” de Kay pacha: *a existência como “duração” andina*. Neste sentido, esta vibração da força é a própria condição de toda comunicação, relação de alteridade (encontro com o “outro” do mundo), “sem o qual o universo se fecha novamente sobre si mesmo e se transforma em objeto”. (LAPOUJADE, 2013, p.97).

Neste ponto ganha efeito (e força) a crítica do pensamento andino à filosofia humanista ocidental. A negação da paridade do tempo como condição para pensar uma única linha temporal (e um único infinito) é, para Lajo (1996) a expressão da própria esquizofrenia ocidental do tempo aprisionado, compulsão ressentida e niilista da negação da diferença, negação das forças criadoras do *Yanantinkuy* temporal surgidas a partir da vibração de *Kay pacha*, da relação com a alteridade (do mundo e de si mesmo)⁶⁵.

Ao apreender o pensamento ocidental na imparidade do tempo, definem o que chamam de “cultura *ch’ulla*” (LAJO, 2006, p.88), simbolizadas pelas serpentes temporais caminhando no mesmo sentido (figura 09), tradução andina do pressuposto (mito fundante) do pensamento ocidental, da *razão* como acesso privilegiado à realidade, da representação como perspectiva de negação das forças diferenciadoras no mundo sensível⁶⁶.

⁶⁵ Na cosmologia andina, nos termos de Lajo (2006, p.124), “não há um modelo 'arquétipo' ou 'inicial' [atemporal ou indiferente], portanto, como não há modelo primordial 'criador a imagem e semelhança' ou 'negador inicial do Outro', que obrigue o outro a ser como 'ele', então não há 'erro' primordial ou 'pecado original'”.

⁶⁶ A imparidade temporal da razão tem expressão a partir do seu complemento metafísico no “princípio da conaturalidade: o conhecível e o que se conhece tem a mesma natureza; (...) o *adágio* de Hegel de que “todo o real é racional, e todo o racional é real”. (ESTERMANN, 1998, p.100). O homem ocidental como o exilado no atual, ou melhor, o exilado por excelência no “tempo aprisionado” (*Ch’ulla*) da razão.

Figura 09- Símbolo *Ch'ulla* em contracapa de livro



Fonte: Lajo (2006).

Nesta simbolização, em *ch'ulla* anula-se a vibração das forças em *Kay pacha*, pois não há a mediação de um coletivo- as forças não passam pelo mundo- para se encontrarem direto em *Hanan pacha*, esfera do pensamento do “ser”, das formas e da razão (macrocosmos). A visão monomaniática do “macro olho” (ROLNIK, 2006) como modelo ontológico ocidental.

Em suma, imparidade do tempo como *negação do outro*, como fundamento egóico ocidental. Como afirma Lajo (2006, p.108),

[...] pois, se tudo se origina da ‘unidade’, tudo é ‘alienado’ ao ser originante, tudo é cópia ou ‘emanação’, não há possibilidade a ‘outra existência diferente’, tudo está sob o domínio da ‘unidade criadora’ e, sob este domínio, todo o criado é ‘universo’. Na abstração global, é *unidade*”.

Como um “contramovimento”, a filosofia andina emerge como expressão afirmativa de constituição de um plano paritário do tempo: um mundo paritário liberado do destino determinista e das estruturas do ser. Mundo que se constitui no fluxo do tempo, onde a paridade de “seres” que devém é forma e energia ao mesmo tempo (energia que se torna forma, forma que condensa energia), em uma relação que antecede a reconciliação sujeito e objeto (e seu corolário, o pensamento da representação, da unidade, do “mesmo”).

A constituição do plano paritário do tempo (*Yacumama* e *Sachamama*), como vimos, sendo a condição ontológica do paradoxo relacional operado pela irupção (como às dos *apus* andinos: as vezes serena e as vezes nem tanto) da memória intensiva das forças de *Uku pacha*. Um pensamento - a luz desse tempo paritário (crônico e paradoxal) e não cronológico, *à mercê de sua força* (mais do que de sua forma), já *não pode deixar intacta a noção de verdade* (PELBART, 2010) - potência de metamorfose e do nomadismo do desejo (o próprio demônio para a moral dos poderosos)⁶⁷. Assim, pensar a memória como liberdade *é pensar o tempo contra a verdade* (afirmando a processualidade da vida: a insistente criação e reinvenção de si).

O “ser” andino enfrentando o poder intrusivo e aplastante da subjetividade ocidental ao desfazer-se da moral da completude suposta da individualidade, afirmando-se na alteridade e na heterogeneidade temporal de uma expressão (mais que uma “identidade”). Porém, *com efeito*, esta não se afirma sem comprometer a ordem hegemônica das afecções e dos costumes (a ordem das figuras e das verdades que comandam o pensamento e a subjetividade ocidental, quer se trate de Deus, do “Eu”, da Razão, do Significante, do Estado ou do Capital), uma vez que, como afirma Zourabichvilli (2009, p.30), “esta ordem implica sua repressão”.

2.8 “MORTE EM VIDA”: A *KUTI* FILOSOFIA

"A realidade visível está em estreita relação com o invisível"
(*NINANTURMANYA, 2013a*)

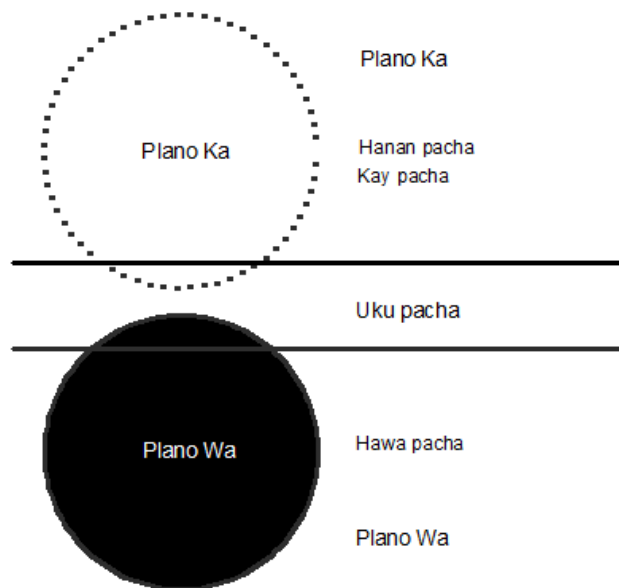
O pensamento andino espaço-temporal dos três *pachas*, como vimos, nos introduz em uma consistência ontológica relacional, implicada nas forças de alteridade que habitam o próprio corpo e, por extensão, na relação com as forças da alteridade do mundo. Tratamos, portanto, neste âmbito do pensamento, da relação do “ser” e do “extra-ser” intensivo, em uma semiologia aberta da espaço-temporalidade andina. Em suma, uma perspectiva ontológica, mesmo em um

⁶⁷ Nomadismos do pensamento onde uma dimensão involuntária (que não está a serviço de estruturas lógicas constituídas), expressa na *pachasofia* como *Uku pacha*, irrompe no “ser”, tornando-o insistência permanente de criação, expressão e máquina de liberdade e resistência vital. Nos termos de Lajo (2006, p. 14), “quem cultiva a potência de *Uku pacha* projeta a força de *Munay* e até poderá voar nas asas da paixão organizada que procria nossa cultura”. Potência política emancipatória fundamental.

sentido alargado (afinal ao pensarmos em “extra-ser”, a referência, em certo sentido, ainda é a do “ser”)⁶⁸.

No entanto, neste pensamento, tudo é relacional e sua potência está no ilimitado (Lajo, 2006). Assim, a força relacional de *Yanantinkuy* também se aplica ao ser, ao tempo e ao espaço. Segundo Ninanturmanya (2013a), tempo e espaço constituem o plano físico *Ka*, cuja extensão vai do visível e material (*Hanan pacha*) até uma espécie de transitório-invisível, lugar da memória e do inconsciente (*Uku pacha*). Contudo, em um outro grande pareamento, emerge a quarta dimensão da “espaço-temporalidade” andina, o *Hawa pacha*, onde se expressa o plano do invisível absoluto, obscuro e paradoxal, o plano *Wa*, também chamado “Princípio Supremo do Grande Mistério”, inominável “Oceano Espiritual Cosmológico”(Figura 10)⁶⁹.

Figura 10 - A paridade física-metafísica andina (*Ka-Wa*)



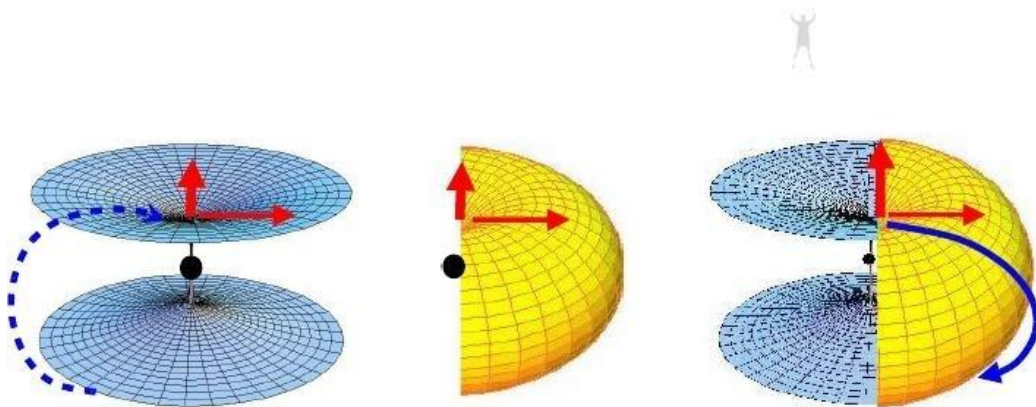
Fonte: Ninanturmanya (2013a).

⁶⁸ Prova disto está consignado na pachasofia através própria possibilidade de simbolização das correspondências corporais dos três *pachas* (figura 05).

⁶⁹ “O *Hawa-pacha* é o primeiro mundo, aquele grande oceano de Cosmos donde vibram os tempos e os grandes sistemas galáticos que não se veem, porém existem. É o universo invisível que ocupa um espaço e um tempo diferentes. Está mais além dos nossos sentidos e existe, embora os olhos humanos não sejam capazes de percebê-los”. (ROCA; GARCIA, 2004, p.27)

Este plano *Wa* é "a-temporal, a-espacial e intangível" cuja solução gráfica-simbólica se dá através de "um ponto imperceptível", onde "tudo nasce deste ponto para expandir-se no tempo e espaço para voltar novamente a este (ao ponto de onde partiu), ao plano *Wa*, ciclicamente" (NINANTURMANYA, 2013b, p.03):

Figura 11 - Esquema da dinâmica do pareamento *Ka-Wa*



Fonte: Ninanturmanya (2013b)

Em uma abordagem mais ampla, o fluxo *Wa-Ka-Wa* (Figura 11) é o próprio ciclo vital, uma relação entre "este mundo e outro". A transição de *Ka* para *Wa* é a desmaterialização ou morte. Por outro lado, o "fluxo vital" advém da "chegada de *Wa* ao nosso plano físico *Ka*". (NINANTURMANYA (2013a). Uma afirmação, segundo o autor, de que "a vida não teria sentido se não fosse a morte". (NINANTURMANYA, 2013a, p.17). No entanto, na filosofia andina, este outro mundo metafísico da morte é o "Grande Mistério", não um transcendente pensável, mas um plano transcendental incognoscível (*Wa*), não acessível nem ao poder da linguagem, nem ao poder místico, ou seja, *a expressão maior do desconhecimento*. (ROCA; GARCIA, 2004).

O Plano *Wa* como dimensão metafísica da pura exterioridade, do desconhecido pleno, nos remete a pensá-la em sua articulação filosófica com a idéia de um Exterior, que, em um outro contexto, o ensaísta francês Maurice Blanchot deu o nome de "Fora"⁷⁰. Assim, o pensamento do Fora como o irromper ao pensamento

⁷⁰ No entanto, foi Foucault (2001) que retomou o termo e forjou a expressão de o "Pensamento do Fora" para designar toda uma linhagem de pensadores envolvidos nesta relação com esse

de um outro plano, o qual Deleuze (1992), denomina o “Círculo do Outro”, que sob sua intervenção pulsante revira a multiplicidade virtual em todos os seus pontos e a faz retornar não ao mesmo, mas a diferencia em sua potência última, fonte de transformação. O Fora como a relação, por excelência, com a alteridade radical (não-ontológica), onde “o próprio Fora transborda todo positivo e negativo, é a ‘presença’ que não remete ao Um e a exigência de uma relação de descontinuidade onde a unidade não está implicada”. (BLANCHOT, 1971, p. 102 apud PELBART, 1989, p. 99)⁷¹. Uma alteridade radical, o Fora- potência extrema de dessubjetivação ou desterritorialização existencial.

Deste modo, ao pensarmos o Fora como o perturbador “não-ser” do mundo é que encontramos ressonâncias ao plano *Wa* (o “Grande Mistério”) da filosofia andina. Mas o que dizer da sua vinculação com a morte? Qual a relação da morte com o Fora? Deleuze (2006, p. 362) nos oferece uma explicação ao fazer uma distinção do que chamou de “duas faces da morte”:

[...] uma onde a morte acha-se inscrita no *Eu* e no eu como anulação da diferença num sistema de explicação ou como degradação que vem compensar os processos de diferenciação [...]. Simultaneamente , a morte tem uma figura totalmente distinta, desta vez nos fatores individuantes que dissolvem o eu: ela é então como um ‘instinto de morte’, potência interna que libera os elementos individuantes da forma do *Eu* ou da matéria do eu que os aprisionam [...]. (DELEUZE, 2006, p. 362).

Pelbart (2010), reafirma esta dimensão dupla da morte, na qual em uma ela faz sentido de totalização última, na “extrema força do negativo”. Em outra dimensão,

[...] é mais um morrer que uma morte [...] é da ordem da incerteza, do excesso, da indecisão que nunca chega, do que nunca cessa de acontecer. [...] Ao contrário da Morte, o Morrer evoca consentir uma passagem e remete à potência de estranhamento desse longínquo (PELBART, 2010, p.102).

Remetendo novamente a Deleuze (1976, p.395), “a experiência da morte é a coisa mais ordinária do inconsciente, justamente porque ela se faz na vida e para a vida, em toda passagem ou todo devir, em toda intensidade como passagem e devir”.

Exterior. Relação esta que, depois da morte de Foucault, Deleuze ampliou e enriqueceu. (PELBART, 1993, p.95).

⁷¹ BLANCHOT, M. **L'Experience Intérieure**. Paris: Gallimard, 1971.

Neste ponto, colocando lado a lado o pensamento andino do Plano *Wa* e o pensamento “ocidental” do Fora, a morte e o morrer como exterioridade e correspondência à variação infinita, *a incessante exigência de criação da vida*. Contudo, a vida não como substância e determinação, mas a sua indeterminação naquilo que é produzido pelas forças que emergem de um Fora como a-fundamento, de uma dimensão fundamental de desconhecimento, um "Grande Mistério".

Aí, porém, uma inquietação toma de assalto: não seria este Fora ou este "Grande Mistério", "presenças" insistentes do desconhecimento da morte, duas expressões de um mero abismo ou retorno ao nada, puro niilismo em que o "ser" não tem controle de mais nada, *nem da vida*? Por certo, estamos envolvidos, em ambos os casos, com uma apreensão agonística da vida em cuja sutileza exige de nós, abalroados constantemente na subjetividade ocidental, um desafio maior de entendimento⁷².

A implicação em Nietzsche (2009) nos oferece a dimensão paradoxal deste niilismo (onde sua distinção entre niilismo passivo e niilismo ativo é providencial para este entendimento)⁷³. Para a filosofia fértil e intempestiva de Nietzsche - como

⁷² Afinal, todos os valores morais do transcurso de nossa cultura socrático-cristã se constituem como modo de afirmação, ancoragem e segurança ontológica, “assegurando” uma finalidade e um sentido à vida. Nesta perspectiva, qualquer negação da moral como domínio de si (individualidade) é percebido como não-sentido da vida, como niilismo ou negação da vida. Deste modo, a inerência da morte no mundo, a existência de uma contraface de destruição e dissolução de tudo, um suposto “buraco negro” do Fora ontológico emerge como o terror, fonte do medo que estrutura a moral teológica da subjetividade ocidental.

⁷³ Em *O Anti-cristo*, Nietzsche (2006) expõe a lógica geral do seu pensamento sobre o niilismo, a saber, “se se põe o centro de gravidade da vida, não na vida, mas em um ‘além’ - no nada - retiro da vida toda gravidade”(p.43). Assim, em termos imediatos “o niilismo é a desvalorização metafísica da vida a partir de valores superiores a própria vida”. (PELBART, 2006, p.14). Porém, em Nietzsche o niilismo sabidamente tem um caráter equívoco. Por um lado, nos explica Pelbart (2013, p.93), “ele é sintoma de decadência e aversão pela existência, por outro, e ao mesmo tempo, é expressão de uma aumento de força, condição para um novo começo, até mesmo uma promessa”. O chamado “niilismo negativo” é pra Nietzsche a apreensão do niilismo a partir de uma morfologia da vontade de potência “reduzida ao poder de negar” a vida para poder afirmar seus substitutos sucessivos do “além” (o Imperativo Moral, o Progresso, a Felicidade, a Cultura). (PELBART, 2013, p.103). Todavia, este niilismo negativo (reativo ou passivo) é sempre um niilismo incompleto, pois seu *pathos* niilista de destruição e deslocamento *ainda preserva o ser*, salvo como negatividade, ressentimento e impulso reativo (de sua “expulsão do paraíso”, sua inexorabilidade mórbida e finalista). *A destruição total*, incluindo o projeto do próprio homem constituído no ocidente (sua debilidade, inclinação a reverência, suas categorias), conforme postulou Foucault em sua crítica ao humanismo, constitui (paradoxalmente) a maior afirmação da vida, o niilismo positivo (ativo e criador). Segundo PELBART (2006, p.14), “a posição tão particular de Nietzsche consiste em sustentar que o reconhecimento de um mundo sem sentido nada tem de ameaçante e só leva a paralisia do querer a uma vontade depauperada. Já para uma vida superabundante, pelo contrário, suporta e até necessita dessa evacuação para dar lugar a uma força nova de interpretação, aquela que não busca o sentido nas coisas, pois o impõe a elas”. Niilismo ativo, portanto, como confiança na processualidade da vida, vontade de potência como criação e afirmação, onde o pensamento não mais opera nas coisas em vias de perecer (no exclusivo do mundo atual), para pensar a partir

pensador do Fora por excelência - o desconhecido e o niilismo são condições existenciais, assim como uma perspectiva energética universal a qual denominou “vontade de potência”⁷⁴. Assim como a morte em vida (do Plano *Wa* andino), a irrupção do Fora emerge em Nietzsche como uma apreensão da indeterminação da vida, sua imanência no tempo liberto de determinações exteriores de qualquer transcendente (seja Deus, Cosmos ou Razão), condição para a intensificação da potência (ao ascender ao aberto indeterminado), afirmando uma perspectiva trágica da vida como insistente “vontade de vida” (vida eterna na vida), um triunfante “sim” à vida ligado ao eterno prazer da criação e recriação⁷⁵. Em uma perspectiva cruzada com a *pachasofia*, arrisco afirmar que a ruptura do ser individuado, sua destruição na morte incessante (no desconhecido que toma de assalto) se torna a condição de abertura do potencial criador que este vazio oferece, evocando “a chegada de *Wa*”, o fluxo vital andino das forças que retornam.

Deste modo estamos falando em diferentes modos de afirmação ontológica, os quais, no entanto, nos exige recuperar. Agamben (2013) nos oferece uma distinção entre duas correntes concorrentes da tradição filosófica ocidental que resume este entendimento: uma corrente *transcendentalista* (que vai de Platão e passa por quase todos os filósofos clássicos, como Descartes, Hegel e Kant, dentre outros) e outra *immanentista* (a qual inclui Espinoza, Nietzsche, Bergson, Deleuze e Foucault, entre alguns outros)⁷⁶. Enquanto os modos transcendentalistas se confiam ao poder do negativo (Deus, o Cosmos, a Sociedade, a Razão, o "Bem" e o "Mal"), produzindo valores com vistas a assegurar à vida uma finalidade e um sentido; nos modos immanentistas, vimos substituir o negativo pelo *gozo da diferença*, pela intensificação da potência, das condições de criação como processo vital irreduzível (e positividade na indeterminação). O pensamento na imanência, portanto, para abdicar de vez da crença na verdade- esta expressão requintada da impotência da vontade (segundo Nietzsche, de empobrecimento da vida)- para que se possa

daquilo que está em vias de nascer, a partir das forças e da criação das possibilidades do devir. Um além da crença (no homem, na dialética, na verdade), para trilhar os caminhos da “condição transhumana” (NIETZSCHE, 2011), *retomando o vínculo com a vida*, no potencial (cosmológico) de criação do aberto, *do Fora*.

⁷⁴ Deleuze (2006) recoloca a idéia niilista em termos da afirmação de que “o problemático é a condição do mundo”.

⁷⁵ “O dizer sim à vida mesma ainda em seus problemas mais estranhos e mais duros; a vontade de vida, tornando-se alegre de sua própria inesgotabilidade [...] para além do pavor e da compaixão, *ser por si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser aquele prazer que também encerra em si ainda o *prazer da aniquilação*”. (NIETZSCHE, 1984, p. 110).

⁷⁶ Segundo o autor, entre elas estaria Heidegger, com um pé em cada corrente.

empreender de vez atos criadores (a superabundância de vida, de Nietzsche). (PELBART, 2013).

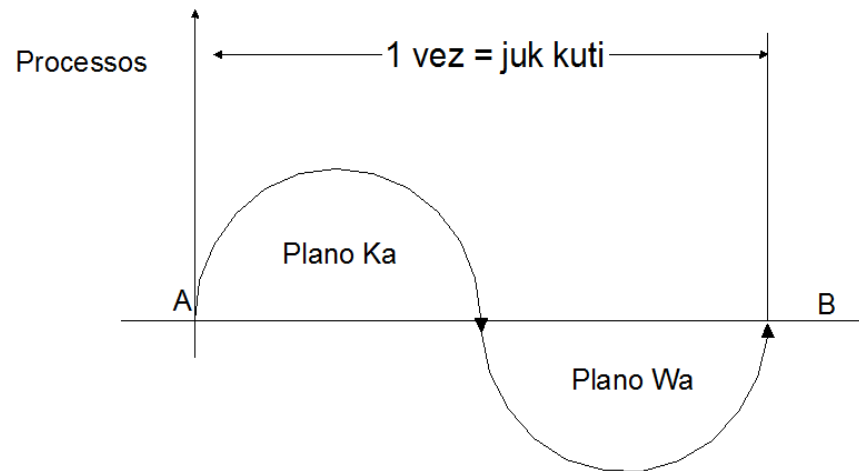
Mas, o que dizer do pensamento andino, que inverte a cosmologia no seu sentido transcendente clássico (como metafísica) para afirmá-la como imanência? O cosmos assim pensado não como uma exterioridade transcendente, referencial ou normativa (de uma verdade que não está no mundo, mas que escraviza de fora dele), em que o desejo não se reduz a falta ou uma carência ontológica fundamental (em relação a uma suposta finalidade que o definiria). O Cosmos andino, em sua complementaridade relacional primordial só se apresenta como relação diferencial, em que a paridade do macrocosmos se replica no micromundo (e vice-versa) do pares infinitesimais que produzem *Yanantinkuy*, a energética andina da criação de vida na vida. Nele as transformações relacionais dos pares operam permanentemente a passagem entre o Fora e o Dentro (em um sentido não-metafísico), onde o desejo se torna o avesso da estrutura, em uma fluência aberta às intensidades e a vibração dos encontros. Assim, o Cosmos andino é a própria condição ou plano de imanência, cuja expressão simbólica se constitui em um modo de inteligibilidade no sentido de proporcionar meios de seguir seu devir (algo inerentemente tenso e arriscado, fonte de equívocos interpretativos pela própria limitação de qualquer linguagem)⁷⁷.

Neste sentido, penso ser importante nos aprofundarmos nesta relação com a simbologia andina, sobretudo pela implicação destas expressões para uma cartografia dos modos de subjetivação dos *runas* e das ressonâncias que proporcionam para a consistência e sofisticação de seus parâmetros epistemológicos. Pois bem, nos situamos em um horizonte cujo marco é um novo pareamento entre a esfera ontológica do dinamismo espaço-temporal dos *pachas*, o plano *Ka*, e a emergência extra-ontológica, (pleno) invisível e pulsante do Plano *Wa* ou “Grande Mistério” (“Morte”). A “chegada de *Wa*” (*Wachay*) é a potência maior de deslocamento, o que coloca em movimento toda uma cosmologia. Neste movimento nos deparamos com um conceito vital na filosofia andina, seu requisito *sine qua non*

⁷⁷ Neste sentido, entendo que a simbolização andina da *pachasofia*- e a interpretação de seus esquemas- tem muito a oferecer para o pensamento da imanência, sobretudo como síntese de experimentações forjadas em múltiplas dimensões da experiência e memória coletiva, não tanto compelida às exigências do negativo (como explicação), ao modo como se apresenta na prática da escrita filosófica ocidental.

do caráter cíclico e dinâmico da vida, o conceito gráfico de *Kuti* (NINANTURMANYA, 2013a)⁷⁸:

Figura 12 - O ciclo do retorno *Kuti*



Fonte: Ninanturmanya (2013a).

Como nos explica o autor,

[...] quando algo (fenômeno físico, biológico, mental, social, cósmico, etc..) realiza uma volta inteira, retornando ao 'ponto de partida', houve um *kuti*: um retorno. Ao fazer isto se esgota suas possibilidades de tempo e espaço e se constitui o mérito de ser considerado 'algo concluído', ou seja, 'completo em si'. Porém, durante o período que esgotava suas possibilidades de tempo e de espaço se experimenta também todas as possibilidades 'vivenciais e de expressão' que nos diversos espaços-tempos intermediários foram distintos. Na medida em que algo está mais longe do 'ponto de partida', menos perceptível será a presença deste ponto nele. Na realidade, *kuti* é um irromper gradual e completo da manifestação, e se desenvolve sempre entre dois polos: partida-chegada. (NINANTURMANYA, 2013a, pg.3).

A definição gráfica de *Kuti* (figura 12), enseja uma didática do caráter relacional e complementar das forças de *Ka* e de *Wa*, como forças em movimento. Uma idéia que evoca ressonâncias à idéia de “eterno retorno” em Nietzsche (assim como de “repetição”, em Deleuze)⁷⁹. Deste modo, parto da interpretação (que

⁷⁸ Segundo o dicionário Kechwa-Castelhano (MAYORGA, 1969), *Kuti* se traduz por “retorno, regresso, volta ao lugar ou ponto de origem, volta inteira, revolução, mudança, transformação”.

⁷⁹ De partida, cumpre fazer uma observação de recusa a qualquer interpretação mecanicista ou termodinâmica da ciclicidade proposta, tomando o caráter cíclico como algo supostamente mensurável em que as diferenças se anulam ou vem definir um retorno de algo indiferenciado (na identidade de um ser) que, por exemplo, completa um ciclo na vida, ou, compõe uma analogia a ciclos naturais (como, por exemplo, a sucessão e retorno das estações do ano). Uma observação

buscarei justificar) que se tratam de modos correlatos de conceitualização do movimento da vida, cuja marca em comum é a afirmação da diferença e das potências produtivas de criação e de transformação vital.

A denominação nietzscheana de “doutrina do Eterno Retorno” define a idéia de um vínculo vital primordial ao próprio processo da vida. Como afirma Nietzsche (2011, p. 13): “é no seio do terreno, nesta vida é que é preciso distinguir o que deve ser vivido”. Deste modo o grande filósofo afirma a potência vital da seleção do que merece ser vivido para que se possa recusar, *sob o risco do empobrecimento da vida*, todos os critérios de seleção adotados a partir de ídolos, de qualquer referencial que escapa (e se desvincula) à vida, que transcende a vida terrena. A seleção do eterno retorno é feita, portanto, na imanência da vida. Trata-se de uma idéia que a sustentação da vida é o próprio desejo, onde o infinito do querer no tempo vem operar a seleção daquilo que resiste e volta⁸⁰.

Porém, é na relação do desejo com o tempo (aberto e múltiplo) que o pensamento do eterno retorno opera como uma prova, não somente fazendo uma seleção eliminatória, mas, sobretudo *transmutadora*. Como afirma Pelbart (2010, p. 134) “não só elimina o que não resiste, mas transmuta *aquilo* que resiste”. Trata-se, portanto, do “eterno retorno do outro, como ser do devir, necessidade do acaso, em suma, retorno da diferença”⁸¹. Dito de outro modo, este outro que retorna no encontro define um encontro consigo mesmo como devir, tornando o ser afirmação, como afirma Deleuze (2006, p.213): “a afirmação é ser, o ser é apenas afirmação em todo o seu poder”.

A interpretação do eterno retorno nos permite entender a vida como exaltação e expansão. Porém este “ganho” de vida, paradoxalmente advém não de uma conquista, mas de uma ruptura, uma abertura ao Fora, ao caos, como condição de criação e recriação permanente do mundo. Trata-se, em termos deleuzianos, de

que também é feita à apreensão caricaturizada e simplista do eterno retorno nietzscheano como “destino”, ou a identificação da “repetição” deleuziana a mera reprodução do ser.

⁸⁰ Neste ponto convém afirmar novamente o desejo como relação com o aberto e as possibilidades de criação do devir, portanto, de ruptura com a causalidade (e seus corolários: carência, necessidade, falta e razão triunfante). “Desejo, o desejo-deserto, o investimento de desejo revolucionário”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.363).

⁸¹ Como afirma Deleuze (2006, p.383), ao interpretar o eterno retorno de Nietzsche, “o eterno retorno afirma a diferença, afirma a dessemelhança e o díspar, o acaso, o múltiplo e o devir. São eliminadas pelo eterno retorno precisamente as instâncias que jugulam a diferença”.

uma exigência de “involução”, dissolução das formas e liberação de tempos e, assim, devires de criação⁸².

No entanto, cumpre ressaltar, o eterno retorno não é uma apologia da destruição (ou perversão) total, pois ao se afirmar a diferença como transmutação, vem se afirmar a condição dupla do ser na imanência, na tensão inerente (paradoxo absoluto) entre *formas* e *forças*. (ROLNIK, 2006). A questão do eterno retorno, no limite do meu entendimento, é a afirmação da vida, da potência da vida como criação e indeterminação, a qual acontece no processo de abertura às *forças* e na medida pela qual as *formas* coexistentes sejam a elas subordinadas ou coextensivas (e não ao contrário, como no pensamento da representação e da teoria das faculdades do sujeito- que separa sujeito e objeto para privilegiar o primeiro)⁸³. A doutrina do eterno retorno define, portanto, *um limiar de exposição ao fora* (ao caos ou poder diferenciante), cuja afirmação da diferença busca a sua máxima expressão através da vontade de potência e do quantum de potência que se possa suportar na “superabundância de vida”. Um desejo de criação em que o sujeito se desfaz para aparecer a si próprio como fenômeno (e a inversão da lógica da representação).

Ao retomarmos a simbologia andina de *Kuti* – em uma perspectiva comparada- nos permite constatar a potência heurística e ritual da idéia *pachasófica* do fluxo vital. A figuração da dupla passagem (figura 12) como expressão do entendimento andino das dimensões espaço-temporais conscientes e inconscientes (*Hanan pacha* e *Uku pacha*) do plano *Ka* e uma dimensão suplementar transcendental (mas não transcendente, pois nasce no mundo) atuando na complicação do mundo, impossibilitando de ser dominado pelo império do “eu” e do tempo aprisionado, signo da abertura à multiplicidade de devires mobilizados pela presença intempestiva de uma intensidade fundamental indeterminada, o plano *Wa*, o Fora desterritorializante do “Grande Mistério”.

Esta discriminação entre forças pré-individuais, pessoais e impessoais do plano *Ka* e forças desterritorializantes cosmológicas intempestivas do plano *Wa* é uma alegoria que não parece contemplada plenamente no pensamento do eterno retorno, cuja ênfase se dá na afirmação das forças em geral (talvez justamente para

⁸² O ganho de vida é, portanto, na diferença que se cria (na potência que se adquire na alteridade) e não naquilo que se reproduz no mesmo (um órgão, um conceito ou uma definição categórica). Em suma, a vida como vontade de afirmação no aberto, potência afirmativa do novo.

⁸³ "O Eterno Retorno exclui a coerência de um sujeito pensante, de um mundo pensado, de um deus garantia". (DELEUZE, 2006, p. 96).

afirmar- como um arrebatamento- sua primazia em relação ao seu rebatimento em formas e categorias de pensamento).

Contudo, encontramos ressonância desta distinção justamente em Foucault ao repensar a idéia de tempo à luz do "pensamento do Fora", no qual o tempo aparece no pensamento como uma força que o força ir ao seu limite, como o seu Fora inapelável, o impensado. (PELBART, 2010)⁸⁴. O pensamento do Fora como um passo aquém e além da idéia de duração bergsoniana como esfera ontológica (o Fora como extra-ontológico por excelência). Algo que, ao se pensar a oscilação *Ka-Wa* do módulo *Kuti* (figura 12), ressoa certa homologia à idéia ocidental (pós-nietzscheana) de *individuação* (SIMONDON,1964), aliada a oscilação entre a dimensão espaço-temporal das diferentes memórias em Bergson (como multiplicidades virtuais abertas a serem atualizadas) e a emergência de um intempestivo maior- o irromper pulsante e indeterminado de uma alteridade radical, o Fora inapelável- de Foucault, em cujo pensamento "o sujeito é apenas uma dobra defasada". (PELBART, 2010, p.189).

Porém, neste ponto, me surge uma inquietação: afinal teria o conceito de *Kuti* a expressão correspondente ao fluxo temporal no sentido mais enfático da doutrina do eterno retorno, o de transmutação e retorno da diferença? Foi em Ninanturmanya (2013a, 2013b), Lajo (2006) e também Medina (2000) que encontrei modos de afirmação da potência cíclica andina de transformação como potência de vida.

Em Ninanturmanya (2013a) à transmutação do eterno retorno no ciclo *Kuti* se impõe uma dimensão de esquecimento ("na medida em que algo está mais longe do 'ponto de partida', menos perceptível será a presença deste ponto nele"), arrebatamento da memória do plano *Ka* pela chegada das forças de *Wa*, mas também pela impossibilidade de manutenção real da mesma posição do ser pela enfática expressão do movimento da vida em *Kuti*. Neste conceito "toda vida e todo pensamento é vibração". (NINANTURMANIA, 2013b, p.2)⁸⁵. A vibração da vida se

⁸⁴ O professor Claudio Ulpiano, estudioso brasileiro da obra de Foucault e Deleuze, dedica uma aula magistral sobre a descoberta do Fora na Filosofia. Para ele, "a grande questão da filosofia do século XX e que recebe diversas denominações: aberto em Heidegger, inatual em Foucault, caos irisado em Cézanne, ponto gris no Paul Klee e, assim por diante. É como se houvesse a descoberta de um novo território. [...] No entanto, quando se afirma a existência de um fora, não se está identificando este fora à exterioridade física nem a interioridade psicológica. Ele abre..ele postula alguma coisa que não é da ordem física, nem psicológica. Ou seja, alguma coisa que jamais foi pensada. Essa coisa chama-se- o impensado, mas também, simultaneidade". (ULPIANO, 2014).

⁸⁵ Assim, não apreender o pensamento na vibração é negar a sua natureza, recriando formas mortas (representações) para rebatê-la ou bloquea-lo a um só espaço-tempo do plano *Ka*, lugar das

dá em movimento, o qual é submetido às forças temporais e atemporais *Ka* e *Wa*. Assim, ao completar um ciclo *Kuti*, há uma "genuína renovação do tempo e do espaço, ou seja, a transformação do mundo". (NINANTURMANYA, 2013a, p.5). Mas esta renovação acontece no "ser" como uma síntese, porém em uma síntese energética (ou "dobra" de tempo) que é simbolizada na *pachasofia* como um novo encontro, portanto não a algo que se fecha (num indivíduo ou numa identidade do ser), mas *numa nova exigência de criação que todo encontro proporciona*. (LAJO, 2006, MEDINA, 2000)⁸⁶.

Neste sentido, neste entrecruzamento da "doutrina" do eterno retorno e o conceito andino de *Kuti*, podemos por fim dizer que ambas são expressões concretas de pensamento empenhadas no propósito comum de devolver ao pensamento a dimensão das forças ou, dito em outros termos, de conceber no pensamento uma imagem direta do tempo, livrando-o da sua projeção indireta no circuito fechado dos esquemas sensório-motores, categorias e formalizações pré-concebidas segundo uma causalidade linear (passado-presente-futuro). No entanto, a complexificação do duplo movimento *Ka-Wa* na filosofia andina coloca em evidência as potencialidades aquém e além das coordenadas espaço-temporais- a emergência de um fora (chegada de *Wa*) e, nele, uma passividade de "morrer sem morte" como signo do salto para a existência relacional absoluta- o acesso à *liberdade* de deixar passar as intensidades que provem de um grande atrator *Wa*, um vazio fecundo relacionado à emergência de novas dimensões de tempo e devir, como um perpétuo se-distinguir (um relançar infinito de cisões sempre novas).

São grandes as implicações desta passagem ao pensamento das forças, sobretudo éticas, estéticas e políticas. Implicações éticas no sentido do entendimento da vida através do fluxo das vibrações nas multiplicidades paritárias do mundo, numa relação de alteridade alargada, expandindo até o impensado (a alteridade radical). Implicações estéticas, através da imposição de uma potência de

formas e da razão (*Hanan pacha*), distorcendo sua inerente relacionalidade e função vital complementar (secundária às forças do mundo). Ao contrário, assumindo o pensamento na vibração da vida, adentramos a uma concepção de pensamento que não aceita a reconhecimento como explicação do ato de pensar. Nesta lógica, o pensamento vem sobretudo das forças e, por isso, não se deixa levar pela vingança, pelo ressentimento- sentimentos de fraqueza ante as forças do mundo e que leva à desvinculação e depreciação niilística da existência (limitada a sua dimensão reativa, submetendo-a a substituições ilusórias por categorias e valores transcendentais, apologia à renúncia e à castração). Um pensamento ativo e pulsante como contraponto fundamental à metafísica ocidental, a qual na *pachasofia* imputam como "cultura da morte" (*Ch'ulla*).

⁸⁶ No limite, "não há sujeito nem objetos prévios, ambos se constroem no encontro". (FONSECA, 2011, p.374).

criação através do acompanhamento das forças atrás das formas do mundo, para além do apaziguamento do reconhecimento (o forjar de uma razão na identidade das coisas), daquilo que *não faz* do pensamento uma criação. Contudo, estas implicações se integram numa dimensão política vital, pois a ascensão a dimensão das forças está relacionado a própria potência que algo (ou alguém) tem para transformar, uma potência de afirmação e redescoberta da liberdade na conquista e favorecimento da diferença, deixando as singularidades se afirmarem, e assim, renovando espaço e tempo- ao mesmo tempo que se constituem num *contraponto a todas as formas de pensamento que se confiam ao poder do negativo*⁸⁷. Uma liberdade que no idioma *Kechwa (runa simi)* é conhecida como expressão de *Pachakuti*, cujo significado é "retorno ao ponto inicial do ciclo de um processo que ocorre no tempo e no espaço, completando assim uma revolução, a transformação do mundo". (NINANTURMANYA, 2013b, p.5).

2.9 POTÊNCIAS DO CORPO: “PERSPECTIVISMO” E INTERCULTURALIDADE ANDINA

A filosofia andina (como já vimos), através do pensamento vinculado à potência do simbolismo ancestral pressupõe uma relação concreta com a existência. Não se trata de um pensamento sobreposto a uma certa cultura ou vivência, mas criação, ou melhor, prática metonímica de recriação da experiência “para-filosófica” cotidiana dos *runa*, em um processo permanente de atualização das forças relacionais das experiências da vida andina. (ESTERMANN, 1998). Neste sentido, ela também é forjada na relação com a filosofia ocidental (“expressão do cosmos” bem implicada na vida destas pessoas), e, por isso também passível da ambiguidade (ou contrassenso) de uma abstração. No limite, a apreensão restrita e abstrata da filosofia andina – sua intelectualização - tem produzido certo número de imagens que a subordinam a correntes messiânicas ou ideológico-salvíficas da

⁸⁷ Segundo Pelbart (1989, p. 99), o incremento da potência política ao ascender ao pensamento das forças e ao jogo da diferença ocorre na medida do rompimento com o liame do pensamento no possível (que é outra expressão do negativo). Para o autor, a idéia inversa do impossível subsume o aberto e o favorecimento da diferença, pois é tudo aquilo que não se apresenta sob o modo da possibilidade, do poder, da apropriação ou da subjugação. O impossível não está aí para fazer “capitular o pensamento, mas para o deixar se anunciar sob uma outra medida que (não) a do poder. [...] Talvez precisamente à medida do *outro*, do outro enquanto outro, e não mais ordenado segundo a claridade do que se apropria do mesmo”. (PELBART, 1989 p. 100). Ecos do plano *Wapachasófico* (o grande *outro* desconhecido) e sua potência emancipatória e acontecimental.

humanidade e da “vida” na terra. Tomemos isto como algo contingente, dentro da multiplicidade de expressões e criação do possível, ao mesmo tempo (que não sejamos ingênuos), vem expressar, como afirma Lajo (2010, p.01) mais um modo de “apropriação colonialista da subjetividade social, que nos parece a obra-mestre do colonialismo europeu na América”.

Deste modo, que fique claro, ao nos inserirmos na perspectiva paradoxal do pensamento andino estamos aquém e além dos limites das faculdades da consciência ou do intelecto humano. Como afirma Estermann (1998, p. 119), “a filosofia andina rechaça tanto a inteligibilidade total da ‘realidade’, como a ‘intelectualidade’ total do ser humano”. Claro, ao afirmar que o ser humano não é só intelectualidade, o autor reforça a expressão diferencial do “lugar” do corpo na filosofia andina. Se, como foi dito, a vida é a vibração em *Kay pacha* (região central do corpo - vide figura 05 deste texto), lugar de encontro das forças proveniente de *Hanan pacha* (“intelecto” ou zona da cabeça) e de *Uku pacha* (zona do desejo, do vínculo com a terra, membros inferiores e região genital do corpo), *estamos diante de um enaltecimento ético, estético e político do corpo como um todo*. Algo que implica tanto em outra relação filosófica com o contingente (o “aqui e agora” para além da abstração intelectual ou reconhecimento), como reforça a ressonância com o movimento filosófico crítico do ocidente (exacerbado na tríade Espinosa-Nietzsche-Deleuze) - a reversão da filosofia que ocorre exatamente na questão do corpo.

No entanto, para que possamos levar o corpo a sério é necessário que s quebre a identidade do corpo e sua representação orgânica, tão naturalizada no nosso pensamento ocidental, algo que a *pachasofia*, através do seu simbolismo espaço-temporal, faz com maestria e sofisticação. Porém, a nossa dificuldade de entendimento passa, sobretudo, pela herança de uma identidade contraposta do corpo como representação orgânica e da inteligência (ou pensamento) como intelecto (ou consciência). O dualismo físico e psicológico abarcando a tudo⁸⁸. Pensar uma nova compreensão do corpo é romper com os limites do corpo como organismo (que é também avançar na idéia de outra acepção de pensamento ou inteligência aquém e além do intelecto). O que não quer dizer que o organismo não

⁸⁸ Baseado em Bergson, Ulpiano (2010a, p.03) afirma que "o homem usa o intelecto para compreender o mundo físico e, em seguida, vai utilizar o intelecto para compreender a psicologia. Ou seja - o intelecto é o instrumento das ciências humanas e das ciências físicas. Porém, no momento que a vida volta-se sobre si própria, em que a vida quer pensar-se sobre si mesmo, ela não pode usar o intelecto, porque a vida não tem as mesmas linhas que a psicologia e a física. A inteligência é incompetente para pensar a vida".

é corpo, mas sobretudo que o organismo não é todo o corpo, ou seja, que *o corpo é mais que organismo*. Como afirmam Oliveira e Fonseca (2006, p.518), “o corpo é a potência de deslocamento do paradoxo”, ou seja, é movimento de abertura para o mundo— nos insere e nos faz habitar o espaço das sensações, espaço mesmo do desejo (povoado não de formas e de indivíduos, mas de acontecimentos e afetos em movimento). Através do corpo, no seu “limite imanente” (DELEUZE, 1997, p.191) entramos no que está sendo feito e desfeito, naquilo que *nos faz vibrar interiormente*: conexão ao processo vital e de criação de cenário para matérias de expressão (não essencialmente linguísticas).

Se, para os sistemas lógicos dualistas da filosofia clássica, o corpo sempre foi colocado como obstáculo da compreensão e fonte de distorção (justamente pelas sensações) do conhecimento objetivo, nesta reversão crítica da filosofia ocidental, *o corpo se torna objeto do pensamento*. Movimento duplo e interdependente: valorização do corpo e desvalorização da consciência como intelecto. Assim, proponho que, para o entendimento mais intenso do significado desta valorização do corpo, invertamos as perspectivas para nos implicarmos (ainda mais) no problema da consciência. Afinal, o que justifica e qual as implicações da separação consciência-corpo para a vida?

O pensamento de Espinosa tornou-se uma referência para a crítica da consciência e da intelectualidade. Para Espinosa (1983), a consciência só sente, mas não compreende os movimentos da natureza (ou a vida como processo). A consciência sente as formas do mundo, ela é o “ser” do sentimento. E por só sentir os efeitos do que acontece, não entende o movimento do que se gera, não apreende o movimento das coisas. Assim, para Espinosa, consciência é ilusão, é a ignorância em si, pois lhe é inerente a incapacidade de conhecer a natureza da vida e das coisas⁸⁹. Como explica Ulpiano (2010c), referindo-se ao pensamento de Espinosa:

[...] a consciência está fora do campo do entendimento. E aquilo que está fora do campo do entendimento entra no campo da obediência. A consciência não nasceu pra entender. Ela nasceu pra obedecer e desobedecer. Não tendo como entender a natureza, a consciência acha que ela lhe dá ordens: que a natureza a envia ordens. E ela responde estas ordens obedecendo ou desobedecendo. Quando ela obedece, espera de imediato uma recompensa. Quando desobedece, ela espera uma punição. Então a consciência, obedecendo ou desobedecendo, vive infernizada pela

⁸⁹ "Como poderia a consciência representar o inconsciente, se ela tem apenas uma presença?" (DELEUZE, 2006, p.394).

culpa. A culpa a percorre o tempo inteiro. [...] Toda e qualquer consciência é necessariamente culpada. (ULPIANO, 2010c, p.04).

A consciência, portanto, justamente por apreender as formas (sejam físicas ou organizativas)- e tomar a vida e a natureza por obediência- é que define e sustenta a verdade como ideal (e sentido ontológico). Como afirma Ulpiano (2010a,p.01): “o homem pressupõe-se um ser que exerce a sua vida segundo as determinações ou as causalidades da sua própria vontade- chama-se 'causalidade psicológica’”. Nesta causalidade como princípio se enraíza no ocidente o chamado princípio da identidade ou da “não-contradição”, o qual é fundamentado (desde Aristóteles) sob a definição de que “nada pode ser e não-ser ao mesmo tempo”, pressuposto da existência da verdade (e de um Deus que afirma a si próprio no ser: “eu sou o caminho, a verdade [...]). O princípio da “não-contradição” impõe um encadeamento lógico nos raciocínios, um encadeamento racional e demonstrativo: tudo passa a ser lógico ou ilógico (ULPIANO, 2010a). A lógica identitária do intelecto promove assim uma espécie de apaziguamento do espírito, a crença na verdade (que é sempre uma obediência, uma subordinação social ou uma regra de dominação)⁹⁰.

Contudo, diante da clareza da consciência e de um modo particular de organização das forças para a operação moral que estrutura o desejo para a causa da verdade (forjando o sujeito no “ser”), emerge a angústia como expressão deste afrontamento à vida, o afrontamento com um “inimigo interno” que se amplifica. Espinosa explica esta angústia como potência do espírito de não se reduzir a consciência: “há no espírito uma parte muito mais ampla que Espinosa chama de inconsciente ou pensamento”. (ULPIANO, 2010b, p.02). Assim, Espinosa faz uma distinção entre pensamento e intelecto, ou seja, *pensamento não é sinônimo de intelecto*- justamente porque o intelecto é uma faculdade que pertence à consciência (e é voluntária) e o pensamento evocado no inconsciente que é, portanto, involuntário (não pertencente ao sujeito, no sentido estrito do termo). Este involuntarismo que Espinosa define como uma outra condição das forças (que rompe com a causalidade e a lógica), para expressar a coexistência, a *simultaneidade* no espírito como *algo de fora que o força pensar*. A emergência de

⁹⁰ “A Consciência só aparece habitualmente quando o todo se quer subordinar a um todo superior. [...] A consciência nasce em relação ao ser do qual poderíamos ser função, é o meio de nos incorporarmos nele”. (DELEUZE, 2002, p. 28).

um fora como a angústia, a presença do outro em nós mesmos, o sintoma da “crise” e do transbordamento do ser, *condição alógica*⁹¹.

Bom, se através da consciência permanecemos sob o domínio da inteligência e sua capacidade de forjar uma determinação voluntária (e codificada) de ordem ao mundo (que é sempre um fechamento, uma territorialização), a emergência das forças paradoxais- a interpelação incessante da alteridade do mundo- vem provocar o descentramento de tudo que é humano, algo que Bergson (1978) definiu como “salto intensivo”. Um “salto” que exprime uma reviravolta (que é sempre um arranjar contínuo em vista a um equilíbrio superior): outra relação com a alteridade da vida e com a indeterminação gerada pela aparição dos corpos vivos (engendrando um espaço de movimentação e de afetos desterritorializados- e descodificados- de um fora). Este “salto intensivo” e paradoxal acontece pela *abertura ao corpo*, permitindo que o princípio do impensado aja como potência de transformação, liberando as matérias de expressão e as categorias da vida que o corpo carrega: sua capacidade de conexão com o fora- potência de criação de acontecimentos (como impensados por excelência)⁹².

Toda esta heurística filosófica crítica do objetivismo dualista ocidental ganha dimensão de *um desejo de reversão de um desequilíbrio*, na medida em que nosso *modus vivendi* ocidental não deixa de reprimir as forças criadoras no interior dos indivíduos, que torna o corpo constantemente coagido ou silenciado em suas expressões.

Ao retomarmos a perspectiva da filosofia andina, o que se apresenta na sua referência à simbologia ancestral, em certa medida, não adquire esta espessura de revide, mas como afirmação de algo que, segundo Estermann (1998) é um "prae--

⁹¹ Como afirma Ulpiano (2010a, p.04), “O pensamento se efetua numa matéria alógica. Quando o intelecto se depara com o ilógico, o ilógico é uma falha do intelecto. O alógico não é falha do pensamento - é matéria com que o pensamento trabalha - não tem logicidade nem ilogicidade - é *paradoxal*. Durante toda a filosofia o paradoxo foi rejeitado como sendo a doença do pensamento. Nesta perspectiva que se abre, inverte-se: o paradoxo torna-se a paixão do pensamento. O pensamento é apaixonado pelo paradoxo”.

⁹² Se na consciência, através de sínteses conceituais e esquemas sensoriais motores (sua extensão no corpo) se define a formalidade do intelecto como um contra-movimento, tendência contrária e complementar ligada a um pragmatismo de certo tipo (o fundamento do negativo), por sua vez, temos no corpo intensivo, a dimensão primária do movimento produtivo da vida, a matéria do pensamento e da criação - a primazia da desterritorialização sobre o lugar privilegiado do sujeito. O corpo, através do pensamento que ele evoca, é que permite uma relação de pressuposição recíproca (uma se lançando a outra) entre estas tendências ontogenéticas paradoxais: formal e informal, territorialização e desterritorialização, intelecto e pensamento. (ZOURABICHVILI, 2009). Como afirma Ulpiano (2010d, p.02) “o pensamento se dá sob o corpo. Pensar é pensar o corpo”.

sub-puesto", ou seja, algo que devém de sua própria afirmação e dinâmica corporal de subjetivação, coextensiva a apresentação simbólico-ritual da *pachasofia*. Uma expressão desta ontogenética corporal andina acontece através da demonstração da relacionalidade espaço-temporal dos *pachas* onde, como vimos, é no corpo que se opera a paridade de *Hanan pacha* (o "consciente" *Ka*) e *Uku pacha* (o "inconsciente" *Wa*). No corpo e através do corpo, é que se dá a conexão com o fora *Wa* (na paridade *Uku pacha* em transição para *Hawa pacha*) - polo atrator e potência diferenciante do indeterminado (o "Grande Mistério"), alteridade viva e aberta do mundo.

Cabe ressaltar que, em ambas perspectivas, ao tratar do corpo, a ênfase se dá na sua dimensão produtiva de corpo intenso, na primazia do campo das forças sobre a sua atualização como corpo orgânico. Não se trata de uma dialética entre finito e infinito, dentro e fora, ou mesmo, corporal e incorporeal. O pensamento *Ka-Wa*, portanto, não é uma dialética *Ka-Wa*, mas movimentos intensivos que desafiam os contornos identitários para compor planos de multiplicidade substantiva, sínteses disjuntivas: algo que remete ao que Deleuze (2006) denomina "plano de imanência". De "imanência" e não mais transcendental, justamente porque o plano- e o corpo intenso é este plano- não precede a experiência, mas é constituído em suas próprias variações. O corpo é o que está sempre sendo refeito, onde o desenvolvimento de uma forma *depende das relações*- de repouso e movimento, de velocidades e lentidões e de como afeta e é afetado em sua relação com outros corpos - e não ao contrário. (DELEUZE, 2002).

Se o intelecto é operação de síntese de um sujeito e moral de domínio de uma causalidade pelos efeitos percebidos (um domínio sobre o corpo), o corpo é testemunho das forças em movimento e das possibilidades de criação e acontecimentos impensados (não-dialéticos). O corpo em movimento constitui o pensamento pela lógica da diferença interna, instaurando uma problemática própria na vida comum. Pensar no corpo é abrir-se ao involuntário, o que não é uma pura dispersão na inconsciência (o que seria interromper o processo de angústia), mas sustentar a inerente angústia do viver como matriz do desejo no involuntário, em uma espécie de atenção, de testemunho à diferença. Em outras palavras, o corpo reabre a passagem de um "dentro" e um "fora" que não é necessariamente passividade, na medida em que sempre retoma sua criação de representações mas também as abandona, pois constitui o pensamento no fugidio e passa, para que

permaneça aberto às forças e ao devir. O corpo permite o pensamento na operação, não na estrutura. (PELBART, 2013). O corpo, com efeito, “não nega ou aparta sua subjetividade mas sim, afirma sua singularidade móvel e sua parcialidade *perspectivista*”. (COSTA; FONSECA, 2008).

Neste sentido, adentramos a um conceito de subjetividade que busca a ampliação da complexidade dos fenômenos, não a um sentido referente a um “si mesmo”, mas nos termos de Costa e Fonseca (2008, p.07) “enquanto tentativa de apreender aquelas linhas fugidias que transpassam e constituem os fluxos produtores de nosso mundo vivido”. Ao integrarmos o corpo como dimensão produtiva de sentido, nos implicamos sobretudo com a dimensão energética do pensamento andino, da matriz espaço temporal da proliferação de pares complementares produzindo *Yanantinkuy*, o meio das coisas, onde se dá o “jorro de tempo” que Lajo (2006) se refere. Este pensamento paritário - complementar deixa evidente a natureza do corpo como força dinâmica e de variação contínua, onde a gênese da substância corporal não advém nem de uma matéria bruta passiva nem de uma forma pura, mas de um sistema completo de atualização de energia potencial.

Neste ponto, me surgem as questões: como opera esta subjetividade “corporal” na relação entre o comum (a relação com os “outros”) e o particular? Como se dá este sentido de uma subjetividade que, ao mesmo tempo, não se aparta e não se nega? De partida, o pensamento das forças, aí abrangendo a filosofia andina e a filosofia da diferença, depois de toda esta experimentação, me parece consistir na afirmação de uma potência diferenciante interna e de uma vontade de potência, ou seja, na sustentação de um sentido do ser como diferença ou potência espiritual, uma dobra temporal que é sempre relacional (implicada no mundo) e indeterminada (aberta à criação). Assim, o corpo define um potencial ao mesmo tempo em que se insere no jogo da diferença, nas forças e afetos que está sempre implicado em uma particular relação com o fora. O corpo, portanto, cria um espaço, mas um espaço vivo que se constitui da sua tensão, das ressonâncias que produz no arrebatamento de seus encontros, do seu modo de integração ao plano de imanência da vida. Como afirma Deleuze (2006, p.375), “não é mais a afirmação de

uma substância única, é a exposição de um plano comum de imanência em que estão todos os corpos”⁹³.

Ao pensar o corpo em sua intensidade e poder diferenciante, desfazemos a idéia de natureza como totalidade substantiva, ao mesmo tempo em que afirmamos o plano de imanência, impedindo a paralisia do “ser” na interioridade do “eu” (ao lançar o ser no mundo das relações que se criam). À subjetividade bem como a comunicação com outras “subjetividades” interpõe-se um espaço intersticial, um “entre” povoado de singularidades e constantemente alterado pelas turbulências de *encontros entre diferentes potenciais*, modificando velocidades e mobilizando afetos. Assim, ao pensar o corpo nos desfazemos da utopia comunicativa (vinculada a troca de informações entre indivíduos), ao menos não mais das utilizações ou das capturas em espaços determinados (ou “mortos”, sem movimento próprio), mas de sociabilidades e comunidades de outra natureza. (DELEUZE, 2003).

Em outras palavras, o espaço vivo das forças do “entre” constitui a condição do pensamento na diferença intensiva, na variação intersticial do mundo. O *corpo é o seu meio*, um agenciamento de forças individuantes que, portanto, modifica a idéia de comunicação e o sentido da relação para além da unidade e identidade das coisas e pessoas (o além da consciência e, portanto, da comunicação pela razão instrumental).

A presença de um “entre” - o vínculo com a fluência da vida no devir - cria impasses no sentido, uma vez que se desfaz a utopia da linguagem como modelo, fazendo a sua possibilidade não mais sobre a síntese de formas (ou representações), mas na sensibilidade ao movimento, no potencial da diferença que se cria. Esta ruptura com um modelo englobante e transcendental da linguagem na comunicação se expressa em Nietzsche (sobretudo pelos meta-conceitos de “Vontade de potência” e “Eterno Retorno”), em Espinosa pela crítica à consciência e reafirmado por Deleuze na sua apreensão à problemática da representação (e denúncia do negativo). Na filosofia andina, este sentido de ruptura tem fundamento cosmológico, ou seja, devém da recusa ontológica do pensamento da unidade através da idéia de si como tensão de pares (onde a relação ocupa o lugar da substância enquanto “categoria” primeira), na dupla temporalidade das serpentes

⁹³ Algo que provocam, como vimos, ressonâncias interessantes ao conceito andino de *pacha* como espaço-tempo de produção da vida.

míticas do tempo, bem como através da afirmação das potências do encontro como encontro sempre a partir de forças (*Ka* e *Wa*) estruturantes e desestruturantes, indissociadamente (como vimos no conceito de *Kuti*).

Contudo, para o nosso entendimento, nesta exigência inveterada de interpretação (justamente para nos livrarmos das interpretações imediatas, o esquema sensório-motor da nossa matriz ocidental), nos leva a uma conexão ao intenso debate que vem sendo proposto na antropologia contemporânea, sobretudo vinculado aos pressupostos da teoria do “perspectivismo” e do “multinaturalismo” ameríndio, conforme o descrito por Eduardo Viveiros de Castro (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) e Tânia Stolze Lima (LIMA, 1996), como um canal de expressão e modo de experimentação conceitual relacionada a problemática da linguagem e da comunicação e sociabilidade de “seres” em um plano de imanência⁹⁴.

A idéia perspectivista, constituída da filosofia (especialmente em Nietzsche), recoloca o pensamento do corpo como modo de deslocamento e alteração da nossa ontologia naturalista e o respectivo pressuposto saussuriano do (ilustre) "sujeito de enunciação", este cujo *ponto de vista cria o objeto* - definindo com seus "outros" relativos um cenário de superposição de múltiplas culturas (múltiplos pontos de vista subjetivos ou “visões de mundo”) *sobre uma única natureza totalizante*. O perspectivismo, ao apreender o corpo como matriz paradoxal e intensiva do pensamento, vai definir o lugar do corpo - sua posição diferencial (singularidades, afecções e sensibilidades) - segundo o princípio de que *o ponto de vista cria o sujeito*, ou seja, a idéia efêmera de sujeito como possibilidade fenomenológica subsumida à equação de forças (territorializantes e desterritorializantes) e ao modo diferencial de inserção nas relações que se está implicado através do corpo, em sua

⁹⁴ A teoria do perspectivismo ameríndio como modo de interlocução à vida ameríndia nos oferece um lugar de deslocamento do conceito ocidental de diferença baseado no contraste entre semelhantes descontínuos, correlacionados em interpretações e definido como essências. Nela, a diferença se dá na relação entre corpos e se submete as condições de diferenciação destes, ou seja, opera segundo ponto de vistas de corpos localizados cujas perspectivas são imediatamente incongruentes. Os corpos, na medida que se movimentam e se constituem no tempo e espaço vivido, são por “natureza” fugidios. Esta linha de fuga incidente como princípio anti-essencialista expressa uma idéia ameríndia de transformação, onde “a noção de que todo existente se define exhaustivamente como variante de um outro, de que toda forma é resultado de uma metamorfose”. Por isso a importância da alteridade na ontologia ameríndia, pois a relação com o outro é o que lhe constitui, ou seja, a força da idéia de não se haver existência independente da atualização em suas relações. O perspectivismo implica portanto a alteridade: “a diferença como ponto de vista, o ponto de vista como diferença – e a diferença como positiva, nos dois sentidos da palavra”. (VIVEIROS DE CASTRO *et al.*, 2003, p. 18).

movimentação, consistência e abertura para o mundo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2012).

Porém, neste âmbito, “mundo” não é mais natureza, mas condição ontológica e contingencial de relações indissociavelmente intensivas e extensivas (forças e formas). Ao não separar natureza e subjetividade, corpo e pensamento, não se separam conteúdo e expressão- estamos todos imersos na relacionalidade das forças em um mundo transformacional em que uma idéia totalizante de natureza não mais se sustenta. Neste sentido, Viveiros de Castro (2012), justapõe ao perspectivismo a idéia de *multinaturalismo* ameríndio, justamente para expressar a constituição dos corpos não como substância ou organicidade, mas como multiplicidade substantiva e diferenciante, cujo permanente desequilíbrio (exposição ao "jogo da diferença") constitui a condição produtiva e desejante da vida (incessante produção de novos pontos de vista, ou seja, novos corpos). Algo inerente à multiplicidade relacional em suas duas dinâmicas ontológicas complementares, atualizando as formas e envolvendo nelas redistribuições de instabilidades incessantes. (ZOURABICHVILLI, 2009). Multinaturalismo porque o que diferencia- a descontinuidade entre os seres- passa a ser a especificidade dos corpos (feixe de afecções e capacidades singulares), ao contrário do chamado "multiculturalismo ocidental", onde o que diferencia é o espírito (segundo representações), sendo os corpos "naturais" a mera base material e objetiva- continuidade entre os seres, grande integrador e veículo da participação moderna dos seres no mundo (a natureza unitária)⁹⁵.

Neste sentido, a problemática posta pelo perspectivismo rompe com o sujeito de enunciação e o postulado de descontinuidade ontológica entre a linguagem e o mundo “o que garantia a realidade da primeira e a inteligibilidade do segundo e vice-versa”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p.95). A linguagem perde sua autonomia e transcendência ao se reencontrar com o mundo através das afecções corporais e suas diferenças de perspectivas (ou pontos de vista). Assim, trata-se de outra

⁹⁵ Dito isto, não me parece difícil constatar o quão turbulento e subversivo à cosmologia ocidental é o pensamento do corpo, o pensar a relação entre pensamento e corpo. Trata-se de uma inversão do "plano teológico" (DELEUZE, 2003) do pensamento ocidental, onde o valor do pensamento se relaciona a sua capacidade de abstração e transcendência, ou seja, de não se deixar contaminar pelas influências diabólicas e, supostamente ilusórias, das afecções corporais. Trata-se, portanto, de outra relação com o desejo (não mais como falta ou condição de domínio de uma consciência moral, mas composição de afetos ou abertura às singularidades dos encontros no mundo).

relação com a verdade já que os pontos de vista não são equivalentes justamente porque não se tem mais um sujeito universal (em sua lógica privilegiada), mas a especificidade de corpos como diferentes potenciais de alteração e atualizações diferenciais de multiplicidades. Ao vincularmos o corpo-pensamento ao mundo é que entramos no plano de imanência, definindo uma perspectiva, uma relação específica e não qualificada (sua lógica é pré-individual). O corpo como perspectiva desfaz a utopia comunicativa, uma vez que se insere na variação do mundo em sua irreduzibilidade imanente. Ou seja, o corpo na imanência não mais se localiza em um espaço amorfo e sedentário da distribuição de entes, mas é acontecimento no espaço vivo, em que tensões espaço-temporais mobilizam ocupações e agenciamentos de pontos de vista (experimentações diversas), não redutível a qualquer modo de captura ou linguagem codificada. Nomadismo de corpo que desfaz a verdade de uma totalidade abstrata ou transcendental, afinal, questiona Zourabichvilli (2009, p.60) “como um ponto de vista arrogaria superioridade na ausência de qualquer critério objetivo que permitisse avaliar as pretensões de fora?”.

Contudo, a afirmação de inexistência de critério objetivo (ou base natural) não equivale a afirmação pós-modernista *strito sensu* de incomensurabilidade entre culturas, espécie de relativização radical que impediria uma "real" comunicação entre as pessoas. Retomamos aqui a problemática niilista, já que retorna aqui um sentido de vazio, de um nada⁹⁶. Contudo, o pensamento do corpo rompe com o sentido do nada da negação (que só vê o vazio das formas), para nos faz inserir na perspectiva das forças relacionais, das singularidades e partículas extraídas do espaço-tempo intersticial de um contato intenso (libidinal) entre os corpos e, nele, a abertura de possíveis, *cujos contornos nos é inteiramente desconhecido*. Niilismo ativo como comunicação involuntária e estratégia do desejo: descobrir um comum no devir (que é a vida das coisas). Como afirma Deleuze (2003, p.95), “é preciso ser dotado para os signos, predispor-se ao seu encontro, expor-se a sua violência. A inteligência vem sempre depois. [...] *Não há Logos, só há hierógrafos*”.

O perspectivismo de corpos faz da comunicação um território de arrebatamento (sempre na tensão de encontros intensivos), remetendo à comunicações que estão sempre por serem descobertas, contingentes, parciais e

⁹⁶ “O nada aparece como fruto de uma expectativa de encontrar, no curso do mundo, uma finalidade, uma totalidade, uma verdade, e a consequente decepção que decorre dessas categorias da razão que não encontram equivalente na realidade”. (PELBART, 2013, p. 106).

não-equivalentes. Não se trata do “mesmo”, mas “coisas” diferentes nos dois sentidos (referências múltiplas), comunicação como conexão de afetos variáveis: “implicação recíproca assimétrica”. (ZOURABICHVILLI, 2009, p.79)⁹⁷.

Neste sentido, o perspectivismo vai além e aquém das teorias modernas de comunicação, seja vinculada ao positivismo iluminista (por exemplo, em Comte), a dialética (Hegel) ou a “razão comunicativa” (Habermas), para afirmar *uma dimensão intersticial de desconhecimento*, em uma distância ontológica e paradoxal de caráter turbilhonar e desestabilizante, *a diferença no seio da relação comunicativa*. Algo assim implicado na própria natureza da comunicação e descrito por Viveiros de Castro (2012, p.5) na expressão de uma “teoria imanente ameríndia que põe a equivocação comunicacional como fundamento da relação- [...] uma ecologia do equívoco”⁹⁸. A comunicação acontece na sua impossibilidade, como afirma Stengers (1999, p.104),

[...] nunca se compreende o sonho do outro, suas esperanças, seus terrores, no sentido de se poder propor uma tradução exata, mas não é por isto que se está menos transformado: experiência de desterritorialização que não passa pelas vias críticas, experiência transdutiva.

Na perspectiva da diferença (como estratégia do desejo), o que interessa são as condições de criação e recriação da vida, relacionada a não submissão do corpo (e o inconsciente) aos domínios da consciência, garantindo a irredutibilidade (a não sobrecodificação e bloqueio de forças) do vínculo no mundo. Ao desarticularmos as conjunções diretas (formas e categorias da consciência)- criando vacúolos de não-comunicação- se geram, paradoxalmente, *as condições de comunicação no involuntário*, que é a ampliação genuína da relação de comunicação, além do voluntário, do cognoscível: não mais tratamento de semelhanças de uma relação exterior, mas de comunicação interior de tendências e movimentos⁹⁹. Perspectiva trágica de comunicação, mas justamente para poder limpar “a tela dos clichês e para que as formas virtuais se coloquem à mercê de todas forças envolvidas na relação”. (PELBART, 1989, p.106).

⁹⁷ “A diferença é também comunicação e contágio entre heterogêneos que, em outras palavras, uma divergência não surge jamais sem contaminação recíproca de pontos de vista (...) Conectar é sempre fazer comunicar os dos extremos de uma distância, mediante a própria heterogeneidade dos termos”. (ZOURABICHVILLI, 2005, p.99 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2007 p. 100).

⁹⁸ “A diferença antes que a semelhança é o esquematismo relacional fundamental”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 5).

⁹⁹ Para Ulpiano (2010A) tendência é o plano ético da vida como composição de corpos ou modos de vida. A tendência se diferencia da moral por não julgar, não depender da consciência.

A questão da comunicação integrada às forças e perspectivas corporais evoca uma reconstituição do foco genético de cada experiência real, a fim de que não troquemos intensidades por representações. (DELEUZE, 2006b, p.325). Envolve, portanto, uma comunicação cujo sentido é a de *fazer passar as intensidades*, algo que, insistamos, não é a perda do sentido, mas a sua libertação do exclusivismo da consciência (sua limitação às formas). O involuntário se torna efeito de uma certa passividade na relação, uma recusa ao regime de alternativas e ao jogo de imagens que a moral do sujeito opera para fechar uma situação. Contudo, como afirma Lapoujade (2013, p. 30), “passivo e ativo não se excluem mutuamente, pelo contrário, a passividade é sempre contemporânea da atividade, ela é seu correlato”. A atividade se torna uma exigência para que se possa fazer passar as intensidades e não a percamos num vazio (este sim, niilista). Não se trata de uma oposição à linguagem, mas de opera-la noutra registro, *a fim de que possa conduzir as intensidades* e afirmar a potência de todo e qualquer encontro. Algo que faz da linguagem e da comunicação a consistência de *um campo de criação que se abre* (uma arte), práticas de enunciação que se conectam aos afetos (e, como disse Deleuze, “ninguém sabe de antemão do que um afeto é capaz”), testemunhando a incerteza e indeterminação do mundo, antes de submetê-las à tutela das formas da razão, aprende-la como intenções de sujeitos ou reduzi-la a intercâmbio de projetos.

No pensamento andino encontramos ressonâncias (na concretude da vida) desta modulação da linguagem e da comunicação para a passagem de intensidades, sobretudo ao atentarmos para o sentido de alguns conceitos que lhes são operativos. Tomemos o exemplo emblemático da apreensão *runa* do conceito de *interculturalidade*¹⁰⁰. Algo que desde os primeiros contatos me intrigou. Afinal,

¹⁰⁰ O conceito de *interculturalidade* não tem um registro preciso de quando começou a ser utilizado segundo esta terminologia, porém conjuga uma história de tradição autocrítica da filosofia ocidental no sentido de descentralização de sua história e abertura de seu presente para outras referências culturais ou práticas de expressão. Na América Latina a noção de interculturalidade vem se desdobrando em posições minoritárias em busca de encontrar uma filosofia contextualizada com as diferenças, as lutas e a história dos povos latino-americanos. Nomes como Guamán Poma de Ayala (1534-1617) e José Martí (1853-1895) foram precursores desta tradição crítica latino-americana. Hoje, Enrique Dussel e Raul Fornet-Betancourt (dentre outros) são expressões vivas dentro da academia de filosofia intercultural latino-americana. A questão que mais nos interessa aqui é a visada desta filosofia em buscar um lugar próprio da América Latina na filosofia, abrindo para sua pluralidade de pontos de vista, propondo, como afirma Fornet-Betancourt (2004, p. 57) “uma espécie de inversão hermenêutica como argumentação para tirar a Ameríndia do encobrimento eurocêntrico”. Nesta abertura que o pensamento indígena ganhou conexão e, de fato, se apropriou desta prerrogativa ética como uma oportunidade política de se colocar em condições mais equitativas no debate filosófico. Embora, com efeito, parafraseando Certeau (1998), se apropria para fazer “interculturalidade’ funcionar sob outro registro, o indígena. Algo que

como se dá uma dimensão política tão forte a um conceito marcado pela indefinição e obscuridade? Tão logo entendi que era justamente este o jogo, pois interculturalidade mesmo provocando inúmeras interpretações seria mais uma das idéias do aberto, um desdobramento operativo da *pachasofia*, tornando-o uma espécie de testemunho de um sistema de relações situado entre uma impossibilidade de dizer e sua possibilidade, quer seja, de um modo de restituir um meio de exterioridade, em seus silêncios, seus afetos (na sua dispersão constitutiva e imanente dos encontros que acontecem). Enfim, na afinidade com o pensamento da diferença: uma afirmação de diferenças e suas relações, muito mais do que a afirmação do diferente no ser.

No entanto, quero enfatizar, neste movimento insistente de buscar canais expressivos para nosso entendimento (tão abalado pela herança essencialista ocidental), as ressonâncias entre interculturalidade (como apreensão andina) e perspectivismo¹⁰¹. Retomemos no pano de fundo da discussão sobre comunicação. No perspectivismo, através da integração corpo-pensamento se retira da imagem (da forma) o fundamento moral de representar o mundo para reinserir a perspectiva das forças, também recupera a idéia do espaço entre os corpos como espaço vivo (espaço-tempo), gerador da descontinuidade (o aberto) em cada encontro, em um princípio de “equivocação comunicacional”, (VIVEIROS DE CASTRO, 2012) a partir das forças diferenciadoras que atuam segundo cada perspectiva (cada corpo em sua condição e capacidade diferencial de afetar e ser afetado).

Se tomarmos o sentido mais básico de interculturalidade, como uma relação “entre culturas”, dotá-lo de uma apreensão perspectivista leva-o a um ponto de a-fundamento, na medida em que retira sua possibilidade de representação, uma vez que o que entra em questão é o excesso próprio da idéia, a diferença como potencial e indeterminismo. Como afirma Deleuze (2006, p.398), “é sempre o

se materializa no Equador quando o Movimento Indígena assume a interculturalidade como plataforma política de transformação social (“nada só para os índios”), o que culmina com a criação da Universidade Intercultural Amawtay Wasi, em 2004.

¹⁰¹ A partir do perspectivismo pude encontrar matérias de expressão que puderam dar consistência de um testemunho da noção de interculturalidade, uma espessura de perspectiva (que me exigia). Contudo, como toda perspectiva, implica uma inserção no campo problemático e tenso da tradução, pois não deixa de se constituir como uma construção experimental a partir de certos pressupostos (que, em absoluto, não é o mesmo andino, mesmo que se tente imitar). A questão aqui, de novo, é buscar com os recursos expressivos e teóricos que dispomos, uma sensibilidade que nos permita ser afetado por um maior número de singularidades expressivas do pensamento e da vida andina, afim de que possamos nos colocar em condição de parcialidade perspectivista com ela, em conexão à sua positividade (seu movimento).

excesso da idéia que constitui a positividade superior que detém o conceito ou subverte as exigências da representação”. Apreender este excesso da idéia na distância que se abre na relação, que é também apreensão viva de sua alteridade (não mais a projeção do mesmo no outro), que permite certa passividade e, com ela, a ascensão à duplicidade do ser, nossa insistência desejanste de criação através do devir. Enfim, esta abertura, este interstício relacional, é a condição do devir e da criação, condição vital em um mundo relacional. Em termos andinos, é a condição de forjarmos nossa paridade constitucional, fazendo jorrar nosso fluxo de tempo de *Yanantinkuy* vital.

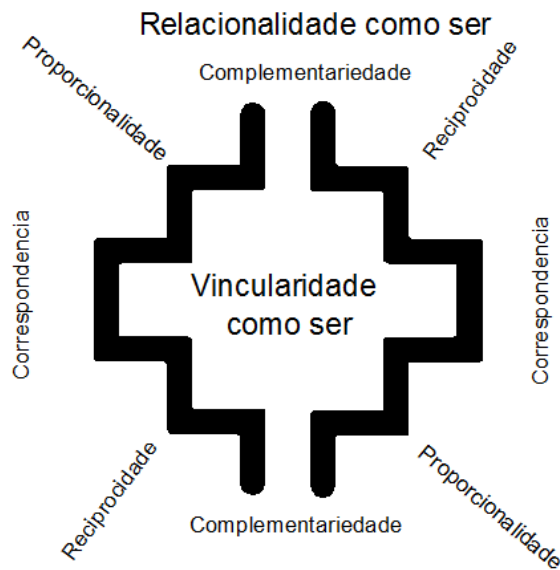
Neste sentido, segundo o modo que se expressa "interculturalidade" nos Andes, sobretudo, pelo Movimento Indígena equatoriano, não podemos interpreta-lo na mediação de uma categoria. Segundo Deleuze (2006, p.392), “as categorias pertencem ao mundo da representação, no qual constituem formas de distribuição pelas quais o ser se reparte entre os entes segundo regras de proporcionalidade sedentária”. Mas, se não a tratarmos como categoria, como poderíamos tratá-la? Deleuze (2006, p.393) sugere, para estes casos, a idéia de “*noção fantástica*, [...] “irredutíveis ao universal do conceito assim como a particularidade do aqui-e-agora”. Assim, interculturalidade como “noção fantástica” evoca uma participação em uma fantástica da imaginação (uma potência do espírito), cuja implicação ontológica depende de outra idéia de distribuição dos seres no mundo, distinta da distribuição sedentária do naturalismo ocidental e seu pressuposto de intersubjetividade na relação comunicativa entre sujeitos¹⁰². Entra em jogo *uma distribuição nômade*, totalmente diferente daquela, “um *nomos* nômade, sem propriedade, sem cerca e sem medida. Aí já não há partilha de um distribuído, mas sobretudo repartição daqueles que se distribuem num espaço aberto ilimitado ou, ao menos, sem limites precisos”. (DELEUZE, 2006, p.67).

¹⁰² Segundo Alliez (2006, p.104), a intersubjetividade implica uma “teoria das formas, enquanto delegada do desejo na imagem”. Algo que define uma anterioridade na relação a partir de uma imagem da totalidade, um mundo desejado posto como consenso (base de um contrato social, fundamento da lógica do Estado-nação ocidental), no qual um espectador se revela então como suscetível de se discutir, a partir do qual pode fazer reaparecer seu próprio desejo. (BOURRILAND, 2001). Tomar a intersubjetividade como pressuposto de comunicação tem consequência imediata na definição política, uma vez que cada um se vê obrigado a argumentar em um terreno pretendidamente comum, estruturado segundo limitações negociáveis e regras do jogo político institucionalizado. (STENGERS, 1999). Fundamento da dominação, cuja presença de outra perspectiva gera instabilidade, medo e, no termo em moda, terror. Assim, intersubjetividade é, de certo modo, não-comunicação, pois reduz a relação de alteridade à transação entre “o mesmo no outro”, mero critério de mercantilização e gestão participativa da vida (servil) em sociedade. (ALLIEZ, 2006).

A idéia de interculturalidade, implicada numa apreensão da resistência indígena em uma afirmação da diferença no seio da relação, que é assim também uma recusa aos pressupostos da comunicação intersubjetiva, segundo normas da representação e da linguagem¹⁰³. Algo obscuro, porém rigoroso, pois testemunha a persistência do problema em suas soluções, mantendo vivos os mundos possíveis que não existem fora de suas expressões (que não adquirem transcendência e nem por isso, deixam de existir). (DELEUZE, 2006). *Potência de afirmação do virtual* como modo de assegurar e organizar um campo de individuação, uma perspectiva. A idéia andina de interculturalidade está, portanto, ligado a assunção de um direito de não ser reconhecido e localizado em uma distribuição sedentária (não ter sua diferença estabilizada, instituída ou reduzida a uma diferença na representação), a fim de que possa permanecer operativa, para cumprir seus ciclos produtivos de contração e expansão, territorialização e desterritorialização.

Deste modo, a ênfase do movimento indígena equatoriano na idéia de interculturalidade pode ser expressa segundo uma tônica perspectivista da luta de perspectivas em um mundo relacional, onde “a alteridade é anterior à identidade, a relação superior aos termos e a transformação interior a forma”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 06). No documento “*Amawtay Wasi*”: *casa de sabedoria* (MACAS et al., 2001), tem-se o registro de um cosmograma-*chakana* referencial (figura 13) que provoca nossa experimentação da idéia andina de interculturalidade em conexão ao conceito perspectivista de uma ontologia das forças:

¹⁰³ Afinal, se tudo fosse subscrito, como no ideal hegemônico da verdade ocidental (de distribuição sedentária de pessoas e coisas), a uma classificação de subjetividade indígena na humanidade total (em um espectro multiculturalista), que valor teria o pensamento andino, a força relacional da paridade dos *pachas*, a vibração de *kay pacha*, as forças pré-individuais e impessoais que habitam seus corpos indígenas? No máximo a um lugar relativo na participação do mundo moderno, uma partilha do distribuído de antemão em um campo normativo, em uma transcendência organizativa e societária inquestionada (que mesmo mutável é sempre uma soberania). O que está em jogo é a diferença da lógica da normas e a operação de um *nomos*. E, por consequência, um desafio à objetividade do ideal democrático ocidental.

Figura 13 - *Chakana da relacionalidade do ser*

Fonte: Macas et al. (2002).

Nele, uma ontologia relacional (a relacionalidade como ser) é indissociável da imanência da relação, a idéia de que “o outro me é imanente” (a vincularidade como ser). Neste sentido, o conjunto de termos “complementariedade, reciprocidade, proporcionalidade e correspondência” que gravitam em torno do plano de imanência da “vincularidade como ser”, expressam os princípios da comunicação intensiva: *complementares* porque podem ser afetados um ao outro; *recíprocos* pois a “troca de perspectivas” é operativa; *proporcionais* por supor certa simetria na relação e *correspondentes* pela inerência de uma condição humana comum de fundo, muito enfatizada também nos termos do perspectivismo ameríndio. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

A questão da interculturalidade como expressão, mais uma vez, do problema de comunicação como fundamento ontológico. Diz respeito ao plano constitutivo das relações diferenciadas, marcada pela “luta de perspectivas”. (SZTUTMAN, 2011, p.15). Aqui cabe apresentar uma frase que se coloca como idéia-força do Movimento Indígena *Pachakutik* equatoriano: “*digamos lo que somos, antes que otros nos den*

*diciendo lo que no somos*¹⁰⁴. Uma declaração incontestada de que as perspectivas estão em luta e que há disputa por posições no cosmos¹⁰⁵.

Se, por um lado, a fixação de perspectiva do outro é algo tido como incongruente a realidade da presença do outro como pulsão diferenciante (o fundamento relacional da incessante e vital produção de diferenças), por outro lado, a imposição da perspectiva (identitária) do outro é sempre opressiva e imobilizante. “Em um mundo talhado pela predação – pela luta de perspectivas” é preciso manter uma perspectiva própria (condição relacional). Porém, paradoxalmente e ao mesmo tempo, deve-se evitar as condições de uma paralisante (e mortal) incomunicabilidade (a fixação de perspectivas: *antes que otros nos den diciendo* [...]).

2.10 CONHECIMENTO "VIVO": A *KUTI*-EPISTEMOLOGIA DA AMAWTAY WASI

No documento "Amawtay Wasi: aprender na sabedoria e no bem viver" (AMAWTAY WASI, 2011) está expresso que o princípio epistemológico fundamental da Universidade "Amawtay Wasi" é a *relacionalidade*: "a educação nesta visão esta pensada como aprendizagem para constituir a relacionalidade, a vivência simbolizada, a linguagem simbólica, como uma maneira entre outras de caminhar até a sabedoria, de aproximar-se da compreensão do bem viver". Como afirma Estermann (1998, p. 292) "a relação é a verdadeira substância andina". Assim, a aprendizagem *runa*, de modo geral, se faz no processo relacional e paritário de criação da vida, na apreensão de sua processualidade e dos movimentos que se geram no espírito. Ela exige integração corporal (ritual e coletiva), movimento em direção às multiplicidades substantivas e aos movimentos intensivos. Para os *runa*, "conhecer algo significa sobretudo realiza-lo celebrativamente e simbolicamente". (ESTERMANN, 1998, p.67). O princípio ontológico desta epistemologia está no

¹⁰⁴ Esta frase é recorrentemente citada nos discursos do Movimento Indígena equatoriano e conduz a idéia que convergiu para a criação da Amawtay Wasi. (MACAS, 2001). A frase é também subtítulo do livro organizado por Pablo Dávalos (DÁVALOS, 2001).

¹⁰⁵ No entanto, o sentido perspectivista da frase extrapola uma apreensão objetivista da mesma, ou seja, o que os outros dizem deles não é da mesma natureza daquilo que eles dizem que são (ou "o sentido não é o mesmo nos dois sentidos"). Não é tão somente uma troca de lugar de enunciação, mas de confrontação lógica. Dizer o que se é pode não ser expressar uma semelhança ou uma identidade, mas afirmar a diferença. Diz respeito ao direito de se diferenciar de si mesmo, de reinventar-se. Como afirma Viveiros de Castro (2002), em um plano de imanência perspectivista, a luta de perspectivas acontece entre sujeitos "em que eles- como nós- são diferentes de si mesmo: a diferença é interna e intensiva, não externa ou extensiva".

desconhecido (no "mistério do mundo") mais como uma virtualidade já real do que uma síntese no significado (um préstimo explicativo à linguagem moral da consciência). Neste sentido, pressupõe outra relação com a linguagem, uma relação não localizada dos termos, para fazer deles canais de passagem das intensidades expressivas do mundo, como espécies de "objetos intensivos" que não se separam das experiências, *linguagem simbólica*. Como afirma o documento da AW (AMAWTAY WASI, 2011, p. 171),

A perspectiva da linguagem simbólica se apresenta como uma questão chave para dar uma resposta aos fundamentos axiomáticos, pois é a ponte entre a comunidade macrocômica e a comunidade microcômica, mediados pela comunidade do aqui-e-agora, é o vínculo entre o visível e o invisível, entre o mundo explicado e o implicado, pois transcende a razão e a lógica ocidental.

Porém, dando voz aos incrédulos, como ficariam assim os pressupostos objetivos da epistemologia? Não estaríamos diante de um subjetivismo generalizado? O que soa como uma denúncia corriqueira revida como afirmação: é subjetivismo (se a questão é que se refere ao espírito). No entanto, o subjetivo torna-se outra coisa, pois não se aparta do mundo, que faz do conhecimento não uma separação entre o que conhece e o que é conhecido, mas *uma dinâmica em que o ato de conhecimento coincide com o ato gerador da realidade*. O espírito não é apenas espírito (subjetivo), é também vida e matéria, de acordo com o nível de tensão com o qual ele se vincula (*kuti-filosofia*).

Porém, sob outra perspectiva, não é subjetivismo porque não há objetivismo. O que entra em questão nesta epistemologia não é a imagem dogmática do pensamento, o desejo imperioso de totalização e transcendência, mas a intensificação da subjetividade a partir da inserção mítica e cerimonial naquilo que os *runa* chamam de "grande tecido transcendental" (AMAWTAY WASI, 2012, p.65), inserção no que está sendo feito, nos devires de um mundo relacional. Trata-se de outra relação com as coisas, outra objetividade e um outro conhecimento. Algo que provoca (até a vertigem) o nosso pensamento ocidental na medida em que expõe a fragmentação imagética da razão e sua dependência da moral (ressentida) na composição de seus quadros explicativos ou de justificação.

Um entendimento que remete a articulação entre conhecimento e diferença, bem como objetividade e diferença. Deste modo, as ressonâncias do pensamento

da diferença de Deleuze nos abrem os sentidos e favorecem a passagem destas intensidades e com elas, uma idéia das diferenças que estão sendo afirmadas. Para Deleuze (2006), o problema do pensamento e da epistemologia científica ocidental, seus pressupostos de verdade,

[...] não está na invenção dos seus próprios erros ou de suas ilusões: alguma coisa os funda no ser. Com efeito, enquanto nos achamos diante de produtos, enquanto as coisas com que estamos às voltas são ainda resultados, não podemos apreender as diferenças de natureza pela simples razão que de que elas não estão aí: entre duas coisas, entre dois produtos, só há e só pode haver diferença de grau, de proporção. O que difere por natureza nunca é a uma coisa, mas uma tendência. A diferença de natureza não está entre dois produtos, entre duas coisas, mas em uma única e mesma coisa, entre duas tendências que se atravessam, entre duas tendências que ai se encontram.

A afirmação de que o pensamento objetivista ocidental ainda se funda no ser, refaz noutros termos, o simbolismo mítico das duas serpentes do tempo, que apresentamos através dos escritos de Javier Lajo (LAJO, 2006). Deste modo, a lógica ocidental se apropria- com exclusividade- da temporalidade material e formalista (*Sachamama*), a dimensão macropolítica e imagética do ser. A questão da diferença, do paradoxo, fica excluída do mundo, pois ela só acontece na complementaridade, no jogo de forças entre a tendência e materialidade, forças e formas ou então, *Sachamama* e *Yacumama*¹⁰⁶.

O pensamento andino, através do princípio ontológico relacional, não nega o conhecimento científico ocidental, pois a sua lógica não é a da negação, nem a da oposição (que são pressupostos da representação), e pode até concordar com a objetividade de tal conhecimento, no entanto, só o faz a partir da convicção cosmológica de que este conhecimento é parcial, pois apreende somente uma das duas metades do ser, um dos dois lados do absoluto, um dos dois movimentos da existência, aquele em que *pachamama* se distende e se põe ao exterior de si. O

¹⁰⁶ Para nosso entendimento, Deleuze e Guattari operam uma distinção emblemática entre dois tipos de ciências, a *ciência régia* e a *ciência nômade*: “a ciência régia é inseparável de um modelo “hilemórfico”, que implica ao mesmo tempo uma forma organizadora da matéria e uma matéria preparada para a forma, com frequência mostrou-se como esse esquema derivava menos da técnica ou da vida que de uma sociedade dividida em governantes-governados, depois em intelectuais-manuais. O que o caracteriza é que toda matéria é colocada do lado do conteúdo, enquanto toda a forma passa para o lado da expressão. Parece que a ciência nômade é imediatamente mais sensível à conexão do conteúdo e da expressão por si mesmos, cada um desses dois termos tendo forma e matéria. É assim que para a ciência nômade a matéria nunca é preparada, portanto homogeneizada, mas é essencialmente portadora de singularidades (que constituem uma forma de conteúdo)”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.35).

outro movimento, além desta face extensiva do ser e das coisas, vai no sentido inverso, o que reencontra no produto o movimento do qual ele resulta, sua face intensiva, energética e produtiva. Seu sentido, por assim dizer, espiritual¹⁰⁷.

O problema da ciência ocidental é quando ela, para operar suas codificações, se opõe às intensidades, trocando-as por representações. Esta operação só acontece pela produção na subjetividade de um sentido de interioridade, o forjar de um sujeito em si. Sentido de totalização, lógica do discurso que é o fundamento de todo poder (Foucault, 1996), desejo de unidade. (LAJO, 2006).

A questão andina da objetividade, a sua noção alargada de objetividade, passa pela capacidade de produzir um conhecimento que considere a dinâmica produtiva de transformação e criação. Diz respeito a uma capacidade de *fazer passar algo que não seja codificável*, a diferença como tendência, o movimento das coisas. Como afirma Lapoujade (2013, p.24), "todo o problema vem de que o pensamento se apegou aos seres- e não ao movimento dos seres". E complemento com Deleuze (2006b, p.89): "o ser é articulado, o falso problema é o que não respeita estas diferenças"¹⁰⁸.

A objetividade está na criação (a articulação do real) e não na reprodução de linhas abstratas ou códigos do reconhecível. Neste sentido, a objetividade deste pensamento passa necessariamente sobre o corpo, pois "a intensidade só pode ser vivida em relação com sua inscrição móvel sobre o corpo" (DELEUZE, 2006, p. 325) na abertura para o mundo que o corpo proporciona. É no corpo que se conduz a tendência e se produz uma perspectiva.

Deste modo, no absoluto do mundo relacional, livre da transcendência de uma "verdade" imaginada, pensar em conhecimento é consolidar uma relação intrínseca com o jogo paritário material-cósmico, implicando conhecimento e desconhecido (o não-codificável) a um princípio de individuação, em um permanente vir a ser. Modo insistente e indeterminado de se forjar uma epistemologia *sem sede de formas*, cujos conhecimentos não separam corpo e pensamento, conteúdo e expressão: espécies de "clarões diferenciais que saltam e se metamorfoseiam". (DELEUZE, 1997, p.23). Epistemologia como produção estratégica concreta de resistência e bifurcação em relação às formas atualizadas, cognição encarnada que

¹⁰⁷ A rigor, o espiritual neste pensamento não se separa da apresentação do objeto ou do ser. Não é um oculto, mas uma profundidade virtual, que é seu complemento.

¹⁰⁸ "Estar a altura dos acontecimentos, eis a ética essencial" (DELEUZE, 1996).

não decorre de regras abstratas, uma vez que a ação ética emerge não como representação de um código de regras morais, mas como problema que implica uma disposição a um domínio dos corpos e dos afetos (FONSECA et al., 2006), a uma crença no mundo (que é também um desembaraçar-se de tudo que desvia e bloqueia os processos postos em movimento)¹⁰⁹.

No entanto, não se trata de algum tipo de conhecimento por revelação (ou emanção), mas de expressões resultantes de agenciamentos práticos, operações desejanças no múltiplo e nos movimentos intensivos. Neste sentido, a rigor, para Deleuze, a produção de um conhecimento nômade não seria propriamente uma epistemologia (que compartilha os mesmos pressupostos subjetivos do senso comum), mas uma *para-epistemologia*, pois o que lhe corresponde não é um senso comum, "mas, ao contrário, um para-senso" (DELEUZE, 2006, p. 275), tensão do inconsciente, caráter extra-proposicional (e não empírico) do exercício paradoxal das faculdades (o jogo da diferença). Algo que diz respeito a uma inscrição vital no jogo perspectivista (o território aberto do arrebatamento) produzido no encontro com a alteridade do mundo. Porém, cabe registrar, uma alteridade que não é (como nas concepções fenomenológicas de intersubjetividade) a alteridade de um outro sujeito, porém a alteridade mais completa, *a da própria situação do encontro* (PELBART, 2013), reservatório compartilhado de singularidades os quais se exige uma conexão, a produção de um novo território existencial, um permanente renascer (um eterno retorno). *Kuti-epistemologia*.

Persistindo nesta problemática, alcemos uma afirmação de Estermann (1998, p.92): "o primeiro afã do *runa* andino não é a aquisição de um 'conhecimento' teórico e abstrativo do mundo que o rodeia, mas a 'inserção mítica' e a (re)apresentação cerimonial e simbólica do mundo". Porém, nos cabe perguntar: *o que entendemos por "mítico" e "cerimonial"?*

Em termos gerais, um mito refere a "um estado originário de indiferenciação entre os humanos e os animais, descritos pela mitologia". (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.354). No entanto, este sentido de originário não necessariamente remete a um "presente no passado", mas a um originário no presente, uma diferença interna

¹⁰⁹ No pensamento andino "a realidade não está presente como um material cru que se tenha que processar mediante a 'forma' da cognição; a realidade está presente como 'símbolo', ou seja: como um complexo de signos concretos e materiais que se referem mutuamente, uns nos outros". (ESTERMANN, 1998, p.93-94).

“pré-significante” e “pré individual”¹¹⁰. Trata-se de um discurso “para o lado de fora”, em uma operação que equivale, segundo Viveiros de Castro, 2012, p.6) a um “desorientar o juízo”, fazendo “variar a verdade, demonstrando a verdade da variação”. Dito de outro modo: não é a variação da verdade segundo um sujeito, mas a condição enunciativa “sob a qual desponta para o sujeito a verdade de uma variação”. (ZOURABICHVILLI, 2009, p.60).

No entanto, é no ritual ou cerimonial que o mito é colocado em movimento, produzindo um contexto espaço-temporal de articulação paradoxal entre afinidade e perspectivismo, comunicação e diferença. Segundo Bergson (1978), um salto para fora da normalidade da inteligência, por cima da sua humanidade. Processo que acontece no místico como um “salto intensivo”, uma abertura às forças do mundo e uma percepção da situação presente- considerando o corpo inserido nela- que vem o apelo ou a pergunta que manda a memória apresentar as resposta apropriadas (seguindo uma conexão vital). Uma memória-mundo que faz emergir dimensões complementares de tempo e de devir, movimento que só é possível passando do eu intelectual e social para um “eu de profundidade” (BERGSON, 1978), que destitua a interioridade absoluta do “eu” e o coloque em relação paradoxal e constitutiva às múltiplas “interioridades” espirituais em diferenciação, abrindo novos potenciais de individuação intensiva.

De volta ao contexto andino, Medina (2000) nos dá idéia do sentido da “espiritualidade” cerimonial *runa*:

[...] quando um ameríndio fala de espíritos, na realidade está aludindo a ‘tempos e espaços em transição’ bem concretos: não a substâncias espirituais, mas eles mesmos: por seu caráter transicional, reveste uma aura, por assim dizer, sagrada e sacramental. Como já sabemos, a estes eventos se chamam chakanas, nexos, pontes, transições. (MEDINA, 2000, p.65)

Contudo, como podemos entender a implicação desta “espiritualidade”, deste mecanismo ontológico mítico-cerimonial, para a apreensão *runa* de “conhecimento”? Um primeiro aspecto a considerar é, como vimos, o sentido de não refazer a

¹¹⁰ No entanto, como afirma Viveiros de Castro (2007, p.111), “há mitos e mitos”, desde os regimes de enunciação mítica “dos ‘mestres da verdade’ e seus regimes monárquicos de enunciação, do mundo ‘clássico’ helenista, do historiador da filosofia, até o mundo extra-filosófico das ‘sociedades contra o Estado’, mundo do pensamento selvagem, da alteridade antropológica radical”. Este último nos parece conduzir a uma idéia compatível ao sentido cosmogônico da mitologia do *runa* andino (*Inka-Kechwa*).

distinção ocidental entre formas de *expressão* e *conteúdo*, mas, como afirma Deleuze (1997, p.110) buscar "uma maneira pela qual as expressões se inserem nos conteúdos [...] onde os signos modificam as coisas elas próprias, assim como as coisas se prolongam através dos signos". Como sempre, *fugir da transcendência e do limite do formal*. Como afirma Viveiros de Castro (2012), um movimento para que se possa repor ao mundo o que se havia posto no eu (o que tem a ver com uma potência de transformação da subjetividade). Um segundo aspecto diz respeito a desvencilhar do sentido de produção de conhecimento como um compromisso, uma necessidade ou uma falta a ser suprida. O conhecimento é o efeito da própria positividade da idéia, ou seja, vem afirmar *a potência de um meio e as forças que habitam seus corpos* (e não a sua deficiência).

O sentido que se exige para a produção do conhecimento é o de se cumprir os acontecimentos, através das intensidades e singularidades que atravessam o espaço vivido. Um sentido que contempla a irredutibilidade de um conhecimento duplo, em sua articulação (material e imaterial, diferenciada e diferenciante). Como afirma Estermann (1998, p.94), na articulação de uma "epistemologia" andina, onde "a relação cognitiva é uma relação derivada em relação a relação cerimonial primordial". Como derivado, um conhecimento submetido a diferença, sensíveis às intensidades, portanto exposto à insegurança do contingente, "representado não como esvanecido ou desaparecido [morto], mas como evanescente e a ponto de desaparecer". (DELEUZE, 2006, p.77).

No entanto, existem rituais e rituais, conforme o grau de intensidade e exposição às forças. No limite, se refaz um contraste entre "sacerdote" e "xamã". O "sacerdote" seria como um operador de "baixa" intensidade, um mediador das forças do mundo segundo os pares complementares da *chakana*, produzindo novos pareamentos, porém sem efetuar qualquer síntese dialética entre os termos, mas evocando e atualizando o fluxo de transformação entre eles (*yanantinkuy*). Um "sacerdote" cumpre uma função de realizar uma ponte cósmica, uma mediação nas transações críticas, a fim de assegurar a relacionalidade, a intensificação do processo vital. Espécie de "especialista" ou "sábio" que otimiza um processo posto e detém a concepção heurística do ritual.

O "xamã", por sua vez, conduz uma experiência, por assim dizer, de "alta intensidade". O ritual xamânico implica um modo de conhecimento que afirma o ser como perspectivo, complementar e múltiplo. Nestes rituais, apenas os xamãs são

capazes de transitar entre as perspectivas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), operando a comunicação com outros seres (afetando e sendo afetado). Porém, na experiência xamânica, como experiência mística por excelência,

O ser com o qual se comunica não é finito nem apreensível pela ação, casos que haveria gozo e posse, isto é, fortalecimento do eu egoísta, e não ruptura dos limites. Esse objeto deve então ser um ser infinito, e implica uma comunicação que leva o sujeito à perda de si no seio daquilo que é incomensurável a si. Mas na medida em que esse infinito é ser, o ser infinito (o sujeito), que se perdeu *enquanto finito*, se reencontra no infinito *enquanto ser* e sai da experiência incólume, com sua existência a salvo. (PELBART, 1989, p.85).

Experiência aguda da perspectiva trágica da vida, desnudamento da existência e exposição à sua insegurança, mas também de certo tateio ao “tempo pleno”, algo que nos aproxima do “como se chega a ser o que se é”, o verdadeiro abissal, descrito na obra *Ecce Homo*, de Nietzsche (2008).

Do ponto de vista de um modo de conhecimento, o xamanismo intensifica o sentido de personificação daquilo que se conhece (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), justamente para ativar as condições relacionais, liberando partículas, engendrando transformações recíprocas (a processualidade da vida). Algo que acontece como relação de alteridade, o que, não custa repetir, não se dá entre sujeitos, mas envolve o espaço intersticial, a diferença de potencial que se cria, o fora de um “entre”, mas também o fora que envolve a todos. O xamanismo, portanto, implica um conhecimento vinculado ao fora, no aberto da relação mais intensa: movimento no impossível (no que não se apresenta sob o modo da possibilidade, do poder)¹¹¹. Ontologização do conhecimento (subtraindo-lhe tudo que o ligue ao discurso, ao sujeito e ao objeto)¹¹².

¹¹¹ Mesmo com referência ao fora (como “dobra para o lado de fora”), portanto não vinculado a uma interioridade (ou “dobra pro lado de dentro”), este conhecimento não é dispersão, mas condição que prepara a criação do novo, algo que (nós, ocidentais) experimentamos como “consciência artística”, mas que no xamanismo se expande para constituir inúmeras vias de conexão com o fora, com o mundo das forças. Apesar do terror que se gera (sobretudo para a subjetividade ocidental), não há dúvidas que esta abertura produz conhecimento, assim como já “se sabe perfeitamente que as afirmações sobre a improdutividade da loucura não têm fundamento”. (PELBART, 1989, p174). Neste caso, nem precisamos ir tão longe, se levarmos em conta toda produção de conhecimento da herança ameríndia (andina ou não) em astronomia, matemática, e, sobretudo, na “domesticação de plantas” (batata, milho, tomate, mandioca, quinua, dentre outras), a qual, para muitos, foi um sustentáculo orgânico (via colonialismo) da história do progresso material da modernidade ocidental.

¹¹² Cabe registrar que a experiência xamânica, por vezes, acontece envolvendo a mediação de plantas e animais que conduzem a “efeitos psicoativos”, gerando uma espécie de experiência “psicótica” (êxtases, alucinações, encantamentos), envolvida tanto na ruptura das “amarras”

No entanto, nos documentos definidores da proposta conceitual e institucional da Amawtay Wasi, o "Amawtay Wasi - proposta de um caminho sem caminho" (MACAS, et al., 2002) e o "Amawtay Wasi: aprender na sabedoria e no bem viver" (AMAWTAY WASI, 2011) só encontrei uma única menção ao xamanismo, mesmo assim de forma muito expedita: "propor e difundir um caminho xamânico" (AMAWTAY WASI, 2011, p.198). Somente no trabalho de campo, conversando com os estudantes e dirigentes da AW é que tive a dimensão do grau de tensão que o tema envolve, sobretudo na relação institucional, onde o sentido xamânico-perspectivista da aprendizagem se dilui ou é abarcado pelo conceito mais genérico de interculturalidade, melhor articulado aos espaços de negociação, portanto, em um termo relativo a um interesse político de natureza tática (em um sentido de ação política que buscaremos uma conexão nos capítulos 4 e 5 deste texto).

Neste sentido, a tônica da proposta político-"pedagógica" vai à direção do esquema simbólico da *chakana*, ou cruz quadrada andina, a qual denomina de "grande ordenador" das passagens cósmicas, algo que, pela sua estruturação esquemática, se torna mais aproximado aos cânones da reflexão acadêmica, embora todos saibam, o quão diferente deles é sua operacionalidade e cosmologia.

A imbricação entre conteúdo e expressão como antítese ao movimento de transcendência tem sua afirmação não só no modo de agenciamento do conhecimento, mas também (como onto-lógica) no modo de institucionalização da AW. A criação da AW, desde sua proposição e segundo sua implicação no movimento indígena, foi marcada por uma disposição de autonomia e problematização aos protocolos institucionais de uma universidade ocidental. A idéia era não reproduzir o modelo centralizado, difusionista e disciplinador (que tem a lógica do Estado-nação e a subjetividade moral do homem ocidental como referência).

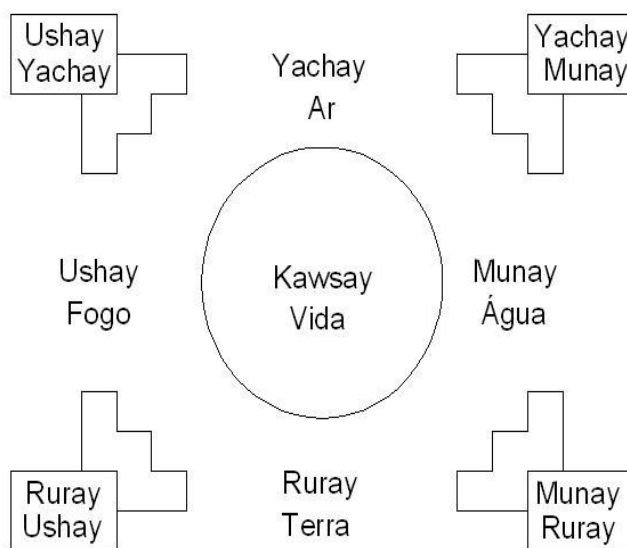
A imbricação expressão-conteúdo na proposta se materializada segundo duas perspectivas inter-relacionadas: a primeira (a) no sentido na estruturação da AW em cinco "Centros de Saber", cuja distribuição orgânica compõe a base relacional de uma "*chakana* institucional" (figuras 14 e 15), onde se pareiam agenciamentos

sensorio-motoras, como nas condições de acesso ao virtual. Visto que, segundo Deleuze (1990, p. 68), "esse virtual se insinua não nas imagens-lembrança, mas propriamente no seu fracasso, nos estados oníricos, alucinatórios, hipnóticos, amnésicos, delirantes, panorama flutuante que vem a tona em virtude do afrouxamento sensorio-motor".

conceituais (ou espaço-temporais) conforme uma definição de problemáticas inter-relacionadas da vida andina, posteriormente materializada em cursos ou carreiras.

Figura 14 - Os 5 centros de saber

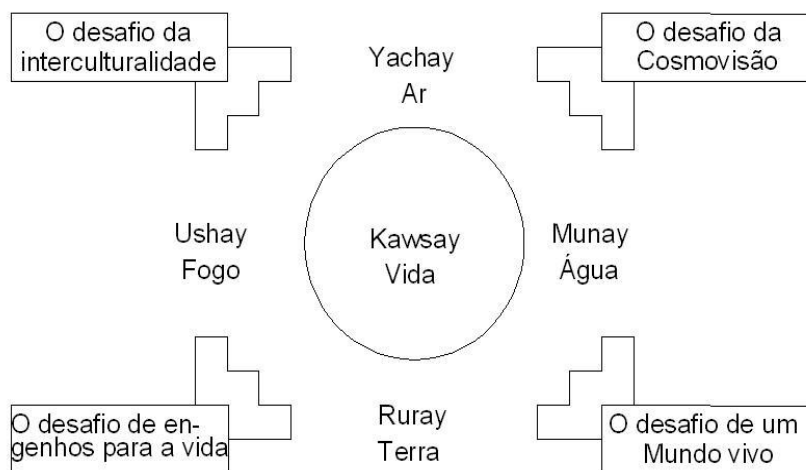
Os cinco Centros do Saber



Fonte: Amawtay Wasi (2012).

Figura 15 - Os desafios de cada Centro de Saber

Desafios de cada Centro do Saber



Fonte: Amawtay Wasi (2012).

Os cinco centros da AW (*Yachay Munay*, *Munay Ruray*, *Ruray Ushay*, *Ushay Yachay* e *Kawsay*) são assim definidos:

O centro *Yachay Munay* tem como desafio as cosmovisões, as racionalidades, as filosofias; neste centro se articulam um conjunto de saberes e saberes-fazer que dão conta da co-construção intercultural das diversas cosmovisões e epistemologia, da simbologia, linguagem e a estética (entre outras). [...] O centro *Munay Ruray* tem como desafio a construção de um mundo vivo que possibilite a emergência de *Sumak Kawsay* ou ‘bem viver’, permita articular o ser humano à comunidade, a terra, ao planeta, ao cosmos. [...] O centro *Ruray Ushay* apresenta o desafio da recuperação e o desenvolvimento dos engenhos humanos orientados à vida, nele cooperarão quem estiver interessado no campo das ciências, técnicas e tecnologias de *Abya Yala*. [...] O centro *Ushay Yachay* apresenta como desafio a interculturalidade, isto é, a expressão igualitária das mais diversas culturas existente a nível local, nacional e internacional, nele cooperarão os interessados nos campos da organização política de *Abya Yala*. [...] O centro *Kawsay* coloca como desafio a construção da sabedoria, é o eixo articulador, relacionador maior, vinculador do conjunto dos centros de Saber, nele se expressa o coração da casa da sabedoria *Amawtay Wasi* (AMAWTAY WASI, 2011, p.191-193).

Cabe marcar que, com efeito, os termos *Yachay* (“pensar”), *Ruray* ou *Ruay* (“fazer”, “efetuar”, “equilibrar”) e *Munay* (“sentir”, “desejar”) correspondem aos respectivos princípios dos três pachas (os quais, por sua vez, correspondem às três partes do corpo) *Hanan Pacha*, *Kay Pacha* e *Uku Pacha*, conforme o ilustrado anteriormente na figura 05 deste texto.

Uma segunda (b) perspectiva se apresenta conforme uma ênfase em um sentido cuja melhor expressão é o de *transversalidade* na lógica institucional, evocando o sentido dinâmico da relacionalidade da *chakana* como princípio vital de um processo de produção de conhecimento ligado ao comum (a vida cotidiana e sensível), não hierarquizante ou determinista, na qual o movimento, desterritorializante e criador, esteja sempre co-presente¹¹³.

Feito esta discussão da natureza do conhecimento andino, bem como do modo que a AW se articula institucionalmente para integra-lo em uma dinâmica coletiva de aprendizagem e a produção de um conteúdo comum, penso ainda na

¹¹³ O conceito de *transversalidade* é utilizado por Guattari (1981, p. 96, apud AGUIAR; ROCHA, 2007) na elaboração teórica da psicoterapia institucional. “O autor define a transversalidade como a superação de uma pura verticalidade (estrutura piramidal) e de uma simples horizontalidade (um certo ajeitar-se na situação), constituindo-se em um terceiro vetor. A transversalidade implica a ativação da circulação da comunicação e dos agenciamentos enquanto produção de outros modos de ser, sentir e atuar” (AGUIAR; ROCHA, 2007, p.658). A transversalidade como condição da criação, grau de complexificação e atravessamento institucional.

exigência de mais uma incursão na questão metodológica (ou anti-metodológica), mais propriamente para entendê-lo como modo de subjetivação.

O método está relacionado às condições de produção de sentido ou consciência. Para Lajo (2006, p.183), a consciência é uma concepção de tempo que expressa uma dinâmica, "que vai de uma contração a um mínimo e uma expansão a um máximo". Movimento este que é o jogo de expressão (ou atualização) de *Yanantinkuy*, o jorro de tempo que flui nos interstícios energéticos dos pares relacionais. A idéia *runa* de consciência diz respeito a "por-se, como o condor, em condições favoráveis ao vôo". (GUILLEMOT, 2006, p.51). Ou seja: primordialmente, a consciência exige uma apreensão da corrente da vida, independente das formas criadas que lhe atravessam, fazendo que todo o contínuo do vital seja a consciência em sua dimensão energética e positiva. Deste modo, o sentido para os *runa* não é individual, "o indivíduo não é o primeiro na ordem do sentido". (ZOURABICHVILLI, 2009, p.54). Em termos deleuzianos, o sentido aqui é o espaço da distribuição nômade, das singularidades no múltiplo, onde não há uma partilha originária das significações, espaço aberto do devir. (ZOURABICHVILLI, 2009).

No entanto, uma nova idéia de sujeito de conhecimento se forja na temporalidade nômade do ser, no modo particular (individual ou coletivo) de convergir as singularidades e criar os pontilhados de um plano de composição, (uma personalidade, um corte no tempo). Embora enseje uma forte expressão de passividade, uma "aventura no involuntário" (DELEUZE, 2003, p.116), como princípio de individuação (que parece tudo autorizar), ela acontece na atividade e no rigor da experimentação e no aprimoramento de uma espécie de tato no pensamento, uma vigilância para discernir os signos fecundos (linhas de criação, que nos obriga a pensar) dos estéreis (impasses, supertições ou obsessões). (ZOURABICHVILLI, 2009)¹¹⁴. Deste modo, o sentido depende das singularidades e do modo com que cada um ativa seus pares, segundo suas forças e perspectivas relacionais e desejantes, bem como, segundo a afirmação de uma diferença como conhecimento. Este conhecimento, que se confunde com o sentido, em Kechwa se denomina *ñan*, cujo significado é "caminho". (GUILLEMOT, 2006).

¹¹⁴ Disse Nietzsche (1995, p.228) "É preciso ter um critério: eu distingo o grande estilo; eu distingo atividade e reatividade; eu distingo os superabundantes, os perdulários e os sofredores passionais. [...] Uma natureza rica e segura de si manda ao diabo a questão de saber se ela conhecerá a beatitude- ela não tem nenhum interesse em qualquer forma de felicidade, ela é força, apetite".

Neste sentido, podemos dizer que a afirmação do conhecimento andino é a afirmação da vida dos *runa*, pois está relacionado ao comum, ao vivente, uma vez que não faz o "salto mortal" da transcendência. Por isso, a insistência de seus pensadores de chama-lo de "conhecimento vivo" (*Wachay*), que é, segundo Ninanturmanya (2013b) a acepção plena de *Yachay*¹¹⁵. O método para chegar a este conhecimento não se dá por aquisição ou mesmo aderência, mas por inserção e atividade relacional intensiva, em um processo que na filosofia andina define como *proporcionalização* (LAJO, 2006, MEDINA, 2000, GUILLEMOT, 2006).

Para um entendimento do conceito andino de proporcionalização, Guillemot (2006) nos propõe um contraste com o homólogo ocidental de "dimensionalização". "No ocidente, a dimensionalização serve como ferramenta para criar uma topologia do corpo no espaço, uma localização dentro do espaço abstrato, produto final da criação do sujeito individual, a adequação da consciência com esta localização do corpo no espaço" (GUILLEMOT, 2006, p.55). Já no pensamento andino - onde o espaço não advém de coordenadas ou abstrações lógicas, mas é conjunção espaço-tempo, "espaço-vivo" ou *pacha* (onde as relações acontecem, singularidades se efetuam e corpos se transformam) - não se trata de projetar uma dimensionalização do mundo, mas se *lançar a uma particular proporcionalização*, algo que precede a divisão sujeito-objeto, como um duplo entre um jogo de expectativa e descoberta de territórios existenciais insuspeitos¹¹⁶. A

¹¹⁵ Segundo Ninanturmanya (2013a), o verbo kechwa *Yachay* é um exemplo das limitações da tradução e da irredutibilidade do conceito relacional. Numa apropriação vulgar, a que o autor chama de "significado profano, o mais superficial, o comum e corrente e que se fala sem a menor reflexão. [...] Assim, *Yachay* é 'saber, sabedoria, conhecimento, gnosís" (p. 02). Um segundo nível de apreensão diz respeito a seu significado literal "dado pela presença de sua raiz verbal ou partículas componentes. *Yachay*= *Ya* + *chay*, em que '*chay*' significa 'chegada'. Portanto, literalmente *Yachay* significa 'a chegada de *Ya*' (p. 02). E o autor segue para afirmar um terceiro nível de apreensão, o mais profundo, que chama de "significado genuíno, um significado que se pode obter com base em sua 'lógica interna e externa'. Partindo de seu significado literal, analisando suas partículas componentes e seu contexto de uso. Deste modo, *Yachay* significa 'a chegada da sabedoria (*Ya*)', ou também, 'a transformação pela ação da sabedoria" (p. 02). Estas distinções ganham grande relevância no contexto das disputas semiológicas da contemporaneidade andina, como veremos mais adiante neste texto.

¹¹⁶ Segundo Guillemot (2006) a proporcionalização andina implica em outras dimensões que não às coordenadas ocidentais. As 5 (cinco) dimensões são assim orientações por onde se realiza a proporcionalização dentro do processo ontológico. Uma primeira dimensão de proporcionalização diz respeito a constituir a própria condição de si como ser duplo, a paridade de si (ter "consciência" da vibração de *Kay pacha* a partir do pareamento de *Hanan pacha* e *Uku pacha* no próprio corpo). A segunda proporcionalização define o plano onde vivem os pares como "comunidade" (constituição de pares no coletivo social). A terceira, diz respeito ao pareamento proporcional da "comunidade" com o ambiente, integrando o *pacha* nas atividades de produzir alimento, festas e jogos. A quarta dimensão de proporcionalização é a da comunidade como o xamã, cujo vínculo brinda a comunidade com o "sentido" do tempo pleno. A quinta e última proporcionalização é "a

proporcionalização advém de uma resposta às urgências das sensações (as vibrações de *kay pacha*) e da abertura para o mundo, para compor a expressão de uma maneira de viver que enseja, nos termos de Viveiros de Castro (2012, p.13), uma "ontologia política do sensível".

O desafio passa a ser pensar as ressonâncias de um processo de pensamento por proporcionalização e nosso conceito ocidental de "epistemologia". Sob certo aspecto, poderíamos dizer que se trata de uma anti-epistemologia, no sentido de uma anti-lógica andina. Contudo, se preservarmos o sentido relacional da produção de conhecimento (como ela toma corpo, se territorializa e desterritorializa conforme as forças desejanças e contingentes), é que poderíamos afirmá-la como epistemológica, mas em uma epistemologia paradoxal ou *kuti*-epistemologia, o esplendor de uma epistemologia transbordante e viva.

Neste sentido, vem com força a ressonância do pensamento por *proporcionalização* e a idéia deleuzo-guattariana de *transversalização* da existência (GUATTARI, 1981, DELEUZE, 2006). Nos termos de Rodrigues (1993, p.473), "em Guattari, o prefixo *trans* conduz a uma nova forma de pensar a existência, liberada dos estrangimentos disciplinares [...], mapas já estabelecidos do conhecimento". Esta transversalização, pensada por Deleuze (2006), como um sentido do plano de consistência, na produção de um traçado transversal de acoplamentos que possam assegurar uma ressonância interna e um equilíbrio dinâmico, relacionado a uma problemática em transformação. Através dela, a produção do conhecimento não consiste em um direcionamento da ação para a resolução de problemas, como uma reivindicação da condição humana (em um sujeito soberano), mas aponta para uma "condição trans-humana" ligada a um devir *não* teleológico-teológico (PELBART, 2003, p.70), a um "caminho sem caminho" (MACAS *et al.*, 2002). Dito afirmativamente, aponta para uma conexão paradoxal a uma epistemologia nômade, a qual "relaciona-se ao índice de transversalização que o corpo suporta e diz respeito às relações de um dentro com o fora, à abertura do corpo à diferença, desdobrando suas potências mito-poéticas". (FONSECA; ENGELMAN, 2006, p.87).

Porém, nova inquietação: se este conhecimento não produz um sujeito, produz o que? Produz, nos termos de Lajo (2006, p.169), "um sistema de

que se faz entender, como a afirmação, através do eterno renascimento, do xamã, do tecido cósmico da comunidade. A esta dimensão podemos chamar 'proporcionalização energética' da comunidade". (GUILLEMOT, 2006, p. 12).

proporções", que é sempre resultado de um pareamento, de um encontro de multiplicidades em relação. Porém, é claro que a afirmação de que "não se produz um sujeito" se refere a idéia de um sujeito unitário e essencialista. Não se trata de um pressuposto de negação, mas de afirmação de uma outra perspectiva de "sujeito", conforme um princípio de individuação que não está nele (em uma suposta interioridade exclusivista), mas na relação com o mundo (a "vicularidade do ser"). Dito de outro modo, trata-se de afirmar a condição dupla (ou paritária) do ser, não separando ser e devir, forma e força, mas incidindo sempre o primeiro no segundo, refazendo o que Simondon (2003) denominou de "metaestabilidade" no movimento de individuação, algo que evoca novamente a idéia andina de proporcionalização como ser.

Neste sentido, a universidade Amawtay Wasi se constitui como um espaço intensivo de experimentação e enunciação das expressões andinas de conhecimento, com sua primazia pela diferença em relação a qualquer exterioridade formal, afirmado na prioridade da relação ritual e cerimonial sobre a cognoscitiva (AMAWTAY WASI, 2011). Como vimos, suas referências são as forças, mais que a determinação de um conhecido, uma vez que todo conhecido (em um regime de forças que se atravessam) está sempre defasado (como o "ser" individual) diante do conhecimento da virtualidade de si e do mundo. Deste modo, trata-se sempre de uma ênfase na criação de possíveis para o conhecimento *runa*, uma potencialização da sua relacionalidade no mundo moderno, afirmando seu poder diferenciante (e sua diferença). Por isso, no aberto deste conhecimento, se contempla o desconhecido, não aceita sua determinação (para não perder o vínculo com a corrente do vital, com as multiplicidades de um mundo vivo), e até se fundamenta neste indeterminismo (como condição de acesso as forças e à potência mística). E assim, com efeito, define um contraponto em relação ao poder de determinação da ciência de Estado, da ciência do poder unitário e centralizador (da distribuição sedentária), ensejando uma potência (nômade) de resistência às instâncias de transcendencialização do comum, da vida. Um entendimento da AW como impulso experimentador do corpo e do pensamento indígena em sua potência ética, estética e política, *confrontando o poder hegemônico ali onde ele nasce*, parafraseando Foucault (2007), na moral do sujeito e na afirmação da possibilidade de uma verdade universal como conhecimento.

3 INTERPELAÇÕES HISTÓRICAS INDÍGENAS E POLÍTICAS DA DIFERENÇA

"É por debandada que as coisas progridem e os signos proliferam" (DELEUZE; GUATTARI, 1995).

3.1 DAS INCONSISTÊNCIAS "HISTÓRICAS"

"Nos fenômenos históricos como a revolução de 1789, a comuna, a revolução de 1917, há sempre uma parte de acontecimento, irreduzível às determinações sociais, às séries causais. Os historiadores não gostam deste aspecto: eles restauram causalidades para-depois. Porém, o acontecimento mesmo está em desenganche ou em ruptura com as causalidades: é uma bifurcação, um desvio com relação as leis, um estado instável que abre um novo campo de possíveis" (GUATTARI, 1984).

"Como se desfazer de um poder sobre a vida para afirmar um poder da vida?" (COELHO; FARINA, 2010).

Não há como falar em história indígena sem penetrar em um território de ambiguidades e pleno de tensões. A evocação da história implica colocar-se em relação com um sistema de conhecimento firmemente engastado nas práticas institucionais que invocam a gênese do Estado Nação e de seus regimes de verdade. Como afirma Chakrabarty (1999, p.14) "a história é uma forma disciplinada e institucionalmente regulada de memória coletiva"¹¹⁷.

O forjar de uma história crítica, além das coações das retóricas em nome da nação e da modernidade, tem como contingência o irromper de outras temporalidades, a disjunção temporal que coloca em evidências o marco cultural (e seus referentes morais) do tempo linear e evolutivo da história hegemônica ocidental. O tempo histórico não mais como operador de uma ordem que se

¹¹⁷ Para este mesmo autor, a "economia" e a "história" são as formas de conhecimento que correspondem as duas instituições mais importantes que a modernidade apresentou ao mundo: o modo capitalista de produção e o Estado-nação (de onde a história oficial fala da figura do cidadão, da sua gênese).

estabelece como um dado natural (evolução) que acontece segundo determinações causais (razões históricas)¹¹⁸. A história colocada sobre a contingência do encontro, lugar do intempestivo e da criação no intervalo (forma vazia do tempo) de relações que se efetuam como diferença. Uma história crítica que recusa a síntese e a transformação da interpretação em interioridade subjetiva, mas mantém aberta a conexão com a alteridade do mundo, possibilitando proliferações e afirmando singularidades. A história atenta as dimensões do tempo onde se criam as causas que geram acontecimentos (e novas histórias, bifurcações).

No entanto a história acessível devém, em grande medida, de informações já marcadas e a crítica que se faz ocorre como sentido de desnaturação de uma história dos vencedores, algo que já deforma o sentido histórico das lutas práticas indígenas (na medida que a negatividade crítica não é universal e definível *apriori*, assim como não é a resistência, o desejo, dentre outros). O que nos resta é o rastro, algo de pessoal com potencial de transformar (afetar) o pensamento histórico, ainda que epistemológico. Uma história que não sustenta mais seu fundamento de totalização racional, de explicação das razões da mudança histórica no transcórre de um tempo evolutivo e linear. Ela só se faz na própria impossibilidade, esta é sua condição. (CHAKRABARTY, 1999).

Como afirma Pelbart (2013, p.19), “tudo indica que há mesmo um problema de ‘luz’ no pensamento. Como não ofuscar a *luz menor* com o ‘holofote’ da razão?” A questão histórica passa a ser uma menção mais detida a experimentos micropolíticos e que podem dar um contratestemunho contundente. Uma expressão de implicação à luta prática indígena (como invenção subjetivante) e não mais uma transcendência ou guia moral do mundo evolutivo ocidental¹¹⁹.

¹¹⁸ Uma perspectiva de historiografia ideal não subordinada às estruturas da razão, de uma consciência que pensa o mundo como totalidade organizável em um tempo segmentado em princípio, meio e fim. Nos termos de Ulpiano (1993, p. 04), além do tempo objetivo (linear e historiográfico), há um “tempo subjetivo” também chamado de *síntese passiva*, lugar de criação que não se constitui em atos de consciência plena, mas se funda nas forças inconscientes, das linhas nele atravessadas- o devir do mundo. A síntese passiva seria assim o princípio de individuação, a fundação do tempo que emerge no sujeito (individual ou coletivo) por meio das forças que nele habitam em meio a uma exterioridade, cujas intensidades lhe afeta. Em *Diferença e Repetição* (DELEUZE, 2006), Deleuze apresenta formas de viver o tempo na filosofia andina (ESTERMANN, 1998), o autor projeta a vida ritual segundo a cosmologia Kichwa do tempo cíclico e sua apreensão histórica.

¹¹⁹ Como afirma Veyne (1978 p. 67-68 apud GOLDMAN, 2006, p.48) “a explicação histórica tem um sentido banal de compreensão, ou seja, pretende apenas mostrar o desenvolvimento da intriga, fazer compreende-lo, enunciar o resumo da intriga”.

Podemos falar de um esforço de “acontecimentalização” da história, produzindo uma análise da gênese do Movimento Indígena equatoriano como expressão (mesmo que) linear do seu acontecimento (ANJOS, 2011). Uma análise indissociada da afirmação do seu limite e inerente precariedade, através das evidências de toda sorte de intuições perdidas na análise, porém mantendo em aberto (como potencial e lugar de diferença) às conexões com todas as expressões que não existem fora de suas expressões, seus “valores de implicação” (DELEUZE, 2006, p.388) e contingência (incluindo a irrupção de outras temporalidades- da memória e imemoriais). Trata-se, enfim, do problema do observador.

Neste sentido, a questão passa a ser detectar e acompanhar os registros da outras histórias, desatreladas do espaço-tempo de uma história hegemônica para que se possa apreende-la, de certo modo, na perspectiva das experimentações de outros espaços-tempos, bifurcações e diferenciações no curso das coisas. Nos termos de Deleuze (1992, p.231),

A história não é experimentação, ela é apenas o conjunto das condições quase negativas que possibilitam a experimentação de algo que escapa à história. Sem história, a experimentação permaneceria indeterminada, incondicionada, mas a experimentação não é histórica.

Deste modo, a abertura de possíveis históricos responde à descobertas de nascentes de devires, suscitando acontecimentos. Trata-se do amplo desejo de “recolocar a história no mundo” para poder afirmar sua multiplicidade e insistente diferenciação. No caso específico, tomar a narrativa histórica como expressão da relação entre a variação da série histórica de constituição do Estado-nação equatoriano e a variação de agenciamento do Movimento Indígena, compondo um perpétuo campo de interação e diferenciações. A divergência de séries com diferentes estilos de variação contínua, em concorrência e pressuposição recíproca (VIVEIROS DE CASTRO, 2007). Nos termos de Deleuze e Guattari (1997), processos de desterritorialização e reterritorialização (ou de descodificação e de sobrecodificação), onde não há independência em nenhuma das séries. O Estado insiste em um desejo de totalização e síntese que esbarra no caráter indeterminado de suas margens, como afirmam Das e Poole (2008, p. 35) “para romper e abrir a solidez geralmente atribuída ao Estado”.

Segundo Wade (2001), o indígena é o “outro” constitutivo da gênese do estado equatoriano, aquele que tem a existência para justificação identitária daqueles “que não são índios” em um desenrolar de classificações de identidade como princípio gerador de estratégias de poder e dominação. A representação identitária como determinação de uma localização identitária que desnatura, deforma e capturam fluxos vitais- os devires e intempestividades do mundo- como desejo de estabilização e unidade (sob o duplo expresso na teleologia de um sujeito e na “verdade” de um deus garantia todo poderoso).

A imposição de uma diferença externa como condição de representação dos seus outros- a criação da categoria “indígena” no seio da relação entre povos nativos e colonizadores- age por sobrecondições sob as quais as incongruências do “outro”, como contrapartida, vem revelar o transbordamento de um excesso de forças e linhas vitais, sobretudo *na exigência de um direito de não se deixar representar* como condição de existência. A percepção destas incongruências- notadamente nas formas de manipulações cotidianas, suposta aceitação de normas impostas- para ao mesmo tempo as fazerem funcionar sob outro registro- tem sido tratado em muitos campos das Ciências Sociais por dentro do status canônico de resistência, muitas vezes obscurecendo a relação entre esses momentos críticos e a vida cotidiana destas pessoas. (DAS, 2001).

Entendo que o pensamento filosófico da diferença (passando por Espinosa, Nietzsche e Foucault, dentre outros), cujas virtualidades Deleuze atualiza, tem como idéia e intensidade crítica a *afirmação da diferença*- sobretudo a potência política de transformação como positividade (contrário antilógico do reativo e da negação como princípio identitário). A história das transformações indígenas como agenciamentos de forças afirmativas (e não um dado *apriori* ou uma negação opositiva- “ser pelo que não se é”) em um mundo em imanência, como desejo e produção existencial. (DELEUZE, 2006). Segundo Pelbart (2013), são “novos agenciamentos a partir de um outro Sim!”

Destaco também, para a compreensão (limitada a um sentido do inapreensível) desta transformação, a idéia de Foucault, revista por Deleuze (2006), sobre o *pensamento do fora*¹²⁰. A experiência de uma confrontação de forças, de

¹²⁰ “O Fora é a distância *entre* as forças, isto é, a Diferença. [...] Na relação das forças do Fora, a Diferença entre elas não é um puro vazio, mas constitui uma intensidade. [...] O Fora como espaçamento vertiginoso é a diferença resultante do enfrentamento das forças, [...] geradora de

uma pluralidade de forças que expõe o sujeito às forças do fora, pois mantém com elas uma relação de troca e mobilidade produtiva- pressuposição recíproca em um lugar de criação como imanência, produção de novos mundos. (COELHO; FARINA, 2010). Mas também forças invisíveis do fora que se potencializam na multiplicidade, onde toda essencialização representativa e identitária- transformação da diferença no mesmo- ao contrário, busca localizar o outro como mecanismo de bloqueio do acesso as diferenças (negando a alteridade). Por isto, como poderemos atestar o caráter fragmentário ou segmentário como ensejo de potência ao Movimento Indígena equatoriano, no seu agenciamento e composição transversal de transformação histórica (seu potencial subversivo de novidade). “Fragmentos que, pela sua impossibilidade de compor uma unidade, compõem todas as possibilidades de histórias”. (CARVALHO, 2010, p. 179).

3.2 BREVE APREENSÃO HISTÓRICA *INDÍGENO-EQUATORIANA*

A natureza da articulação da diversidade de povos e a integração “identitária” na categoria de indígena (que é também, pode-se dizer, expressão pan-indígena andino de “estar junto”), como modo de resistência política e cultural remete a singularidades sociais desde um grande período histórico anterior à chegada dos colonizadores espanhóis.

Segundo Mora (2008), há evidências arqueológicas (datadas entre 1300 e 550 A.C.) da complexidade das relações produtivas e de intercâmbio ativo (de produtos, conhecimentos, pessoas, dentre outros) entre povos da Costa com os da Serra e Amazônia equatoriana (Anexo 1). Há indícios que por volta de 550 a 500 A.C. este processo relacional se aprofundou em modos de integração, consolidando alianças de corte mais estável, as quais foram categorizados (na linguagem historiográfica) por “cacicaços” ou “senhorios étnicos”. Segundo o autor, estas alianças tinham cunho “militar”, porém sem indícios de qualquer sentido proto-estatal.

uma expectativa aberta (para o fora, para o novo), atraída por uma ausência inominável e deixando circular em seu meio justamente esse deserto que a circunda e constitui”. (PELBART, 1989, p.124).

No entanto, um período marcante na memória destes povos nativos da região que atualmente é o Equador foi a “conquista” dos guerreiros Incas no final do século XV¹²¹. Porém, nos termos de Mora (2008 p.28),

[...] falar de ‘conquista’ inca como um feito de submetimento colonial pode ser um erro, posto que significou uma integração ao grande império em que os povos de nosso atual país cumpriram um papel protagônico. [...] Ademais, o sistema inca não destruiu formas de organização social e os traços culturais ou religiosos pré-existentes, senão que os manteve, inserindo-os no complexo sistema comunitário de *Tawantinsuyo*.

Embora a presença Inca tenha durado algo como 80 anos no sul e 40 anos no norte do atual Equador, sua influência foi enorme, sobretudo como expressão de integração de povos nativos. A língua Kichwa, de origen incaica, foi adotada como espécie de língua pan-indígena para povos da serra e costa equatoriana, com fortes implicações políticas. Um importante registro é a não abrangência da região amazônica equatoriana pelos incas, gerando um aspecto de diferenciação significativa na experiência histórica dos povos amazônicos com os da serra e costa equatoriana¹²².

Em torno de 1530, no contexto da chegada dos “conquistadores” espanhóis, o império Inca passava por uma crise e conflitos de poder. Crise que poderia apontar para uma transição até outras formas de organização política *que não surgiram por efeito da “conquista”*. Mas o fato é que a queda do império inca e a relativa facilidade com que os conquistadores espanhóis subjugaram o *Tahuantinsuyo* se pode explicar melhor por conflitos e debilidades internas no momento histórico do império inca. (MORA, 2008).

O chamado período colonial espanhol transcorreu por aproximadamente 300 anos, o qual, a despeito uma simplificação histórica de um processo de consolidação

¹²¹ Os Incas provenientes do sul do Peru constituíram forte expansionismo desde 1438 até 1525, cujo “império” chamado de *Tawantinsuyu* (as quatro regiões) abrangeu em torno de 3 milhões de quilômetros quadrados, desde o centro-norte chileno (e noroeste argentino) até o extremo sul da atual Colômbia. (ESTERMANN, 1998).

¹²² O estudos das interações entre povos amazônicos e andinos no história pré-hispânica vem suscitando um amplo debate que sugerem a destituição de certo senso comum que coloca as sociedades andinas num ponto de vista superior em termos de complexidade e avanços civilizatórios. Os trabalhos arqueológicos de Roosevelt (1980) sugerem uma sofisticação das chefaturas amazônicas do pré-histórico, tratadas como “centro de civilização”, dada sua força de difusão cultural e influência política. Algo que leva Viveiros de Castro (2002) a reforçar o questionamento de um “falso arcaísmo” dos povos amazônicos atuais, que alimenta preconceitos e perspectivas sociais hierárquicas. No Equador, apesar das alianças políticas estratégicas entre povos amazônicos e serranos de língua Kichwa, notam-se ecos destas apreensões, as quais geram, algumas vezes, mal entendidos.

de um domínio imperial, manifesta uma grande complexidade e singularidades históricas que marcam tanto a matriz de formação do Estado-nação equatoriano, como as suas frentes de resistência e deslocamento. Segundo Ayala Mora (2008, p.37) um testemunho deste paradoxo se expressa na inconsistência da periodização dominante "hispanico-criolla" como "a conquista" sendo uma etapa entre os anos 30 e 40 do século XVI, uma vez que povos da Costa e da Amazônia tiveram os respectivos "contatos" bem posteriormente do que os da serra. Ou seja: *a vida dos povos invadidos tem outra periodização.*

Apesar do problema da generalização (pois uma genealogia das relação indígenas e o império espanhol não está na alçada deste trabalho), penso ser importante o registro de nuances desta relação que definem, apesar do domínio e violência colonial, algumas margens de territorialização existencial indígena.

O interesse imediato da coroa espanhola na região foi na geração de uma especialização regional dentro do império colonial baseada no extrativismo mineral (com ênfase de 1530-1590) e posteriormente abrangendo a produção de alimentos e tecidos (1591-1700, aproximadamente). A instituição básica da relação entre os colonizadores espanhóis e os nativos foi a chama *encomienda*, pela qual a coroa repassava a um *encomendero* (colono espanhol) - o direito de explorar o trabalho de um grupo de indígenas, porém vinculada ao apoio incondicional à missão da igreja de evangelização dessas pessoas. Os Indígenas recebiam um pagamento pelos trabalhos, porém eram obrigados a pagar um tributo à coroa (que comprometia a maior parte de sua "remuneração") para arcar com o "benefício" da "evangelização" recebida. (CEVALLOS, 1982).

Este modo de organização definiu uma divisão do que posteriormente foi chamado de "governo dos brancos" e "governo dos índios", cuja distância, apesar da violência colonial, permitiu a resistência indígena através da manutenção de um coletivo, suas memórias, práticas e celebrações. Noutro aspecto, muitas das normas impostas e de subjugamento religioso eram incorporadas, com aparência de adesão, mas *"para faze-los funcionar em outro registro, que não os previstos pelo colonizador"*. (CERTEAU, 1998, p.95). Afirmação de resistência vital (a partir de um princípio nômade), onde "permaneciam outros, no interior do sistema que assim assimilavam e que os assimilava exteriormente". (CERTEAU, 1998, p. 94).

Em torno do ano de 1700, após uma crise do pós-guerra espanhol, instala-se uma situação de crise e mudança de orientação do mecanismo colonial, no sentido

de superação das formas de exploração tradicionais e de impulso à industrialização espanhola. Esta mudança se deu a custo da redução do comércio e circulação de mercadorias da colônia, causando uma forte recessão têxtil que, aliado aos sinais de esgotamentos das minas, reconfigurou-se o “pacto colonial” através do interesse imperial por fluxos diretamente financeiros, ou seja, forte tributação, aliada a instensificação da exploração agrícola¹²³. Deste modo se acentuou o processo de consolidação do latifúndio como eixo de todo sistema econômico, “que se deu em boa parte a custo das terras das comunidades indígenas”. (MORA, 2008).

Neste período, a violência tributária fez emergir, do ponto de vista indígena, mecanismos de resistência ativa, como registros de isolamentos e levantamentos indígenas de protesto. Já no ponto de vista dos colonizadores e da elite política da época, acentuou-se a consolidação de um corporativismo crioulo (dos descendentes espanhóis com domínios na colônia) como crítica ao intervencionismo imperial. Com o robustecimento do latifúndio (sobretudo no início do século XIX) e a ampliação do poder econômico crioulo, esta resistência da elite local, muitas vezes articulada à insatisfação indígena, engendrou tendências autonomistas, através de reivindicações de acesso da elite crioula também ao poder político. Desejos de autonomia que vieram a consistir um movimento para a independência da coroa espanhola, que culminou com a emancipação de um agregado regional, a chamada “Gran Colômbia”, em 1819¹²⁴.

Com a independência e o esboço de um discurso de integração nacional crioula, as relações crioula-indígena adquirem um viés liberal e modernizante. Uma transição lenta (mas consistente) que expressa correspondências ao diagrama de transformação das lógicas sociais e econômicas dos Estados-nações europeus (referências fundamentais da ordem eurocêntrica crioula). Foucault (1999) apreende esta transformação como uma mudança no regime geral do poder, ao diferenciar o poder da soberania e a emergência do que chamou de *biopoder*, modo de gerir a

¹²³ Como afirmam Deleuze e Guattari (1997, p.34), “as funções régias do Estado são: sedentarizar, regar fluxos, criar corporações e recorrer a mão-de-obra forçada”.

¹²⁴ O processo de independência se cristalizou em 1819 e abrangeu um território que ia desde a região da atual Venezuela, Nova Granada, Colômbia até o Equador. Uma aliança emancipatória inter-regional, capitaneada pelo General Simón Bolívar, que possibilitou a criação de um grande país, um tipo de referente continental, a chamada “Gran Colômbia”. Após um período conturbado para a consolidação de interesses regionais conflitantes entre oligarquias regionais, os quais se somaram uma política de retaliação das potências europeias (que não tinham interesse na formação estatal forte na América do Sul, mas pequenas unidades políticas, mais fracas e supostamente manipuláveis), a “Gran Colômbia” foi desmembrada, iniciando movimentos de independência que levaram à definição da atual conformação geopolítica da região.

vida e a sobrevivência (como estratégia de ajuste - e expansão - do capitalismo emergente)¹²⁵.

No Equador, o processo de liberalização se acentua a partir da proclamação da república (1830) para redefinir as bases de dominação para além das perigosas linhas divisórias do período colonial imperial de uma divisão “governo dos brancos” e “governo dos índios” (como sistema de poder soberano baseado na arrecadação de tributos e arregimentação de forças de trabalho). Segundo Guerrero (1997), a formação do Estado nacional republicano deriva de um processo pós-colonial baseado na ideologia da mestiçagem como princípio gerador de estratégias de poder que empurra a divisão racial “mais além”, para a formação de dois grandes grupos: os branco-mestiços e os outros.

Sob este sistema republicano, historicamente inscrito no sentido prático dos equatorianos, tal matriz binária se converte em uma realidade simbólica que encarna em agentes sociais redefinidos: os cidadãos e os sujeitos por civilizar no Equador (mais tarde derivando para a dicotomia cidadãos “desenvolvidos” e sujeitos “a desenvolver”). O marco do progresso passa a ser definido pela idéia de unidade nacional, onde o objetivo é a refuncionalização de um lugar indígena na sociedade, segundo o princípio biopolítico do estado moderno de “administração de populações”. No entanto, como assinala Guerrero (1998), com a instalação da república mudam-se os mecanismos de poder, mas a estrutura social racializada da sociedade equatoriana persiste:

Por omissão, quase sem instrumentos legais, nem discussões públicas (sob o silêncio autojustificado que impõe a lógica da igualdade universal cidadã), se outorga a uma periferia de poderes (*haciendas*, igreja, unidades domésticas de cidadania, redes de clientela e instituições locais de governo), a gestão (demográfica, econômica espacial e simbólica) das populações identificadas e numeradas sobre a categoria de ‘índios’. As populações indígenas se tornam *res* privada, uma preocupação

¹²⁵ Em termos gerais, na soberania o poder se dá sobre a vida e através da morte: “é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida” (FOUCAULT, 1999, p.287). Sua lógica de poder é um *fazer morrer*. O poder soberano, no fundo, é um mecanismo de retirada, de subtração, seja da riqueza, dos produtos, bens, serviços, trabalho ou...de sangue! Já no biopoder, o interesse se desloca para o *fazer viver*, modo onde a disciplinarização dos corpos e a regulação (ou gestão) da vida das populações acabam confluindo. Segundo Pelbart (2003, p.58), trata-se de uma *biopolítica*, “a vida e seus mecanismos entram nos cálculos explícitos do poder e saber, enquanto estes se tornam agentes de transformação da vida”. Algo cuja intensificação implica um grande debate sobre as transformações do pensamento político mundial, também abordado por Deleuze e Guattari (1997) com desdobramentos em Agamben (2004), Negri e Hardt (2001; 2005), Lazzarato (2006), dentre outros. Retomaremos, mais adiante (Capítulo 4), a interface desta questão com o movimento indígena equatoriano.

micropolítica não estatal: das formações periféricas de poderes nos confins do público. (GUERRERO, 1998, p. 116).

Nestas contingências se conforma uma organização social e produtiva que singulariza a experiência indígena na gênese do capitalismo equatoriano, a *hacienda*¹²⁶. Nela, “o rural” equatoriano se reorganiza e define um sistema (cuja influência ainda perdura) de relações de dominação e “resistência” em âmbito local:

As relações entre cidadãos e indígenas são marcadas em uma etiqueta ritualizada de subordinação e alianças de reciprocidade desigual análogas ao do parentesco: a delegação até o privado implica uma personalização da dominação. [...] essa personalização tinha um efeito sobre a violência da fronteira étnica: eufemizava (em um sentido de Bourdieu) os enfrentamentos posto que permitia estratégias barrocas de atenuação das forças de resistência. (GUERRERO, 1998, pg. 117).

No entanto, a *hacienda* como lugar de vida indígena também leva a definir como o duplo da dominação a recomposição de práticas indígenas como fluxos de desterritorialização - contra-fluxo também eufemizante - alterando e criando um espaço de mediação (um “entre”) nas relações de poder, fazendo-a funcionar em outro registro. De unidade tipicamente político-econômica, a matriz indígena transforma o sistema *hacienda* em unidade cultural, simbólico-celebrativa e ritual. (DÁVALOS, 2005). Esta “ocupação” cosmológica indígena no mundo de dominação da *hacienda* dá uma aparência de acomodação e subsunção - reduzindo (em um primeiro momento) os conflitos e sublevações ao projetá-los para além da oposição “classista”.

Dito de outro modo, na *hacienda* como seio de um sistema de dominação, se conduz uma operação radical transformando-a em um lócus formador de sentido, o qual a partir do pensamento da diferença de Deleuze & Guattari (1997), poderíamos chamar de “zonas de descodificação”, lugar de agenciamento indígena, onde a partir dos meios (e não da oposição direta) se cria um território que permite uma existência.

De uma fronteira racial e étnica que inventa a categoria “indígena” (criada para organizar e justificar uma estrutura de dominação), a experiência cotidiana sensível destas pessoas cria um território que se abre para um agenciamento

¹²⁶ Prefere manter a palavra *hacienda* em espanhol, pois a sua tradução imediata para o português como “fazenda” poderia implicar numa alteração de sentido justamente no aspecto do que a singulariza como organização social e política local (embora os termos mantenham certa noção cognata).

coletivo em uma multiplicidade “indígena”, cuja consistência histórica (ou anti-histórica) procede por consolidação e por liames transversais dos problemas (DELEUZE, 2006), ritualização de práticas e afirmação celebrativo-simbólica. (DÁVALOS, 2005, ESTERMANN, 1998). Um agenciamento que não subordina à categoria “indígena” à natureza ou realidade, mas que a atualiza sutilmente em uma consistência conquistada em si mesma (nas relações e conexões que geram, na diferença que evocam e fazem acontecer)¹²⁷.

Neste agenciamento se afirma o que Dávalos (2001) denomina “matriz indígena” da sociedade equatoriana, que embora invisibilizada nas macro-políticas de Estado (como afirma GUERRERO, 1997), vem afirmar - em um campo relacional- o potencial de transformação da diferença nas micropolíticas das lutas práticas cotidianas. Tal condição, à época, ainda não constitui ainda um Movimento Indígena como lugar específico de enunciação no campo político nacional equatoriano, mas cria as condições para o seu acontecimento (como potência de transformação) - disseminando rumores e atuando em um meio como espaço vertiginoso e diferenciante das forças sem mediação, superação ou totalização. (PELBART, 1989, p.124).

Contudo, cabe ressaltar, é ilusória a imagem de um Estado unitário, fechado e plenamente soberano enquanto forças invisíveis lhe consome “em profundidade”. Como afirmam Deleuze e Guattari (1997, p.23), “o Estado ele mesmo sempre esteve em relação com o Fora. No entanto, a soberania só reina sobre aquilo que ela é capaz de interiorizar, de apropriar-se localmente”. As forças itinerantes indígenas que deslocam o sentido da dominação da *hacienda* afetam o campo político nacional, alterando o campo de forças das diferenças internas estruturadas nas correntes ideológicas do pensamento nacional equatoriano, que, se juntando a outros fatores e conjunções históricas, coloca em evidência o conflito histórico das forças que se articulam na constituição do Estado-nação equatoriano a partir do início do século XX: as forças dos chamados “conservadores” ligados ao sistema *hacienda* (concentrado na geopolítica da “serra” equatoriana) e a emergência do liberalismo vinculada aos interesses econômicos citadinos (vinculadas à geopolítica

¹²⁷ Se há vida indígena é porque há um querer indígena, mas querer um acontecimento não significa querer o que acontece, mas algo “no que acontece: abertura à multiplicidade para a fabricação de novos corpos”. (ZOURABICHVILI, 2005, p. 52). A condição “indígena”- signo de um movimento em um corpo coletivo- é assim tanto um resultado (desta abertura) como a criação de uma causa (na determinação “autônoma” das condições de um problema).

da “costa” equatoriana), industriais e de modelos produtivos atualizados na matriz moderna de estruturação social e trabalho formal capitalista, aliado a teoria liberal de mercado vigente.

De alguma maneira, o objetivo de integrar os indígenas no projeto nacional é algo notável e objeto de negociação entre as elites da época. A modernização do país, segundo o ideal compartilhado da teoria europeia de Estado, passava pela superação de certo “viés feudal”, segundo o entendimento dos arautos do capitalismo sobre o amálgama cultural-simbólico-econômico do sistema “hacienda”, a fim de contar com uma nova base de exploração livre de mão-de-obra e de controle de território e seus recursos naturais. Segundo Ortiz (2010, p.467), “mais que oposições entre donos de terra serranos e agro-exportadores costenos, se assistiu a uma continua aliança e colaboração, em um meio de contradições e de limites impostos pela gradual integração do país ao mercado mundial”.

A *hacienda* se transforma e durante o segundo governo liberal de Eloy Alfaro (1906-1911) torna-se ilegal a prática emblemática da *concertaje*, que era, entre outras coisas, o endividamento progressivo do índio com o seu “patrão”. Instituem-se relações de trabalho alheias a lógica tradicional da *hacienda*, mas que além dos interesses econômico dos liberais, visava conter a emergência de sublevações indígenas que esboçava repetição em um contexto de crise. (BOTERO, 2008).

O regime republicano liberal projetou um modelo de políticas pela qual o Estado reassume um papel ativo no processo de integração indígena na sociedade mestiça. A modernização da relação Estado - indígenas na republica liberal projeta uma imagem (e os termos) de uma população as quais os poderes públicos devem civilizar rumo a um ideal de igualdade cidadã. Fato que se desdobrou em uma oficialização e ratificação de um conceito de cidadania centrado no modelo branco-mestiço masculino e que, por conseguinte, consolidou a exclusão indígena. (GUERRERO, 1996). Segundo este autor,

[...] com a implantação de uma cidadania excludente foram centrifugadas do Estado central as estratégias cotidianas e rituais de dominação entre população branca e índios. Nas paróquias rurais ficaram relegadas ao âmbito do privado: nas casas domésticas e nas terras de gente branca do *pueblo*, nas *haciendas* ou em âmbitos de relações semi privadas como nas praças de mercado, (GUERRERO, 1996, p. 4).

Uma exclusão tanto cotidiana- na reprodução da violência da fronteira étnica e racial de uma sociedade hierarquizada- quanto de reconhecimento oficial do Estado. Frente à hegemonização universalista da igualdade cidadã, a categoria indígena deixa de existir na linguagem explícita do poder equatoriano e, nem ao menos, constam nas estatísticas realizadas por um grande período. (MORA, 2008).

Na lei de organização e regime de comunas, de 1937, e sua lei complementar, o Estatuto Jurídico das Comunidades Camponesas, instaura uma concepção protetora da organização comunal e a incorpora a população indígena (transfigurada em genérico camponês) ao ordenamento jurídico administrativo estatal. No entanto, tal exclusão nominal dos indígenas não se sustenta em relação à presença real de pessoas que insistiam como diferentes- na língua, na vestimenta, nas práticas sociais e afetivas.

O retorno do indígena na esfera das políticas públicas acontece nos termos da progressiva institucionalização do *indigenismo* como política de Estado¹²⁸. Para Ortiz (2010, p. 467), “com o indigenismo dominante, a nação permanece intacta, a chamada “unidade nacional”, que é a expressão da desigualdade entre os setores socioculturais que a constituem, fica a salvo. [...] Os índios são vistos como problema a ser resolvido a partir do acionamento do projeto dominante de Estado-nação”.

No entanto, o registro do indigenismo tem uma complexidade histórica que demanda a percepção da agência indígena no processo. Bretón (2009) assinala a experiência emblemática e com grande penetração no mundo rural equatoriano que foi o projeto da Missão Andina do Equador (MAE)¹²⁹, demonstrando um perfil de um modelo de ação indigenista mais pragmático e tecnocrático, convergente com os pressupostos teóricos com uma antropologia aplicada emergente à época¹³⁰. No

¹²⁸ Sobre indigenismo na América Latina, vide Verdum (2006).

¹²⁹ Segundo Bretón (2009, p.74), “desenhado pelas Nações unidas em 1952 e dirigido pela OIT (Organização Internacional do Trabalho) até a sua integração na estrutura do Estado equatoriano em 1964, o MAE representou para aquele tempo o mais ambicioso projeto indigenista da área andina”

¹³⁰ O reconhecimento do problema indígena, como problema social fundamental, favorece o desenvolvimento de uma antropologia indigenista em toda América Latina. No Equador, esta frente é representada, sobretudo, no trabalho do etnólogo Gonzalo Aguirre Beltrán. Os primeiros estudos deste indigenismo oficial tem como pressuposto o baixo desenvolvimento econômico, o atraso tecnológico e as deficiências sanitárias das comunidades indígenas. Frente a esse diagnóstico, aponta-se a necessidade de descentralização administrativa, introdução da escolarização em massa, a definição de direitos sobre a terra e a modernização da agricultura indígena. Tem início um processo de pedagogia social, caracterizada como “aculturação planejada”. (BARTOLI, 2002, p.12-13). O desenvolvimento do projeto do MAE revela claramente

entanto, junto com o plano tecnocrático, o MAE conduziu ações não convencionais à época como em educação e capacitação de líderes camponeses. Se as investidas tecnocráticas de desenvolvimento tiveram um mínimo efeito e resultado, não sucedeu o mesmo no ponto de vista organizativo.

Segundo Bretón (2009),

Paradoxalmente uma iniciativa como esta, homogeneizadora em sua filosofia, veio a contribuir (no longo prazo) para a reivindicação da diferença como ferramenta e demanda política em relação àqueles a quem presumidamente ia se integrar na sociedade nacional, na medida em que facilitou a reprodução e fortalecimento das fronteiras étnicas. (BRETÓN, 2009, p. 75).

Trata-se da composição, por dentro das relações institucionais deste desenvolvimento, de um novo problema, o qual Guerrero (1996, 1998) traduziu em termos de um processo de conformação progressiva de “formas ventríloquas de representação” vinculadas e circunscritas na gênese de um novo tipo de privatização da relação Estado-indígena realizada através das iniciativas de corte indigenista¹³¹.

O indigenismo como expressão de um período de reorganização das bases do poder a partir de um novo modelo de modernização do Estado-nação que se anunciava, invocando o fortalecimento do Estado na gestão do Desenvolvimento e “Administração de Populações” do pós-guerra¹³². A modernização econômica e social dos países da região andina (entre os quais o Equador) devia então passar, em conseqüência, por uma consolidação de Estados fortes, intervencionistas e protecionistas, capazes, sobretudo, de reformar estruturas agrárias qualificadas como obsoletas de modo a facilitar o fluxo de recursos humanos e financeiros até a indústria e o crescimento urbano, assim como pela articulação de um discurso nacional susceptível de aglutinar amplos setores sociais ao redor deste projeto.

seu conteúdo tecnocrático: verbas para estradas vicinais, escolas comunitárias, infraestruturas sanitárias, habitação rural e, muito especialmente, a aquisição de instrumentos e equipamentos para a introdução do modelo agrícola da “Revolução Verde”, marcaram os limites de sua intervenção. (BRETÓN, 1997; 2009).

¹³¹ O desenvolvimento destas “formas ventríloquas de representação” guarda certa correspondência com a da “tutela” como mecanismo de representação na política indigenista do Estado brasileiro. As implicações dela no processo de emergência de demandas indígenas a partir também do fortalecimento das fronteiras étnicas no Brasil é comentado por Eduardo Viveiros de Castro (VIVEIROS DE CASTRO, 2006).

¹³² Este modelo foi teorizado desde a Comissão Econômica para a América Latina e Caribe (CEPAL), sendo convertida no paradigma dominante em matéria de desenvolvimento desde o final da década de 40 até o início da de 1980.

As políticas e a disseminação das práticas indigenistas marcavam um período que se acentuam as ações de integração daqueles mais marginalizados entre os marginalizados rurais (DE LA PEÑA, 1997), mas também como um complemento específico de um período em que a chamada “Reforma Agrária” se “tornou um expressão mágica no mundo do desenvolvimento rural, selo de uma complexa e paradoxal aliança do Estado com o campesinato”. (BRETÓN, 2009). Esta aliança tornada mais uma frente, com forte componente externo, de investida contra o sistema pouco esclarecido da *hacienda*, tido como estrutura incompatível às bases expansionistas de um capitalismo nacional incipiente.

Neste sentido, indígenas se inserem na luta camponesa pela reforma agrária, mas uma inserção definida segundo critérios socioeconômicos de um tipo específico de camponês. Para a esquerda equatoriana, em geral, é como não se houvesse indígenas, mas sim camponeses. A relação produtiva era a condição de existência histórica. No entanto uma análise mais aproximada revela que a relação da esquerda com os indígenas dá conta que sua presença se torna importante influência na construção organizativa e política de um movimento. Neste sentido, cabe o registro da agência de setores progressistas da igreja e militantes de setores da esquerda equatoriana na formação, *pari passu* ao indigenismo, de quadros de dirigentes indígenas implicados na luta pela reforma agrária e combate à *hacienda*¹³³. Neste contexto, surge em 1944, desde a órbita do Partido Comunista (com o objetivo maior de impulsionar o sindicalismo entre a população indígena), a Federação Equatoriana de Índios (FEI). Segundo Guerrero (1996, p. 102-103),

[...] a FEI se constitui em uma sorte de aparato indigenista não-estatal; um organismo de mediação, de expressão e tradução (uma ventriloquia política) de sujeitos sociais, os índios, carentes de reconhecimento (legalidade e legitimidade) e, por isso, sem discurso reconhecido e acesso direto ao sistema político. [...] ao intervir como um organismo indigenista, uma instituição que prepondera cidadãos brancos que assumem a mediação sujeitos-indios, reproduzindo aquele *qui pro quo* inerente ao Estado em seu trato com sujeitos coloniais: uma população sem direitos reconhecidos em um sistema jurídico e político do Estado-nação, cuja realidade aparece em interesses obscuros de terceiros, em linguagens duplas, em versões deformadas de si e dos outros.

¹³³ Ortiz (2010, p. 469), reforçando um caráter ambivalente dos interesses das elites liberais e dos ideólogos do socialismo na Reforma Agrária, afirma que “liberais e socialistas transitam na mesma matriz ocidental e eurocêntrica: uns para incorporar os índios ao mercado, como consumidores e pequenos proprietários, e outros para incluí-los nas massas operárias, anônimas e homogêneas, através do estabelecimento de relações salariais e de sindicalização, como condições tidas como necessárias para ascender a um projeto de revolução”.

Uma dimensão importante desta presença de indígenas em processos formativos e institucionais indigenistas e também de ativistas indígenas em organizações de esquerda (e os intercâmbios constatáveis entre eles e os ideólogos urbanos não-indígenas), pode ser interpretada desde a ótica gramsciana de formação de intelectuais orgânicos, agentes que vão jogar um papel chave na luta pela terra, na liquidação definitiva do regime da *hacienda* e na construção de um sujeito de ação coletiva amparado sob o “termo guarda-chuva” de “indígena”.

No entanto, esta aliança estratégica indígena-esquerda revolucionária traz subjacente uma forte tensão, que se resolvia no âmbito dos micro-poderes locais, no dia a dia dos *pueblos*, acusando sempre estes vieses ventríloquos e conspícuos. Rumores incessantes, mas também espaço de segredo (de uma diferença indígena). Portanto, mais uma expressão e experiência histórica de reprodução e fortalecimento de uma fronteira étnica, gerando as condições para o desenrolar de singularidades implicados na composição das especificidades de um campo de enunciação que se principia: o Movimento Indígena.

Um novo horizonte de experimentação política de transformação (desterritorialização e reterritorialização) acontece com a efetivação das duas leis de Reforma Agrária (1962 e 1974) no país. A força do Estado (amparado em apoio internacional e nas expectativas e riqueza advinda da produção de petróleo) e de um sindicalismo camponês fortalecido conduziu um processo de reforma agrária que gerou uma mutação estrutural significativa do espaço rural equatoriano (CHIRIBOGA, 1987, BARSKY, 1988, BRETÓN, 1997)¹³⁴.

Novas condições são definidas onde atuam agências indígenas em um campo problemático de transformação. Segundo Guerrero (1996, p.03),

[...]com a dissolução da “hacienda” como sistema de poder tradicional, se desestruturava uma retícula de micro campo de poder entre patrões e os personagens da cena administrativa dos pueblos [o ordenamento jurídico administrativo imposto desde 1937]: cura, tenente político e a chamada ‘gente branca’. [...] Desaparecido esse suporte nodal de dominação étnica,

¹³⁴ Apesar de sua positividade de transformação de um espaço rural altamente concentrado, herança das políticas coloniais criollas (categoria referente a descendentes europeus nascidos na América) conhecidas como *encomiendas* (BOTERO, 2008), a reforma agrária equatoriana sofre críticas, sobretudo pela ênfase maior no desenvolvimento de dinâmicas capitalistas no rural do que propriamente pelo interesse social. Segundo Bretón (2009, p. 82-83), em linhas gerais, “a reforma agrária permitiu ampliar a superfície agropecuária (dois milhões de hectares em somente 20 anos), mascarar as estatísticas sobre a distribuição real da riqueza nacional, manter e transformar as grandes propriedades potencialmente viáveis [distribuindo aquelas menos viáveis e de gestão considerada mais “arcaica”] e estimular a mobilidade social de um campesinato cada vez mais heterogêneo”.

se abre um vazio de poder nas paróquias rurais da Serra, de onde, ao cabe de quase três décadas aparece finalmente um conglomerado heteróclito de instituições públicas, mas não estatais, que se autoqualificam como “indígenas” e consolidam uma sorte de sociedade civil de tipo rural e étnica.

No transcorrer do acontecimento de todo este processo, a mudança do poder local ensejava uma abertura do horizonte de experiência de vida da população indígena. Os desdobramentos desta mudança passam, segundo Carrasco (1993, p.43), por um fenômeno demográfico:

Os “pueblos”, de população majoritariamente mestiça e depositária de fontes de poder no esquema tradicional, vai perdendo importância em benefício de setores campesino-indígenas que, proporcionalmente, tendem a aumentar nos espaços paroquiais. Na realidade, os mesmos “pueblos” vão perdendo importância e, em certo sentido, suas funções vão sendo assumidas pela população do entorno que, cabe precisar, é indígena.

Agregado a este processo, a “indigenização do campo” (GUERRERO, 1996), ocorre também pelo incremento da emigração da população rural branca e mestiça para as cidades que se industrializam (nova distribuição da mão-de-obra como exigência ao avanço capitalista). Segundo Guerrero (1996), “a população nas paróquias indígenas emigra menos de maneira definitiva que aquelas branco-mestiças, tornando obviamente o espaço rural tendendo a um indigenização”.

No entanto, longe de uma imputação de sedentarismo às comunidades indígenas, pelo contrário, o que acontece é a intensificação dos deslocamentos e, como havia dito, uma abertura de novas experiências de vida. Se, por um lado, a Reforma Agrária facilitou o acesso a terra e o acesso a melhores condições materiais, que aliado a maior densidade demográfica indígena, proporcionaram melhores condições para um processo organizativo de base “autônoma” (que assim define um primeiro momento de confrontação e reação à “ventriloquia política”- que já não se sustenta nas mesmas bases aos velhos mecanismos indigenistas ou vinculações ideológicas universalistas).

Por outro lado, para um grande contingente de pessoas, o deslocamento de suas economias e desestruturação do sistema anterior devido à reforma agrária (e o problema da territorialização ao modo de propriedade privada), lhes obrigou a buscar fora do âmbito doméstico os complementos indispensáveis para garantir sobrevivência. Ao escapar do âmbito local, os comuneros indígenas ascendem a um sistema de poder de distinta natureza:

Ao deixar de ser indígena da administração privada, coseguir escapar do cerco de dominação local e adentrar-se nos vastos circuitos do mercado e no espaço anônimo da cidadania, não conduz sem mais a uma liberação, pois a fronteira étnica não se desvanece: o muro da exclusão volta a erigir onde chega o emigrante das comunidades. (GUERRERO, 1998, p.117).

Como testemunha a liderança Kichwa Isidoro Kinde, *“Consideran al indio como a un menor de edad y le dicen, cuando están de buen humor: hijo, cholito, familia, compadre, y como burla, primo, rosca, guangudo, corbata para atrás, aunque les doble en edad.”*

A fronteira étnica se enrijece e define um sentido prático de ser cidadão: “simplesmente não se é índio” (GUERRERO, 1998, p. 117). Esta localização indígena do outro lado da fronteira (convertido em índio genérico nas ruas e campos) acentua a gestação de um grupo social do novo “indígena”, convertido em conjunto social (por cima de suas diversidades). Segundo Guerrero (1998, p.120),

a violência ubíqua da fronteira resulta dotada de uma dupla funcionalidade. Em primeiro lugar, impulsiona uma estratégia cotidiana e dispersa de construção do Estado nacional: ratifica o poder delegado a população que se considera como legítimos cidadãos da história; em segundo lugar move uma alavanca simbólica eficaz que, no processo de resistência a dominação, cunha o novo indígena, o imigrante que retorna a sua comunidade transformado, convertido em um novo agente social, o indígena das nacionalidades do Equador, que reclama sua diferença.

Nesta diáspora indígena que se intensifica em três décadas (anos 1960 até 1990), invoca-se um nomadismo, uma força nômade: na ocupação de espaços uma fonte de indeterminação que abala as representações e desafiam as forças regulatórias do Estado biopolítico. A força agentiva indígena de afirmação dos seus processos de singularização e, neles, o forjar de uma “potência acumulada de revide”. (DELEUZE; GUATARRI, 1997). Esta é, digamos, a dimensão não mediatizada da diferença, ou, por assim dizer, sua dimensão “espiritual”.

Já o ponto de vista da institucionalização e organização do movimento indígena, a partir de uma crescente “densidade organizativa” testemunha de uma sofisticada atualização da qualidade da relação indígena-branco/mestiço. Nascem centenas de associações locais que culminam na fundação da *Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador* (CONAIE) em 1986, como conquista de um

campo de enunciação (confrontação à ventriloquia) na correlação de forças materiais. Aí, digamos, uma dimensão “material” da diferença¹³⁵.

Penso que aqui cabe o registro de um ponto crítico da gênese do movimento indígena como acontecimento monumentalizante na história equatoriana recente (que projeta a idéia de um acontecimento de encaixe e *individuação* de uma multiplicidade): o chamado “*Primeiro Levantamento Indígena Nacional*” (título oficial que a CONAIE deu ao ato), de 1990 (MACAS, 1991). Segundo a descrição de Herrera (2002, p. 02),

A força mobilizadora que irrompe na consciência social daquele 28 de maio de 1990, quando um grupo de 150 pessoas tomou a igreja de Santo Domingo em Quito, reclamando a solução de conflitos de terra, ganhou amplitude e em 9 de junho do mesmo ano, milhares ou até milhões de indígenas selam um novo momento: para os indígenas, para os movimentos sociais e para a nação mesma. Podemos arriscar que estas datas configuram um momento de fratura e suspende a história, o imaginário social e as relações de poder em nosso país.

O uso de termos como *surgimento* aparecimento e irrupção revela a natureza intempestiva do acontecimento, sua improbabilidade. Para os poderosos, “a ameaça do desconhecido radical”¹³⁶. Segundo Dávalos (2012, p.15),

No Levantamento de 1990, a burguesia equatoriana se descobriu horrorizada que os índios existiam como seres históricos. Aqueles os quais sempre haviam habitado o espaço de seus horrores mais íntimos. [...] A ameaça de uma visão de ponchos descendo as montanhas e tomando as ruas da capital, foi devastadora para eles.

O Levantamento de 1990 abre um tempo histórico no qual fulgura a presença indígena em todos horizontes da sociedade equatoriana¹³⁷. Uma presença, em um primeiro momento, rechaçada pela elite nacional, desqualificando o movimento como “agitação política”, de “interesses obscuros” ou resultado de “manipulação aos aborígenes” (uma vez que seus setores mais conservadores resistem a aceitar os indígenas como seres com agência e capacidade política). Dávalos (2012), Guerrero

¹³⁵ No entanto esta distinção “espiritual” e “material” é apenas heurística, pois a força da diferença reside justamente nesta não separação (separação que é própria do modelo de representação e institucionalização da modernidade). Ambas são imbricadas, sendo a primeira a instância gerativa, primária ou genética da transformação pela qual, na segunda, se constituem singularidades (que não mudam sem mudar de natureza). Deleuze e Guattari (1997, p. 36) definem o processo como “conexão dinâmica do suporte e do ordenamento”, que substitui a dialética matéria-forma do pensamento da representação. Segundo Deleuze (2006, p.387), “é a individuação é que assegura o encaixe das duas grandes metades não semelhantes”.

¹³⁶ Notícia de capa do jornal “El Comercio”, de Quito, em 20-07-1990.

¹³⁷ Um furor contra a medida, um segredo contra o público, uma potência contra a soberania, uma máquina contra o aparelho. [...] Irrupção do efêmero. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.13).

(1996, 1997,1998), Ortiz (2010); Herrera (2002) analisam a complexidade e as implicações do acontecimento na interpelação às bases do Estado-nação equatoriano.

No Levantamento de 1990, a plataforma de luta da CONAIE, surgida nos interstícios da ruralidade, tinha sua ênfase na interpelação ao discurso de Desenvolvimento Rural de viés neoliberal, que ameaçava severamente os enclaves de autonomia local conquistados sob o amparo do Estado intervencionista (Bretón, 2009). No entanto, a plataforma da CONAIE colocava em cena algo inesperado: uma reivindicação ostensiva de uma declaratória do Equador como um estado *plurinacional* (PERALTA, 2010), com grandes implicações para os futuros desdobramentos das reivindicações de “autonomia” (deslocada do sentido dado ao termo na modernidade) e ponto nodal das interpelações indígenas aos limites do Estado-nação como unidade de totalização e representação democrática. Como afirma Ortiz (2009, p.460) em alusão ao sentido da relação democracia-plurinacionalidade na reivindicação indígena:

Nela, a nova democracia não está para atender a uma demanda tangível e parcial. Está para reinventar-se a si mesma, sob as premissas de uma proposta que projeta inclusão e igualdade sobre a base do direito a diferença.

As mobilizações indígenas que vieram logo em seguida ratificaram a arraigada presença dos indígenas na esfera pública equatoriana. Em 1992, a Confederação de Nacionalidades Indígenas da Amazônia Equatoriana (CONFENIAE) organizou uma marcha dos indígenas da Amazônia até a capital da república. Novamente, em sua passagem por estradas e *pueblos*, “dezenas de milhares de indígenas da Serra se mobilizaram para acolher, sustentar e apoiar aos caminhantes”. (GUERRERO, 1997).

No entanto, foi em 1994 que aconteceu, pela segunda vez em quatro anos, aquilo que a imaginação política do final do século XX acreditava relegado ao inconcebível: um novo “Levantamento Indígena Nacional”, convocado pela CONAIE. O objetivo explícito do levantamento foi rechaçar a chamada “Lei de Desenvolvimento Agrário” (promulgada em 14/06/1994), uma lei que, como investida neoliberal de “equilíbrio” institucional para a expansão capitalista, suprimia a reforma agrária no país. Como descreve Guerrero (1996),

Uma vez mais ao amanhecer, como em 1990, as estradas nacionais e provinciais da Serra apareceram cruzada de pedras e barricadas de árvores: grupos de indígenas saídos de suas comunidades, ao alvorecer, interrompiam o tráfico entre as principais regiões do país. No transcurso de longos e tensos dias, os mercados ficaram desabastecidos nas principais cidades da Serra; se esgotava o combustível de veículos e escasseava o gás de uso doméstico; algumas indústrias pararam por falta de insumos. Reativada a memória coletiva da população branco-mestiça, as cidades do “callejón interandino” despertavam cercadas por índios. Com efeito, os manifestantes fecharam o acesso a várias capitais de províncias e encheram suas ruas com marchas de protesto. Na segunda semana do levantamento, do outro lado da cordilheira ocidental, o desabastecimento chegava em Guayaquil e outras cidades costeiras: faltavam produtos lácteos, tubérculos, verduras e grãos: os alimentos de consumo básico transportados desde a Serra. No Oriente, onde provem o petróleo e aporta de 30 a 40 % das exportações nacionais, os indígenas sitiaram quatro poços importantes. ‘El Comercio’, principal diário nacional, advertia em primeiro plano: ‘Caos no país’, ‘situação política incontrollável’[...].

A negociação com o governo demonstrou o principal meio de legitimação utilizado pela CONAIE: dilatar o tempo de “diálogo”. Havia de criar um tempo e espaço de discurso público próprio, “desestabilizar o adversário por falta de resposta”. (GUERRERO, 1996). Os representantes estatais, como de praxe se encaminhavam para mais uma operação segundo matrizes de pensamento perfiladas pela técnica de “administração de populações”: as reclamações indígenas tratadas como meros assuntos de decisão estatal e burocrática sobre não-cidadãos. Contudo, se deparam com indígenas que desdenharam a lógica administrativa. Ao marcar o tempo na negociação, a CONAIE foi construindo um discurso próprio: formulou uma visão étnica do problema agrário com vinculações até as grandes questões sociais e nacionais. (GUERRERO, 1996)¹³⁸.

O “diálogo” se converte em um ato ritual de instituição pública de um agente social que se legitima plenamente. Com efeito, o que estava em jogo não eram somente reivindicações de conteúdo, mas sobretudo, a expressão da capacidade de um grupo social de determinar os contornos do problema vivido e neles inscrever seu poder decisório e criador (sua capacidade agentiva e vital)¹³⁹. Se confrontam diferenças entre concepções de “diálogo” com grandes implicações na proposição posterior de “interculturalidade” como condição relacional aberta e exigência própria

¹³⁸ Nesta transformação do indígena na imagem de um sujeito de demandas territoriais (um sujeito específico, mas pensado no campo da reforma agrária) para um sujeito obscuro que interpela questões nacionais seria a expressão de um novo potencial nomádico indígena (e força subversiva), onde “o próprio agenciamento territorial se abre para outros tipos de agenciamento e o arrastam” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 225).

¹³⁹ “A história não passa pela negação da negação, mas pela decisão dos problemas e pela afirmação das diferenças” (DELEUZE, 2006, p. 372).

à idéia de plurinacionalidade que o movimento indígena propõe como desafio à forma Estado-nação¹⁴⁰.

A reação conservadora de rechaço foi logo atualizada para uma postura mais condizente e articulada com os processos de modernização do poder na “administração de populações”. Afinal, o acontecimento indígena no Equador colocava o país no centro da preocupação capitalista no sentido de por a prova sua capacidade de interiorização, antecipação, sobrecodificação e captura das forças com potencial de subversão (da ordem de uma transcendência). Afinal, nos termos de Deleuze e Guattari (1997, p.59),

uma das tarefas fundamentais do Estado é estriar o espaço sobre o qual reina, ou utilizar os espaços lisos como um meio de comunicação a serviço de um espaço estriado. Para qualquer Estado, não só é vital vencer o nomadismo, mas controlar as migrações e, mais geralmente, fazer valer uma zona de direitos sobre todo um “exterior”.[...] Com efeito, sempre que possível o Estado empreende um processo de captura sobre fluxos de toda sorte. [...] mas são necessários trajetos fixo, com direções bem determinadas, que limitem a velocidade, que regulem as circulações, que relativizem o movimento, que mensurem nos seus detalhes os movimentos dos sujeitos e objetos. [...] Gravidade, gravitas, é a essência do Estado.

Os arranjos operatórios do Estado para lidar com esta nova condição, a invenção de axiomas para a operação do grande aparelho estatal de captura, diz respeito a definição de um plano alargado de políticas de localização e controle de concessões. Ganha força uma política de identidades e a problemática do Equador tenciona a sofisticação progressiva de uma ideologia de Estado neoliberal, denominada “multiculturalismo”, como modelo de interiorização e gestão controlada das diferenças¹⁴¹.

Na prática, o Estado equatoriano, amparado e subvencionado por organismos internacionais (sobretudo o Banco Mundial), promoveu políticas de inserção

¹⁴⁰ Os desdobramentos dos levantamentos indígenas e a força do Movimento Indígena Equatoriano é determinante para a “chamada” de duas assembleias constituintes no país, a que promulgou a Constituição de 1998 e a de 2008 (ainda vigente), a qual consta como emblemático o seu artigo primeiro: “*El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada*”

¹⁴¹ Segundo Sanchez (2010, p. 259), “o multiculturalismo é o modelo integracionista baseado na política de reconhecimento. [...] multiculturalismo se diferencia de outras teorias e políticas integracionistas na medida que incorpora a necessidade de reconhecer certos direitos específicos a grupos étnicos e nacionais não liberais, porém como meio de promover sua *liberalização*, ou seja, para que se convertam em culturas liberais. [...] isto explica porque não entra em questão transformações fundamentais no Estado nem se questione o modelo predominante de nação liberal. Em todo caso, o que se quer é uma sociedade como um ‘mosaico’ de culturas liberais”.

indígena (e também afro-equatoriana) nas frentes de desenvolvimento nacional. De outra parte, o que se viu foi o estabelecimento de um novo tipo de relação entre Estado e populações. O avanço do neoliberalismo (apesar das conquistas indígenas que afetou seu avanço no Equador em relação aos demais países do continente) implicava numa abertura a novas experimentações sobre como produzir e regular formas de maximizar as habilidades dos corpos da população e do indivíduo com um objetivo de poder. (RABINOW; ROSE, 2006).

A máxima multiculturalista neoliberal assim buscava vincular “cultura” e “desenvolvimento”. Nesta base, a práxis do desenvolvimento rural, especialmente nos Andes equatorianos durante as duas últimas décadas do século XX veio marcada “pelo fim do ciclo reformista (de base estatal), a proliferação de ONGs em meio a um recuo estratégico do Estado e suas instituições das políticas públicas, uma grande dispersão paradigmática, uma deriva etnicista no planejamento de interesse prioritário”. (BRETÓN, 2009, p.88). Sob uma nova economia institucional, o chamado “projetismo” torna-se a única via de intervenção para o desenvolvimento (um tema que iremos abordar mais intensamente nos capítulos seguintes) .

Neste contexto, como algo emblemático, o Banco Mundial elegeu precisamente o Equador para ensaiar o que Bretón (2009, p.97) definiu como o “mais inovador dos projetos destilados no magma da alteridade cultural”, o *Projeto de Desenvolvimento dos Povos Indígenas e Negros do Equador* (PRODEPINE). Para Diaz-Polanco (2006, p.03), “uma resposta ao vigor demonstrado pelas organizações indígenas no início dos anos 1990”. Nele, uma série de organizações são “beneficiárias” e se inserem em um propósito de adequação e, principalmente, promoção de “capital social” para um *novo modelo de desenvolvimento*.

Bretón (2009, 2011) efetua um análise crítica contundente no sentido dos efeitos “analgésicos” do projetismo conduzido pelo PRODEPINE ao movimento indígena equatoriano, sob o qual enseja uma atualização do indigenismo criada pelo contexto neoliberal sobre a alcunha de “neo-indigenismo etnófago” (para aludir a articulação de um dispositivo de intervenção sobre os povos indígenas, a diferença dos padrões anteriores, operado pelas próprias dirigências étnicas que se enquistam no aparato de desenvolvimento, a sorte de um “capital social”).

Luis Macas, destacada liderança indígena equatoriana, atesta a atual crise política (a partir da década de 2000) do Movimento Indígena equatoriano, “que vem oscilando entre a cooptação por parte de amplas redes clientelares regionais e a

tendência de certo acatamento a um ‘diálogo institucionalizado’”. (MACAS, 2001, p.142)¹⁴². No entanto, de novo, este refluxo pode ser sua face externa, uma vez que uma operação silenciosa sempre lhe marcou (sua “potência de metamorfose”) (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.129) e que não para de recriar possibilidades de revides inesperados (como *novidade*).

Uma primeira novidade aconteceu em junho de 2005, quando a CONAIE, de forma inesperada para os aparelhos de desenvolvimento, se nega a dar continuidade à segunda fase do PRODEPINE, confrontando os moldes do projetismo e relativizando seus “benefícios”.

Uma segunda novidade, diz respeito a criação, em agosto de 2004, da “Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas - ‘Amawtay Wasi’”, abrindo um novo espaço de enunciação e territorialização existencial indígena (e de atualização de sua virtualidades imanentes - novas conexões, novas improbabilidades).

¹⁴² As contingências atuais do movimento indígena equatoriano- e sua relação com a lógica do desenvolvimento- serão tratadas no item seguinte (capítulo 4).

4 O MOVIMENTO INDÍGENA EQUATORIANO E AS TRANSFORMAÇÕES DO DESENVOLVIMENTO

"Qual política pode prolongar na história o esplendor do acontecimento e da subjetividade?" (NEGRI, 1993).

4.1 A "COMUNIDADE" INDÍGENO-EQUATORIANA E POLÍTICAS DE SUBJETIVAÇÃO

O nosso encontro com a universidade "Amawtay Wasi" em suas implicações filosóficas e epistemológicas - ainda que deslocada da lógica do sujeito - para se pensar nas condições de entendimento do pensamento relacional andino, cairia na armadilha do pensamento da representação se ficasse restrita à expressão filosófica e seus regimes de enunciação. Mesmo que estejamos falando de um novo "sujeito" ou de um campo de emergência de outro princípio de individuação, não se trata de substituir sujeitos, mas de pensar a atividade de uma multiplicidade como potência de criação e efetivação de mundos. Não se trata de se insistir no problema, mas de se inserir em uma problemática, cuja expressão não depende de autonomia transcendente, mas de contingência, de implicação relacional. Afinal, como a ontologia relacional dos *runas* se articula e age em meio a institucionalidade e o poder que constitui o atual estado-nação equatoriano? Como o indivíduo *runa* se compõe para formar um coletivo, um movimento de resistência e luta política? Como podemos entender as relações que constitui sua "comunidade"? E, enfim, que poética política devem dela e como afeta (transforma ou decodifica) a lógica do desenvolvimento, do "progresso"?

Como vimos, o pensamento andino está entrelaçado a um princípio de individuação e uma idéia de subjetividade que se constitui na afirmação do virtual, na potência relacional e invisível da multiplicidade espaço-temporal (*pacha*), onde o corpo é a síntese dinâmica e o operador de uma certa "economia do sensível", uma capacidade de afetar e ser afetado pelas intensidades que emanam dos encontros (a vibração de *kay pacha*). Deste modo, o pensamento andino é uma afirmação da potência vital e produtiva do vínculo com as forças do mundo, uma abertura ao devir do mundo (puro movimento de criação que só funciona agenciado, vinculado). Todo fechamento, todo desejo de representação e formação de uma unidade formal da

idéia como julgamento implica um refluxo e perda de singularidades, recusa do virtual e suas possibilidades imanentes. Dito de outro modo, toda reatamento da subjetividade a uma identidade lógica implica em obediência às normas (morais) da consciência, em um gesto de formalização que nega o energética de criação no virtual, nega o imprevisto, o intempestivo ou o acontecimento.

Mas, como se anuncia, então, uma "identidade" *runa*, ou andina, ou indígena? a questão aqui diz respeito a irredutibilidade perspectivista do conceito andino de "identidade", justamente para esquivar-se da determinação, sobretudo em relação ao gesto de poder o qual corresponde. Novamente, para o nosso entendimento, a chave deleuziana do pensamento da diferença nos permite uma conexão a expressão da cosmologia andina como vida envolta em forças, como testemunho ontológico das potências de criação da "natureza" e do espírito. A questão está na precedência ontológica do vínculo *às potencialidades conceituais e espirituais da materialidade mesma do mundo, ou seja, da primazia das forças sobre as formas, da criação do possível sobre a escolha em um horizonte definido de possibilidades*. Assim, uma noção não substantiva de identidade acontece segundo modos de agenciamento de multiplicidades para a criação de possíveis (a ênfase nômade no próprio fluxo de tempo de *Yanantinkuy*, no tempo genético e trágico de parição da vida). A "identidade" *runa* como expressão constitucional da multiplicidade (o que é muito diferente da acepção ocidental de identidade à unidade). Como afirma Lazzarato (2006, p.231),

constituir a multiplicidade significa prolongar as singularidades na vizinhança de outras singularidades, traçar uma linha de força entre elas, torna-las momentaneamente semelhantes e fazê-las cooperar, por um tempo, [...] sem com isso negar sua autonomia e sua independência, sem totaliza-las. Tal ação é, por sua vez, uma invenção, uma nova individuação.

A concepção individual aqui não adquire sentido ontológico *stricto sensu*, uma vez o seu sentido depende de uma qualificação somente de uma mudança pela qual o "indivíduo" começa ou deixa de ser, tornando a forma do sujeito como algo efêmero ou secundário¹⁴³. Deste modo, nos faz pensar que o que relaciona os "sujeitos" runas é o acontecimento, a possibilidade de criação de possíveis, de

¹⁴³ A unidade individual ou identitária no conceito não capta o movimento da diferença, pois, como disse Deleuze (2006, p.370), "a diferença é intensiva, confunde-se com a profundidade como espaço inextensivo e não-qualificado".

atualização de virtualidades e singularidades dos encontros (a potência de *Yanantinkuy* na criação de mundos). Uma relação de cooperação que não se fecha em uma teleologia social, mas depende da produção dinâmica de encontro entre multiplicidades e assim, da proliferação de afetos decorrentes destes encontros, criando o possível a partir de uma integração, um equilíbrio metaestável, que é, segundo Simondon (2003), sempre uma nova individuação. Neste sentido, não se trata de afirmar qualquer obediência a um regime prévio da relação, um contrato social ou uma moral transcendente de desejo fusional comunitarista, segundo um ideal cristão de retorno a uma nostálgica "comunidade perdida" (pelo pecado). A composição de um coletivo- uma "comunidade" andina- nesta lógica, acontece por composição de agregados, agenciamentos de agenciamentos. Segundo Lazzarato (2006),

Os agregados não são unificados em um sistema e não obedecem a leis gerais, mas se entre-tem juntos, se entre-possuem. A constituição de uma quantidade social, a transformação de um possível em valor, vai se dando, paulatinamente, pela integração de singularidades. A integração global, por sua vez, é o conjunto das integrações locais. [...] um construtivismo infinitesimal. (LAZZARATO, 2006, p.231).

Em outros termos, e de maneira mais paradoxal, a comunidade assim só é pensável como negação da fusão, da homogeneidade, da identidade consigo mesma. Como afirma Pelbart (2003, p. 33),

Ao desejo fusional, que da morte faz obra, contrapõe-se uma outra visão de comunidade, na contramão de toda nostalgia, de toda metafísica comunal. [...] Pois a comunidade, na contramão do sonho fusional, é feita de interrupção, distância, suspense, é feita de seres singulares e seus encontros. [...] Comunidade como o compartilhamento de uma separação dada pela singularidade.

Notadamente, o desejo de comunidade como "encontros no comum" acontece segundo um traçado de uma idéia de subjetividade vivida para as intensidades do aberto, desejo de fuga (não-nihilista) do enclausuramento do "eu" (como consenso individual ou coletivo), uma vontade do mais além do espelho (que vê o outro só pra afirmar a si), para apreender a alteridade como exterioridade (que, no caso andino, vai além da humanidade para abranger a comunidade cósmica, incluindo animais, vegetais, montanhas, paisagens, espíritos e forças), matriz de transformações e abertura de novos territórios existenciais. Enfim, fazer desta comunidade uma afirmação e um testemunho desta exterioridade e, no mesmo movimento, fugir das

armadilhas do poder como poder de interiorização, de conversão da vida em ressentimento, reação e julgamento. (PELBART, 2013).

No entanto, insistindo no paradoxo, como conciliar uma disposição afirmativa e relacional com a idéia de fuga (mesmo que do poder)? Como pensar esta fuga? De partida, não se trata de “dar as costas” ao ocidente ou se opor à realidade institucional da sociedade. Não se trata de reunir o ser para um dever-ser ou submeter o real a um juízo extrínseco, transcendente ou ideológico. Trata-se de uma resistência que se opera segundo modos de agenciamentos *no mundo*, criando fissuras em sua unidade para fazer verter “outros mundos possíveis”. Modo de intensificar as relações no mundo através das potências da subjetividade, quebrando a monotonia de um horizonte de possíveis para abrir um campo novo de criação de possíveis, criando bifurcações, rompendo com as estruturas ontológicas de um mundo único, para se agenciar uma proliferação de mundos, inter-relacionados pela tensão de seus encontros. (ZOURABICHVILLI, 2000).

A composição de uma comunidade paradoxal na multiplicidade implica um processo emancipatório de luta que apresenta outra concepção de política, distinta da idéia de um campo político como transcendência (fundamentado na possibilidade de estruturação racional da sociedade), segundo definições morais de "bem" e "mal". (LAJO, 2003). A luta política emancipatória andino-indígena se articula a uma outra política de subjetivação, relacionado a outros modos de "estar juntos", ou seja, de pensar o viver, a resistência e o poder. Neste ponto, se torna fecunda uma conexão à distinção, bastante operativa nos escritos de Deleuze & Guattari, entre *maioria* e *minorias*:

O que as distingue é que a relação interior ao número constitui no caso da maioria um conjunto, finito ou infinito, mas sempre numerável. [...] O que caracteriza o inumerável não é nem o conjunto nem os elementos; é antes a conexão, o "e", que se produz entre os elementos, entre os conjuntos, e que não pertence a nenhum dos dois, que lhe escapa e constitui uma linha de fuga. [...] É próprio das minorias fazer valer a potência do não numerável, mesmo quando ela é composta de um só membro. É a fórmula das multiplicidades. Minorias como figura universal, ou devir de todo mundo. Um devir mulher de nós todos, quer sejamos masculinos ou femininos. Um devir não branco de todos nós, quer sejamos brancos, amarelos ou negros. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.173-174).

Deste modo, estamos diante de dois processos de subjetivação diferentes: "um majoritário, que remete a um modelo de poder estabelecido, histórico e estrutural, e um minoritário, que não cessa de transbordar, por excesso ou por

defeito, o limiar representativo do padrão majoritário". (LAZZARATO, 2006, p. 214). A resistência assim se dá como movimento de subjetivação. Portanto, não se trata de uma alternativa entre universalismo e particularismo, mas entre duas formas diferentes de viver a relação social e a apreensão de alteridade nela, ou seja, do modo de articular na subjetividade a relação entre forma e forças, estrutura e desejo, percepção e sensação. Segundo Pelbart (2003, p.133), "algo mais radical do que a mera desobediência civil, *desobediência social*". Mas, como entende-la, concretamente? Que tipo de "presença" se propõem, "que poética política estão inventando?" (PELBART, 2003, p.133).

Novamente, não pretendo dar respostas a perguntas tão complexas. Porém algumas pistas ensejam uma relação de sentido, que se tornam verdadeiros mecanismos de inversão dos modos contestatórios que nossa experiência ocidental de transformação social está habituada. Algo que, no limite, exige uma reconstrução histórica a partir da dinâmica da diferença, em termos de políticas de subjetivação. Peguemos a referência equatoriana do Levantamento indígena de 1990, brevemente descrita no capítulo anterior deste texto, sobre a prática das lideranças indígenas nos espaços de negociação, sobretudo a tática do silêncio ou, no que Guerrero (1997) definiu como modo de "desestabilizar o adversário por falta de resposta". Estamos diante de um gesto marcante de uma posição de minorias: não se coloca em posição de sujeito frente a um sistema de alternativas apresentáveis, afirmando uma idéia de política segundo um regime de possibilidades em disputa. Não apresentar uma resposta é criar um novo sistema de perguntas e respostas onde o possível não se tem de entrada, ou, não o temos de entrada sem o haver criado. "O possível é criar o possível". (ZOURABICHVILLI, 2000).

O possível depende de uma potência do espírito, uma potência de atualização das virtualidades e singularidades de um tempo liberto. Uma política de minorias é assim uma política do acontecimento, de abertura ao Fora, ao intempestivo. Dito de outra forma, uma política de minorias redescreve o possível não mais como aquilo que orienta o pensamento e a ação conforme alternativas preconcebidas (do tipo: capitalistas ou trabalhadores, homem ou mulher, etc.), mas segundo a abertura e criação de "um 'novo campo de possíveis', que traz consigo uma nova distribuição de potencialidades, desloca as oposições binárias e expressam novas possibilidades de vida". (LAZZARATO, 2006, p. 18). No entanto, o termo "novo" é aí usado em um sentido de uma singularização expressiva, não de uma novidade sendo o próprio

"campo de possíveis" (como algo essencial). O que é ontologicamente afirmado é a ampliação das potencialidades existenciais e de uma abertura às potências do espírito em seu poder de diferenciação e criação de mundos. Trata-se, sim, de um novo universalismo, porém cuja realidade é alargada, pois contempla o virtual como real coexistente, desfazendo a primazia da causalidade histórica para poder afirmar a potência de um meio¹⁴⁴. Em sendo estas potencialidades *do mundo*, elas não são novidades. Trata-se, melhor, de um regime universal de coexistência produtiva entre minoria e maioria.

Neste sentido, a capacidade de agregação e legitimação de movimentos minoritários, como no caso do movimento indígena equatoriano, assinala Walsh (2001), está implicada à eficácia também em ressaltar conexões entre diversas posições contemporâneas, inclusive ressaltando o movimento das forças diferenciadoras dentro da vida ocidental, que "tradicionalmente foi ocultada e silenciada". Assim, o movimento indígena equatoriano constitui uma linha de fuga de uma estrutura de poder e centralização segundo uma organização e uma subjetividade majoritária. Ele se capitaliza como potencial de descontinuidade e de ruptura ontológica da ordem dominante, independente de filiações étnicas ou raciais.

Ante a negatividade de um contraponto ideológico (lógica da contradição) e uma oposição na representação (uma fragmentação no interior de um mesmo mundo), os movimentos de minorias vêm constituir uma articulação de um processo duplo de individuação institucional, definindo a termos uma inexorabilidade entre pensamento de mudança social e princípios de individuação na diferença. Um duplo que se expressa, em uma primeira perspectiva, como um singular "não": espécie de não paradoxal, deslocado da negação *per se*, para ser melhor entendido como *denegação*, a constituição de um lapso ontológico na relação de conflito, gerado por uma espécie de suspensão, de neutralização, que abre para além daquilo que já é dado, um novo horizonte não dado, deixando assim anunciar-se sob um outra medida, que não a do poder. (LAZZARATO, 2006)¹⁴⁵. Ao modo do acontecimento de

¹⁴⁴ "O real e os fatos não correspondem diretamente àquilo que os gerou, são empurrados por aquilo que não foram e o que virão a ser". (COSTA; KIRST, 2010, p. 200).

¹⁴⁵ Segundo Deleuze (2006), trata-se de uma negação fora do conceito, para além do senso comum e do epistemológico: o que se nega é o que "todo mundo sabe", ou seja, o pensamento natural, a ortodoxia da subjetividade tanto do homem do senso comum como do filósofo ou cientista epistemológico. É a negação de alguém que não se deixa representar e que também não quer representar coisa nenhuma. "Não um particular dotado de boa vontade e de pensamento natural, mas um singular cheio de má vontade, que não chega a pensar nem na natureza nem no conceito. Só ele não tem pressupostos. [...] Para ele os *pressupostos subjetivos não são menos*

1990 no Equador, um "não" que insiste como recusa das determinações exteriores (redução das forças aos conceitos), justamente para que se possa erigir um corpo político diferenciado e aberto à criação.

No entanto, a recusa aqui não pode depender daquilo que recusa, espelhando-a. Por isso, ela não adquire autonomia (como uma espécie de coisificação), mas está necessariamente imbricada com o seu duplo corporificado (perspectivo e múltiplo) - a outra dimensão da individuação política coletiva (segunda perspectiva) - vinculada a afirmação da diferença (afirmação de uma força prévia, intempestiva e "fora de esquadro") e a composição de um comum não totalizável. Se na primeira perspectiva, "o 'povo' já está lá, pronto para ser mobilizado", na segunda, "ele 'falta', e faltará sempre, porque não pode coincidir consigo mesmo". (LAZZARATO, 2006, p.205)¹⁴⁶. Em suma, trata-se, nos termos de Rolnik e Guattari (1986), conforme discussão no capítulo inicial deste texto, de outra *articulação entre macro e micropolítica*.

Neste ponto, sinto a exigência de mais atenção a esta expressão paradoxal micro e macro política da luta indígena, algo cujo entendimento pode nos aproximar ao cerne intensivo da problemática da subjetividade como potência de transformação social. Afinal, o movimento indígena em sua dimensão de não aceitar as disposições possíveis (luta de classes, sindicalização, etc..) nos evoca a repensar à relação entre desejo e resistência política, sobretudo, na medida de um deslocamento do desejo estrutural, do desejo da vítima, identificada à dívida e a falta, cuja política usual é a reivindicação. Entra em questão o *desejo de liberdade*, em um sentido ontológico distinto, relacionado a recusa das determinações morais da sociedade e o enclausuramento no regime escolhas entre oposições binárias, ou seja, do fechamento da situação imposto pelo formalismo macropolítico da razão totalizante. Algo que se manifesta na subjetividade pela introdução de um intervalo

preconceitos que os objetivos". De modo que o senso comum e a epistemologia se tornam uma extensão comum, a qual é preciso desconfiar. A sua "impotência" para pensar revela, no entanto, "uma dupla dimensão que ele desenvolve nessas exigentes questões concernentes *ao mais radical começo e à mais obstinada repetição*" (p.191). Ecos da inserção mítica e celebrativa da vida andina, conforme o descrito por Estemann (1998), cujas implicações políticas o movimento indígena se propõe articular, para além da lógica da administração (do senso comum) e do poder (epistemológico).

¹⁴⁶ Na primeira perspectiva ou dimensão encontramos certo sentido de territorialização da luta, uma emergência de uma expressão formal de um equilíbrio de forças. Porém, tudo se passa como se a normalidade engendrada por esse equilíbrio deixasse de ser viável, pois em um nível mais profundo, a segunda perspectiva ou dimensão faz com que a luta seja percebida e vivida como um desequilíbrio, considerando que o *modus vivendi* não deixa de reprimir as forças criadoras no interior do indivíduo. (LAPOUJADE,2013).

de tempo entre ação e reação, entre causa e efeito, um *intervalo de hesitação* através do qual se introduz a própria liberdade pelo poder de intensificação da subjetividade. (LAPOUJADE, 2013)¹⁴⁷. A liberdade do poder de diferenciação do indecível, do aberto- justamente para permitir as condições de atualização das virtualidades (na criação de possíveis) e recriação das condições de existência na diferença, no "bem viver" (cujo sentido andino nos debruçaremos mais adiante).

No entanto, a articulação micro e macro político nos processos de desterritorialização e transformação social entrelaçados à constituição de novos territórios existenciais se dá dentro da lógica da multiplicidade, que é, por natureza insubordinada e, portanto, paradoxal. O que quero dizer é que sua operação define graus de intensidade e acomodação (diferença e reprodução), conforme uma capacidade de suportar a diferença, algo que não se limita ao individual, mas está implicado nas forças sociais, em um jogo cotidiano de experimentações. Desta maneira, a afirmação na multiplicidade- a insistência de não totalização como referente ontológico- que distingue os movimentos indígenas como movimentos sociais de minorias- sustenta revezamentos entre macro e micro política, não podendo se identificar como uma espécie ideal de "unidade subversiva" (algo que seria contrário a sua natureza múltipla e singularizante).

Uma afirmação básica: a dimensão crítica do movimento indígena nem sempre se expressa na linguagem da modernidade. Deste modo, havemos de polemizar com alguns arroubos generalistas do pensamento político-filosófico da diferença, enquanto (inevitavelmente) ocidental. Dois exemplos, um de Deleuze (1997, p. 45), "tudo está acertado a partir do momento em que a forma Estado inspira uma imagem no pensamento" e outro em Rolnik e Guattari (1986, p. 188), "não vejo interesse em questionar as minorias em termos de um 'diálogo' com formações partidárias. Se este diálogo se estabelece, será falso desde o princípio". Claro que entendemos o sentido heurístico destas afirmações, mas a prática de transformações indígenas, a capacidade dos movimentos indígenas de se esquivarem tanto da interioridade identitária quanto das exterioridades das relações estratégicas, justamente acontece para não perderem a mobilidade do interstício (algo que pode implicar até em reversibilidade), pois sua lógica não é a do

¹⁴⁷ "Uma vida superabundante suporta e até necessita de um vazio para dar lugar a sua força de interpretação, aquela que não busca o sentido nas coisas, pois o impõe a elas". (PELBART, 2006, p.14).

juízo, mas a de velocidade e afetos. Deste modo, não tem um sentido definido, pois atua no indeterminado. Não está a mercê das classificações e nem ao jogo de coerência da razão imperiosa, pois não se identifica às distribuições administrativas, nem tem afinidade com análises sociopolíticas.

Neste caso, mais importante que a conformação de uma consciência de posição é o aumento da potência, aumento este que só acontece com a intensificação das relações, problematizando todo e qualquer espaço, seja do cotidiano, do diálogo, do partido, da universidade ou do Estado (dentre outros). Trata-se de outra política, relacionada a uma *potência de metamorfose* (mais que troca de conteúdo) (DELEUZE; GUATTARI, 1997), potência esta que se insere no seio dos acontecimentos para fazê-lo, parafraseando novamente Certeau (1998), *funcionar em outro registro* (que não a dos dominantes). Ela se apoia e ganha legitimidade na prerrogativa comum de invenção de novos desejos, novos possíveis, onde a subjetividade não é efeito ou superestrutura etérea, mas força viva, quantidade social, potência psíquica e política dos devires de um povo. (PELBART, 2011).

Entender o movimento indígena nesta perspectiva recoloca a tônica do pensamento andino na vincularidade do mundo e na lógica relacional da vida. Algo que expressa ressonância ao chamado insistente de amautas e sábios "da intenção de voltarmos a nos tornar um com *pacha*" (OVIEDO, 2013, p.01), modo de estar atento à relacionalidade dinâmica do todo (o que os *runas* chamam de "tecido da vida"). Um retorno, portanto, não ao passado, mas às suas aberturas encobertas.

Neste ponto, para nosso entendimento, surge providencial uma ponte com a idéia deleuzo-guattariana de "processos maquínicos" para entender esta nova dinâmica de conflitualidade, não redutível ao ideológico. Entramos na dimensão sensível da política, onde os conflitos se dão entre diferentes "máquinas de expressão", uma metáfora de Guattari e Rolnik (1986), que diz respeito ao campo de individuação pré-individual enquanto constituição do sensível, algo que precede a divisão sujeito-objeto. Um conflito que se dá nas esferas da subjetividade "anteriores" à consciência e a qual a consciência se subordina como sua expressão significativa.

Neste pensamento, o movimento indígena está constituído em um conflito através acoplamentos maquínicos diferenciais, amparados por uma dupla dimensão de individuação (a paridade do mundo como fundamento ontológico), fazendo valer,

para além das semióticas significantes (seus modos de enunciação na linguagem), uma dimensão vital, a qual Guattari (1988) denominou "*semióticas simbólicas corporais*" (todo modo de expressão corporal, icônica, celebrativa: dança, música, intensidades, movimentos, ritmos, êxtases místicos, etc..). Deste modo, estas semióticas corporais na "cena" política insere no conflito uma economia do sensível (que é uma economia de afetos) que transborda os limites da subjetividade individualizadora. Para Guattari (2004 *apud* LAZZARATO, 2006b, p.01) "esta subjetividade pática [afetiva], na raiz de todos os modos de subjetivação, a qual fica ocultada na subjetividade racionalista capitalista, que tende a soslaia-la sistematicamente". Algo que remete, no pensamento andino, a afirmação de sua diferença segundo a natureza paritária do ser, a lógica da criação como expressão do plano relacional e vibratório entre os *pachas*, digamos, "corporal" (*Uku pacha*) e "mental" (*Hanan pacha*).

Ao apreendermos o movimento indígena equatoriano na radicalidade do pensamento relacional como processos maquínicos de conflitos (entre máquinas de expressão), nos libertamos da armadilha epistemológica de tomá-lo exclusivamente na lógica do ser ou da identidade (em uma interioridade). Passamos assim a entender que este jogo de acoplamentos e desacoplamentos em que se dá o conflito político acontece segundo diagramas de atravessamento para captura ou ativação de elementos pré-subjetivos e pré-individuais (virtualidades, singularidades, afetos).

Embora a tautologia, é importante ressaltar que, ao liberarmos do pensamento da identidade, nos deparamos com um entendimento dependente de uma experiência de instauração de processos concretos que encarnam na problemática, onde o pólo nomádico e deslocante da máquina de expressão "movimento indígena equatoriano" não está em um nível transcendente às relações que estabelecem com o polo jurídico e administrativo da máquina de expressão do "Estado equatoriano", *tanto um como outro acontecem na relação e através dela, em pressuposição recíproca*. Porém, sempre segundo uma diferença, ou seja, o movimento indígena como irreduzível ao Estado e vice-versa. Se o primeiro implica na afirmação e testemunho de uma exterioridade (uma fuga, uma individuação por velocidades e afetos); o segundo implica na insistente produção de interioridade (a lógica do poder e da subjetividade majoritária, apreensão por sobrecodificação). Como afirmam Deleuze e Guattari (1997, p. 24),

Não é em termos de independência, mas de coexistência e de concorrência, *num perpétuo campo de interação*, que é preciso pensar a exterioridade e a interioridade, as máquinas de guerra de metamorfose e os aparelhos identitários de Estado. [...] Um mesmo campo circunscreve sua interioridade em Estados, mas descreve sua exterioridade naquilo que escapa aos Estados ou se erige contra os Estados.

Nesta problemática, proponho acompanhar algumas nuances desta relação (movimento indígena e Estado equatoriano), sobretudo implicados à noção de *desenvolvimento*, seus jogos de diferenciações e desdiferenciações (ou mutações na subjetividade), buscando experimentações sobre a relação entre transformações da subjetividade e do conhecimento, para assim prosseguirmos em uma perspectiva de produzir vias de expressão relacionadas à constituição da Universidade "Amawtay Wasi" na realidade equatoriana.

4.2 SUBJETIVAÇÕES E CONTRA-SUBJETIVAÇÕES: AS TRANSFORMAÇÕES DO DESENVOLVIMENTO EQUATORIANO

"Primero el gobierno de las almas, después, la arquitectura del Estado" (DIEZ DE MEDINA, 1956).

Para começar, uma questão: afinal, o que é "desenvolvimento"? A dificuldade de uma conceitualização do termo está ligada à plasticidade do seu uso, dependendo onde, porque e por quem é adotado. É possível, no entanto, uma alusão generalista, como uma espécie de metarrelato, no sentido de *uma transformação social planificada*. O fato é que desenvolvimento é uma categoria fundamental da modernidade.

Muitas são, por dentro da modernidade, as abordagens críticas à noção de desenvolvimento. Para Rist (2007), desenvolvimento é uma crença moderna firmemente enraizada na sociedade, tomada como uma expressão natural ou filosofia espontânea da modernidade. O autor tem a crítica mais contundente no que entende ser um caráter obscuro, pré-subjetivo e até "mágico" da idéia de desenvolvimento na modernidade. Perrot (2001 apud GALLOIS, 2008, p. 216) se refere à necessidade de nos "desintoxicar" de certas crenças relacionadas ao

desenvolvimento, à mundialização, ao progresso e ao crescimento¹⁴⁸. Já Chamorro (2008) coloca ênfase no etnocentrismo embutido na idéia de desenvolvimento, justamente por sua pretensão universalista e por ser coextensivo a conceitos como evolução, humanismo, civilização, dentre outros metarrelatos chaves da modernidade eurocêntrica¹⁴⁹.

No entanto, em grande medida, estas críticas (como é da natureza do que se entende por “crítico”), se apresentam como uma indignação ao paradoxo da noção de desenvolvimento, por não ser compatível aos princípios iluministas da razão ocidental, expresso através de qualificações como “obscuro”, “confuso”, “mitológico”, “mágico”, dentre outros. Interpretações pelo negativo, segundo a lógica da representação (e do “mesmo” epistemológico)¹⁵⁰.

O que estou propondo é um entendimento de como a idéia de desenvolvimento se articula no jogo da diferença, um aquém e além do epistemológico, segundo expressão de relações ontológicas, planos de subjetividades em diferenciação. Assim, o desenvolvimento como modo de

¹⁴⁸ Marie-Dominique Perrot, no texto "Abecedário do desenvolvimento", tece uma definição de desenvolvimento bastante provocativa: "Desenvolvimento: ele flutua, ele deriva, ele não convence mais. Tentou-se renová-lo, redefini-lo, fixá-lo ao chão, amarrar a um pedestal, a um sentido, a uma nova teoria, com ajuda de qualificativos sempre diferentes ou justapostos: endógeno, autocentrado, durável (ou sustentável), humano, equitativo, humano-durável. Mas ele entra em concorrência com a mundialização, perde espaço e perde financiamentos. As ações humanitárias vêm se alimentar em seus comedouros. Ele não sabe mais o que diferencia nem do humanitário, nem da mundialização, nem do capitalismo [...]. Ver também: decrescimento, dúvida, dominação, dívida, desregulação, dependência, dogma, desmedida, demografia, democracia, negação, despesa, depredação, desastre, desarmamento. (PERROT, 2001b, p. 2 apud GALLOIS, 2008, p. 216)

¹⁴⁹ Do ponto de vista histórico, a ênfase no desenvolvimento se deu no pós-guerra (2ª Guerra Mundial), como expressão da chamada “guerra fria”, em termos de concorrência por melhores performances nos indicadores de evolução nas chamadas “etapas de crescimento econômico” (ROSTOW, 1960). O risco crescente de que muitas nações surgidas do processo de descolonização na África e na Ásia se alinhassem com a superpotência rival, assim como a instabilidade dos modelos de dominação política e econômica da América Latina, sacudida pela insurgência guerrilheira da década de sessenta, tornou imprescindível estender a política de cooperação ao desenvolvimento também na direção norte-sul, que já tinha sido experimentada no sentido norte-norte com o Plano Marshall, ao final da 2ª Guerra Mundial. Neste propósito, se deu os acordos de Breton-Woods de 1944 (mediante os quais foram criados o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional), assim como os de *Punta Del Este* de 1962, através dos quais se coloca em marcha a chamada “Aliança para o Progresso” e o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), os quais são mecanismos institucionais dessa estratégia política, cada vez mais assumida como imprescindível para a reprodução do sistema de dominação econômica e social capitalista.

¹⁵⁰ Noutra perspectiva sobre o papel da crítica do desenvolvimento (em sua versão doméstica da modernidade), Latouche (2002, p. 03), afirma que “a sobrevivência do desenvolvimento a sua morte se manifesta, sobretudo, através das críticas que tem sido objeto. Na busca ‘mágica’ e abstrata de destruição dos efeitos negativos do desenvolvimento, acaba por colaborar para a entrada na era dos desenvolvimentos “de partícula”. [...]. Assim, os humanistas canalizam as aspirações das vítimas, mudando as palavras, sem mudar as coisas”.

agenciamento no pensamento e estruturante de uma subjetividade majoritária no ocidente, arrisco dizer, se constitui em um plano de sustentação de uma transcendência, um operador semiótico vinculado a composição de uma “máquina de expressão” capitalista. Ou seja, seu caráter “obscuro” está justamente associado não a um negativo, mas a própria afirmação (ontológica) de uma “máquina de expressão” majoritária em seu duplo registro (significante e assignificante, visível e invisível, intelectual e corporal), embora a subjetividade racionalista opere para sempre manter sua natureza maquínica ocultada, sobrecodificando-a pela macropolítica (moral e apolínea) da razão, em uma conformação de subjetividade identificada ao intelecto de um sujeito moral.

Deste modo (ao apreender pelo negativo e reivindicar a claridade de uma categoria), em geral, as abordagens críticas do desenvolvimento acabam por reproduzir um viés kantiano da crítica, “que não parou de criticar os maus usos para melhor bendizer a função”. Qual função? a razão, o pensamento de Estado, afinal, “o Estado, de fato, é o devir da razão” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 45).

No entanto, a questão aqui não é de entender o campo do desenvolvimento segundo a linguagem da administração e do poder, no alto transcendente da razão, mas ampliarmos a nossa sensibilidade às composições de forças que se atravessam e criam possibilidades de revezes e transformações. Torna-se novamente oportuna nos implicarmos nas interações e interdependências entre *maioria* e *minorias*. No caso, a maioria consignada a estruturação do Estado-nação equatoriano e a minoria, ao movimento indígena. O primeiro projetando um ideal social de comunidade como uma organização racional e razoável, segundo o modelo do sujeito moral e normativo (a subjetividade majoritária); o segundo como insistência nas experimentações na multiplicidade, produzindo comunidades na diferença, coletivos produzidos na operação (não na estrutura), “muro de pedras livres”. (ZOURABICHVILLI, 2000, p.149).

Pensar a relação entre desenvolvimento e movimento indígena nos coloca na tensão paradoxal, cuja ressonância em Deleuze & Guattari remete à relação paradoxal entre o que eles chamaram de “Plano de organização” e “Plano de consistência” (ou “imanência”):

O Plano de consistência ou de composição (planômeno) se opõe ao plano de organização e de desenvolvimento. A organização e o desenvolvimento dizem respeito à forma e a substância: ao mesmo tempo desenvolvimento

da forma, e formação de substância ou de sujeito. Mas o plano de consistência ignora a substância e a forma: as hecceidades, que se inscrevem nesse plano, são precisamente modos de individuação que não procedem pela forma nem pelo sujeito. O plano consiste, abstratamente mas de modo real, nas relações de velocidade e de lentidão entre elementos não formados, e nas composições de afetos intensivos correspondentes (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 222).

O plano de organização não para de trabalhar sobre o plano de consistência, sobre o plano de imanência. Signatário de um domínio, o plano de organização sempre está tentando abafar as linhas de fuga, interromper os movimentos de desterritorialização, reconstituir formas e sujeitos em profundidade. (BENEDETTI, 2007). Trata-se de um diagrama de sobrecodificação e captura da diferença.

Contudo, a tentativa de transpor esta distinção entre planos de organização e de consistência para a relação entre desenvolvimento e movimento indígena equatoriano, não acontece de forma orgânica ou direta.

Do ponto de vista do movimento indígena, como multiplicidade de minorias, a relação com estes planos de atravessamento é sempre polêmica e conflitual. Sua lógica não é o consenso, nem o senso comum. Justamente não cria tradição, pois se instala na tensão, numa perspectiva trágica e disparatada de mundos. Neste processo convivem indivíduos e grupos desesperadamente agarrados às identidades (aos papéis e funções) e “grupos totalmente envolvidos num processo radical de questionamento dessas mesmas modulações”. (LAZZARATO, 2006, p. 222). O agenciamento político se dá por revezamentos, fulgurações e crises (como veremos adiante). Em suma, o movimento indígena como consistência alargada que transita nos dois planos, em que ambos se atravessam e afetam mutuamente, definindo uma articulação cujo resultado é a instabilidade institucional e recriação permanente das formas de luta e resistência política.

Do ponto de vista do Estado, a tendência é permanecer no plano de organização, ele é a sua garantia, seu ideal de totalização (de produção de um só mundo, do retorno ao “paraíso”). No entanto, esta tendência, por sua natureza, unificadora e centralizadora do Estado é mais pressuposta do que real. Ela é mais um objetivo sempre recomposto e alterado, do que algo orgânico ou definitivo. Porém, seu reconhecimento público, sua expressão, se dá sempre na base moral desta operação de organização e gestão das forças de desterritorialização, da diferença ameaçadora da ordem. Deste modo, com efeito, o *modus operandi* estatal depende daquilo que lhe ameaça, ou seja- antes que um fechamento- corresponde a

um modo de se relacionar, uma lógica de interação onde se constitui um diagrama de antecipação, captura e sobrecodificação da diferença, do que lhe é exterior, da alteridade ameaçadora¹⁵¹.

Neste sentido, para ser direto, tratam-se de dois tipos de criação. Se, por um lado, o movimento indígena vem constituindo um processo de criação de novos campos de possíveis a partir das diferenças (das forças que habitam os corpos e pensamentos andino-ameríndios), provocando transformações na subjetividade, com fortes implicações éticas, estéticas e políticas (que se cristalizam em interpelações às bases de constituição do Estado-nação equatoriano). Por outro lado, o Estado equatoriano cria os meios de reprodução da dominação, através de transformações dos mecanismos de interação com a diferença, com as forças do fora, de tudo que insista na desterritorialização da unidade do ser ou da comunidade imaginada. As transformações de tais mecanismos são correspondentes às transformações da subjetividade. Como afirma Rolnik (2006b, p. 106),

sabe-se que políticas de subjetivação mudam com as transformações históricas, pois cada regime depende de uma forma específica de subjetividade para sua viabilização no cotidiano de todos e de cada um. É nesse terreno que um regime ganha consistência existencial e se concretiza; daí, a idéia de 'políticas' de subjetivação.

A rigor, para apreender as transformações dos mecanismos do Estado equatoriano na gestão das diferenças e as implicações na subjetividade institucional (e prática majoritária), exigiria uma tarefa hercúlea de reconstrução da história equatoriana a partir da dinâmica da diferença, algo que (evidentemente) não está na alçada deste trabalho. Contudo, algumas pistas e panoramas cartográficos mais gerais nos dão indicativo das implicações destas transformações na organização do Estado e nos regimes de soberania decorrentes.

Neste sentido, o recurso à obra de Michel Foucault, sobretudo em Foucault (1997, 1999 e 2007), nos permite situar estas transformações, segundo uma matriz produtiva transnacional de transformação dos regimes de poder. O autor aponta um

¹⁵¹ Mas também afirmadora do “eu”, como a negação espelhada de outrem. Nesta lógica, portanto, uma relação que está no fundamento ontológico da moralidade teológica ocidental. Algo com significativos desdobramentos históricos na conformação da ideologia de identidade nacional equatoriana como uma nação *criola* e mestiça, onde a origem indígena é reconhecida para uma distinção dos contornos emergentes do Estado-nação equatoriano, como marca de um processo particular (e ideal) de “branqueamento modernizante”. (WADE, 2000). Em suma, algo para que se possa contar a história dos “vitoriosos”.

processo de refinamento das tecnologias de controle dos corpos, tendo como ponto de partida a configuração de poder soberano. (FOUCAULT, 2007). Sob o regime de soberania, que foi a expressão mais aguda do colonialismo espanhol e *criollo* no Equador, teve seu apogeu até o século XVII, estendido até meados do XVIII (o marco de sua ruptura no Equador foi a proclamação da república, em 1830), cuja marca foi o da subtração e extorsão indígena, seja da riqueza, dos produtos, serviços, trabalho e sangue¹⁵². Revoltas e sublevações indígenas, aliada a interesses de mecanismos econômicos mais eficientes de organização produtiva, fizeram emergir, como expressão ideológica da mestiçagem (uma integração nacional segundo regimes de cidadania), o regime de poder baseado numa lógica disciplinar.

Foucault (1999, 2007) define o regime disciplinar como uma forma inaugural do que veio a denominar de "biopoder". Ao diferenciar biopoder do poder da soberania, o autor insiste na relação distinta que entretém, cada um deles, com a vida e a morte: enquanto o poder soberano *faz morrer e deixa viver*, o biopoder *faz viver e deixa morrer*. Ou seja, enquanto na soberania o poder se dá sobre o corpo através do poder de morte do soberano sobre os súditos, no biopoder, "o poder é destinado a produzir forças e as fazer crescer e ordená-las, mais que barrá-las ou destruí-las". (PELBART, 2003, p. 56). Através da disciplina, como primeiro modo de biopoder de Estado, se busca produzir uma positividade mais além da coerção do corpo, mas do seu adestramento, docilização e disciplinarização de suas funções sociais. Suas instituições são as escolas, fábricas, hospitais, casernas. (FOUCAULT, 1997). No Equador, a instituição rural do regime de poder da *hacienda* gerou mecanismos particulares deste processo de poder disciplinar e normativo. No caso indígena, tornado de caráter privado, sob a gestão indireta e policial do Estado.

Contudo a lógica do biopoder se reorganiza e produz uma novo regime de poder, sempre em um caminho de relativização segundo as crescentes adaptações do pensamento liberalizante frente às crises e resistências à expansão do capitalismo global. Este novo regime foi chamado por Foucault (2001) de "biopolítica" (com vários desdobramentos até o dia de hoje). Na biopolítica, a gestão da vida já não se dá somente sobre os indivíduos, mas se sofisticava como tecnologias

¹⁵² Como vimos anteriormente, os símbolos deste regime de poder foram o da *encomienda* e da tributação, além da separação entre "governo de brancos" e "governo de índios".

de poder à processos de população, gestão da vida através da regulação das populações e ajustes dos fenômenos de população aos processos econômicos. (FOUCAULT, 2007). Um primeiro momento da biopolítica ganha expressão no Equador, sob a perspectiva indígena, nas mudanças dos regimes de poder no meio rural, consignadas na expedição da "Lei e Regime de Comunas" (1937), pela "primeira Lei de Reforma Agrária" (1964) e pela "segunda Lei de Reforma Agrária" (1973), além de políticas específicas de caráter indigenista.

A biopolítica foi transformando as práticas de poder, das classificações burocráticas e protocolos das populações admitidas no centralismo estatal para uma ampliação do escopo de legalidade, transbordando para um acoplamento às composições coletivas disseminadas e naturalizadas na realidade social cotidiana. Como afirma Lazzarato (2006, p. 74) "a biopolítica instala os corpos no interior dos processos biológicos coletivos". A lógica biopolítica é, sobretudo, a do reconhecimento. Porém, um reconhecimento de um tipo novo, não mais fixado como no regime identitário dos processos disciplinares, mas o reconhecimento relacionado a uma "flexibilização da subjetividade", a abertura do individual a processos de criação que o capitalismo necessita, tanto para sua expansão, quanto para contemplar os desejos de novas produções no social. (ROLNIK, 2008).

O capitalismo se constitui então como uma espécie de multiplicidade, como um plano de imanência majoritário. Algo paradoxal, que Deleuze define pela passagem de um regime de poder de uma sociedade disciplinária para uma sociedade de controle (DELEUZE, 1992). Uma verdadeira revolução nas estratégias do poder. Nela, cuja aparência contempla as exigências de liberdade experimental, faz com que esta liberdade seja bem percebida e acolhida, inclusive "insuflada, celebrada e frequentemente glamourizada" (ROLNIK, 2008, p. 06).

Contudo, a liberdade de criação pode acontecer até o limite de não se tornar resistência, de não se constituir uma abertura à alteridade e ao forças do fora, mantendo a negligência do corpo como o resíduo teológico de um mundo sem Deus. Como explicam Deleuze e Guattari (1997), trata-se de uma sofisticação que leva ainda mais longe a descodificação operada pelo sistema de dominação estatal, através de uma conjugação geral dos fluxos. Uma conjugação que funciona por adaptações, modulações do que lhe é exterior, produção de matizes de diferenças ou tergiversações. Uma conjugação de fluxos que adiciona "perpetuamente axiomas", onde a economia é o laboratório de axiomas. (DELEUZE; GUATTARI,

1997, p. 163). Esta produção axiomática do capitalismo, sempre implicada nas linhas do desejo, segue apresentando imagens midiaticamente mediadas que oferecem, antes de terminado o processo de criação no mundo, territórios existenciais já prontos, espécie de identidades "prêt-à-porter" (ROLNIK, 2003). A expressão de criação acontece como suspiro de liberdade, porém é capturada por uma totalidade gestora de novidades (o mercado), a quem deve obediência (ou *deixa morrer*).

Esta nova configuração do poder é que define a sociedade do controle, um além da modernidade disciplinar (como dever-ser), para uma modernidade da biopolítica (ou pós-modernidade), onde o poder não atua simplesmente oprimindo ou dominando a subjetividade, mas *operando a sua própria construção*. É o poder penetrando o domínio da vida. Como afirma Pelbart (2003, p. 71), "a máquina capitalista desenvolveu habilidades perceptivas que a capacita a penetrar a vida e direcionar seu desdobramento".

O poder como sempre, se constitui como um poder de interiorização. No entanto, nesta flexibilização da subjetividade institucional e política da pós-modernidade, o poder não opera mais exclusivamente por movimento de internalização ao Estado, à lógica do "ser" instituído como verdade e um conhecimento centralizado, mas por inserção nas axiomáticas produzidas pelo capitalismo para controlar e capturar os fluxos vitais. Em outras palavras, o poder se dá pela capacidade dos axiomas capitalísticos *fazerem as exceções funcionarem conforme a regra*.

Neste caminho, as diferenças exteriores tendem a ser contempladas em interesses ou transformadas em opiniões reconhecíveis, onde o sistema de poder trata-se de adaptá-las, localizá-las ou gestioná-las segundo uma atribuição de autonomia que reproduza o modo de organização de uma comunidade de sujeitos racionais, ao modelo de um humanismo universal. No entanto, a par desta atribuição de papéis e lugares como forma de assujeitamento (algo relacionado a um processo de subjetivação mais conhecido), temos (coextensivamente) a composição majoritária de um processo maquínico, onde somos todos afetados por signos a-significantes, pré-subjetivos ou inconscientes. Ou seja, entra em operação uma dimensão maquínica do poder como coordenação de um princípio de individuação que não passa, necessariamente, pela representação ou pela consciência.

O corpo como um todo passa a ser objeto de domínio através de modos conspícuos de se estimular ou capturar a memória e a atenção, segundo a máquina produtiva do novo capitalismo. Neste sentido, Stengers e Pignarre¹⁵³ (2005, p. 59 apud PELBART, 2013, p. 125) definiram este capitalismo como "sistema feiticeiro sem feiticeiros, ou sem feiticeiros que se pensam enquanto tais, justamente num mundo que desqualifica a feitiçaria e, por conseguinte, a necessidade de se proteger contra ela". Rolnik (2008, p. 110), corroborando neste sentido, afirma que entra em operação "um tipo de relação de poder que se dá basicamente por meio do feitiço da sedução". Contudo, como vimos através de Deleuze e Guattari (1976), este "feitiço" é o resultado do trabalho capitalista como "máquina de expressão", em sua dupla dimensionalidade (significante e assignificante, visível e invisível).

Retomemos neste ponto a discussão sobre desenvolvimento. Afinal, como a noção de desenvolvimento se articula a estas transformações da lógica do poder? Partimos do pressuposto (bastante consolidado) que as transformações do poder como transformações da subjetividade (que o sustenta) também transformam a lógica do desenvolvimento.

Se, como afirmamos, em termos gerais, desenvolvimento é uma transformação social planejada, na lógica do poder disciplinar esta transformação se estabelece como coerção a um esquematismo linear, tendo como referência o centro estatal. Neste âmbito, desenvolvimento é concebido como um construtivismo através da razão, segundo a lógica prometeica da filosofia do progresso. Deste modo, na lógica disciplinar, a política de subjetivação é a de subordinação a norma¹⁵⁴.

Na lógica da biopolítica, a primazia da política de subjetivação passa a ser a sujeição, o domínio da subjetividade como "servidão máquina"¹⁵⁵. De um poder estruturado para um estruturante, a noção de desenvolvimento se altera. De um

¹⁵³ STENGERS, I.; PIGNARRE, P. **La Sorcellerie capitaliste**. Paris: La Decouverte, 2005.

¹⁵⁴ A subjetividade que a sustenta é a do sujeito moral e unitário, segundo uma temporalidade linear, etapista e esquemática (sem alteridade).

¹⁵⁵ Nos termos de Deleuze e Guattari (1997, p. 156): "distinguimos como dois conceitos a *servidão máquina* e a *sujeição social*. Há servidão quando os próprios homens são peças constituintes de uma máquina, que eles compõem entre si e com outras coisas (animais, ferramentas), sob o controle e a direção de uma unidade superior. Mas há sujeição quando a unidade superior constitui o homem como um sujeito que se reporta a um objeto tornado exterior, seja esse objeto um animal, uma ferramenta ou mesmo uma máquina: o homem, então, não é mais componente da máquina, mas trabalhador, usuário [...], ele é sujeitado à máquina, e não mais submetido *pela* máquina.

construtivismo disciplinar passa a operar um diagramantismo (o "feitiço") da produção axiomática do capitalismo.

O poder se desloca das estruturas para penetrar o próprio movimento da vida, se mimetiza nos fluxos através da proliferação de axiomas. O poder fazendo então confundir conteúdo e expressão, produzindo diagramas. Se na lógica disciplinar, a operação dos mecanismos de desenvolvimento pode ser pensado como uma expressão derivada, uma consequência de um conteúdo de poder, na lógica biopolítica os mecanismo de desenvolvimento (ou maquínica desenvolvimentista) se sublima como diagrama, um poder constituinte e majoritário em ação. A noção de desenvolvimento rompe assim com o sentido de uma planificação de um conteúdo (um limite na razão e no significante), para abarcar uma "máquina de expressão" e suas dimensões assignificantes, não lineares e afetivas. O desenvolvimento assume assim uma dimensão inconfessada (para encobrir esta espécie de terrorismo vital da "servidão maquínica")¹⁵⁶.

Na biopolítica, a noção de desenvolvimento, para produzir um diagrama, é atualizada na modulação do fora. Ela não se constitui mais tanto como proposição teórica ou ideológica, mas através de uma coordenação da produção de axiomas, dos "enunciados operatórios que constituem a forma semiológica do capital". (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 163). No entanto, é no mesmo plano da subjetividade que, a despeito da sua flexibilização, é que a idéia de desenvolvimento repõe a lógica do poder, em uma nova versão, mais intensa e pueril de soberania. Este poder soberano recomposto através da *ativação da dimensão comum de julgamento* - refaz (compulsoriamente) uma totalidade através do sujeito e a vida como totalidade através da reprodução de sujeitos (diferentes, mas sempre sujeitos - egóticos, mesmo que coletivamente). Tudo volta no sujeito, assim como tudo se volta para o mercado¹⁵⁷.

Este segundo momento da biopolítica, em que o colonialismo deixa de ser externo para constituir um capitalismo endocolonialista da auto-inserção (PELBART,

¹⁵⁶ Algo que pode explicar a indignação dos críticos do desenvolvimento ao imputa-lo como noção confusa, pré-racional. No entanto, justamente aqui adquire um sentido inverso, pois ao não se explicitar (ou ser "confuso") é que a idéia de desenvolvimento ganha força, ou seja, através de uma potência de indeterminação de um diagrama é que torna possível as suas condições de sedução (na produção de novidades como "máquina de expressão").

¹⁵⁷ Segundo este diagrama totalitário do desenvolvimento o que é enclausurado é o fora, não permitindo que a criação se torne resistência na produção de novos territórios existenciais, ou seja, não permite autonomias que não seja as reconhecíveis em seu regime de signos. (POOLE, 2010).

2003), emerge no Equador, na perspectiva indígena, sob duas frentes (ou um "duplo"), a saber: a primeira, através da política de reconhecimento do multiculturalismo como modo de identificação, localização e subtração do poder de diferenciação em nome de uma espetacularização da cultura (CERTEAU, 1995), algo que se institucionaliza no Estado-nação equatoriano sob a categoria "plurinacionalidade" (a qual discutiremos adiante). A segunda frente da viragem biopolítica do capitalismo no Equador indígena acontece com emergência de um novo modelo de desenvolvimento correspondente, tratado então sob o nome de "Desenvolvimento Rural Integral" (DRI), marcando o fim do ciclo reformista, disciplinar e centralizado de intervenção social em áreas indígenas¹⁵⁸.

Neste ponto, entramos em uma temática que considero fundamental: o das relações entre o aparato de desenvolvimento e a agenda política das organizações indígenas do Equador. A transformação biopolítica da corrente do neoliberalismo, na contramão do conflito disciplinar já esgotado, vem definir um regime que acolhe muitos princípios de produção de subjetividade e transforma a energia social estancada em possibilidade de geração de novos axiomas, em novas iniciativas sociais. É como se reinasse um pacto que beneficiasse a todos. No entanto, a par destes ares de benevolência do mundo do reconhecimento se apresenta uma miríade de imagens de mundo veiculadas pelo sistema, invariavelmente portadoras da mensagem que existem paraísos e de que a melhor maneira de caminhar nesta trilha salvadora seria através de uma plataforma planejada chamada "projeto". Assim, a nova configuração do aparelho de captura capitalista joga sua rede, sai dos escritórios (e da estrutura) para propor encontros diversos nos próprios lugares de vida e, segundo os mais variados interesses, a fim de engendrar projetos

¹⁵⁸ Se, durante décadas, a "reforma agrária" foi uma expressão mágica no mundo do desenvolvimento rural equatoriano (aliado ao modelo cepalino de desenvolvimento para a integração do rural ao processo de construção nacional), a partir do final dos anos 80 a mudança de paradigma (do disciplinar ao biopolítico) vai no sentido de substituir o modelo da reforma agrária de desenvolvimento rural pelo chamado "Desenvolvimento Rural Integral" (DRI), algo que significava a renúncia da utopia de mudanças estruturais em favor de projetos de atuação imediata e focalizada, bem como a proliferação de Organizações Não-Governamentais (ONG's) voltadas, de modo geral, ao reconhecimento de valores comunitaristas, produtivos e ecológicos, bem como a um sentido de denegação controlada de poder, chamado então de "empoderamento" comunitário (CHIRIBOGA, 1987, BRETON, 2009). Este sentido de "empoderamento", normalmente vinculado a "escola do capital social" (BEBBINGTON; CARROLL, 2002), vem enfatizar a capacidade das organizações populares de aglutinar e negociar interesses comuns com as fontes de recursos do aparato desenvolvimentista. Um "empoderamento", portanto, como um paradoxo de auto-inserção (uma versão de "inclusão social") no aparelho de captura da nova coordenação da axiomática do capitalismo neoliberal emergente (o "novo" modelo biopolítico de dominação).

(estendendo tal ofício até as forças mais hostis ao capitalismo). (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009). O grande projeto neoliberal tem pretensão universalista, uma definição de um sistema de controle sobre a vida através da vida (segundo a moral do sujeito e o medo da "perda de si"- que passa a ser confundida pela perda da própria inserção no mundo do mercado)¹⁵⁹.

No Equador (e também na Bolívia), dado ao histórico de força das plataformas organizativas dos movimentos indígenas e sua capacidade de reflexão e mobilização contra os ajustes estruturais de alto custo social- trouxeram uma exigência de sofisticação do *establishment* neoliberal no sentido de atender as demandas dentro das prerrogativas das diferenças culturais, gerando processos originais e experimentações diversas. Assim surgiram inúmeros projetos “neo-indigenistas” apoiados por ONGs, que acabaram por recobrir o vazio deixado pelo afastamento estratégico do Estado, e com isso, consolidando novas formas de cooptação e clientelismo, próprias do novo regime de dominação. (SOGGE, 2004).

Neste processo histórico há um emblemático distanciamento das lutas indígenas em relação às posições contestatórias classistas, especialmente as ligadas ao marxismo ortodoxo, de rechaço ao novo regime. Segundo alguns críticos (BRETÓN, 2009, DIAZ-POLANCO, 1996, 2006), a estratégia neoliberal de uma política de desenvolvimento baseada no reconhecimento identitário (multiculturalismo), que levou a um processo de etnificação do desenvolvimento rural no Equador, teria implicado em um abandono das preocupações com os aspectos estruturais da problemática social (em um retrocesso em relação aos avanços dos debates sobre Reforma Agrária), bem como a privatização (através de ONGs) e/ou uma externalização (Banco Mundial) em toda regra das intervenções. Segundo o tom destas mesmas críticas, através dos acenos de recursos do aparato de desenvolvimento, houve uma paulatina adesão de lideranças indígenas e uma consequente

[...] substituição de uma dirigência indígena militante, ideologizada e identificada com um perfil político-reivindicativo, por outra de caráter muito mais tecnocrático, distanciada dos antigos intelectuais orgânicos dos anos 60 e 70 e totalmente convertida em um setor de mediadores profissionais, mais interessados pelas características e envergaduras dos projetos a implementar em seu território que por um questionamento do modelo

¹⁵⁹ "Na versão terrestre do paraíso prometido, o capital substituiu Deus na função de fiador da promessa" e as virtudes que nos faz merecê-lo passaram a ser o consumo e a participação no mercado. (ROLNIK, 2006b, p.20).

projetista ou do abandono do Estado de suas obrigações sociais. (BRETÓN, 2009, p. 96).

Contudo, isto merece ser problematizado ainda mais. A questão da diferença de interpretação dos acontecimentos entre o movimento indígena e os críticos marxistas não se circunscrevem, ao menos como gostariam estes críticos, entre uma verdade histórica e um erro por ingenuidade política. Intelectuais indígenas também entendem que os aparelhos de captura do neoliberalismo afetaram a luta emancipatória indígena e não negam a contribuição dos mecanismos biopolíticos para instaurar o que avaliam como o ingresso em um *período de crise do movimento indígena equatoriano*. (TUAZA CASTRO, 2011, MACAS, 2001).

Façamos uma provocação que me parece pertinente: a diferença entre a perspicácia analítica dos críticos (com suas reivindicações de verdade) e a estratégia política do movimento indígena (e seus supostos "erros") se apresenta como diferença ontológica ou de princípio de individuação do dispositivo político, portanto, irreduzível à critérios morais de "certo" e "errado", "bem" ou "mal". Mantemo-nos na distinção deleuzo-guattariana entre *maioria* e *minorias*, para afirmar que *a crítica dialética é uma expressão de uma subjetividade de maioria*. (LAZZARATO, 2006). Me explico, trata-se de uma dupla operação majoritária: primeiro, ao sobrepor uma identidade superior do princípio e a necessidade do pensamento na representação (mantendo a subjetividade reduzida ao conhecimento do mundo como matéria-forma, sua macropolítica); segundo, pela afirmação moral de uma temporalidade linear baseada no ressentimento com as forças do mundo (alteridades) que deslocam o que considerariam o curso "natural" das coisas (segundo suas imaginações de justiça e verdade). Assim, a capacidade crítica (e seus recursos lógicos acalentadores da razão) volta-se paradoxalmente como um obstáculo de compreensão da emergência de forças políticas minoritárias, não compatíveis com a concepção dialética de resistência pela negação¹⁶⁰.

Luiz Alberto Tuaza Castro, intelectual Kechwa, em seu livro "A Crise do Movimento Indígena Equatoriano" refaz a crítica de todo o processo de interação e constituição do movimento indígena e dos mecanismos de dominação neocolonial, mas para afirmar que estas relações do movimento indígena "com diferentes

¹⁶⁰ Para uma crítica minoritária à dialética marxista, de modo geral, vide Lazzarato (2006). De uma perspectiva andina, vide Biardieau (2007) e Lajo (2006). Com um propósito de articulação paradoxal marxismo-luta indígena, vide Tible (2013).

agentes e, as vezes, até de ideologias contrapostas como o Partido Comunista e a 'Aliança para o Progresso', proporcionaram, em verdade, *repertórios para consolidar certas agências indígenas*". (TUAZA CASTRO, 2011, p. 226). E, como cientista social indígena, polemiza com a comunidade acadêmica: "é imprescindível entender a ação coletiva desde as bases, a interação cotidiana dos protagonistas, mais além de um momento pontual de mobilização e seus efeitos perceptíveis". (TUAZA CASTRO, 2011, p. 342). Assim, não se nega a problemática, ao contrário, a afirma como positividade. Trata-se de outra concepção de política, luta e resistência, onde permanecer na crítica dialética (e suas informações marcadas por julgamentos categóricos) acaba por desnaturar e deformar o sentido das experiências políticas indígenas.

Esta outra política, tão difícil de entender sob os auspícios da razão (por isso tão incômoda aos seus devotos), diz respeito à *potência política da diferença*. Ela opera por mutações afetivas. Um mais além dos cortes, das oposições ou das indignações da vontade (no ideológico), mas consistindo num trabalho no imperceptível, na micropolítica da subjetividade, em uma espécie de "política do esgotamento" (HENZ, 2005). Como afirmou Deleuze¹⁶¹ (1992, p.57 apud ZOURABICHVILI, 2000, p. 334) "o esgotado é muito mais que o fatigado". A questão do esgotamento diz respeito ao tensionamento daqueles que não compartilham a moral do presente e, portanto, operam sempre novas repartições do desejo, onde o esgotamento do possível cria o vazio que permite ao desejo criar novos possíveis. Afinal, *como imaginar que o diagrama vital, a máquina expressiva da biopolítica neoliberal, vá seduzir igualmente corpos indígenas e ocidentais medianos?*

Entramos em uma lógica política relacionada a uma política de corpos, onde as apreensões ocorrem por velocidades e afetos, produzindo novas sensibilidades, novas subjetividades. Algo pouco palpável para a crítica: o involuntarismo na política e a potência de transformação por desterritorialização relacional e cotidiana¹⁶². Esta

¹⁶¹ DELEUZE, G. **El Agotado**. Paris: Minuit, 1992.

¹⁶² Segundo Deleuze (1992 apud HENZ, 2005 p. 11) "nos deslocamos em experimentações ético-estéticas em direção a um agudo desinteresse e desafeição que não se confunde com o indiferenciado, considerando que apenas o esgotado é suficientemente desinteressado, suficientemente escrupuloso". Escrupuloso desinteresse a ponto de nem mesmo converter seu oposto em caricatura, um clichê pacificado, o mal em si. Embora se saiba que "dar de ombros" ao vedetismo dos opositores que os querem como público de suas contendas não seja o suficiente. Ao invés de caricaturar, um agudo desinteresse e desafeição passa por um nada de vontade, investindo num mundo para quem e além dos valores do humanismo ocidental, *na força desintegradora que dele pode advir* (HENZ, 2005).

política vem evidenciar que o niilismo moderno e biopolítico, do mundo único do mercado e dos sujeitos, traz no seu bojo uma oportunidade de reviravolta (algo que Nietzsche tratou em termos da passagem de um niilismo passivo para um niilismo ativo- produção de mundos). Ou seja: algo que deve ser esgotado para que outro jogo possa ser pensável, abrindo um campo de criação de possíveis¹⁶³. Assim, por dentro do campo do poder sobre a vida (biopoder), se constitui *uma potência de vida*, uma biopotência andina minoritária e revolucionária, cuja força o movimento indígena tem como princípio reunir e dar consistência¹⁶⁴.

Tuaza Castro (2009) testemunha este processo de esgotamento segundo uma expressão de "cansaço organizativo" do movimento indígena equatoriano. O autor enumera uma série de razões para que isto esteja acontecendo, desde a ineficiência e insuficiência dos resultados dos projetos, até a incompatibilidade destes projetos com "os elementos simbólicos que na realidade fortalecem a organização e a vivência comunitária" (TUAZA CASTRO, 2009, p. 141). A crise do movimento indígena acompanha este cansaço. Algo que, reiteradamente, se enfatiza uma exigência de solução. (TUAZA CASTRO, 2009, 2011, MACAS, 2001, REMACHE, 2001).

No entanto, em nenhum momento esta solução é apontada no sentido de uma re-adaptação aos mecanismos clássicos de contestação, mas ao contrário, se direciona a uma intensificação de um sentido que me atrevo chamar de "desadaptação", uma evocação de afirmação da diferença, desfazendo da angústia daquilo que os tornam incompatíveis a eles mesmos, em seus próprios sentidos de liberdade¹⁶⁵. "Reconstrução do tecido vivo que nos une"¹⁶⁶, "fazer da integração um

¹⁶³ Contudo, como vimos, o registro do possível não mais como horizontes de possibilidades prévias, mas para, em nome do possível, se pensar a abertura de um campo de criação, onde a partir daí tudo se está por fazer. "O possível é o virtual: o que a direita nega e a esquerda desnatura representando-o como projeto" (ZOURABICHVILI, 2000, p. 143).

¹⁶⁴ Lazzarato (2006) trata esta tensão em termos de duas lógicas contrapostas: a lógica da guerra e a lógica da invenção. Em seus termos: "estamos prestes a viver uma situação de 'guerra civil planetária' e de estado de exceção permanente, mas a resposta a essa organização de poder só pode ser dada por uma reversão (invaginante) da lógica da guerra em uma lógica da co-criação e da co-efetuação. A lógica da guerra é a mesma da conquista ou da divisão de um só mundo possível. A lógica da invenção é a da criação de diferentes mundos em um mesmo mundo que desbasta o poder, ao mesmo tempo em que permite que deixemos de obedecê-lo" (p. 231).

¹⁶⁵ Como afirma Pelbart (2013, p. 51) "a angústia é pura ressonância do ser em si mesmo". Algo que em termos andinos poderia ser dito da angústia como a energia criativa proveniente da vibração de *Kay pacha*, espaço-tempo onde acontece o encontro dos pares *Hanan* (dimensão da "forma") e *Uku pacha* (dimensão da "força"). Uma afirmação da premência das transformações da subjetividade como sustentáculo basal da potência política de transformação social (dado o vínculo entre subjetividade e sociedade).

¹⁶⁶ Comunicação verbal de Jaqueline Aguiar (2014).

contraponto a fragmentação do mundo"¹⁶⁷, são algumas expressões neste sentido. Processo tenso de crise, mas que também aponta as condições de atravessá-lo como *runa*, na força e poder de diferenciação de sua subjetividade, *através da memória e da celebração das forças do mundo andino*.

Algo que, para que possamos dar vazão as intensidades desta situação, nos faz remeter novamente a Deleuze, no sentido de apreendermos o movimento indígena como "máquina de expressão" de uma agonística andina. Contudo, não para tomá-lo no sentido negativo de crise, mas para estarmos sensíveis a iminência de uma nova individuação, em uma espécie de sinal de que *algo do existente pede para desmanchar-se em favor de um novo*. Uma afirmação do processo de individuação através do caráter duplo (paridade *Yanantin*) do ser *runa*, pelo qual, ao se ter intensificado a tendência formalista do ser- sua arregimentação na produção axiomática indígena no capitalismo biopolítico- em contrapartida se recrudescer a tendência inversa como "força condensada de revide", em Deleuze e Guattari, (1997), ou o "duplo frenesi" de Bergson (1999). Segundo Lapoujade (2013, p. 89), "se uma tendência tiver crescido a ponto de querer ocupar todo o lugar, a outra acabará por se beneficiar desse crescimento, conquanto que ela tenha sabido manter-se". A problemática passa, portanto, pela crença do poder biopolítico (ou biopoder) do capitalismo neoliberal, de que esta força afirmativa da diferença indígena não se sustentaria sob as novas frentes de homogeneização, frente ao desejo neocolonial de transformá-los em sujeitos de cidadania (segundo a qualificação e localização identitária do multiculturalismo).

No entanto, o movimento indígena equatoriano em sua "potência de metamorfose" e potencial de revide (no virtual), *se insinua e persiste*. Algo que provoca a ira do poder, consignada no recrudescimento da repressão, nas maquinações de instrumentos legislativos de criminalização dos protestos sociais, perseguição a lideranças e instituições indígena (inclusive a AW, como veremos adiante) e na retomada gradual do modelo intervencionista e extrativista de desenvolvimento. (DÁVALOS, 2013b, OVIEDO, 2012). Do ponto de vista indígena, estas evidências emergem na retomada da força contestatória do movimento indígena (e sua articulação aos demais movimentos sociais populares), que se apresentam nas confrontações às corporações multinacionais, ao agroextrativismo

¹⁶⁷ Comunicação verbal de Fernando Sarango (2014). Arquivos do trabalho de campo.

de *plantation*, à mineração e, sobretudo, ao controle privado do uso da água (dentre outras frentes de luta).

Ao transpor esta problemática para a questão do desenvolvimento, a tendência dos críticos é de propor um desenvolvimento alternativo ("desenvolvimento participativo", "etnodesenvolvimento", dentre outras derivações), um horizonte de evolução e adaptação de uma solução racional, segundo o pressuposto moral do bom pensamento¹⁶⁸. Notadamente, a emergência do movimento indígena opera o paradoxo, o deslocamento da diferença: se infiltra, cria fissuras e bifurcações para outras escolhas, outras vidas. Assim a idéia de "desenvolvimento" com sua carga semântica vinculada a um modo de relação com o mundo - como referente ontológico majoritário e opressivo - deixa de ser produtivo e interessante.

Neste sentido, a força do movimento indígena se dá no campo paradoxal do desenvolvimento como uma *espécie de luta anti-racista na subjetividade*: através da abertura à multiplicidade do mundo, confrontando ponto a ponto a sujeição às forças de dominação que tem como fundamento anular a diferença e conter as forças da alteridade, ou seja, *de tudo que tem o racismo como moral e devir*¹⁶⁹. Algo que provoca ressonância no sentido andino de afirmação da paridade ontológica do tempo, desfazendo sempre as armadilhas do pensamento do tempo único e monomaniaco, da cultura *Ch'ulla*. (LAJO, 2006). Ou seja: de tudo que está vinculado- em grande medida- ao macro-axioma ocidental do "desenvolvimento". Embora o termo guarde certa ressonância a idéia de transformação como sentido de vida, a ontologia andina afirma o fluxo, explodindo o conceito, para se conectar ao fluxo sob outro referente, o de *Sumak kawsay* ou "bem viver" (como veremos).

¹⁶⁸ "Só a Moral é capaz de nos persuadir de que o pensamento tem uma boa natureza, o pensador, uma boa vontade, e só o Bem pode fundar a suposta afinidade do pensamento com o Verdadeiro. Com efeito, quem, senão a Moral e este Bem que dá o pensamento ao verdadeiro e o verdadeiro ao pensamento?" (DELEUZE, 2006, p. 193).

¹⁶⁹ Sobre a relação racismo e biopoder na contemporaneidade, vide Hardt (2000) e Rabinow e Rose (2006).

4.3 SUMAK KAWSAY: PÓS-DESENVOLVIMENTO OU PARA- "DESENVOLVIMENTO"?

"Do saber científico até os discursos medíocres sobre os 'valores' ou sobre o humanismo, há milhares de maneiras de eliminar outras existências" (CERTEAU, 1995).

"Quais são as condições de ruptura política e existencial numa época em que a produção da subjetividade constitui a mais importante das produções capitalistas?" (LAZZARATO, 2006).

A expressão kechwa *Sumak kawsay* ou *Allin kawsay* (ou *Suma qamaña* em Aymara) tem canalizado os modos de interpelação e articulação do pensamento indígena com o campo ocidental do desenvolvimento. No entanto, o sentido desta composição conceitual tem sido conduzido por intelectuais e lideranças indígenas por uma evocação que precede ao debate pragmático (e bem marcado) do desenvolvimento. Tratam de uma discussão ontológica a respeito do que sejam critérios do verdadeiro como potência, de vida plena, intensa, vitalista. Deslocam portanto, do marco materialista (do mundo das limitações e do negativo), para uma cartografia ética, estética e política de múltiplos entendimentos e positivities de um mundo em transformação. O plano de consistência da filosofia e cosmovisão andina se constitui como um referente semiótico de *Sumak kawsay* (mesmo que polêmico, como veremos) para a canalização destes intensidades expressivas, como positividade e afirmação ontológica (em desejos de liberdade), mas que também nega e contesta as clausuras do mundo ocidental.

Para Javier Lajo,

O *Sumak kawsay* (ou *Allin Kawsay*), 'esplendida existência' ou simplesmente 'viver bem' é um conceito importante do 'modo de vida' andino- amazônico, que se inicia com o *Allin ruay* ou 'fazer bem' as coisas, no sentido de 'fazê-la plena e realmente', para o qual se precisa que cada fenômeno ou coisa surja ou devenida de um 'equilíbrio' de pares proporcionais, que é como se compreende a ordem natural na sociedade indígena. (LAJO, 2010, p. 03).

Assim, esta referência ontológica de *Sumak kawsay* remete ao sentido andino (que discutimos anteriormente) de proporcionalização no pensamento, a lógica

transversal e singularizante da presença indígena. Assim este "fazer bem" as coisas como cristalização prática do pensamento de *Sumak kawsay* não provem de um referente moral ou ético exterior a ação. O "fazer bem" andino ou *Allin ruay* diz respeito à dimensão espaço-temporal de *Kay pacha* - o "aqui-e-agora" - da presença inteira do corpo, que é entendido no pensamento andino como o encontro "contrastivo-expansivo" do passado e do futuro, de *Uku pacha* e *Hanan pacha*, ambos também identificados aos princípios de *Allin yachay* ou "pensar bem" e *Allin munay* ou "sentir bem". (LAJO, 2010). Algo, portanto, que remete ao contingente (atual e virtual, visível e invisível) e suas potencialidades de criação e recriação da vida, evocação insistente andina na vincularidade do ser no mundo e da potência imanente e coletiva do pensamento relacional e celebrativo (o contraponto ético-estético-político do pensamento transcendente: da lógica ocidental da verdade universal e do fenômeno histórico-ontológico de emergência do sujeito individual).

Para nosso entendimento das implicações da enunciação de *Sumak kawsay* (SK) no campo majoritário do desenvolvimento, proponho distinguir a expressão indígena de SK dos modos de apropriação ou captura do conceito (sua domesticação majoritária). Depois disto, retomamos o entendimento a partir da perspectiva de SK, de como o pensamento andino rearticula algumas premissas do desenvolvimento.

A inserção de apropriação de SK no campo do desenvolvimento corresponde a um esforço de adaptação, em meio a flexibilização neoliberal, de um esgotado modelo de desenvolvimento (vinculado ao chamado *American way of life*) para outro mais compatível ao cenário de apaziguamento social e reconhecimentos estratégicos (produção de axiomas de inclusão) ligados aos interesses de expansão do mercado global e (relativas) preocupações ambientais, em tempos de neoliberalismo. Assim a eloquência emergente do discurso indígena baseado em SK (sobretudo no início do século XXI) serviu de substrato para a depuração de uma adaptação necessária do discurso do desenvolvimento, cuja crença universalista do desenvolvimentismo, em tempos de ajustes estratégicos, mostrou-se disposta a articular.

Em uma primeira via de apropriação institucionalizada e domesticação do conceito de SK se materializa na emergência da constituição de 2008 no Equador (e a de 2009 na Bolívia). Na constituição equatoriana o SK está vinculado ao reconhecimento do direito "da população de viver em um ambiente sadio e

ecologicamente equilibrado, que garanta a sustentabilidade e o bem viver, *Sumak kawsay*" (ECUADOR, 2008, p. 24), ou seja, em uma conciliação perfeita de SK como finalidade última do desenvolvimento. Neste marco se conciliam posições idealistas e cheias de ufanismo, em uma atmosfera de esperança e regozijo messiânico (o que, aliás, não difere das condições subjetivas em que o diagrama do desenvolvimento atua e ganha força)¹⁷⁰. Em um momento de euforia, Acosta (2009) chega afirmar que se abre “uma oportunidade de construir coletivamente um novo regime de desenvolvimento”.

No entanto, a imagem romântica de reconciliação de uma perspectiva indígena e o imaginário nacional do desenvolvimento logo se rompe ao deparar com as forças estruturantes do poder e da moral (ontológica) constituinte do Estado-nação equatoriano (e sua lógica de desenvolvimento). O mesmo governo (do presidente Rafael Correa) que assimilou o discurso de SK, afirmando (de partida) que a noção de “bem viver” era o objetivo central das políticas públicas equatorianas, atualmente (2014) se esforça para legitimar a sua concepção de “bem viver” aos propósitos de intensificação do extrativismo e de versões particulares de desenvolvimentismo¹⁷¹. De uma apropriação adaptativa de SK, o que se vê é um deslizamento do poder para uma expropriação do conceito, retirando todo seu poder de diferenciação, seu teor imanente e vitalista, para um modelo de abstração discursiva, moralista e, conseqüentemente, normativa de poder¹⁷².

De modo correspondente a este deslizamento e expropriação da diferença indígena, ocorreu o distanciamento do movimento indígena na interlocução com o governo do presidente Rafael Correa, que progressivamente vem lançando investidas contra os interesses indígenas, aliando métodos de cooptação de grupos a ataques às posições que não se alinham ao pensamento majoritário governamental (OVIEDO, 2013, DÁVALOS, 2008), reproduzindo a distinção entre

¹⁷⁰ Sobre a problemática da esperança e sua estreita relação com a subjetividade ocidental, vide Rolnik (2006).

¹⁷¹ Vide os Planos Nacionais de Desenvolvimento (2009-2013 e 2013-2017) da “Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo”. (ECUADOR, 2009, 2013).

¹⁷² Como afirma Dávalos (2010, p.12) “O Banco Mundial e a cooperação internacional para o desenvolvimento tentam converter essa noção do Sumak Kawsay em uma nova variante do etnodesenvolvimento, enquanto o governo equatoriano não hesita em apontar este argumento sempre e quando não interfira no contexto da acumulação do capital”.

“índio perigoso” e “índio permitido” (HALE, 2004) como política de “alteridade” oficial não-confessada¹⁷³.

O Movimento indígena (como entendemos, especialmente através dos escritos de Félix Guattari e Maurizio Lazzarato) tem se constituído numa expressão da potência da percepção da transformação social como processos maquínicos (ao mesmo tempo significante e assignificante, material e espiritual, consciente e inconsciente), ligado a uma nova apreensão da relação entre “subjetividade” e política (para aquém e além da teológica ocidental). Algo que provoca uma reação devocional daqueles que, como Stefanoni (2010), ao cobrar que sempre se trate SK segundo um “debate sério” (ou seria “sob controle”?), acabam reproduzindo (no nível da subjetividade) o modo de estruturação do poder macropolítico.

Do ponto de vista da leitura deleuziana da relação de imanência entre maioria e minorias, encontramos aqui mais uma reprodução desta relação em que os intelectuais, representantes da maioria e da lógica estatal de captura e gestão administrativa (e “séria”) da vida, se manifestam contrários aos conjuntos não numeráveis, às multiplicidades que fazem o jogo fluído das linhas de fuga e suas conexões vitais, e que, por isso, *constituem outras concepções da problemática social e de suas soluções*. Como a axiomática só manipula conjunto numeráveis (DELEUZE; GUATTARI, 1997), os pensadores da axiomática buscam organização das proposições para a funcionalidade de seus axiomas na estratégia do poder, o que é sempre uma produção de totalidade e de um esquema de ação¹⁷⁴. A lógica ocidental deste pensamento é o da guerra (entre posições identificáveis), por isso a veemência de suas expressões da necessidade de se declarar um inimigo (como uma outra totalidade), aqui, no caso, o conceito de SK. Só que para isto, o inimigo precisa ser reconhecido, identificado, qualificado. O problema é que os indígenas se negam a este jogo de contraposições de representações, operando uma política de diferença na multiplicidade (uma política minoritária) que se torna uma ameaça à

¹⁷³ Como exemplo disso, diante dos protestos da CONAIE contra as mudanças na lei de mineração (de janeiro de 2009) e a retirada do direito a consulta popular para projetos de exploração, o presidente Rafael Correa dirige seu discurso às comunidades indígenas, pedindo para que “não caiam na armadilha de dirigentes irresponsáveis e insensatos”, dizendo que seu governo estaria sendo ameaçado pelo “esquerdismo, ecologismo e indigenismo infantil” (disponível em www.eltiempo.com.ec/.../8937-correa-endurece-discurso-contra-indigenas-antes-de-protesta-antimineria).

¹⁷⁴ Neste contexto, o intelectual, além de peça do jogo do poder (ou saber-poder) é também um campo de disputa de capital simbólico, visto que diz respeito a defesa do papel do intelectual na sociedade através do combate à desterritorialização minoritária, que só faz afirmar a própria precariedade da teoria.

estrutura ontológica da lógica de totalização do poder. Segundo uma enunciação indígena, conceitos fluídos, afirmativamente "polédricos", polívocos e "vaporosos" como SK (BRETÓN et al., 2014), interculturalidade (e até plurinacionalidade), se tornam focos de instabilidade e ameaça frente à lógica da totalidade organizada, ao ideal de produção de um fechamento da subjetividade coletiva (sua blindagem racista contra a diferença)¹⁷⁵.

Dito isto, dando continuidade à análise das implicações de SK no campo do desenvolvimento, façamos uma inversão para pensar fora do campo reativo (e das apropriações) do desenvolvimento, ou seja, sondar as percepções indígenas de diferenças que manifestam em suas práticas políticas e o modo de sua afirmação na articulação com o campo majoritário do desenvolvimento (seja para alterá-lo positivamente, seja para negá-lo como princípio).

Neste sentido, iniciemos com um trecho da reflexão do intelectual *kechwa* Javier Medina, sobre a diferença indígena na abertura de um campo relacional:

A primeira coisa que se deve entender é que o paradigma ocidental não é um paradigma universal, que existe outro paradigma que é o paradigma indígena. Sobre isto há extenso debate. A outra coisa que se deve dizer é que são dois universos diferentes [...]. Os povos indígenas tem um sistema lógico que lhes permitem incluir o paradigma do outro como complementar ao seu. (MEDINA, 2007 apud VASQUEZ, 2012, p.02)¹⁷⁶.

Na relação de SK com o desenvolvimento, trata-se um desafio para o nosso entendimento desta complementaridade ontológica como fundamento de uma relacionalidade intersticial. Estamos diante de uma ruptura do modelo de análise da transformação social segundo o diagrama evolutivo ocidental, segundo um pressuposto de um processo de melhoria da condição humana (o ranço ocidental do moralismo humanista e do homem como medida de todas as coisas). A questão não é de superação, portanto, a lógica não é a mesma do pensamento "pós-pós"¹⁷⁷. Não

¹⁷⁵ Um modelo de subjetividade moral que perpassa a modernidade, seja na estruturação do estado-nação, seja no apelo à consciência de classe para a transformação social (LAZZARATO, 2006).

¹⁷⁶ Entrevista de Jávier Medina concedida à Andrez Vasquez em 11 mar. 2007.

¹⁷⁷ Embora a pertinência e densidade crítica da corrente de pensamento do pós-desenvolvimento (ESCOBAR, 2010, 2011, GUDYNAS, 2011, 2013, GUDYNAS; ACOSTA, 2011, ACOSTA, 2010, entre outros), sob a qual o movimento indígena se articula e consegue apoio no plano das contraposições discursivas à lógica estatal e/ou desenvolvimentista, há de se considerar o grau em que ela se instala em uma problemática relacionada ao lugar de enunciação, segundo um modo de reprodução da confiança na consciência e na racionalidade crítica, mesmo que distinta da razão instrumental ou dialética. Na perspectiva desta problemática, embora os pós-desenvolvimentistas postulem uma economia das diferenças e um sentido de simetria dos conhecimentos, acabam por repor, sob outros parâmetros, certo patamar de transcendência que

se trata de ultrapassar ou de reverter seja lá o que for, mas de *revirar*, percorrer a outra face (o "fora" foucaultiano ou a potência de *Wa* andino). Sigamos.

O *Sumak kawsay* é o "bom viver", onde o viver, claro, é o da vida como referencial ontológico andino, ou seja, o "bom" como expressão da potência da subjetividade andina, da plenitude *runa* de viver. Assim, para que possamos nos conectar (eticamente) a esta experiência, necessitamos deslocar nosso sentido substancial e totalizante de vida (da teologia de um mundo "criado", objetivo e contemplativo) para nos reinserirmos na vida como processo sempre refeito, vinculado às dinâmicas de criação e recriação do mundo (a vincularidade do ser)¹⁷⁸. SK eclode e atualiza a cosmologia andina no cotidiano dos *runa* (a qual tratamos anteriormente), conduzindo a expressão de outra relação entre vida e morte, onde a morte não é o cessar da vida, *mas a fonte de seu eterno recomeço*, do fora (*wa*) como potência nômade de criação de mundos. Como afirma o Kechwa Vasquez (2009, p. 03), "a estreita relação entre a vida e a morte, o suposto de que tanto uma como outra leva a 'compreensão da vida através da morte'. Porém, *a morte como ação* (voltar para a terra) e não como cessação desta. Se trata de 'apreender a morrer para viver". Sentido trágico da vida, como disse Deleuze: "uma nova angústia, mas também uma nova serenidade". Penso que é esta serenidade (como conceito geral) que se atualiza e ganha concretude nos Andes como *Sumak kawsay*.

sobrepõe a epistemologia à ontologia (a diferença percebida à diferença sensível) e, nele, o retorno (em versão ética) do sujeito intelectual. O SK é assim percebido em sua face externa, perdendo parte de sua potência diferenciante, àquela consignada à expressões que não existem fora de suas expressões (as singularidades), justamente a dimensão de indeterminação da diferença, da potência política do indecível (do que escapa aos esquadramentos do saber-poder na subjetividade). (PELBART, 2003). Dito de outro modo, o pós-desenvolvimento, em termos deleuzianos, ainda preservaria a esperança ocidental do "momento feliz que marcaria a entrada e saída da determinação no conceito geral", emblema de certo romantismo inerente a um sentido que Deleuze chamou de "bela alma", onde as diferenças se reconciliam e os problemas deixados para o lado dos obstáculos exteriores, desnaturando o problema como expressão da diferença, em sua condição heterogênea e paradoxal. (DELEUZE, 2006, p.277). Tudo em nome de um "bem" maior: a plena participação- uma imagem projetada sobre o mundo (uma ética transcendental). Storey (2000) e Radomsky (2011) reforçam uma interpretação nesta direção, ao sinalizarem esta romantização da abordagem do pós-desenvolvimento, que se materializa na confiança excessiva que os intelectuais depositam nos movimentos sociais e suas representações.

¹⁷⁸Como afirma Viveiros de Castro (2012) "[...] tudo isso na tentativa meio desesperada de *reanimalizar* metafisicamente o homem depois de séculos de dominância de uma teologia política fundada em sua espectralização (cf. LUDUEÑA). O cansaço com a linguagem — o epítome mesmo do que seria o "próprio do humano" — passa por essa crise; já não queremos mais tanto saber o que é *próprio* do humano: se a linguagem, o simbólico, a neotenia, o trabalho, o *Dasein* [...] Queremos saber o que é *próximo* do humano, o que é próprio do vivente em geral, o que é próprio do *existente*. O que é, enfim, o *comum*".

Mas, o que dizem os pensadores de SK sobre a relação deste com o pensamento do desenvolvimento? Apesar da perversão das inúmeras apropriações do termo deturpando seu sentido filosófico da cosmologia andina, é patente a importância do termo como aglutinador do sentido das lutas indígenas, pois para o movimento indígena, a luta é pelo SK (e os termos não são universais, nem a linguagem objetiva, o que vale é a expressão que nele se articula com a palavra)¹⁷⁹.

Para Vasquez (2009), SK "tem muito pouco que ver com o desenvolvimento e até pode se tomá-lo como próprio de uma perspectiva anti-desenvolvimento". Para Javier Medina,

É uma visão não desenvolvimentista, porque o desenvolvimento se baseia em uma ficção do tempo, sobre a ficção judaico-cristã de que o tempo nasce em uma criação e termina em um juízo final, e não existe o espaço. O espaço fica negligenciado, reprimido, só vale o tempo e no tempo se considera o conceito de história e o homem ocidental monoteísta se salva nesta história. É nesse modelo linear da história que se inscrevem os dois maiores mitos do ocidente: o progresso e o desenvolvimento. Por sua vez, o modelo indígena, assim como vem se discutindo na física quântica, se baseia no tempo, mas também no espaço, por conseguinte, não existe esta ilusão de que o tempo é uma linha, de que avança até o futuro e que o que vem deve ser o melhor, e de que se deve progredir. [...] Então a idéia de desenvolvimento e progresso se torna uma idéia obsoleta, a esta altura até por algumas posições científicas de vanguarda, por isso cada vez mais ganha importância a idéia de Sumak Kawsay (ou suma qamaña), pois é uma apreensão do equilíbrio da vida como um todo. Neste sentido, não é progressista e nem desenvolvimentista, porém não por ser primitiva, ao contrário, por ser sofisticada. (MEDINA, 2007 apud VASQUEZ, 2012, p.07)¹⁸⁰.

Estas concepções vão ao encontro das observações de Josef Estermann, em seu livro seminal "Filosofia Andina":

A *pachasofia* andina a respeito do tempo tem implicações muito práticas. Muitos dos chamados 'projetos de desenvolvimento' fracassam porque partem de uma concepção ocidental de tempo e 'desenvolvimento'; melhoramento das condições de vida para os *runa* não pode significar 'mudança' ou 'ruptura' da ordem cósmica, mas ao contrário, o 'restabelecimento' desta ordem. [...] A capacidade extraordinária do *runa* de suportar situações e tempos difíceis ao longo da história, talvez tenha uma explicação por este lado: poder 'esperar' o momento oportuno (*kairós*) de mudança radical (*pachakuti*), porque conhece exatamente a relacionalidade

¹⁷⁹ Como afirma Pessanha (2002, p.25), "não se trata mais de falar e discorrer sobre as coisas, de fingi-las ou simulá-las com o intelecto. Quando mudamos o discurso, nada acontece além de uma auto-inflação intelectual e de um aumento de poder discursivo. A urgência não está na mudança do discurso, mas na alteração da nossa relação com a linguagem e com a palavra".

¹⁸⁰ Entrevista de Jávier Medina concedida à Andrez Vasquez em 11 mar 2007.

intrínseca do universo e as consequências de seu transtorno. (ESTERMANN, 1998, p. 188).

No entanto, Lajo (2010) chama atenção para as armadilhas de tratar de SK como um termo indígena exclusivo para contrapor a lógica do desenvolvimento, o que pode representar um reducionismo proposital, subsumindo-o ao campo do desenvolvimento. Ou seja, SK não é a resposta indígena à pergunta do desenvolvimento, mas uma afirmação do esplendor do ser *runa* - seja em que campo estiver - seja (por exemplo) proporcionalizando os espaços-tempos (*pachas*) quando produz conhecimento para a vida, seja celebrando a articulação das forças paritárias para a produção de "comunidades" (*ayllus*) ou na composição de novos encontros para a luta e a resistência política indígena.

A expansão do pensamento de SK (para além de um contraponto, mas positividade semântica) alcança a esfera dos debates "públicos", produzindo interpelações ao Estado-nação equatoriano. E se apresenta neste campo, como tudo no pensamento andino, como par (ou "duplo") complementar e paradoxal, mimetizado em termos ocidentais como *interculturalidade* e *plurinacionalidade*. A *interculturalidade*, como vimos, como dimensão intensiva dos processos relacionais de singularizações e a *plurinacionalidade* como dimensão extensiva da segmentaridade do mundo social andino.

Através da idéia de interculturalidade irrompe outra política de linguagem, segundo a tensão pulsante da alteridade do mundo, espécie de disseminação profana (uma transversalidade à estrutura social) de uma lógica xamânica que "encoraja a sermos frequentados pelo que poderíamos ser mas não somos" (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 12), ou seja, um apelo a experimentação de uma relação aberta com o "outro" (e o outro de "si") como prática social. Algo paradoxal e contingente, por isto causador de um mal estar nas estruturas moralmente organizadas da subjetividade majoritária do poder.

Luiz Macas, uma das lideranças mais expressivas e emblemáticas do movimento indígena equatoriano, afirma em tom provocador: "precisamos fazer um verdadeiro 'diálogo' entre culturas". (MACAS, 2001, p. 03). No entanto, o problema e o impasse político está na irreducibilidade da posição de dominação em abrir a "caixa preta" das bases ontológicas de um "verdadeiro" e radical "diálogo" entre culturas, sua aversão antropológica a tudo que não parta do sujeito e da verdade.

Com relação ao debate acadêmico, um princípio para uma relação intercultural, segundo Macas, seria o do intelectual equatoriano (antes da crítica segundo pressupostos inquestionados) abrir-se para a compreensão e experimentação do pensamento e da filosofia indígena. Mas, esta proposta, como afirma Tuaza Castro (2011, p. 226) "é sempre tomada como uma ofensa". Afinal, para o poder (e seus representantes), o campo de possibilidade da interculturalidade está bem marcado, seja pela condescendência neoliberal (multiculturalismo), seja pela abordagem folclórica ou, no extremo do golpe, uma mera "interculturalidade de papel" (HUACUZ, 2006).

Já para a dimensão extensiva do pensamento político de SK, a *plurinacionalidade* diz respeito a um plano de organização, um novo poder constituinte. Ela remete ao reconhecimento de uma pluralidade, seja na perspectiva das diversos grupos étnicos indígenas do Equador (vide Anexo 1), seja dos demais grupos étnicos de matriz europeia ou não (afroequatorianos, montúbios, mestiços, dentre outros). No entanto, a plurinacionalidade, segundo a perspectiva indígena, é um fenômeno da interculturalidade, ou seja, só surge no processo relacional, justamente para afirmá-la como multiplicidade, em uma dinâmica de afirmação das diferenças. (PERALTA, 2010). Assim, plurinacionalidade remete a uma nova concepção do político, onde o mais importante, nesta perspectiva, é não se decompor as diferenças numa representação ou em uma estrutura burocrática. Um processo ativo, coletivo e experimental como contraponto minoritário indígena de descontinuidade ao modelo homogeneizador e generalizante do referente racional e estruturado do Estado-nação equatoriano.

Diante desta presença problemática, matriz de instabilidade aos avanços das frentes de expansão capitalista no país, a resposta do poder vem sob o nome de uma nova promessa desenvolvimentista, uma nova estratégia de sedução da máquina de expressão capitalista, denominada de "revolução cidadã"¹⁸¹. Nela se

¹⁸¹ A Revolução cidadã (*Revolución Ciudadana*) é um projeto de uma coalizão de forças políticas institucionais coordenadas pelo presidente Rafael Correa, iniciado em 2007 e que ainda é apresentado como plataforma política e foco principal do marketing governamental no Equador. Do ponto de vista oficial, a *Revolución Ciudadana* tem como objetivo atingir o que denominam "socialismo do século XXI". Para isto baseiam em uma plataforma de projetos de "desenvolvimento" e "inclusão social" baseado no que consideram os seus 5 (cinco) eixos norteadores: "Revolução constitucional"; "Luta contra a corrupção"; "Revolução Econômica"; "Revolução de Educação e Saúde"; "Resgate da dignidade, soberania e busca da integração sul-americana". Para uma crítica do conceito "cidadania" no equador, vide Guerrero (1998). Para uma crítica da *Revolución Ciudadana*, vide Dávalos (2010) e Acosta (2011).

apresentam as condições para o acesso dos benefícios do desenvolvimento, sempre ligadas a um propósito de consenso ou pacto social, seja para aceitar os planejamentos técnicos e burocráticos dos que detém os recursos econômicos (as verbas), seja para se adaptar a lógica participativa do controle, produzindo além de opiniões, ilusões de inclusão social.

No entanto, a crescente insatisfação com os resultados, o esgotamento do modelo autoritário de organização política (mesmo dito de "esquerda") e, sobretudo, a incompatibilidade da subjetividade homogeneizadora do diagrama desenvolvimentista à multiplicidade das forças diferenciadoras do mundo andino-equatoriano, mantém a tensão e a possibilidade viva de ruptura, espécie de expectativa disseminada de um tempo oportuno (*kairós*) para a rebelião e transformação social.

Do ponto de vista indígena este potencial se sustenta na reafirmação do desejo de *Sumak kawsay*, na sustentação da sua potência paradoxal e força deslocante das armadilhas do desenvolvimento.

5 AMAWTAY WASI: CONSTITUIÇÃO E "ESTADO DE ARTE"

"A vida mesma é educação" (SARANGO, 2014).

5.1 CONSTITUIÇÃO E COMPOSIÇÃO DA IDEIA E SEUS PROBLEMAS

A idéia de criação de uma universidade intercultural, surgida nos interstícios da luta indígena (através da coordenação da CONAIE) vem constituir o que os *runa* chamaram de "*Minka* do pensamento", uma expressão *Kechwa* (que, precariamente, podemos traduzir como "esforço concentrado" ou "mutirão" do pensamento andino) para a construção da idéia de uma universidade intercultural conforme um poder constituinte das concepções andinas de conhecimento e vida. (MACAS, 2001). Esta "*Minka* do pensamento" se inicia em 1997 e, nos termos de Sarango (2009b, p. 02), "até hoje não terminou". Um momento mais intenso deste processo se deu em 2002, quando se reuniram cerca de 40 pessoas (homens e mulheres), incluindo especialistas (diretores, docentes, pesquisadores indígenas e não-indígenas) e comuneiros anciões (*mayores*), considerados porta-vozes do conhecimento andino-comunitário e, portanto, agentes importantes para o que se propunha, uma idéia de atualização dos princípios andinos de aprendizagem.

A partir deste processo coletivo da *Minka* e sua sistematização em 2003 é que foi publicado, em 2004 (com reedição em 2011), sob o apoio material da UNESCO equador, o livro *Amawtay Wasi, Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Yachakuna* ("Amawtay Wasi: aprender na sabedoria e no bem viver"), considerado, nos termos de Sarango (2009b, p. 01), "uma proposta de educação superior desde o movimento indígena equatoriano". Neste livro se estabelece os critérios éticos ou referentes para a construção prática da institucionalidade da AW. Com a proposta político-pedagógica esboçada começa a se cristalizar uma das aspirações máximas do movimento indígena, "um velho sonho da CONAIE, que circulava por todos os congressos da entidade, desde 1988". (MACAS, 2001, p. 107).

Na definição textual da missão institucional da AW, a missão é tomada como o sonho maior da AW, sob uma visão geral: "a recuperação de um tecido vivo que entretecemos na interculturalidade cósmica". O sentido desta expressão "tecido vivo" me pareceu emblemática da atualização do pensamento andino de imanência, espécie de expressão intensiva (e recorrente) que vai conduzir uma série de

desdobramentos críticos e positivities que nela se articulam (como veremos no andamento da discussão e no contato com as posições de seus agentes).

Ao considerarmos que a *Minka* se inicia em 1997 e que a proposta político-pedagógica é consolidada em 2003, temos um processo em se passam 6 anos de articulações, discussões e diversas revisões na proposta. No mesmo ano de 2003, toda documentação e registro da proposta passa pela perícia da Universidade Central do Equador e pela Universidade de Cuenca, tendo aprovação por ambas instituições (tornando apta a proposta a ser apresentada formalmente ao Estado equatoriano). Segundo Sarango (entrevista), esta aprovação denota, acima de tudo, o pleno atendimento dos requisitos legais e também, a força do movimento indígena na defesa dos seus instrumentos de autonomia.

No entanto, se esta força, em um primeiro momento, permitiu a densidade da proposta e a impossibilidade de negativa direta dos peritos, em um segundo momento, começa a se deparar com os métodos dominantes de sabotar uma proposta indígena, no caso, projetando uma disposição de dificultar a viabilização financeira da criação da AW. Primeiro, a negativa foi dada pelo Ministério de Economia e Finanças, não dispondo recursos para que a proposta pudesse ser encaminhada como uma universidade pública. Na busca de alternativas, tentou-se viabilizá-la como "particular cofinanciada pelo Estado", ao modo de algumas instituições ligadas à Igreja Católica. Contudo, novamente se obteve uma negativa com o argumento de que se tratava de uma modalidade não mais aceita e que as existentes persistiriam ao modo de "direito adquirido". A única saída restante foi a de "particular autofinanciada" (vulgo "se vira!").

Com estes antecedentes, líderes de organizações indígenas provinciais, regionais e nacional se reuniram na cidade de Manta (província de Manabí), local que estava prevista uma reunião ordinária do Conselho Nacional de Educação Superior (CONESUP). Em plena reunião do CONESUP (em 26 de novembro de 2003), seus membros foram surpreendidos por centenas de "ponchos". Nesta ocasião, foi pedida uma reunião com uma comissão geral e na noite do mesmo dia se obteve a aprovação do informe CONESUP favorável a criação da AW. Este informe, após trâmites burocráticos, redundou na publicação em Registro oficial n. 393 de 05 de agosto de 2004, mediante o qual se cria oficialmente a Universidade Intercultural das Nacionalidades e Povos Indígenas *Amawtay Wasi*. (SARANGO, 2009).

Apesar de todas as dificuldades, a Universidade Intercultural das Nacionalidades e Povos Indígenas do Equador "Amawtay Wasi" é inaugurada com muitas expectativas em 21 de março de 2005, data de *Pawkar Ramyimi* (equinócio de primavera). No discurso de inauguração, o reitor Fernando Sarango afirma: "nossa sociedade não deve ser mais fragmentária, nossa sociedade deve ser mais comunitária, este espaço é precisamente para retomar as sementes do comunitário". (SARANGO, 2005). Já Humberto Cholango, presidente da CONAIE, enfatiza que "havemos de inspirar muito mais para seguir fortalecendo nossas lutas; havemos de inspirar na sabedoria e no conhecimento de Rumiñahui, Atahualpa, Daquilema, Dolores Cacuango, pois eles é que guiam o caminho que estamos, isto nos leva a seguir a AW" (CHOLANGO, 2005 apud PÉREZ, 2011, p. 133)¹⁸².

No entanto, o problema do "autofinanciamento" era algo ainda a ser resolvido. O enfrentamento disto se deu em várias frentes, uma delas foi a inevitável cobrança de uma "pensão" de 50 dólares mensais a cada estudante, normalmente bancadas por um rateio na sua comunidade de origem. Outra frente de sustentação financeira, sobretudo para a sede principal, se deu através do "Conselho de Desenvolvimento das Nacionalidades e Povos do Equador" (CODENPE), pelo "Projeto de Fortalecimento dos Municípios em Territórios Indígenas" (FORMIA)¹⁸³. Outra forma de viabilização foi a própria convergência da proposta, que não previa a construção de campus universitário, isto porque, desde o princípio da proposta, o movimento indígena considerou que a produção do saber é um ato coletivo e "comunitário", fazendo os "campus universitários" serem as próprias comunidades indígenas, reduzindo a demanda financeira. (DÁVALOS, 2013). Porém, mesmo assim, as dificuldades financeiras e estruturais se tornaram um tipo de estrangulamento, afetando o ritmo e o alcance dos trabalhos da AW.

Segundo Sarango (2009), um elemento fundamental para a viabilização do início dos trabalhos da AW foi a formação daqueles que trabalham nela como docentes através de um programa de formação de formadores. Um primeiro passo foi a participação dos futuros docentes (indígenas e não indígenas) de um curso de pós-graduação chamado "Curso superior em docência e pesquisa intercultural"

¹⁸² Entrevista de Humberto Cholango concedida à Nayeli Pérez, em 21 mar. 2005.

¹⁸³ Cabe o registro que o CONDEPE se constituiu em um espaço conquistado pelo movimento indígena equatoriano, tendo desde sua criação a prerrogativa de designar sua coordenação, algo que foi retirada recentemente pelo presidente Rafael Correa, desde a ruptura total com o movimento indígena. (DÁVALOS, 2013).

organizado através de um convênio com a Universidade Central do Equador. Este curso, através do FORMIA, obteve apoio financeiro de organismos de cooperação internacional belga e espanhol, possibilitando a viabilização de bolsas de estudo para 30 futuros docentes da AW. (SARANGO, 2009). Posteriormente, alguns desses docentes ainda tiveram a oportunidade de ingressar em um curso de "Mestrado em Direitos Humanos e Povos Indígenas", como complemento da formação inicial e sob os mesmos auspícios. Paralelo a isto e em caráter permanente, os docentes da AW ainda participam de cursos "on line" promovidos pela "Rede Interamericana de Formação de Formadores Indígenas" (RIF-FOEI), justamente na perspectiva da interculturalidade, cosmologias indígenas e mediação sociocultural¹⁸⁴.

Ainda neste contexto de formalização institucional, a AW, assim como toda universidade legalmente reconhecida pelo "Sistema de Educação Superior" do Estado equatoriano, esteve sujeita a passar por um processo de avaliação e validação de credencial. Este processo foi muito traumático, pois o órgão estatal responsável por esta avaliação, o Consejo Nacional de Evaluación y Acreditación (CONEA), em última instância, utilizou os mesmos parâmetros de avaliação com todas as universidades reconhecidas pelo Sistema de Educação Superior. Neste sentido, sem considerar a dinâmica própria da AW e os diferenciais cosmológicos de aprendizagem, bem como a missão da própria universidade como intercultural esta avaliação se mostrou inadequada, insensível e homogeneizadora. Assim, a AW ficou agrupada entre as de pior classificação neste sistema de avaliação, a categoria "e" (numa escala de "a" até "e").

A contestação indígena a este processo enviesado de avaliação a que foi submetida a AW, foi muito claro no sentido de não tratá-lo como um mero equívoco, mas para exprimir toda carga política de determinação em sabotar uma iniciativa de autonomia indígena. Como afirma o reitor Fernando Sarango,

¹⁸⁴ Projeto vinculado ao "Fundo para o desenvolvimento dos povos indígenas da América Latina e Caribe", também conhecido como "Fundo Indígena". O "Fundo Indígena" é um organismo multilateral de cooperação internacional criado em 1992 durante a celebração da "II reunião Ibero americana de Chefes de Estado e Governo". Tem em suas atribuições fortalecer o "bem viver" e o "desenvolvimento com identidade". Uma iniciativa de articulação entre Estados-nação, espécie de oficina central de produção de axiomas para a redução de conflitos e definição de políticas multiculturais. O interesse e a participação indígena nestes espaços são exemplos de como a luta no nível dos axiomas é considerado importante para disputar processos de promoção de equidade social. No entanto, uma articulação de autonomia perante estes espaços tem sido uma tônica de resistência dos movimentos indígenas, demonstrando que "há sempre um signo para mostrar que essas lutas são o índice de outro combate coexistente". (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p.174).

[...] não cabe na 'revolução cidadã' uma Universidade intercultural, comunitária e plurilíngue financiada pelo Estado e sob a reitoria autônoma das nações originárias, [...] pois uma universidade, aos olhos de colonizador ocidental seguramente não pode estar a mercê dos 'bárbaros', mas sim dos cultos e civilizados, aqueles que olham do pé à cabeça aos desenvolvidos e sonham delirantemente com esse 'desenvolvimento' (SARANGO, 2010, p.03).

Em termos gerais, o contraponto argumentativo dos dirigentes da AW e do movimento indígena equatoriano enfatiza as incongruências deste modelo de avaliação homogeneizante e os princípios constitucionais equatorianos da plurinacionalidade e "bem viver", bem como, a incoerência destes procedimentos avaliativos e o que prevê o Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a Declaração Universal dos direitos dos povos indígenas, dos quais o Estado equatoriano é signatário.

Como alternativa ao modelo de avaliação universal, foi proposta uma estratégia articulada e transnacional de avaliação de experiências de ensino superior intercultural e indígena:

Para responder a esta necessidade de avaliação própria e que não mutile as aspirações filosóficas e metodológicas desta experiência nova e inédita, a Rede de Universidades Indígenas de Abya-Yala (RUIA), composta pela Universidade Intercultural das Nacionalidades e Povos Indígenas 'Amawtay Wasi' do Equador, a Universidade Autônoma Indígena Intercultural (UAIIN) da Colômbia e a Universidade das Regiões Autônomas da Costa do Caribe Nicaraguense (URACCAN) da Nicarágua, têm em sua agenda consolidar parâmetros ou padrões de qualidade para avaliar e credenciar as universidades membros que têm estas características filosóficas e metodológicas *sui generis*. (SARANGO, 2010, p.04).

Esta articulação a uma rede transnacional de articulação entre experiências de formação superior intercultural e indígena (através da RUIA) vem sendo importante não só na construção permanente de um sistema avaliação das universidades envolvidas, no sentido de apoio recíproco, como também de regulação e retroalimentação de experiências e conhecimentos produzidos em suas trajetórias e em seus encontros, conformando um coletivo de universidades ligado à luta e resistência indígena de Abya-Yala ("América", em termo do colonizador).

A partir da classificação de 25 universidades e faculdades equatorianas-estatais, privadas ou cofinanciadas- na categoria "e", o CONESUP elabora uma declaração recomendando o fechamento sumário destas instituições. No entanto, em resposta ao apelo da AW, a "Corte Constitucional" (instância máxima do

judiciário equatoriano) exigiu a elaboração de uma estratégia de revisão dos parâmetros avaliativos para a AW, dado a sua condição intercultural. Deste modo, o CONESUP emitiu nota de justificativa da exclusão da AW da recomendação de fechamento:

Em razão de que esta universidade não pode ser avaliada através de parâmetros similares aos aplicados para outras entidades deste tipo, por sua cosmovisão de mundo e modo de desenvolvimento próprio das nacionalidades indígenas do Equador (CONESUP, 2009 apud CUJI, 2011, p. 105)¹⁸⁵.

Em 2011, na reforma administrativa do estado equatoriano, o CONESUP teve suas atribuições repassadas ao órgão que veio lhe suceder, o Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de la Educación Superior (CEAACES).

Em abril de 2013, o CEAACES realiza uma oficina específica com o objetivo de delinear as bases de uma avaliação "intercultural" para a AW, agora incluindo alguns especialistas indígenas ("escolhidos pelo órgão", segundo a CONAIE), uma equipe acadêmica ligada às ciências sociais, além de um *expert* internacional em pluralismo jurídico (CEAACES, 2013). Segundo o órgão, nesta oficina foi construído "um modelo com 50 indicadores, 11 dos quais especificamente desenhados para uma instituição intercultural de educação superior". A idéia era que a partir da construção deste modelo de avaliação se iria determinar uma data para aplica-lo junto à AW.

Segundo Sarango (2014, p. 02), para os representantes da CONAIE e da AW,

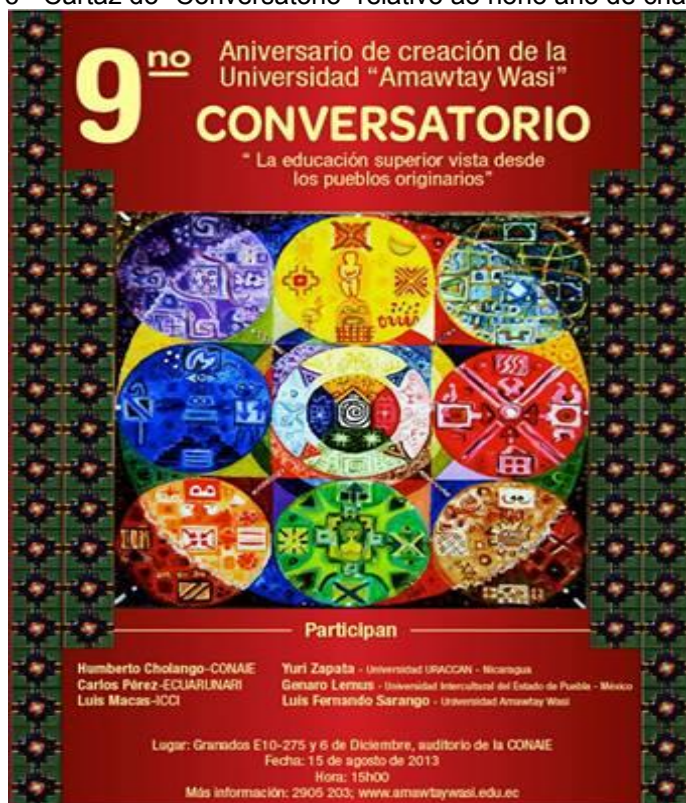
O modelo é praticamente o mesmo que na ocasião nos aplicou o CONEA, para nos imputar a classe "e". Porém, com uns pequenos adornos antropológicos para que nos vejam com 'perspectiva intercultural'. E, para 'fazer' somente isto, demoraram mais de um ano e gastaram, segundo o conselheiro Figueroa, cerca de três milhões de dólares em uma oficina realizada no México ano passado. Os operadores desta '*crônica de uma eliminação anunciada*' são em sua maioria jovens que não são educadores, portanto não conhecem sobre as diferentes formas de fazer educação e muito menos a realidade dos povos e nacionalidades. E um detalhe mais: nenhum deles sustenta um cargo com poder de decisão. Então, com quem debatemos? Quem escuta nossos argumentos? [...] Nossa aspiração era e ainda é de co-construção de um modelo de avaliação para dialogar interculturalmente e crescer na interculturalidade. Poderíamos assim incluir à experiência de avaliação dos irmãos de universidades como URACCAN da Nicarágua, UNIBOL da Bolívia, UAIIN da Colômbia, UNISUR do México, ou

¹⁸⁵ CONESUP, **La Educación Superior en cifras**. Suplemento Institucional de agosto. Quito: CONESUP, 2009.

seja, de gente que já se encontra fazendo educação superior indígena e intercultural. Porém, isto está muito longe de se entender neste país.

Passados vários meses, já com o “novo” modelo definido, a CEAACES não se manifesta sobre qualquer proposta de cronograma e metodologia de sua aplicação. Neste ínterim, as atividades da universidade AW continuaram a se desenvolver, embora sob um clima de inquietação e insegurança. Porém, como afirma o reitor Fernando Sarango, “a resistência é permanente” e tem sua força na reafirmação da importância da AW para o processo emancipatório indígena, nacional e transnacional. Neste sentido, por ocasião da celebração do nono aniversário de fundação da AW em agosto de 2013, foi organizado um evento internacional denominado “Conversatório: a educação superior vista a partir dos povos originários”, conforme reprodução do cartaz, a seguir:

Figura 16 - Cartaz do “Conversatório” relativo ao nono ano de criação da AW



Fonte: Fernando Sarango (2014).

O evento teve a participação de Humberto Cholango (presidente da CONAIE), Carlos Pérez (Presidente da Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador - ECUARUNARI), Luiz Macas (Diretor executivo do Instituto de Ciências

das Culturas Indígenas -ICCI), Yuri Zapata, (Vice-reitor da Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaraguense - URACCAN), Genaru Lemus (Docente da Universidade Intercultural do Estado de Puebla - México), Luiz Fernando Sarango (Reitor da AW). Nesta ocasião foram discutidos temas relacionados aos desafios e conflitos das universidades interculturais, processos de avaliação e também, troca de experiências em “alternativas ao desenvolvimento” (AMAWTAY WASI, 2014).

5.2 AMAWTAY WASI: experimentações e "estado de arte"

Dentro deste processo de experimentações e encontros diversos relacionados à produção ontológica andina, o desafio sempre foi o de estar a altura dos acontecimentos e suas enunciações. Algo que significa estar a altura das tensões de um meio, coisa que só encontrei - em sua maior potência - no contato direto com estas pessoas. Dito isto, posso afirmar que tudo que antecedeu na cartografia desta escrita faz referência a este encontro, sendo os outros (teóricos, filosóficos, interpretativos) acontecimentos em cascata. Dito de outro modo foram *as potências desterritorializantes do encontro cara-a-cara que me permitiram buscar outras conexões expressivas para um entendimento, para uma relação que me era exigida*. A ordem temporal (a que estamos acostumados) entra em suspenso, justamente para um melhor entendimento, espécie de exercício de tradução prática dos princípios de correspondência e complementaridade do conhecimento andino (como "tempo pleno").

No entanto, como disse na "genealogia da idéia", este encontro traz a tona a problemática da alteridade que já era minha inquietação e angústia maior, porém em um encontro novo que a irrompe para outras dimensões, na proliferação de singularidades do mundo andino, em um devir andino que me arrasta.

Este contato direto à realidade vivida na universidade AW ocorreu em duas oportunidades, de janeiro a março de 2011 e em junho de 2012. O primeiro período, apesar de mais extenso, foi de aproximação à problemática, contato com a direção da AW, sondagem das circunstâncias (sobretudo políticas) da problemática, levantamento bibliográfico e conversas com professores e pesquisadores ligados a universidades equatorianas, especialmente a FLACSO - Equador e a Universidade Andina Simón Bolívar. Somente no segundo período de campo (e também com um

espanhol pouco mais fluente), mesmo que mais curto, acontece a relação mais intensiva por dentro do cotidiano da AW, suas tensões e expectativas.

O processo do "trabalho de campo" desde o início foi marcado por um pressuposto (o qual não podia ser diferente) que provoquei até o (meu) limite, qual seja: o *do desconhecimento*. Sentia que para estar a altura dos acontecimentos devia abdicar de qualquer (falsa) segurança, determinismos, julgamentos e categorizações. Devia colocar minha crítica em suspenso. A primeira destas críticas a se desvencilhar era a institucional, ou seja, da idéia de estar indo ao encontro de uma "universidade", com toda a carga conceitual que esta institucionalidade representa na nossa mentalidade acadêmica.

As questões imediatas (e inevitáveis) eram: o que estaria em jogo ali? Qual a dimensão ontológica desta experiência? Como articulam o processo de aprendizagem com a filosofia e a produção intelectual andina? Qual o sentido institucional de "universidade"? Como entender as tensões e expectativas das pessoas implicadas em seus agenciamentos? São questões que pedem passagem (mesmo que não tenhamos "respostas", uma vez que a relação não é de causalidade), sob as quais se provoca um jogo de intensidades, através dos quais somos exigidos a buscar correspondências em matérias de expressão.

A minha presença no ambiente da AW se inicia com muitas conversas, inicialmente com a equipe da reitoria, especialmente com o reitor Fernando Sarango (figura 17).

Figura 17- Encontro com o reitor da AW, Dr. Fernando Sarango



Fonte: Arquivo trabalho de campo (2013).

Uma etapa que se inicia no primeiro período de trabalho de campo, uma vez que se precisava (inevitavelmente) saber das formalidades e segmentaridades, a face extensiva da AW¹⁸⁶. Assim, soube que a AW inicia suas atividades baseada em três *trazas* ou carreiras (que eles chamam de "fazendo um caminho"): Agroecologia, Pedagogia Intercultural e Arquitetura Ancestral¹⁸⁷. A *traza* de Agroecologia com sede na "Chakra La Esperanza", distrito de Tabacundo, província de Pichincha; a *traza* de Pedagogia Intercultural com sede Saraguro, província de Loja e Macas; a *traza* de Arquitetura Ancestral, com sede em Cayambe, província de Pichincha.

A sequência do trabalho de campo, em função de limitantes (distância, tempo, recursos e acesso), se concentrou na sede "Chakra La Esperanza", onde acompanhei o contexto do curso de Agroecologia. Tive o acompanhamento inicial do coordenador do curso, Sr. Hilário Morocho, que, para meu estranhamento, também era um aluno do curso (por fim, pensei, *por que não?*). Através do Sr. Hilário conheci vários estudantes e algumas experiências comunitárias de uma perspectiva muito particular de "Agroecologia". Dentro das expectativas que tinha em relação às questões mencionadas acima, procurei iniciar algumas conversas partindo de

¹⁸⁶ Parte destas descrições, associadas às suas expressões cosmológicas estão contidas no Capítulo 2.

¹⁸⁷ A AW contava, no momento do trabalho de campo, com 156 estudantes e 35 facilitadores (docentes), somadas as três carreiras iniciais.

observações mais amplas em relação às percepções do que diferencia a AW de outras universidades, ou seja, em relação ao modo como afirmam as suas diferenças, a partir das quais pudessem expressar algumas disposições básicas da constituição prática da AW.

Neste sentido, em torno de alguns posicionamentos recorrentes e observações de suas expressões, proponho articular estas expressões em torno de alguns planos de consistência interpretativos que nos abra um campo de possibilidades de entendimento e uma conexão à problemática posta. Porém, claro, *a distinção entre eles é uma particular invenção, absolutamente provisória e somente aplicável em um sentido heurístico e experimental*. Penso que estes posicionamentos mais gerais poderão nos dar pistas do modo de como se vai articulando o cotidiano da AW a relação que vai se constituindo entre conhecimento e subjetividade, aprendizagem e filosofia prática andina. Assim, agrupo as expressões e observações relacionadas a experiência cotidiana da AW em torno de três grandes planos articulados entre si:

- a) constituição coletiva de um sentido próprio de liberdade como fundamento e sustentação de *Sumak Kawsay*;
- b) evocação ética de uma nova responsabilidade (e suas implicações na aprendizagem);
- c) crítica social e produção de enunciados afirmativos do pensamento andino para a construção de uma "sociedade" intercultural.

Em torno do primeiro plano (a), se constitui a idéia e o poder diferenciante da AW como projeto ético de pessoas que se encorajam a imaginar suas próprias vidas, ou seja, da AW como espaço de invenção de novas formas de subjetivação a partir de desejos e memórias dos coletivos indígenas andinos. Esta ênfase no que chamo de "sentido próprio de liberdade" se apresenta em expressões recorrentes, como por exemplo, de que se deve "buscar o sentido comum da vida, mais do que somente a lógica" ou de que "não devemos separar a lógica da vida e buscar uma vida separada" (entrevista Hilário Morocho). Na fala de outro estudante,

[...] não levar para uma mentalidade que nos separa do que é, entre os mundos vivos e nós mesmos. Nos sentirmos como parte dos mundos vivos

nos permite a ligação que temos com tudo. A água, por exemplo, se está se escasseando é algo que todos sentimos¹⁸⁸.

A partir da evocação permanente de construção de *Sumak Kawsay*, a liberdade está em atingir a plenitude do verdadeiro, que não é uma transcendência (uma "verdade"), mas "um estado do vivo no vínculo com o mundo". A liberdade, como me foi dito, é "recuperar a força" (para criar o possível?) e "encontrar a própria condição de existência" (entrevista Sarango). Assim, como disse Sarango em outra oportunidade (SARANGO, 2005), "nossos anciões falam de 'universidade da vida' e é essa universidade da vida que queremos promover, recuperando a explicação do porque somos indígenas, recuperando a memória e tudo que ela pode contribuir para aquilo que podemos ser". Na fala de uma estudante, "estamos voltando ao que fluíamos antes, livres e já não escravos do que nos impõem".

Contudo, como isto se manifesta na AW, para além do que é dito? De maneira geral, digo que se manifesta no próprio espírito do que se faz, na evocação de uma dimensão celebrativa do conhecimento, uma busca constante de abertura para o mundo. De modo provocativo: *uma disposição à indisciplina*. Algo que nos coloca em contato não tanto com a idéia de construção institucional de uma universidade, mas com algo que pode ser uma universidade como sentido de vida, uma construção de um espaço de vida e enunciação indígena. Para não dizer indisciplina (e ser confundida com um sentido pejorativo), o que se faz é um exercício de "desaprender" ou "aprender a desaprender". (MACAS *et al.*, 2002).

Porém, como podemos entender este "aprender a desaprender" que é um dos objetivos descritos da "pedagogia" da AW? Qual a relação com a liberdade e a construção de uma subjetividade minoritária? O "aprender a desaprender" se apresenta relacionado ao desejo de intensificar a luta na subjetividade contra o contágio e a impregnação da experiência ocidental da fixação primeira do "eu" e a determinação do mundo como objeto (seu "outro" determinável). O "desaprender" seria assim o reconhecimento do estranhamento andino à suposta interioridade do sujeito, de um modo de conhecimento em cujo pensamento o mundo é um domínio.

¹⁸⁸ Muitos dizeres não estão nominados ou individuados por uma posição tácita (e algumas declaradas) dos estudantes, sendo este caráter pessoal também uma condição importante para a expressão, digamos, mais espontânea das idéias. Há exceções, quando explicitamente permitido pelo entrevistado.

Assim, este "desaprender" se aproxima de um certo "desprender-se de si" (para que se possa ter acesso as forças, às potências da celebração, ao fora, à criação)¹⁸⁹.

No entanto, a "indisciplina" do "desaprender" da AW não é um "dar as costas" para o conhecimento ocidental, mas reconhecê-lo em sua de realidade sensível e relacional. Ou seja, antes de uma adesão a sua moralidade, o "desaprender" sinaliza a existência de uma distância, de um "entre" sobre o qual acontece o jogo relacional de uma nova aprendizagem na diferença¹⁹⁰. As expressões cotidianas que dão sentido a este movimento no "desaprender" na AW se manifestam de muitas maneiras, porém, de modo mais recorrente, desdobrado na expressão "vamos seguir adiante". Exemplificando (fala de estudantes):

- "Ao conhecermos uma técnica moderna não resistimos a ela, pois ela pode ser importante, mas colocamo-la em nossa própria vida conforme possamos querer ou não e, com isso sim, podemos seguir adiante".
- "Estarmos juntos em comunidade é o elemento que nos une e que faz com que possamos sair adiante";
- "Muita gente reclama, diz não, que isto é mentira ou não é bom, mas o que importa é que temos que seguir adiante";
- "O que nos identifica é querer fazer algo distinto, querer aprender de forma distinta. Sim, todos têm interesse em fazer algo diferente mesmo com as mesmas coisas, isto nos liga e nos faz seguir adiante".

O "desaprender", portanto, como um sentido comum da vida em *Sumak kawsay*, que altera a lógica do "aprender" como composição de um plano de organização, destituindo o aprendizado como palavra de ordem (pressuposta e transcendente), "pois o problema do pensamento é precisamente o da invenção de idéias, mais do que a sua organização sob a forma de proposições e dos juízos que lhes impomos". (SCHÉRER, 2005, p.1189). Neste sentido, a (des)aprendizagem na AW não se dá como desenvolvimento de uma capacidade de conquistas ou de reivindicações de verdade, mas em *aprender a colocar-se em mobilidade*, no

¹⁸⁹ Em termos deleuzo-guattarianos, podemos dizer que este "desaprender" é o signo andino de uma nova articulação entre forças e formas, entre micro e macropolíticas da subjetividade.

¹⁹⁰ A liberdade deste "desaprender" estaria no desapego, na ruptura da necessidade como fundamento do pensamento (necessidade da ordem moral, do desejo como falta), justamente para abrir o pensamento e libera-lo de tudo que o trava e deforma (as regras artificiais dos poderes, das representações, das teorias). A liberdade para colocar o pensamento em movimento e o mundo em movimento. (CRAGNOLINI, 2005).

desenvolvimento de uma capacidade de transitar, reinventar-se e "sair adiante". *Para-pedagogia celebrativa e minoritária*¹⁹¹.

Com relação ao que chamei de plano da evocação ética de uma nova responsabilidade (b), diz respeito a expressões que evocam a constituição de uma positividade e abertura de um novo poder constituinte. São expressões que, de certa maneira, fazem um desdobramento produtivo da "indisciplina" ou do "desaprender", mostrando que a geração de um vazio ou "desconhecimento" é a condição do desejo de criação, condição de ser atravessado pelas singularidades do mundo. Contudo, como vimos, não se trata de uma mera passividade, mas de um novo rigor ontológico, o desenvolvimento de um estado de atenção com a vida e às possibilidades que se abrem¹⁹². Melhor dizendo, se trata de outra articulação entre passividade e atividade, uma operação que, como vimos, os intelectuais andinos chamam de "proporcionalização".

No cotidiano da AW esta perspectiva se manifesta através da evocação recorrente de um "novo critério na forma de pensar". Como afirma Morocho: "reconhecer que a vida acontece em torno de algo", ao tratar do fundamento celebrativo e relacional das práticas andinas. Segundo outro estudante:

Para nossa responsabilidade não se precisa somente recursos financeiros ou de conhecimento, para seguir esta carreira necessitamos de todos os recursos, espirituais, materiais e tudo, porque o coração está aqui e queremos revalorizar o nosso. Do material que se precisa, nos toca fazer um sacrifício para conseguir.

¹⁹¹ Uma idéia que produz ressonâncias no pensamento de Deleuze através de sua distinção entre "saber" e "aprender": "aprender é o nome que convém aos atos subjetivos operados em face da objetividade do problema (idéia), ao passo que o saber designa apenas a generalidade do conceito ou a calma posse de uma regra de soluções. [...] Aprender é penetrar no universal das relações que constituem a idéia e nas singularidades que a correspondem". Por isso, "nunca se sabe de antemão como alguém vai aprender. [...] O aprendiz procura fazer com que nasça na sensibilidade a segunda potência que apreende o que só pode ser sentido. É a educação dos sentidos" (DELEUZE, 2006, p. 237). Sentidos estes, no entanto, mais do que meras apreensões das faculdades de um sujeito, mas sobretudo modos de afirmações da "exterioridade das forças e das relações, a denúncia do poder" (DELEUZE, 1992b, p. 14 apud SCHÉRER, 2005, p.1192).

¹⁹² Um "estado de atenção" para além do visual (o paradigma visual do ocidente), mas em uma atenção de corpo inteiro, em uma nova sensibilidade. Segundo Macas *et al.* (2002, p. 23), envolvendo sentidos "não visuais: o tato, o olfato, a audição e o gosto; por isso o *runa* 'escuta a terra, a paisagem, o céu', sente a realidade". Diz respeito também a uma constituição de um coletivo, de certas funções da socialidade humana, que, nos termos de Certeau (1997, p. 335), "são negadas por uma ideologia obstinada da escrita, da produção e das técnicas especializadas".

No entanto, cabe problematizar que o "critério" aqui não é um método¹⁹³. Digo isto pela constatação de uma ironia recorrente de alguns críticos, tanto da AW como do movimento indígena, a respeito do desconhecimento do indígena "comum" a respeito da "filosofia andina" e suas categorias tidas como "próprias". No caso da AW a crítica recai sobre as poucas referências acerca de conceitos do pensamento andino no cotidiano do processo de aprendizagem. (CUJI, 2011). Contudo, venho entender que este distanciamento é justamente porque *o critério da vida andina não é um método e sua filosofia não é uma doutrina*. Como afirma Estermann (1998, p. 198), "o *runa* não tem prioridade pachasófica", uma vez que a sua filosofia não é uma racionalidade, mas uma afirmação da diferença e da potência do tempo. Assim, reforça o autor:

O filósofo 'profissional' andino é somente o porta-voz ou 'parteiro' deste povo sem voz, o intérprete e sistematizador da experiência para-filosófica *runa*. [...] O 'filósofo profissional' sempre chega tarde com respeito a 'filosofia viva' [...] ou 'proto-filosófica' inerente e implícita a esta experiência. (ESTERMANN, (1998, p. 75).

Neste sentido, mais importante que a organização do pensamento filosófico é a afirmação da expressividade paradoxal do mundo *runa* e o modo como articulam outra política de linguagem no conhecimento- não meramente para produzir um centro de verdade em que todos deveriam aderir e fomentar- mas concebida para fazer proliferar experimentações no múltiplo, no campo de imanência, na afirmação (e confiança) das potências de criação das singularidades livres. Deste modo, os críticos, a exemplo de Cuji (2011), ao somente legitimar os critérios de primazia da organização filosófica sobre as práticas, acabam reproduzindo a lógica majoritária ao não perceberem o fundamental, *a força política minoritária desta inversão* (sua onto-lógica).

Sobre outra perspectiva (da mesma questão), a lógica do pensamento e da aprendizagem relacionadas à potência minoritárias de criação e transformação do mundo provocam novas ressonâncias entre as experimentações da AW e o pensamento deleuziano, sobretudo na disposição expressa de uma aprendizagem como produção de uma linha de fuga em relação àquela interessada em elevar os estudantes à "dignidade de sujeito", para, ao contrário, *esposar sua diferença*, sua

¹⁹³ Segundo Deleuze (2006, p. 237), "o método é o meio de saber quem regula a colaboração de todas as faculdades; portanto, ele é a manifestação de um senso comum ou a realização de uma *Cogitatio natura*, pressupondo uma boa vontade como uma 'decisão premeditada' do pensador".

despersonalização amorosa (*Yanantinkui*) e lhe dar expressão. (SCHÉRER, 2005). Neste escopo podemos entender a ênfase da AW, afirmados por todos, de sua diferença na afirmação da liberdade, na criação de condições para a expressão das múltiplas apreensões e soluções dispostas para uma problemática vivida, seja na construção articulada individual-coletiva de experiências, seja em "conversatórios" ou na co-construção dos caminhos da aprendizagem coletiva, onde na aparente precariedade de um "caminho sem caminho" se "esconde" a potência do aberto e da criação de possíveis no indeterminado¹⁹⁴.

Em torno do plano de consistência interpretativo relacionado à produção de processos críticos e afirmativos do pensamento andino e da interculturalidade (c), se assentam modos de organização das justificativas críticas e contrapontos às investidas do desejo ligadas ao diagrama ocidental, o "canto da sereia" do desenvolvimento e do progresso. Diz respeito também a modo de afirmação cultural ou "quase identitário" como modo de autovalorização dos seus processos constituintes e da importância objetiva dele para a transformação do mundo. "Se valorizar para não seguir os passos ocidentais" (estudante), sobretudo em relação às referências recorrentes do individualismo, egoísmo, materialismo e destruição ambiental das sociedades hegemônicas. Noutro aspecto, diz respeito a romper com o paternalismo do modelo político ocidental e caminhar para processos constituintes de autonomia¹⁹⁵. Como afirma Sarango (2009b, p.11), "um paternalismo sem limites que anula a criatividade e destrói definitivamente as formas horizontais de relação e sobrevivência destes povos". Algo que faz da AW um espaço de enunciação andino-indígena e de constituição de agenciamentos diferenciadores, descobrindo propriedades desconhecidas de uma educação para fins ético-ontológicos.

Noutro aspecto, a AW se converte em um espaço de experimentação prática e reflexiva sobre interculturalidade, tanto na sua expressão "inter", mas também em seu desdobramento "intra", considerando a convivência tanto das diferentes referências étnicas (anexo 1), quanto às diferenças internas de uma multiplicidade que não se acomoda nos limites da distribuição identitária. A AW como encontro

¹⁹⁴ "Como se pode advertir, a luta se concebe no âmbito da mobilidade. É um caminho que se percorre ao andar e desde a percepção dos estudantes, começa cedo e vai formando uma identidade própria, como uma espécie de 'Universidade da rua', uma educação informal que proporciona ferramentas para a conquista do que se perdeu na prática, mas que se pode recuperar na memória coletiva indígena". (GONZÁLEZ, 2009, p.121)

¹⁹⁵ Sobre o debate relativo as diversas acepções de "autonomia" e a perspectiva indígena, ver Poole (2009) e González *et al.* (2010).

destas diferenças e produção de uma experiência viva de interculturalidade, naquilo que Cholango (2010) definiu como a criação de um novo “sistema de convivência”.

Neste aspecto, a percepção da importância de uma dimensão informal de aprendizagem “convivencial” da AW já aponta para uma afirmação da diferença desta experiência indígena. Um espaço onde isto acontece é nos chamados “conversatórios” onde se busca uma interação horizontal entre todos os envolvidos no sentido de levantar uma problemática própria. Como afirma Morocho (entrevista):

Nos reunimos em espaços comunitários. Em torno de 25% é teórico, 25% pesquisa, 25% conversatórios e o resto é empreendimento, aplicação da teoria. As aulas mesmo é tão somente aos sábados e domingos e, uma vez ao mês, na sexta também.

Outro espaço importante de convivência e aprendizagem informal são as chamadas “comunidades de aprendizagem” que são instâncias abertas de envolvimento com as comunidades indígenas, onde não há requisitos algum para ingressar, “na mesma aula se encontram homens, mulheres, crianças, jovens e anciões” (CUJI, 2011, p. 67) discutindo sobre uma problemática de interesse e com a presença de monitores e estudantes da AW. Segundo Garcia¹⁹⁶ (apud CUJI, 2011, p. 67), os participantes das comunidades de aprendizagem “são os quais, de alguma maneira, estão dando vida para a proposta”¹⁹⁷.

A ênfase neste novo “sistema de convivência”, especialmente no curso de agroecologia, vai além das relações sociais do âmbito humano (não se trata de meramente reencontrar o homem), mas busca envolver as relações de uma humanidade estendida pela não separação do humano da vida (a vincularidade *pachasófica*). Mas, me perguntava, por que “agroecologia”? Não obtive qualquer determinismo nesta escolha “disciplinar”, no entanto, ficou evidente que se tratava de mais uma apreensão indígena de um conceito ocidental para transformá-lo, tomá-lo em outra perspectiva (assim como foi com interculturalidade, plurinacionalidade, socialismo, dentre outros). Porém, se é possível uma justificativa ela se dá pela própria relação ou “espaço de convivência” que se estabelece com os setores acadêmicos e intelectuais que iniciam os contornos da idéia de “agroecologia” como um espaço disciplinar crítico da racionalidade instrumental (em especial, da

¹⁹⁶ Entrevista de Jorge Garcia (vice-reitor da AW) concedida à Luis F. Cuji em 24 abr. 2009.

¹⁹⁷ Uma comunidade de aprendizagem “forma” promotores comunitários, em um curso que dura um ano e meio. (CUJI, 2011, SARANGO, 2009).

chamada tecnocracia produtivista e difusionista), envolvendo as dimensões ecológicas, sociais e culturais da agricultura¹⁹⁸.

No entanto, a lógica indígena neste "espaço de convivência" não é de adesão ou centralização, nem de produção de uma nova axiomática agroecológica, mas de afirmação da diferença (um devir de minorias), instaurando disparates perspectivistas (e outras concepções de problemas) que desestabilizam os cânones ontológicos ocidentais da emergente disciplina e deslocam os limites da sua condescendência (e da imagética ideal de um naturalismo harmonioso). Trata-se sobretudo de uma articulação, a qual se manifesta de modo mais imediato em relação a face extensiva e sistematizada de um "saber" indígena em sua dimensão monumental de um conhecimento ancestral estabelecido e consolidado nas práticas agrícolas andinas, como (por exemplo) nas "técnicas" andinas do cultivo em páramos, na diversidade genética dos sistemas de produção andino, na grandiosidade do processo de domesticação e melhoramento de espécies andinas como a quinua, o amaranto, a maca, a batata, dentre outros.

Porém, quando se busca articulação aos aspectos intensivos do conhecimento agrícola andino, há um evidente mal estar, o "mal estar da diferença" de um mundo "inapropriado" aos domínios da reconhecimento e intelectualismo ocidental. A diferença, como energética produtiva e transformadora do mundo (a tendência), como vimos, não se reduz ao intelecto ou a razão (a consciência). Isto é reconhecer, como enfatizou Morocho, "que a vida acontece em torno de algo", onde este "algo" são as forças espaço-temporais de *pacha* ou, em termo mais geral, de *pachamama*. Como afirma Estermann (1998, p. 199),

a verdadeira produtora é *pachamama* e o homem a 'cultiva'. O cultivo é então uma forma de 'culto', uma presentificação simbólica da ordem orgânica e relacional da vida. Por isso, o trabalho para o camponês andino não é simplesmente um ato 'produtivo' (ou a criação de 'mais valia'), mas um diálogo íntimo e intensivo com as forças da vida, uma 'oração' a *pachamama*, um ato simbólico cultico e ritual.

Assim, a reconceitualização indígena de agroecologia não se compatibiliza com o reducionismo técnico, nem com a produção de um sujeito de manipulação-

¹⁹⁸ Altieri (1987), ao postular as bases epistemológicas da Agroecologia já sinalizava uma articulação com o conhecimento indígena, apontando como um dos fundamentos da agroecologia o estudo da agricultura indígena. No entanto, diversas linhagens desta disciplina se encaminham para reproduzir uma espécie de "purificação" técnica e normativa (o retorno da racionalidade instrumental), a ponto de, no limite, se configurarem novos pacotes tecnológicos de cunho "agroecológico". Enfim, o poder axiomático em plena expressão.

mesmo que "politicamente correta"- de uma "natureza". A agricultura andina busca constituir um (ou uma) *chakra*, lugar de mediação das forças, onde o "sujeito" indígena não se sente à parte do mundo e dos objetos que concebe, ou seja, seu "espírito" de *runa* não é apenas espírito (ou "cultura"), mas é também vida e matéria, *de acordo com o nível de tensão com que ele se vincula*. Em outras palavras, o *runa* ao transformar o "espaço agrícola" em *chakra* (lugar de mediação) faz das plantas, animais, solo, pedras, água e virtualidades ali implicadas uma extensão do seu corpo e de sua memória (figura 17)¹⁹⁹.

Figura 18- Chácara agroecológica "El Gorgojito", de um estudante da AW



Fonte: Arquivo trabalho de campo (2013).

Porém, a designação do curso como de "agroecologia" não é algo livre de tensões. Alguns posicionamentos defendem que o curso deveria ser de "agricultura", sob o argumento de que não se trata precisamente de um "logos", mas um espaço de encontro e trocas entre agricultores, de intensificação de processos

¹⁹⁹ Nesta perspectiva, as práticas agrícolas não seriam meramente planos ou aplicação de esquemas conceituais (como na idéia de "técnica"), mas melhor entendidas como "performances", em uma outra articulação entre o que chamamos "natureza" e "cultura". Para um melhor entendimento desta problemática vide Ingold (1996; 2002) e Richards (1995). Trata-se também da problemática de minha dissertação de mestrado (Fehlauer, 2004), relacionada a discussão do sentido das práticas agrícolas de uma "comunidade" indígena (para além da matriz lógica do empírico e do pragmático).

afirmativos da relacionalidade produtiva com *pachamama*. Como afirma Morocho (entrevista), “a questão não é a de produzir especialistas e reproduzir uma lógica de poder, mas, pelo contrário, dar força às iniciativas que surgem do cotidiano, do nosso mundo”.

Contudo, há controvérsias neste ponto que colocam em evidência dificuldades que uma experiência inovadora como a AW acaba se deparando. Uma destas dificuldades (ou problemas) diz respeito à formação prévia dos estudantes em escolas secundárias clássicas ou mesmo, das chamadas escolas bilíngues. Segundo Sarango (entrevista) isto dificulta tanto a crítica do conhecimento ocidental (o "aprender a desaprender") como limita a abertura de alguns estudantes à nova experiência institucional, já que "estudos", "escola", "professor" persistem como categorias muito marcadas. Em suma, uma problemática de como se desfazer dos "aparelhos do saber" e seus efeitos.

Outro problema inevitável é o da reprodução interna das relações de poder da sociedade em geral, seja manifesta no voluntarismo de liderança de alguns estudantes que se reconhecem como "mestiços" ou "brancos" (CUJI, 2011), seja na manifestação de um racismo "invertido" expressado em certos posicionamentos apologéticos de uma indianidade, algo que Sarango²⁰⁰ (2010 apud CUJI, 2011 p. 115) define como casos de "'revanchismo' de alguns companheiros indígenas, que a fim de libertar-se de seus próprios sofrimentos, infelizmente, querem que os outros saibam o que se sente quando se discrimina". No entanto, segundo depoimentos, isto é cada vez mais raro acontecer.

Muitas foram as manifestações em relação ao problema de se reproduzir o preconceito contra o indígena para um preconceito contra a *Amawtay Wasi*, a partir de disseminação frugal (e, normalmente irônica) dos elementos e práticas indígenas. Um estudante deu um exemplo disto ao mencionar "a resistência de pessoas de fora a aceitar o tema dos mundos vivos, de dizer que tudo tem vida, incluindo as pedras. [...] Mas dizemos que sim, que temos comprovado. Acredito que pouco a pouco as pessoas vão se interessando". Uma tradução viva da confrontação com o pensamento cartesiano arraigado nas concepções do senso comum ocidental.

No entanto, nem um problema é tão intenso quanto a sistemática ofensiva governamental para desqualificar esta experiência institucional indígena. O não

²⁰⁰ Entrevista de Fernando Sarango à Luis F. Cuji, em 09 fev. 2010.

reconhecimento como universidade pública, o rechaço de qualquer apoio financeiro e de infraestrutura, demonstra a força coercitiva do Estado que estrangula as condições materiais desta iniciativa, para depois, desqualificá-la *pela falta justamente destas condições materiais*.

5.3 UMA UNIVERSIDADE SITIADA

Após a oficina de abril de 2013, que elaborou um modelo de avaliação pretensamente ajustado as especificidades de uma universidade intercultural, a coordenação da CEAACES sinaliza que o passo seguinte seria a realização de uma oficina de socialização e definição de protocolos para sua implementação em um cronograma que seria proposto por eles mesmos. (RIVERA, 2013). Contudo, passados quase 5 meses sem qualquer encaminhamento neste sentido, numa sexta-feira (20/09/13) foi entregue à reitoria da AW um comunicado indicando que o processo de avaliação iria começar imediatamente na segunda-feira seguinte (23/09/13), às 8:30 da manhã.

Segundo relato do reitor Fernando Sarango, a avaliação foi iniciada com uma declaração normativa do processo, segundo o qual não havia possibilidade de alteração no modelo a ser adotado e de que não se tratava de um momento de crítica, mas de aplicação de um inquérito. Assim, aumentou a tensão da reunião, haja visto que os membros presentes da AW alegavam irregularidades por não ter havido a oficina para definição de um protocolo claro de avaliação, manifestando que sem a existência de protocolos claros se estaria determinando um poder discricionário (de legitimidade questionável) aos avaliadores oficiais, para avaliarem segundo seus próprios critérios. Segundo o reitor Sarango, no dia 25 a tensão chegou ao seu ápice com a constatação (por parte de um assessor da reitoria da AW) de que a equipe do CEEACES estaria gravando todas as conversas, sem que se tenha havido qualquer autorização a este respeito. Isto, aliado ao constrangimento de uma equipe de fotógrafos registrando toda a infraestrutura do lugar (presumidamente para expor as deficiências de recursos da AW), foi determinante para que na quarta, dia 26, em uma reunião extraordinária do Conselho Universitário (ou Conselho de "Amautas"), fosse deliberada a suspensão imediata e unilateral do processo de avaliação. Como se havia determinado que a data máxima para o "fechamento" da avaliação do CEEACES seria no dia 06/10, os

avaliadores, adaptando as suas estratégias, deram continuidade na avaliação diretamente nos locais onde se realizam os cursos da AW. Segundo Rivera (2013), isto ocorreu entrevistando estudantes e tirando fotos dos ambientes e da infraestrutura de trabalho.

No dia 07/10/13, dia seguinte ao prazo estabelecido para o "fechamento" da avaliação do CEEACES, o resultado foi assim consignado na página da AW na internet:

URGENTE: O QUE SE ESPERAVA E O QUE JÁ TINHA SIDO RESOLVIDO ANTES DO SHOW DA 'AVALIAÇÃO'

O CEEACES resolve:

Art. 2 - Declarar que a Universidade Intercultural das Nacionalidades e Povos Indígenas AMAWTAY WASI, 'não foi aprovada' no processo de avaliação realizado pelo CEEACES, por não ter superado os parâmetros mínimos de qualidade estabelecidos pelo conselho, ao ter obtido como resultado de avaliação global uma porcentagem de 26,9%.

Art. 3 - Suspender de maneira definitiva a Universidade Intercultural das Nacionalidades e Povos Indígenas AMAWTAY WASI [...].

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante das expectativas (no aberto) geradas por uma relação de alteridade na diferença, motor desejante das minhas experimentações e atravessamentos relacionais à experiência indígena-andina da Amawtay Wasi, o acontecimento - marca do seu fechamento (em seus aspectos dramáticos) - veio a constituir-se em um nó intensivo da problematização, uma nova angústia, que exigia novos desdobramentos e planos de entendimento para além das tendências reativas e críticas que me compeliavam a um modo conhecido de envolvimento na luta, segundo um conflito declarado. Tratava-se, portanto, da agonística exigência de se tratar de estar a altura dos acontecimentos e, assim, selecionar os encontros (afetivos, estéticos e políticos) que poderiam sustentar o desejo de uma conexão positiva, a favor da processualidade implicada no acontecimento, para além de sua visibilidade e caricatura no formal.

Neste sentido, emerge uma série de questões emblemáticas. Afinal, tentando estar atento às forças diferenciadoras andinas, como estas poderiam estar definindo outros contornos à situação de ruptura? Como o “conhecimento andino” se reterritorializa neste momento de crise e ruptura? Que expressões éticas, estéticas e políticas pedem passagem neste acontecimento? Enfim, como estas pessoas operam uma recusa à imposição estatal e seus critérios de verdade? Bom, de novo, trata-se daquelas questões irrespondíveis, mas que podemos tateá-las, segundo um modo particular de conexão a elas.

Para nosso entendimento, em primeiro lugar, é preciso resgatar a primazia ontológica *runa* na problemática. Como vimos, a processualidade da vida (*kuti*), na afirmação trágica do viver, tem no movimento permanente de morrer a afirmação de um eterno recomeço, a contingência de novos possíveis que se abre na relação com um fora que se expõe. A potência vital da diferença *runa*, retomando Vasquez (2012, p. 3), como um “aprender a morrer para viver”.

Neste sentido, uma situação de ruptura como foi o fechamento da AW, não se opõe ao princípio ontológico da individuação *runa*, ao contrário, afirma-o em sua intensidade transformacional. Nem por isso deixa de ser um golpe, mas cuja apreensão não conduz a vitimização de si, a reconciliação do ser com sua falta e o mundo com a dor e o ressentimento da perda. O golpe se dá pelo fechamento como

cerceamento de um espaço de enunciação *runa*, de um lugar de composição e atualização de forças de diferenciação (segundo uma linguagem de aprendizagem e conhecimento), em uma apropriação singular de institucionalização de “universidade”. Porém, a atualização e a diferenciação, mesmo vitais, são secundárias frente ao determinante que é a intensidade. Como afirma Deleuze (2006, p. 345) “é a intensidade que dramatiza”. É nela que se instaura o caráter dilacerante da relação, a intensificação do paradoxo. Na situação de ruptura, o paradoxo se instala na intensificação da relação. No entanto, não mais uma relação na identidade do ser, como uma síntese, reconciliação ou mesmo oposição no extenso, mas da relação a partir das singularidades que se proliferam a partir da tensão que se gera, condições de emergência das forças de criação da ordem do extemporâneo, do tempo explodido, da expectativa no indeterminado, do puro acontecimento.

Desta intensidade relacional (o *Yanantinkui* andino) se mobiliza um potencial de diferenciação, em um desejo de reterritorialização. Digamos que, a partir da ruptura pelo fechamento da AW se reúnem novas condições para uma política do desejo em que resistência e criação se reencontram em corpos que se abrem às forças do mundo andino. Um momento intensivo que se recompõe em uma espécie de “rito de passagem” onde se mobiliza as forças paritárias de transição (a energética de mediação da *chakana*) necessárias para uma nova diferenciação e, com ela, a afirmação da vida *runa* no dilaceramento do ser, na sua potência de transformação²⁰¹.

No inverso da vitimização - a qual derivaria para uma assunção ao jogo identitário daqueles que os querem como público de suas contendas - o que paira sobre o estado de coisas é *um revigorado entusiasmo pelo porvir* em um movimento de conjunção de expressões de um mundo transbordante, convicto da sua incompatibilidade à moral de uma verdade dada, criada, previamente definida e exterior às relações e aos devires do mundo. Como afirma Tarde (2007), toda ação que se empenha às forças visa “à aquisição da alegria mais do que o evitamento da dor”. Entra em questão o que Pelbart (2011, p. 109) define como “a função política do tédio e da alegria”, em uma articulação singular entre positividade e negatividade,

²⁰¹ Como afirma Pessanha (2006, p.26), “dilacerar o homem é, portanto, celebrá-lo e reconduzi-lo ao que lhe é próprio, ao acontecimento anterior às construções”.

entre um poder de diferenciação e a afirmação de uma diferença, entre a reinvenção de si (na alegria) e a crítica concreta (no tédio ou esgotamento).

Deste modo, arrisco dizer que a recusa destas pessoas à imposição estatal do fechamento da AW acontece segundo uma relação subsumida a afirmação da intensidade paradoxal da contingência, onde uma pretensa exclusão de um espaço indígena no atual faz explodir as virtualidades do real, em que a AW se junta à coextensividade das forças virtuais (para além do presente), de tudo que não chegou a ser (evocando a memória de tudo que foram impedidos de viver) e do que virá a ser. A AW se fecha como apropriação institucional e de produção de um espaço de enunciação do mundo indígena-andino, para se abrir como potencialidade e força de revide. Assim, a AW não deixa de ser real, pois, como vimos, no pensamento da diferença, o virtual é realidade coextensiva, insistentemente evocadas no mundo andino através da (re)apresentação mítica, cerimonial e xamânica do mundo.

A crítica reconhecida, elaborada e posta no jogo ideológico, como efêmeros revezamentos de um sujeito reconciliado no extenso, não deixa de acontecer, porém já marcada pela diferença *runa*, transmutada numa *fina ironia* que expõe a todos novas possibilidades do desejo, outra economia afetiva e escolhas de vida em um mundo esgotado. Algo que abre o mundo andino a novas conexões e alianças estratégicas insuspeitas, provocando o que o reitor Sarango chama de "frentes de integração", contrapontos vivos às fragmentações (niilistas) do mundo ocidental e capitalista²⁰².

Trata-se, portanto, de diferenciações nos modos de resistência e de afirmação ontológica *runa*. Porém, neste ponto, me impõe uma exigência crítica inevitável. Afinal, dito isso, como entender a dimensão do ato governamental de fechamento da AW? Tentando desvencilhar de qualquer maniqueísmo no acontecido, como não apreender este ato como um equívoco (frente aos possíveis efeitos de um tensionamento político com o "poderoso" movimento indígena equatoriano)? Qual o significado e inserção deste gesto governamental em um contexto maior de "flexibilização da subjetividade" e das transformações na política do desejo emblemáticas da política neoliberal? Não seria um contrassenso geral a violência do gesto governamental equatoriano?

²⁰² Ecos em Stengers (1999), a partir do conceito de "cosmopolítica", como expressão da imbricação estético-política na relação entre "potência de metamorfose" e transformação social.

Antes de nos deixar seduzir pelo jogo cômodo de oposição e julgamento segundo um mesmo critério moral, uma dimensão crítica na diferença em Deleuze & Guattari (1997), Lazzarato (2006) e Rolnik (2006), dentre outros, nos permite entender certas posições do ponto de vista relacional, segundo as forças subjetivas que operam o diagrama majoritário do poder. Neste sentido, a ruptura governamental com a AW pode ser interpretada como expressão dos limites desta "flexibilização da subjetividade"²⁰³. Neste diagrama, o intolerável é justamente a resistência da vida fora daquilo que o poder flexibiliza, ou seja, do seu próprio plano ou sua referência ontológica baseado no sujeito, no Estado e na imagética dos novos "paraísos" do capital.

Neste sentido, a questão do fechamento da AW não seria propriamente um contrassenso contemporâneo do poder equatoriano, mas uma expressão de sua natureza efêmera. Afinal, se a educação sempre foi uma educação da subjetividade e o forjar disciplinante de um sujeito no pensamento, a flexibilização neoliberal do capitalismo atual amplia e faz proliferar axiomas que geram novos horizontes de produção de conhecimentos (porém não mais organizados segundo uma disciplina de contornos morais explícitos e determináveis). Estes axiomas - como caminhos de produção e invenção do futuro (do capitalismo) - vem conjugar uma nova gestão majoritária da vida e uma concepção de vida relacionada às suas condições subjetivas de viver.

Deste modo, uma reação indígena ao fechamento da AW não se coloca no limite de uma luta (ideológica) contra a dominação (de um povo sobre outro), ou meramente uma luta (humanista) contra a exploração de um segmento social, mas para além delas (e carregando todas elas), como uma luta contra formas de assujeitamento, isto é, *de submissão da subjetividade relacionada aos processos de conhecimento e poder*. Assim, se pensarmos a AW como um espaço de invenção de novas formas de subjetivação, segundo um referencial da filosofia andina e sua capacidade de gerar subjetividades radicalmente distintas às produzidas pelas forças regulatórias do estado biopolítico, temos então a definição da problemática geradora da violência estatal: *a disputa pelo controle sobre o conceito de vida*,

²⁰³ A abertura gerada no majoritário é necessariamente vinculada a um processo que Rolnik (2006b) denomina de "cafetinagem" das forças de invenção da subjetividade, retirando-a de qualquer sentido de resistência e formação de um coletivo na imanência. O poder sempre opera, cedo ou tarde, por interiorização ou fundação de um sujeito moral.

imprescindível cada vez mais nesta nova investida de dominação majoritária, que para além do forjar de um sujeito na individualização, opera um ideal de totalização da vida pelo mercado das produções de axiomáticas do capitalismo²⁰⁴.

Estamos, portanto, diante de uma problemática que não se reduz (ao menos não como os poderosos gostariam que fosse), a uma questão institucional, mesmo porque, no pensamento andino, como vimos, o conhecimento, paradoxalmente, é não-arbitrariedade do ordenamento do mundo, força de acontecimento. A AW, muito mais do que uma estratégia institucional de reprodução de identidade, expressa o desafio de intensificar os estalos, rachaduras e contra-subjetivações que pedem passagem, ou seja, define uma abertura institucionalizada estrategicamente para romper os limites institucionais vinculados à reprodução de modelos de subjetivação. Uma tarefa que, fechada a universidade, volta a se disseminar pela vida social andino-indígena que retoma a busca sutil e precisa de reinserção de uma resistência, mobilizando as forças de reinvenção da vida andina. Algo que só não podemos aceder senão por sensação e afetos, vivendo seus silêncios e acompanhando a reafirmação de um poder de recriação no aberto como processo (insistente) de vida. Em sua face visível, esta resistência vem se manifestando na persistência da AW na informalidade, sendo repostada pelo movimento indígena e as comunidades indígenas equatorianas agora como "Pluriversidade", (embutindo no nome a problemática ontológica do conhecimento unitário).

A condição de informalidade da "Pluriversidade Amawtay Wasi" e sua recomposição institucional está (de certo modo) sendo viabilizada através da sua

²⁰⁴ O capitalismo ao constituir seu próprio "plano de imanência" através de um ideal de totalização do processo econômico sobre a vida, produz uma "flexibilização da subjetividade", amparados em modulações e reconhecimentos do poder. Contudo, no mesmo movimento de flexibilização "controlada", coloca a nú (perigosamente para o poder) as sinergias da vida, os poderes virtuais, o poder ontológico de corpos e mentes, a força coletiva do desejo, e por conseguinte a possibilidade real de se reapropriar dessa potência. (PELBART, 2003). Diante de um capitalismo desterritorializado, Deleuze (1992) postula que o biopoder é o regime operador de uma sociedade de controle e de modulação dos fluxos. Deste modo, ao mesmo tempo que se flexibiliza de um lado, por outro, o biopoder seleciona (e, assim, novamente disciplina) corpos e mentes para evitar a fuga e a proliferação de mundos possíveis. Agamben (2004) traduziu esta situação em termos de que estamos vivendo em um constante "estado de exceção", na intensificação da violência, em uma guerra "infinita" como única maneira do poder para controlar a fuga. Como afirma Lazzarato (2006, p. 260) "as subjetividades quaisquer e seus devires minoritários são o inimigo que a guerra tenta destruir". Um debate que ressoa no acontecido na AW, ou seja, a aplicação do expediente do "estado de exceção" faz retomar o poder voltado ao controle através da afirmação de suas institucionalidades fundamentais (para sua reprodução lógica): o Estado moderno e o Mercado capitalista. A produção de conhecimento fora destas instituições não pode ser tolerado, ou seja, nenhum conhecimento fora da subjetividade que estrutura a vida segundo o Estado e o mercado capitalista, não pode ser legitimado. Segundo Dávalos (2013, p. 03), na lógica deste poder, a AW, mais do que deslegitimada, "deve ser invisibilizada, perseguida, criminalizada".

articulação transnacional à "Rede de Universidades Indígenas de Abya-Yala" (RUIA), como, por exemplo, na alternativa de legitimação dos cursos em outros países. Várias articulações de apoio internacionais foram recompostos para um período de transição e redefinição de estratégias.

Mesmo à distância, sinto um fervilhar, uma dimensão sussurrante e involutiva que se processa para uma nova criação. Contudo, os silêncios, sussurros e maquinismos (a face invisível do processo de criação) não se opõem à manifestação de potências de indignação e revolta, na expressão de um modo particular de articulação às forças estéticas e políticas.

Deste modo - para "finalizar" - tomo a liberdade de expor duas destas manifestações de indignação que muito me afetaram nesta experiência intensa (e imprevista) que foi acompanhar o drama do fechamento da AW.

A primeira delas aconteceu na página da AW na internet (AMAWTAY WASI, 2014), no dia seguinte ao decreto fatídico da CEEACES, através da veiculação de uma poesia andina de Alejandro Romualdo, chamada "Canto Coral a Tupac Amaru":

Lo harán volar con dinamita.
En masa, lo cargarán, lo arrastrarán.
A golpes le llenarán de pólvora la boca. Lo volarán:
¡Y no podrán matarlo!

Lo pondrán de cabeza
sus deseos, sus dientes y gritos.
Lo patearán a toda furia. Luego, lo sangrarán:
¡Y no podrán matarlo!

Coronarán con sangre su cabeza;
sus pómulos con golpes. Y con clavos sus costillas.
Le harán morder el polvo. Lo golpearán:
¡Y no podrán matarlo!

Le sacarán los sueños y los ojos.
Querrán descuartizarlo grito a grito.
Lo esculpirán. Y a golpe de matanza lo clavarán:
¡Y no podrán matarlo!

Lo pondrán en el centro de la plaza,
boca arriba mirando al infinito.
Lo amarrarán los miembros. A la mala, tirarán:
¡Y no podrán matarlo!

Querrán volarlo y no podrán volarlo.
Querrán romperlo y no podrán romperlo.
Querrán matarlo y no podrán matarlo.

Querrán descuartizarlo, triturarlo, mancharlo, pisotearlo, desarmarlo.

Querrán volarlo y no podrán volarlo.

Querrán romperlo y no podrán romperlo.

Querrán matarlo y no podrán matarlo.

Al tercer día de sus sufrimientos, cuando se crea todo consumado,
gritando ¡LIBERTAD! sobre la tierra, ha de volver,
¡Y no podrán matarlo!

A segunda destas expressões foi um texto (sem título) de um estudante, o qual preferiu o anonimato²⁰⁵:

Claro que somos unos flojos, no queremos sostener este mundo de mierda.
Claro que somos unas desheredadas, no queremos la herencia de su mundo.

Claro que somos analfabetos y analfabetas si su diccionario es machista.

Claro que no votamos, pasamos cuando la muerte son sus proyectos.

Claro que nos orgullecemos de lo viejo, su modernidad es un altar al olvido.

Claro que somos unos desinformados, su inteligencia televisiva o internauta es un puro secuestro.

Claro que hay que mirar atrás cuando su delante es opresión. Claro que reclamamos menos cuando su más es destrucción.

Claro que vestimos como vestimos pues sus estúpidas corbatas son sogas en el cuello. Bello es el amanecer, un huerto con sus hierbas y una mensaje de amor.

Claro que somos indecentes si su decencia es contaminar o esculpir inmundicias sobre la tierra.

Claro que somos impúdicos con nuestros besos, abrazos y roces pero a ellos no vamos a renunciar.

Claro que somos incrédulos de dioses y ciencias pues bien sabemos que la vida es un misterio.

Claro que somos unos marginados pues nos situamos al margen de sus pudridas leyes.

Claro que somos unos payasos. Claro.

²⁰⁵ Gentilmente cedido por Gustavo Guillot.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. El Buen Vivir, una oportunidad por construir. **Ecuador Debate**, Centro Andino de Acción Popular, Quito, n.84, p. 33-48, 2009.

_____. **El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo**. Quito: Fundación Friedrich Ebert, 2010.

_____. Extractivismo y neoextractivismo. Dos caras de la misma maldición. In: LANG, M.; MONKRAI, D. (Org.). **Más allá del desarrollo**. Quito: Abya-Yala, 2011. p. 83-118.

AGAMBEN, G. **Enfance et histoire**. Paris: Payot, 1989.

_____. **Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **A comunidade que vem**. Lisboa: Autêntica, 2013.

AGRAWAL, A. Indigenous and Scientific Knowledge: Some Criticals Comments. **Development and Change**, Yale, v. 26, n. 3, p. 413-439, 1995.

AGUIAR, K. F. de; ROCHA, M. L. da. Micropolítica e o Exercício de Pesquisa-intervenção: Referenciais e Dispositivos em Análise. **Rev. Psicologia, Ciência e Profissão**, v.27, n.04, Brasília, p. 648-663, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pcp/v27n4/v27n4a07.pdf>>. Acesso em: 15 fev. 2013.

ALLEN, C. J. **La coca sabe**: coca e identidad cultural en una comunidad andina. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 2008.

ALLIEZ, E. Capitalismo, esquizofrenia y consenso de la estética relacional. **Rev. Nômadas**, Bogotá, v. 25, p.178-183, 2006.

ALTIERI, M. **Agroecologia bases científicas para uma agricultura sustentável**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

AMARU, J. Q. **Inka Pachaqaway- Cosmovisión andina**. Lima: ICP Institución Cultural Pachayachachiq, 2013

AMAWTAY WASI. **Aprender en la sabedoria y el Buen Vivir**. Quito, 2011

_____. **Governo neoliberal de Ecuador asesina a la Universidade intercultural “Amawtay Wasi”**. Quito, 2014. Disponível em: <http://issuu.com/amawtay/docs/revista_amawtayn1>. Acesso em: 10 jun. 2014.

_____. **Canto Coral a Tupac Amaru**. Quito, 2013. Disponível em <www.amawtaywasi.com.ec/tupacamaru> Acesso em 08 out 2013.

ANJOS, J. C. G. dos. **Da Revolta de Ribeirão Manuel ao devir-mulher de um povo**. 2011. No prelo.

BARSKY, O. **La reforma agraria ecuatoriana**. Quito: Abya-Yala, 1988.

BARTOLI, L. **Antropologia aplicada: história y perspectiva desde America Latina**. Quito: Abya-Yala, 2002.

BEBBINGTON, A.; CARROL, T. F. Induced Social Capital and Federations of the Rural Poor in the Andes. In: GROOTAERT, C.; BASTELAER, T. (Ed). **The Role of Social Capital in Development – An Empirical Assessment**. London, 2002. p. 234-278.

BECKETT, S. **Relatos**. Barcelona: Tusquets, 2003.

BENEDETTI, S. C. G. **Entre a educação e o plano de pensamento de Deleuze & Guatarri: uma vida**. 2007. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

BERGSON, H. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. **Matéria e memória**. São Paulo: Martins Fontes, 1999

_____. **Evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005

_____. **Duração e simultaneidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Memória e vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

_____. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Lisboa: Edições 70, 2011.

BIARDIEAU, J. **Desmontando 'El Marxismo'...y peor si es eurocentrico: 'El Marxismo' es parte del problema y no parte de la solución**. Caracas, 2007. Disponível em: < <http://www.aporrea.org/ideologia/a39297.html>>. Acesso em: 12 dez. 2013.

BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. **Novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BOTERO, L.F. Espacio, cuestión agraria y diferenciación cultural en Chimborazo, Ecuador: una aproximación histórica. **Gazeta de Antropologia**, Guadalajara, v. 24, n. 1, p. 01-16, 2008. Disponível em: <http://www.ugr.es/~pwlac/G24_08LuisFernando_Botero_Villegas.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2013.

BOURRILAND, N. **Esthétique relationnelle**. Dijon: Les Presses du Réel, 2001.

BRETÓN, V. **Capitalismo, reforma agrária y organización comunal en los Andes**. Una introducción al caso ecuatoriano. Lleida: Universidad de Lleida, 1997.

_____. La deriva identitária del movimiento indígena em los Andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia. In: MARTINEZ, C. (Org.) **Repensando los Movimientos Indígenas**. Quito: FLACSO, 2009. p.69-121.

_____. Reforma agrária, desarrollo rural y etnicidad en los Andes Septentrionales (1960-2005). In: PALENZUELA, P.; OLIVI, A. **Etnicidad y desarrollo en los Andes**. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2011. p. 125-172.

BRETÓN, V.; CORTEZ, D.; GARCIA, F. En busca de *Sumak kawsay*. Presentación del Dossier. **Iconos**, Revista de Ciencias Sociales, Quito, n. 48, p. 09-24, 2014.

CARRAZCO, H. Democratización de los poderes locales y levantamiento indígena. In: ALMEIDA, J. (Org.) **Sismo étnico en el Ecuador**. varias perspectivas. Quito: CEDIME/Abya-Yala, 1993. p. 22-69.

CARVALHO, J. D. et al. S/t: silêncio e testemunhos. In: FONSECA, T. M G; COSTA, L. B. **Vidas do fora**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2010. p. 175-184.

CARVALHO, J. J. O olhar etnográfico e a voz subalterna. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 107-147, jul. 2001. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832001000100005&script=sci_arttext&lng=pt Acesso em 20 jun 2013.

CERTEAU, M. de. **A cultura no plural**. Campinas: Papirus, 1995.

_____. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petópolis: Vozes, 1998.

_____. **A invenção do cotidiano 2**: morar, cozinhar. Petópolis: Vozes, 1997.

CEVALLOS, G. G. **História del Ecuador**. Cuenca: LNS, 1982.

CHAKRABARTY, D. La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿quién habla en nombre de los pasados 'indios'? In: DUBE, S. (Coord.) **Pasados poscoloniales**. México: El Colegio de México, 1999. p. 80-118.

CHIRIBOGA, M. La Reforma Agraria y la modernización en América Latina: nuevos actores, nuevos contenidos. In: COLOQUIO LAS SOCIEDADES RURALES HOY, 10., 1987, Zamora. **Anais...** México, 1987.

CHOLANGO, H. Sumak Kawsay y mundo indígena. In: HIDALGO-CAPITÁN, A. L.; GARCIA, A. G.; GUAZHA, N. D. (Org.) **Sumak Kawsay Yuyay**: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. Huelva: Universidad de Huelva, 2010. p. 237-244.

COELHO, D. de M.; FARINA, J. T. Entre o moribundo e o embrionário: a escrita delirante. In: FONSECA, T. M. G; COSTA, L. B. **Vidas do fora**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2010. p. 203-219.

COMBES, M. **Simondon – Individu et Collectivité**: pour une philosophie du transindividuel. Paris : Presses Universitaires de France, 1999.

COSTA, L. A.; KIRST, P. Mais geografia do que história: o tempo do fora no fora da cidade. In: FONSECA, T. M. G; COSTA, L. B. **Vidas do fora**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2010. p. 191-201.

COSTA, L. A.; FONSECA, T. M. G. Da diversidade: uma definição do conceito de subjetividade. **Revista Interamericana de Psicologia**, Porto Alegre, v. 42, n. 3, p. 513-519, 2008.

CRAGNOLINI, M. Estranhos ensinamentos: Nietzsche-Deleuze. **Revista Educação & Sociedade**, Campinas, v. 26, n. 93, p. 1195-1203, 2005. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/873/87313713004.pdf>>. Acesso em: 12 jan. 2014.

CUJI, L. F. **Educación superior e interculturalidad**. 2011. Tesis (Maestría en Ciencias Sociales com mención en Antropología) - Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, 2011.

_____. Un sub-campo universitario intercultural? Elementos sobre la constitución y prácticas de las instituciones de educación superior desde la diversidad étnica. In: KRAINER, A.; GUERRA, M. (Org.) **Interculturalidad**. Un acercamiento desde la investigación. Quito: FLACSO, sede Ecuador, 2012. p. 17-52.

DAS, V. Official narratives, rumor and the social production of hate. **Social Identities**, London, v. 1, n. 4, p. 109-130, 2001. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13504639851915?journalCode=csid20#.VBroCvldXE4>>. Acesso em: 15 abr. 2013.

DAS, V.; POOLE, D. El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. **Cuadernos de Antropología Social**, UBA, Buenos Aires, n. 27, p. 19-52, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.org.ar/pdf/cas/n27/n27a02.pdf>>. Acesso em: 27 mar. 2013.

DÁVALOS, P. **De Amawtas y Philosophiae doctor (PHD)**. Quito, 2013. Disponível em: <<http://lalineadefuego.info/2013/04/23/de-amawtas-y-philosophiae-doctor-phd-por-pablo-davalos>>. Acesso em: 14 jun. 2014.

_____. Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémico. In: MATO, D. (Org.). **Cultura, política y sociedad perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 52-69.

_____. Festa y poder: el ritual de la 'toma' en el Movimiento Indígena. In: _____. (Org.) **Yuyarinakuy: una minga de ideas**. Quito: Editora Abya-Yala, 2001. p. 95-99.

_____. **Movimiento Indígena Ecuatoriano: bitácora de camino**. Quito, 2012. Disponível em: <<http://www.iisg.nl/labouragain/documents/davalos.pdf>>. Acesso em: 10 mar. 2012.

_____. **Extractivismo y teoría de las instituciones**. Quito, 2014. Disponível em: <<http://alainet.org/active/29941&lang=es>>. Acesso em: 14 abr. 2014.

_____. El Sumak Kawsay ('buen vivir') y las cesuras del desarrollo. **Boletín ICCI**, Quito, v.02, n.111, p. 32-34, 2008. Disponível em: <<http://www.icci.org/?p=32>>. Acesso em: 10 nov. 2013.

DE LA PEÑA, P. **Las movilizaciones rurales en America Latina desde 1920**. Barcelona: Crítica, 2007.

DELEUZE, G. **O anti-Édipo**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. **A imagem-tempo**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

_____. **Conversações**. São Paulo: Ed. 34, 1992b.

_____. **Espinosa- filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. **Proust e os signos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. **A ilha deserta**. São Paulo: Iluminuras, 2006b.

_____. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____; GUATTARI, F. **Mil platôs**. Capitalismo e esquizofrenia, v. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

_____; _____. **Mil platôs**. Capitalismo e esquizofrenia, v. 2. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995b.

_____; _____. **Mil platôs**. Capitalismo e esquizofrenia, v. 5. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.

_____; PARNET, C. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

DESCOLA, P. Genealogia de objetos e antropologia da objetivação. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 8, n. 18, p. 93-112, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832002000200004&lng=en&tlng=pt.10.1590/S0104-71832002000200004>. Acesso em: 28 maio 2014.

DIAZ-POLANCO, H. **Autonomia regional**. La autodeterminación de los pueblos índios. Ciudad Del México; Madrid; Buenos Aires: Siglo XXI, 1996.

_____. **Elogio de la diversidad, globalización, multiculturalismo y etnofagia**. Ciudad de México: Siglo XXI, 2006.

DIEZ DE MEDINA, F. **Thunupa**. La Paz: Gysbert y Cia, 1956.

ECUADOR. **Constitución Política del Ecuador**. Quito: Asamblea Nacional, 2008.

_____. Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo. **Plan Nacional del Buen vivir 2009-2013**. Quito: SEPLANDES, 2009.

_____. Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo. **Plan Nacional del Buen vivir 2013-2017** Quito: SEPLANDES, 2013.

ENRIQUEZ, M. **Pachasofia y Runasofia**. Lima: Universo, 1987.

ESCOBAR, A. América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, postliberalismo o postdesarrollo?. In: BRETÓN, V. (Org.) **Saturno devora a sus hijos**. Barcelona: Icaria, 2010. p. 33-85.

_____. **Una minga para el postdesarrollo**: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales. Lima, 2011. Disponível em: <<http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/escobar.2010.UnaMinga.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2013.

ESPINOSA, B. **Pensamentos metafísicos**. In: _____. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

ESTERMANN, J. **Filosofia Andina**. Quito: Abya-Yala, 1998.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador : EDUFBA, 2008.

FEHLAUER, T. J. **Conhecimento indígena em perspectiva**: performances, habilidades e capacidades agrícolas dos Terena da aldeia Limão Verde (Aquidauana-MS). 2004. Dissertação (Mestrado em Agroecossistemas) - Programa de Pós-Graduação em Agroecossistemas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

FONSECA, T. M G; ENGELMAN, S.; KIRS, P. G. A revolução do presente. **Rev. Dep. Psicol.**, Niterói, v. 18, n. 2, p. 83-92, 2006.

FONSECA, T. M. G.; et al. Microfascismo em nós: práticas de exceção no contemporâneo. **Rev. psicologia clínica**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p.31-45, 2008.

FORNET-BETANCOURT, R. **Interculturalidade**: críticas, diálogos e perspectivas. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1997.

_____. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

_____. **Estética**: literatura e pintura, música e cinema.. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. (Coleção Ditos & Escritos, 3).

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

GALLOIS, D. T. Quem atrapalha o desenvolvimento? **Rev. cadernos de campo**, São Paulo, n. 17, p. 215-217, 2008.

GOLDMAN, M. **Como funciona a democracia**. Uma teoria etnográfica da política. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

GONZÁLEZ, M. A. Z. **Contiendas interculturales:** estrategias de neutralización de las asimetrías culturales en la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas "Amawtay Wasi" del Ecuador. 2009. Dissertação (Maestría en Ciências Sociales) - Programa de Posgrado en Ciencias Sociales, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 2009.

GONZALES, M; CAL, A. B.; ORTIZ, P. (Org.) **La autonomía a debate:** autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina. Quito: FLACSO, sede Ecuador, 2010.

GUATTARI, F. **Revolução molecular:** pulsações políticas do desejo. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. **O inconsciente maquínico.** Campinas: Papyrus, 1988.

_____. **Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares.** Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.

_____. **Mai 68 n'a pas eu lieu. Les Nouvelles,** Paris, 3 mai 1984.p. 75.
Disponível em: <http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/?q=node/87> Acesso em 12 de nov. 2013.

_____; ROLNIK, S. **Micropolítica:** cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 1999.

GOLDMAN, M. **Como Funciona a Democracia.** Rio de Janeiro, 7 Letras, 2006.

GUDYNAS, E. Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo. **Revista América Latina en Movimiento,** Quito, n. 462, p.01-20, 2011.

_____. El malestar moderno con el buen vivir, reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo. **Revista Ecuador Debate,** Quito, n. 88, p.183-205, 2013.

GUDYNAS, E.; ACOSTA, A. El buen vivir: más allá del desarrollo. **Revista Qué Hacer,** Quito, n. 181, p. 70-81, 2011.

GUERRERO, A. El levantamiento indígena de 1994. Discurso y representación política en Ecuador. **Revista Nueva Sociedad,** Quito, n. 142, p.32-43, marzo/abr. 1996. Disponível em: <http://www.nuso.org/upload/articulos/2483_1.pdf>. Acesso em: 20 out. 2013.

_____. Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación. **Revista Nueva Sociedad,** Quito, n. 150, p.98-105, jul./ago. 1997.

_____. Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria. **Revista Iconos,** Quito, n. 4, p.112-122, 1998.

GUILLEMOT, Y. Para leer Qhapaq Kuna: um nuevo paradigma?. In: LAJO, J. **Qhapaq Ñan:** la ruta inka de sabiduría. Quito: Abya Yala, 2006. p. 27-63.

_____. **Interculturalidad paritária, o kuti-sicologia?** Lima, 2009. Disponível em: <<http://emanzipationhumanum.de/downloads/interculturalidad.pdf>>. Acesso em: 08 set. 2013.

HALE, C. El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'. In: CONGRESO INTERNACIONAL DE MINIGUA: Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado, 1., Minugua, 2004. **Memorias...** Minugua, 2004.

HARDT, M. La sociedad mundial del control. In: ALLIEZ, E. **Giles Deleuze: uma vida filosófica.** São Paulo: Ed. 34, 2000. p.151-160.

HEINZ, A. de O. **Estética do esgotamento:** extratos para uma política em Beckett e Deleuze. 2005. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

HERRERA, S. **El proceso de construcción de la identidad política del movimiento indígena ecuatoriano.** Quito: CLACSO, 2003. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2002/mov/Herrera.pdf>>. Acesso em: 20 jul. 2012.

HUACRUZ, B. D. ¿Interculturalidad de papel? Apuntes sobre La Idea de universidad indígena. **Revista Futuros**, México, v. 4, n. 14, p. 23-29, 2006.

INGOLD, T. Human worlds are culturally constructed. Against the motion (1). In: _____. **Key debates in anthropology.** London: Routledge, 1996. p.15-29.

_____. Culture, perception and cognition. In: _____. **The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill.** London: Routledge, 2002. p.157-171.

KOSSOVITCH, L. Gilles Deleuze, Francis Bacon. **Revista USP**, São Paulo, n. 57, p.160-168, 2003. Disponível em: <<file:///C:/Users/user/Downloads/33839-39689-1-SM.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2014.

LAJO, J. **Qhapaq Ñan:** la ruta inka de sabiduría. Quito: Abya Yala, 2006.

_____. Sumaq Kawsayninchik, o nuestro vivir bien. **Revista de Integracion de la Comunidad Andina (CAN)**, Lima, n. 5, p.112-115, 2010.

LAPOUJADE, D. **Potências do tempo.** São Paulo: N-1 Publicações, 2013.

LATOUCHE, S. **Les mirages de l'occidentalisation du monde.** Paris, 2002. Disponível em: <<http://www.apres-developpement.org>>. Acesso em: 25 nov. 2013.

LAZZARATO, M. **As revoluções do capitalismo.** Rio de Janeiro: Record, 2006.

_____. **El pluralismo semiótico y el nuevo gobierno de los signos. Homenaje a Félix Guattari.** Viena-Austria: EIPCP, 2006b. Disponível em <<http://eipcp.net/transversal/0107/lazzarato/es>> Acesso em 10 fev 2014.

LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200002&script=sci_arttext>. Acesso em: 11 mar. 2013.

MACAS, L. **El Levantamiento indígena visto por sus protagonistas**. Instituto Científico de Culturas Indígenas. Quito: ICCI, 1991.

_____. Los desafios del movimiento indígena frente a la crisis. In: DÁVALOS, P. (Org.). **Yuyarinakuy**: una minga de ideas. Quito: Abya-Yala, 2001. p. 139-142.

_____ et al. **'Amawtay Wasi'**: casa de la sabiduria. Quito: CONAIE, 2001.

_____ et al. **'Amawtay Wasi'**: propuesta de camino sin camino- documento de trabajo. Quito, 2002.

MAYORGA, C. A. G. **Diccionario Kechwa- Castellano**. Lima: Peissa, 1969.

MEDINA, J. **Aportes al diálogo sobre cultura y filosofía andina**. La Paz: Consejo del Saber Qulla; Goethe Institut, 2000.

_____. **Suma Qamaña**. Por la convivialidad postindustrial. La Paz: Garza Azul, 2006.

MENDIVIL, N. Prologue. In: LAJO, J. **Qhapaq ñan**: the Inka Path of Wisdom. Lima: Amaro Runa-CENES, 2007. p.11-23.

MORA, E. A. **Resumen de Historia del Ecuador**. Quito: Nacional, 2008.

NEGRI, A. Entrevista: Deleuze y La política. **Magazín Dominical**, n. 511, Dossier Deleuze-Guattari, p. 14-18, 1993.

_____; HARDT, M. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____; _____. **Multidão**: guerra e democracia na era do Império. Rio de Janeiro: Record, 2005.

NIETZSCHE, F. W. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Hemus, 1984.

_____. **O anti-Cristo**. Lisboa: Ed. 79, 2006.

_____. **Ecce homo**. Porto Alegre: LP&M, 2008.

_____. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Vontade de potência**. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NINANTURMANYA, P. **La raiz sagrada WA y los ciclos cósmicos**. Lima, 2013a. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/87409455/Pahakuteq-Ninanturmanya-La-raiz-sagrada-WA-y-los-ciclos-cosmicos>>. Acesso em: 12 nov. 2013.

_____. **Wa:** la esencia de la existencia. Lima, 2013b. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/91651906/Pachakuteq-Ninanturmany-Wa-La-Esencia-de-La-Exist-en-CIA>>. Acesso em: 12 nov. 2013.

OLIVEIRA, A. M.; FONSECA, T. M. G. Contribuições de Deleuze: o acontecimentalizar no social e as sinuosas linhas da trama institucional. **Revista Psico**, Porto Alegre, v. 38, n. 2, p.133-138, 2007.

_____; _____. Conversas entre Escher e Deleuze: tecendo percursos para se pensar a subjetivação. **Revista Psicologia & Sociedade**, Belo Horizonte, v. 18, n. 3, p. 34-38, 2006.

ORTIZ, P. Entre la cooptación y la ruptura: la lucha poón y la ruptura: la lucha por el derecho a la autodeterminación de las nacionalidades indígenas del centro sur amazónico del Ecuador. In: GONZÁLEZ, M. et al. (Coord.). **La autonomía a debate:** autogobierno indígena y Estado plurinacional en Amércia Latina. Quito: FLACSO; GTA; IWGIA; CIESAS; UNICH, 2010. p. 455-490.

OVIEDO, A. **Qué es Sumakawsay**. Quito, 2013. Disponível em: <<http://vitalismoandino.blogspot.com.br/2012/04/que-es-el-sumakawsay.html>>. Acesso em: 23 abr. 2014.

_____. **¿Por qué NO al extractivismo?** Quito, 2012. Disponível em: <http://vitalismoandino.blogspot.com.br/2012/10/por-que-no-al-extractivismo_6324.html>. Acesso em: 30 mar. 2013.

PELBART, P.P. Da clausura do fora ao fora da clausura. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. **A nau do tempo-rei:** sete ensaios sobre o tempo da loucura. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

_____. **Vida capital**. São Paulo: Iluminuras, 2003.

_____. **Vida e morte em contexto de dominação biopolítica**. São Paulo: IEA/USP, 2008. Disponível em: <<http://www.iea.usp.br/publicacoes/textos/pelbartdominacaobiopolitica.pdf>>. Acesso em: 30 ago. 2013.

_____. **O tempo não reconciliado**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. **O avesso do niilismo:** cartografias do esgotamento. São Paulo: N-1 Edições, 2013.

PERALTA, P. O. Estado Plurinacional y autogobierno territorial. Demandas indígenas en Ecuador. In: GONZÁLEZ, M. et al. (Coord.). **La autonomía a debate:** autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina. Quito: FLACSO; GTA; IWGIA; CIESAS; UNICH, 2010. p. 201-218.

PÉREZ, N. M. **La Universidad 'Amawtay Wasi' en el contexto del movimiento indígena**. 2011. Tesis (Doctorado en Sociología) - Programa de Posgrado en Sociología, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de Mexico, 2011.

PERROT, M-D. Abécédaire du développement. **L'écologiste**, v. 2.n.4, p.40-42, 2001.

PESSANHA, J. G. Província da Escritura In: _____. **Certeza do agora**. São Paulo: Ateliê, 2002.

POOLE, D. Autonomia desterritorializada. In: MARTINEZ, C. (Org.). **Repensando los movimientos indígenas**. Quito: FLACSO, Ecuador, 2010. p. 49-66.

RABINOW, P; ROSE, N. O conceito de biopoder hoje. **Revista Política & Trabalho**, João Pessoa, n. 24, p. 27-57, abr. 2006. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/politicaetrabalho/article/view/6600/4156>>. Acesso em: 01 mar. 2013.

RADOMSKY, G. F. W. Desenvolvimento, pós-estruturalismo e pós-desenvolvimento: a crítica da modernidade e emergência de 'modernidades' alternativas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 26, p. 149-162, 2011.

REMACHE, E. El proyecto estratégico de la Nación Kichwa. In: DÁVALOS, P. (Org.) **Yuyarinakuy: una minga de ideas**. Quito: Abya-Yala, 2001. p. 148-152.

RICHARDS, P. Cultivation: knowledge or performance. In: HOBART, M (Org.) **An anthropological critique of development**. London; New York: Routledge, 1995. p. 61-78.

RIVERA, E. **Ecuador: cronologia del proceso evaluatorio a la Universidad Comunitaria Intercultural Amawtay Wasi**. Quito, 2013. Disponível em: <<http://elecuadoriano.net/2013/10/23/ecuador-cronologia-del-proceso-evaluatorio-a-la-universidad-comunitaria-intercultural-amawtay-wasi/>>. Acesso em: 12 nov. 2013.

RIST, G. Development as a buzzword. In: _____. (Org.). **Development in practice**, London, v. 17, n. 4-5, p.485-491, 2007.

ROCA, P.; GARCIA, F. **Pachakuteq: una aproximación a la cosmovisión andina**. Lima: Lumbra, 2004.

RODRIGUES, H. B. C. **As subjetividades em revolta**. Institucionalismo francês e novas análises. 1993. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) - Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

ROLNIK, S. À sombra da cidadania: alteridade, homem da ética e reinvenção da democracia. In: MAGALHÃES, M.C.R. (Org.). **Na sombra da cidade**. São Paulo: Escuta, 1995. p. 141-170. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/homemetica.pdf>>. Acesso em: 14 abr. 2013.

_____. Uma insólita viagem à subjetividade: fronteiras com a ética e a cultura. In: LINS, D. (Org.). **Cultura e subjetividade: saberes nômades**. Campinas: Papirus, 1997. p. 25-34.

_____. A vida na berlinda. In: COCCO, G. (Org.). **O trabalho da multidão: império e resistência**. Rio de Janeiro: Grijalva, 2002. p.109-120.

_____. **O ocaso da vítima:** para além da cafetinagem da criação e de sua separação da resistência. **ARS**, São Paulo, v. 1, n. 2, p.79-87, dez. 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1678-53202003000200007&script=sci_arttext>. Acesso em: 17 dez. 2013.

_____. **Cartografia sentimental.** Porto Alegre: Sulina, 2006.

_____. **Ninguém é deleuziano.** São Paulo, 1995b. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/ninguem.pdf>>. Acesso em: 29 abr. 2013.

_____. **Geopolítica da cafetinagem.** São Paulo, 2006b. Disponível em <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Geopolitica.pdf>>. Acesso em: 20 jan. 2014.

_____; GUATTARI, F. **Micropolíticas:** cartografias do desejo. Petrópolis: Vozes, 1986.

ROOSEVELT, A. **Paramana:** pre-historic maize and manioc subsistence along the Amazon and the Orinoco. New York: Academic, 1980.

ROSTOW, W. W. **As etapas do desenvolvimento econômico.** Rio de Janeiro: Zahar, 1960.

SANCHEZ, J. A. Territórios ancestrais afroecuatorianos: uma proposta para o exercício da autonomia territorial e dos direitos coletivos. In: GONZÁLEZ, M. et al. (Coord.). **La autonomía a debate:** autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina. Quito: FLACSO; GTA; IWGIA; CIESAS; UNICH, 2010. p. 219-257.

SARANGO, L. F. **Discurso de inauguração da 'Amawtay Wasi'.** Quito: Casa de la Cultura, 2005.

_____. La experiencia de la universidad intercultural de las nacionalidades y pueblos indígenas 'Amawtay Wasi'. In: MATO, D. **Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior.** Experiências en América Latina. Caracas: IESALC-UNESCO, 2008. p. 135-139.

_____. La experiencia da 'Amawtay Wasi'. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL EL MOVIMIENTO INDÍGENA Y LA EDUCACIÓN SUPERIOR EN ABYA-YALA, 1., 2009, Quito, **Anais...** Quito: Amawtay Wasi, 2009.

_____. Saberes otros e interculturalidad. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE INTERCULTURALIDADE, 1., 2009, Bogotá. **Anais...** Bogotá, 2009b.

_____. **Por qué la Universidad no cabe en la revolución ciudadana?** Quito: Amawtay Wasi, 2010. Disponível em: <<http://www.amawtaywasi.com.ec/boletim15>>. Acesso em: 14 jun. 2013.

_____. **Han pasado seis meses del asesinato de la universidad Amawtay Wasi.** Quito, 2014. Disponível em: <http://issuu.com/amawtay/docs/revista_amawtayn1>. Acesso em: 20 maio 2014.

SIMONDON, G. **L'Individu et sa Genèse Physicobiologique**. Paris: PUF, 1964.

_____. A gênese do indivíduo. In: PELBART, P.P.; COSTA, R. (Org). **O reencantamento do concreto**. São Paulo: Hucitec, 2003. p. 97-118.

SOGGE, D. **Dar e tomar: qué sucede con la ayuda internacional?**. Barcelona: Icaria, 2004.

SCHÉRER, R. Aprender com Deleuze. **Revista Educação e Sociedade**, Campinas, v. 26, n. 93, p.1183-1194, 2005.

STEFANONI, P. **¿Adónde nos lleva el pachamamismo?**. La Paz, 2013. Disponível em: <<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=3301>>. Acesso em: 20 abr. 2014.

STENGERS, I. **A invenção das ciências modernas**. São Paulo: Editora 34, 2002

_____. ¿Nomadas y sedentarios?. **Revista Nómadas**, Universidad Central Colombia, Bogota, n. 10, p.98-106, 1999. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105114274009>>. Acesso em: 20 nov. 2012.

STOREY, A. Post-development theory: romanticism and Pontius Pilate politics. **Development**, Basingstoke, v. 43, p. 40-46, 2000.

STRATHERN, M. **Shifting contexts: transformations in anthropological knowledge**. London; New York: Routledge, 1995.

SZTUTMAN, R. **Natureza & cultura, versão americanista – um sobrevôo**. São Paulo, 2011. Disponível em: <www.pontourbe.net/04/sztutman-pu4.html>. Acesso em: 20 jul. 2011.

TIBLE, J. **Marx selvagem**. São Paulo: Annablume, 2013.

TUAZA CASTRO, L. A. **Runakunaka ashka shaikushka shinami rikurinkuna, ña mana tandanakunata munankunachu: la crisis de movimiento indígena ecuatoriano**. Quito: FLACSO, sede Ecuador, 2011.

_____. Cansancio organizativo. In: MARTINEZ, C. **Repensando los movimientos indígenas**. Quito: FLACSO, 2009. p. 123-143.

ULPIANO, C. **A estética Deleuzeana**. São Paulo: Oficina Três Rios; PUC, 1993.

_____. **O voluntário e o involuntário ou lógico, o ilógico e o alógico**. Aulas transcritas, 2010a. Disponível em: <<http://www.claudioulpiano.org.br/s87743.gridserver.com>>. Acesso em: 02 mar.2014.

_____. **O pensamento como elemento genealógico da liberdade**. Aulas transcritas, 2010b. Disponível em: <<http://claudioulpiano.org.br.s87743.gridserver.com/?p=127>>. Acesso em: 03 abr. 2014.

_____. **Uma aula trágica.** Aulas transcritas, 2010c. Disponível em: <<http://claudioulpiano.org.br.s87743.gridserver.com/?p=139>>. Acesso em: 04 abr. 2014.

_____. **Pensar é pensar o corpo.** Aulas transcritas, 2010d. Disponível em: <<http://www.claudioulpiano.org.br/s87743.gridserver.com/?p=132>>. Acesso em: 04 mar. 2014.

_____. **O impensado.** Aulas transcritas, 2010e. Disponível em: <<http://claudioulpiano.org.br.s87743.gridserver.com>>. Acesso em: 04 mar. 2014.

VASQUEZ, U. A. **Suma Qamaña, visiones indígenas y desarrollo.** La Paz, 2012. Disponível em: <<https://www.zotero.org/joenston/items/itemKey/QKF7QMB5>>. Acesso em: 12 abr. 2014.

VEYNE, P. **Foucault revoluciona a história.** Brasília: UNB, 1978.

VERDUM, R. **Etnodesenvolvimento: nova/velha utopia do indigenismo.** 2006. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Centro de Pesquisas e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é.** [S.l.], 2006. Disponível em: <<http://nansi.abaetenet.net/abaetextos/exceto-quem-n%C3%A3o-%C3%A9-eduardo-viveiros-de-castro>>. Acesso em: 20 jul. 2012.

_____. 'Transformação' na antropologia, transformação da 'antropologia'. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p.151-171, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132012000100006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 15 jan. 2014.

_____. **Inconstância da alma selvagem.** São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

_____. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Revista Novos Estudos do Cebrap**, São Paulo, v. 77, p. 91-126, 2007.

_____ et al. **Transformações indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios a prova da história.** Rio de Janeiro, 2003. Disponível em: <<http://www.pt.scribd.com/doc/34784794/TRANSFORMACOES-INDIGENAS-os-regimes-de-subjetivacao-amerindios-a-prova-da-historia>>. Acesso em: 20 ago. 2011.

WADE, P. **Raza y etnicidad en latinoamerica.** Quito: Abya-Yala, 2001.

WAGNER, R. **A invenção da cultura.** São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WALSH, C. Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano". In: DÁVALOS, P. (Org.) **Yuyarinakuy: una minga de ideas.** Quito: Abya-Yala, 2001. p.109-118.

ZOURABICHVILI, F. **O vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro: Sinergia-Relume Dumará, 2009.

_____. Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política). In: ALLIEZ, E. **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 333-356.

_____. Deleuze e a questão da literaridade. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 26, n. 93, 2005.

Cayambi (7)	Pichincha-Imbabura	Kichwa	"Pueblo"
Kitu-Kara (8)	Pichincha	Kichwa	"Pueblo"
Panzaleo (9)	Cotopaxi	Kichwa	"Pueblo"
Chibuleo (10)	Tungurahua	Kichwa	"Pueblo"
Kisapincha-Pilahuín (10)	Tungurahua	Kichwa	"Pueblo"
Salasaka (11)	Tungurahua	Kichwa	"Pueblo"
Waranka (12)	Bolívar	Kichwa	"Pueblo"
Puruwá (13)	Chimborazo	Kichwa	"Pueblo"
Cañari (14)	Cañar e Azuay	Kichwa	"Pueblo"
Saraguro (15)	Loja e Zamora	Kichwa	"Pueblo"
A'i Cofan (16)	Sucumbíos	A'ingae	Nacionalidade
Siona (17)	Sucumbíos	Paicoca	Nacionalidade
Secoya (18)	Sucumbíos	Paicoca	Nacionalidade
Worani (19)	Orellana, Napo e Pastaza	Wao Tiro	Nacionalidade
Kichwa Amazônia (20-22)	Sucumbíos, Orellana e Napo	Kichwa	Nacionalidade
Shiwar (23)	Pastaza	Shiwar Chicham	Nacionalidade
Zapara (24)	Pastaza	Zapara	Nacionalidade
Achuar (25)	Pastaza e Morona Santiago	Zapara	Nacionalidade
Shuar (26)	Pastaza, Morona S., Sucumbíos e Zamora	Shuar Chicham	Nacionalidade

Fonte: CONAIE (2009).

ANEXO B - DISCURSO DO REITOR DA “AMAWTAY WASI” NA 12ª REUNIÃO DO FÓRUM PERMANENTE PARA AS QUESTÕES INDÍGENAS DA ONU (LOCAL: SEDE DAS NAÇÕES UNIDAS, NOVA IORQUE-EUA; DATA: 24/05/2013)

“Universidad Amawtay Wasi: La neocolonización eurocéntrica en Ecuador”

SEÑOR PRESIDENTE DEL FORO PERMANENTE PARA LAS CUESTIONES INDIGENAS

AUTORIDADES Y DELEGADOS DE LOS PUEBLOS INDIGENAS DEL MUNDO



HERMANOS Y HERMANAS:

Mi nombre es: Luis Fernando Sarango, perteneciente al Pueblo Kichwa Saraguro, rector de la Universidad Comunitaria Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas "Amawtay Wasi" de Ecuador, espacio académico que surge como propuesta de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE.

Reciban un saludo cordial y fraterno de la Red de Universidades Indígenas Interculturales y Comunitarias de Abya Yala (RUIICAY), constituida actualmente por

las Universidades URACCAN (Nicaragua), UNISUR (México), UAIIN (Colombia), Amawtay Wasi (Ecuador), Sistema de Universidades Indígenas UNIBOL (Bolivia), Universidad Bolivariana de Venezuela (Venezuela), Universidad de Panamá (Panamá) e Instituto Técnico de Pueblos Indígenas de Argentina, en cuya delegación intervengo.

Quiero empezar diciendo que los Pueblos Indígenas del Mundo, venimos luchando por conseguir progresivamente más derechos humanos que nos permitan desarrollar sin interferencia alguna nuestros propios proyectos de vida, en sus más diversas y específicas expresiones. Sin embargo, han sido y son los estados-nación, constituidos hace no más de un siglo y medio - como es el caso de América Latina - , los que impiden el disfrute pleno de nuestros derechos humanos contemplados en la Declaración de la ONU sobre los derechos de los Pueblos Indígenas y otros instrumentos internacionales.

En el tema concreto del derecho a la Educación contemplado en los Artículos 14 y 15 de la Declaración y el Art. 27 del Convenio No. 169 de la OIT, refiriéndome específicamente al estado ecuatoriano del que soy también su ciudadano, su gobierno viola este derecho al pretender por todos los medios y las formas, evadir sus responsabilidades económicas y a su vez controlar la educación de los pueblos originarios con claros fines de asimilación cultural.

El problema actual por el que atraviesa la Universidad Comunitaria Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas "Amawtay Wasi" (Casa de la Sabiduría) de Ecuador, nos muestra cómo el estado-nación se ha desentendido al momento de dotar de los recursos económicos necesarios para la educación superior de los pueblos indígenas cuando ha dejado el camino obligado para que nuestra universidad de manera forzada adopte el estatus de Universidad Particular o Privada.

Actualmente, el gobierno nacional de Ecuador, se encuentra empeñado en implantar

un proceso de neocolonización eurocéntrica, con el pretexto de conseguir "calidad"^[1], categoría esta propia del mercado y del sistema capitalista, cuando forzosamente pretende hacer cumplir a todas las universidades del país, estándares internacionales eurocéntricos, que ha llevado a categorizar, por ejemplo, a la Universidad Comunitaria Intercultural "Amawtay Wasi" como una Universidad de inferior categoría y con la clara pretensión de clausurarla precisamente porque se está midiendo con indicadores extraños a nuestras realidades y diametralmente opuestos a nuestra cosmovisiones y lógicas del mundo originarios. A pesar de que la "Amawtay Wasi", tiene una sentencia a su favor dictada por la Corte Constitucional, las autoridades estatales se niegan a dar cumplimiento a la misma argumentando cualquier pretexto y haciendo uso del poder para desacatarla. Como tengo manifestado, lo más seguro es que el gobierno ecuatoriano ha tomado la decisión de cerrar definitivamente la Universidad "Amawtay Wasi".

Por todo lo expuesto y estando de acuerdo plenamente con la Opinión N°1 (2009) del mecanismo de expertos sobre el derecho de los pueblos indígenas a la educación, solicito de manera expresa que el Foro, adopte un mecanismo eficaz que obligue a los estados a emitir informes periódicos sobre el cumplimiento efectivo de los derechos establecidos en la Declaración con presencia de los pueblos originarios y se obtenga el compromiso de los estados a no desprestigiar a la declaración cuando hacen una campaña mediática para evadir sus compromisos diciendo que la declaración no es vinculante.

Muchas gracias señor Presidente.

Fonte: UNPFIP - Network of information and Exchange for the UN permanent Forum for Indigenous Peoples. New York, 2013. Disponível em: <<http://unpfip.blogspot.com.br/2013/05/universidad-amawtay-wasi-la.html>>. Acesso em: 13 jul. 2014.

**ANEXO C - DOCUMENTO DA REDE DE UNIVERSIDADES INDÍGENAS,
INTERCULTURAI E COMUNITÁRIAS DE ABYA-YALA SOBRE O
FECHAMENTO DA "AMAWTAY WASI"**

**RED DE UNIVERSIDADES INDIGENAS, INTERCULTURALES,
COMUNITARIAS DE ABYA YALA
RUIICAY**



San Francisco de Quito, Ecuador
06 de Octubre 2013

Dr. Francisco Cadena
Presidente del CEAACES

Sus Manos.

Estimado Dr. Cadena

Primeramente, quisieramos saludarlo y presentarnos formalmente.

Los suscritos, Yuri Zapata Webb, Vicerrector de la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaraguense (URACCAN) y Benecio Quispe Gutierrez, Catedrático Boliviano, ExViceministro de Educación Superior (2006-2007, 2012-2013), Ex Rector de la Universidad Indígena Boliviana Aymara Tupak Katari (2009-2012), actualmente Jefe de la Unidad Técnica del Observatorio Plurinacional de la Calidad Educativa de Bolivia, ambos miembros de la Red de Universidades Indígenas Interculturales Comunitarias de Abya Yala (RUIICAY), la cual es parte de la Universidad Indígena Intercultural (UII) que promueve el fondo Indígena, hemos sido comisionados como veedores para acompañar a la UINPI-AW en su proceso de evaluación institucional, el cual lo realiza la institución que usted bien preside.

En esta oportunidad quisieramos dejarle patentizado algunos comentarios generales que se han construido en el proceso que hemos venido observando con relación a la práctica de la evaluación institucional. Nuestros comentarios son los siguientes:

1.- Los pueblos indígenas en latinoamerica, como resultado de la colonización, históricamente, han sido negados y discriminados en sus derechos y oportunidades políticas, económicas y culturales por los Estados coloniales y neoliberales. En este contexto, en el ámbito de la Educación Superior, los pueblos indígenas siempre han tenido poca o ninguna oportunidad de acceso, dependiendo del periodo histórico; por otra parte, Las instituciones de educación superior siempre se han construido imitando los modelos europeos y/o



Fecha: 20/10/2013
Recibido: Francisco Cadena
ANEXOS: 1/03

48

norteamericanos que no tomaban ni toman en cuenta los conocimientos, las ciencias y los idiomas de los pueblos indígenas.

2.- En este contexto estatal totalmente adverso, los pueblos indígenas han ido, literalmente, sobreviviendo. La vivencia, aun, de los modos de vida, la sabiduría, las ciencias, la lengua, etc. de los pueblos indígenas se debe a una serie de luchas, sangre, coraje y estrategias de sobrevivencia. En este marco, construir oportunidades económicas, políticas y culturales por los propios pueblos indígenas, es verdaderamente resultado de un gran esfuerzo y coraje, de alto costo humano.

3.- En este contexto, el nacimiento de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas "Amawtay Wasi" habrá sido resultado de un esfuerzo verdaderamente sobrehumano, es decir, de décadas y siglos de resistencia y lucha comunitaria de los pueblos indígenas, por tanto, histórica. Sin embargo, el desarrollo autogestionario comunitario de la Universidad "Amawtay Wasi" se ha topado, al no ser comercial, con fuertes problemas económicos y con un modelo universitario, casi naturalizado, donde pensar un modelo universitario, como propone la "Amawtay Wasi", es casi imposible su desarrollo, porque sale del orden mercado-centrico establecido. A pesar de esta adversa realidad, es loable y ejemplo que la Universidad Intercultural "Amawtay Wasi" se haya desarrollado con todas sus limitaciones, pero con muchas potencialidades que vienen de la memoria profunda de nuestras comunidades, que en este contexto de crisis civilizatoria mundial, se constituyen en posibilidad alternativa.

4.- En el presente, es importante que los gobiernos revolucionarios potencien y desarrollen las reivindicaciones de los pueblos indígenas logradas en anteriores gobiernos colonial-neoliberales. En este contexto, como justo homenaje a la lucha de los pueblos indígenas del Ecuador, ojalá el Gobierno revolucionario del Presidente Correa, pueda buscar mecanismos y condiciones para potenciar y desarrollar la Universidad "Amawtay Wasi" y unido con los pueblos indígenas ofrecer oportunidades de formación profesional de calidad intercultural y pertinencia a las y los hijos de los pueblos indígenas.

5.- Por otra parte, es importante mencionar, que en el proceso de evaluación de la Universidad "Amawtay Wasi" por parte del CEAACES, por medio de una Comisión Evaluadora, se pudo observar algunas inconsistencias:

a). El Art. 18 establece dos fases del proceso de evaluación, la autoevaluación y la evaluación institucional (verificación), sin embargo sólo se realizó la segunda etapa.

b). El proceso de evaluación inicio el día 23 de Septiembre. Sin embargo, a través de una Carta del día 02 de Octubre, el CEAACES a través de un oficio, hace llegar las matrices, las que son la base de la verificación por parte del equipo de evaluadores.

c). La evaluación que debió ser la constatación in situ, de acuerdo a la matriz, se hizo al azar, suponemos que el equipo de evaluadores realizó la verificación lo hizo de memoria o improvisadamente.

6.- El proceso de Evaluación no considera el modelo pedagógico de la Universidad "Amawtay Wasi" que responde a otra visión que no es la convencional, sino el de los pueblos indígenas. Y tiene otros objetivos. La infraestructura tiene otra concepción de vinculación con la naturaleza.

7.- La actitud y trato de algunos miembros del equipo evaluador no fue muy profesional, sino inquisitoria y colonial. Mencionamos algunos ejemplos: i) Yo soy el jefe de este proceso y se hace lo que digo, ii) Grabación en secreto con preguntas capciosas, iii) Esta es mi opinión, no del CEAACES, iv) Yo tengo múltiples ocupaciones y no tengo tiempo que perder, v) No es bonito venir a hacer esta actividad, que ha sido muy problemática.

Con la esperanza de que la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas "Amawtay Wasi" pueda ser potenciada, desarrollada y los pueblos indígenas junto a su gobierno revolucionario puedan encaminarse en una nueva etapa con mejores condiciones y oportunidades en educación superior. Hacemos referencia a usted, para que al momento de toma de decisiones sobre el futuro de la UINPI-AW, sean valoradas nuestras consideraciones.

De usted, atentamente.



MA. Yuri Zapata Webb
Miembro RUIICAY



Ldo. Benécio Quispe Gutiérrez
Miembro RUIICAY

Cc: Amawtay Wasi
RUIICAY
UII-Fondo Indígena

ANEXO D - FOTOS SUPLEMENTARES

Foto 1- Vista frontal da sede da Amawtay Wasi, com reitor e equipe de apoio



Fonte: Arquivo trabalho de campo (2013).

Fotos 2 e 3 - Atividades didáticas do curso de agroecologia, em Tabacundo



Fonte: Arquivo trabalho de campo (2013).

Fotos 4, 5 e 6- Feira agroecologica da Chákra La Esperanza, Tabacundo



Fonte: Arquivo trabalho de campo (2013).

Fotos 7, 8 e 9- Celebração de formatura da AW



Fonte: Fernando Sarango (2013).

Fotos 10, 11 e 12- Cerimônia de formatura da AW



Fonte: Fernando Sarango (2013).

Fotos 13 e 14 - Mobilização indígena contra a exploração petrolífera na reserva de Yasuni, em Chimborazo



Fonte: Ecuarunari (2013).

Foto 16- Conversatório do 9º aniversário da “Amawtay Wasi”



Fonte: Fernando Sarango (2013).