

PAULO RENATO DA SILVA, MARIO AYALA
FABRICIO PEREIRA DA SILVA , FERNANDO JOSÉ MARTINS
(COMPILADORES)

**LUTAS, EXPERIÊNCIAS E DEBATES
NA AMÉRICA LATINA**

**Anais das IV Jornadas Internacionais de Proble-
mas Latino-Americanos**

**Foz do Iguaçu
Imago Mundi / PPG - IELA UNILA
2015**

Domesticando o movimento indígena: O multiculturalismo no Equador neoliberal

Fernando Larrea Maldonado²⁰⁶ (Universidade Federal da Bahia, ferlarrea@gmail.com)

Resumo

O artigo indaga sobre as respostas do Estado equatoriano durante as duas últimas décadas ao ciclo de lutas aberto pelo movimento indígena. Argumenta que o Estado equatoriano articulou uma política neoindigenista compatível com o modelo neoliberal que permitiu preservar os processos de acumulação capitalista no campo. Esta política incorporou a participação de representantes indígenas na sua gestão e teve como eixo articulador a adoção pelo Estado do multiculturalismo como discurso dominante e dispositivo de poder. Contribuiu assim para a desmontagem dos conteúdos contestatórios presentes no discurso indígena, transformando as expectativas e o perfil de alguns de seus representantes. Neste artigo se apresenta sucintamente este processo com referências a alguns momentos chave da história recente que marcaram politicamente as relações do movimento indígena com o Estado equatoriano.

Palavras chave: Movimento indígena, Estado, multiculturalismo, biopolítica, neoindigenismo.

Abstract

The article explores the responses given by the Ecuadorian State during the past two decades to the cycle of struggles originated by the indigenous movement. It argues that the Ecuadorian government articulated a neo-indigenism policy compatible with neoliberalism, which allowed it to continue capitalist accumulation processes in the rural sector. This policy incorporated the participation of indigenous representatives in its management, and its core focus was the adoption by the State of multiculturalism as its dominant discourse and apparatus of power. It thereby contributed to dismantling of the contesting elements of the indigenous movement, transforming the expectations as well as the public image of some of their representatives. This article succinctly presents

²⁰⁶ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia (PPGCS – UFBA) e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB).

this process with references to some key moments in recent history that marked political relationships between the indigenous movement and the Ecuadorian government.

Key words: indigenous movement, multiculturalism, biopolitics, neo-indigenism.

Introdução

Em junho de 1990, no Equador, o movimento indígena protagonizou uma enorme mobilização e protesto batizado pela *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador* CONAIE (a maior organização indígena do Equador) como o primeiro “*levantamiento indígena nacional*”. Desde então a palavra levantamento, que relembra as sublevações indígenas durante a colônia espanhola ou no século XIX, integrar-se-ia no léxico político equatoriano contemporâneo e no imaginário coletivo para se referir aos protestos indígenas de dimensão nacional, com ocupações dos espaços públicos e com capacidade de parar o país.

Mas o levantamento indígena de 1990 não trouxe somente novas palavras com dimensões simbólicas e ideológicas em torno as quais o movimento construiria seu discurso político. Significou fundamentalmente a irrupção do movimento indígena com sua própria voz e discurso político na arena política nacional e o início de um ciclo de protestos que ultrapassariam toda a década dos noventa colocando a questão étnica no debate nacional e no centro da relação entre o movimento indígena e o Estado. Ao situar como ponto nodal de suas demandas o reconhecimento constitucional do Equador como um “Estado plurinacional e intercultural” e os direitos dos povos e nacionalidades indígenas, o movimento indígena confrontou os fundamentos da estruturação política do Estado equatoriano. Ao mesmo tempo interpelou as noções de cidadania constituídas no ordenamento simbólico da sociedade nacional a partir da existência de uma fronteira étnica como matriz binária de classificação social que estabelecia a diferença como inferioridade e consequentemente legitimava a dominação da população indígena pela cidadã branco-mestiça (Guerrero, 1998).

Mesmo que o levantamento de 1990 colocou num primeiro plano a questão étnica no país, teve como um de seus principais eixos reivindicativos a solução de vários conflitos de terra na região da serra e a abertura de demandas territoriais no caso da Amazônia. Significou também uma reação às políticas de ajuste estrutural da economia, as quais tiveram um impacto direto para as comunidades. Neste sentido, no levantamento indígena de 1990 as demandas indígenas mistu-

ravam conteúdos étnicos e classistas, na medida em que as comunidades indígenas andinas são ao mesmo tempo camponesas.

O ciclo aberto desde 1990 de mobilizações e levantamentos indígenas teve ao mesmo tempo como cenário de fundo às profundas transformações experimentadas pela sociedade e o Estado Equatoriano como consequência da aplicação das reformas neoliberais, sustentadas no Consenso de Washington. Em muitos momentos o Movimento campesino indígena converteu-se no movimento social mais dinâmico nas lutas de resistência à aplicação do neoliberalismo, junto com uma diversidade de organizações sociais e políticas.

O Estado equatoriano não foi imune a este ciclo de lutas indígenas. Sucessivas crises políticas abriram espaços para que as demandas indígenas pelo reconhecimento de direitos coletivos fossem aceitas. Pode-se afirmar que a partir da irrupção do movimento indígena como um novo agente no cenário político nacional nos anos 90, o Estado equatoriano re-definiu sua relação com os indígenas, articulando progressivamente por meio de distintos mecanismos uma política neo-indigenista coerente e compatível com o modelo neoliberal, política que incorpora a participação de representantes indígenas em sua gestão. Na perspectiva deste trabalho, trata-se de uma biopolítica que toma como sujeito e objeto da mesma à população indígena. O argumento central do trabalho é que esta política teve como eixo articulador à adoção pelo Estado de um multiculturalismo adequado com as reformas neoliberais (multiculturalismo no neoliberalismo) como discurso dominante e como dispositivo de poder. Esta política permitiu ao Estado equatoriano processar as demandas indígenas, estabelecer algumas concessões e abrir espaços na institucionalidade estatal para a participação indígena, ao mesmo tempo em que garantia os processos de acumulação capitalista no campo. Deste jeito conjuraram-se os perigos internos e as ameaças que trazia a mobilização indígena e seus questionamentos às reformas neoliberais.

Paralelamente, como resultado deste processo de interação com o Estado e da incorporação da participação dos representantes indígenas na gestão desta política, se produz uma progressiva desmontagem dos conteúdos contestatórios presentes no discurso do movimento indígena, transformando as expectativas e o perfil de seus representantes. Neste trabalho se apresenta sucintamente este processo com referências em alguns momentos chave da história recente que marcaram politicamente as relações do movimento indígena com o Estado equatoriano.

Enlaces conceituais: Discurso, poder, biopolítica e hegemonia

Para a compreensão do papel do discurso na vida social, desde diversas posições teóricas os cientistas sociais e semiólogos outorgam uma maior importância ao contexto social e dentro deste às relações de poder. Particular relevância têm as contribuições de Foucault em torno à relação entre o discurso e o poder que marcam a perspectiva teórica deste trabalho.

Para Foucault o poder é constitutivo do corpo social na medida em que múltiplas relações de poder o “perpassam” e “caracterizam”. O poder constitui “em si mesmo, primariamente, uma relação de força” e “se exerce e só existe em ato” (Foucault, 2005: 21). No pensamento de Foucault, o poder está indissociavelmente relacionado com o saber, em tanto o conhecimento é produzido como uma função de relações de poder. Assim, as relações de poder “não podem dissociar-se, nem estabelecer-se, nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação, um funcionamento do discurso verdadeiro (...) Somos submetidos pelo poder à produção de verdade e só podemos exercer o poder mediante a produção da verdade” (Foucault, 2005: 28). Mas ao mesmo tempo em que os processos de produção de verdade se inscrevem nas relações, mecanismos e procedimentos de poder e se apóiam em um suporte institucional, “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (Foucault, 1999: 10).

Esta visão do discurso diretamente vinculado e atravessado pelas relações de poder na sociedade encarna uma dupla dimensão, como condensação das relações existentes que determinam o que pode ser dito num momento e num contexto determinado e ao mesmo tempo como uma arma que constrói e significa a realidade, posiciona aos sujeitos sociais e incide nas relações de poder (quem fala, desde onde, em que situação, quais são os interlocutores). No caso do movimento indígena equatoriano, estas duas dimensões são cruciais no momento de entender as condições de surgimento de um discurso político sobre si mesmo, que o constituiu como agente político com capacidade de se representar e ser reconhecido como interlocutor na cena pública.

De outro lado, na perspectiva deste trabalho, é necessário destacar as noções de governamentalidade e de biopolítica na caracterização das relações entre discurso e poder no pensamento de Foucault. Este autor desenvolve estas noções ao analisar os mecanismos e dispositivos de poder que emergem no momento no qual a população passa ser o objeto e o sujeito da “arte de governar”. A governamentalidade é entendida por este filósofo como “o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas” que permitem exercer essa forma de poder “que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança” (Foucault, 2008:

143). Trata-se por tanto de uma tecnologia de poder que se estende a partir do século XVIII, que toma a população como meta final e ao mesmo tempo como instrumento do governo e “que visa portanto não o treinamento individual, mas pelo equilíbrio global, algo como uma homeóstase: a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos” (Foucault, 2005: 297). Assim, o conceito de governamentalidade está diretamente vinculado com as táticas de governo subjacentes à formação do Estado moderno.

Para Foucault esta tecnologia de poder não suplanta o poder soberano que fundamenta a lei, nem os dispositivos disciplinares (analisados em varias de suas obras). Pelo contrário adverte: “Temos de fato, um triângulo –soberania, disciplina e gestão governamental–, uma gestão governamental cujo alvo principal é a população e cujos mecanismos essenciais são os dispositivos de segurança” (Foucault, 2008: 143). A característica dos dispositivos de segurança é sua capacidade de regular a realidade sobre a qual atuam: os fenômenos da ordem coletiva que atingem a população como conjunto. População considerada ao mesmo tempo como objeto, o alvo ao qual apontam estes mecanismos para obter efeitos determinados e previsíveis; quanto como sujeito, pois é a ela que se pede que se comporte de determinado jeito. Isso supõe o desenvolvimento de saberes específicos relacionados com a análise de séries de acontecimentos prováveis e seus custos.

As tecnologias de poder integram-se, sobrepõem-se, exprimem-se, complementam-se e concretizam-se em estratégias de conjunto, assumindo assim formas específicas de conjugação da relação poder/saber. Para Foucault com o aparecimento da governamentalidade como tecnologia de poder, o problema da soberania se coloca com maior agudeza na definição do fundamento do direito, das formas jurídicas e institucionais que pode tomar “a soberania que caracteriza um Estado” (Foucault, 2008: 141). Da mesma forma, a disciplina nunca “foi mais importante e mais valorizada do que a partir do momento em que se procurava administrar a população –e administrar a população não quer dizer simplesmente administrar a massa coletiva dos fenômenos ou administrá-los simplesmente no plano de seus resultados globais; administrar a população quer dizer administrá-la igualmente em profundidade, administrá-la com sutileza e administrá-la em detalhe” (Foucault, 2008: 142). A economia política aparece aqui como a forma primordial de saber que vai permitir esta administração minuciosa da população.

Junto com o manejo da população como sujeito e objeto das táticas de governo surge uma serie de técnicas ou mecanismos de regulação de fenômenos e processos coletivos que se relacionam com a vida. Estes mecanismos de regulação aplicam-se à “vida dos homens”, a saber, não sobre os corpos individuais (como no caso do poder disciplinar), mas ao homem como “ser vivo”,

à “multiplicidade dos homens” na medida que esta multiplicidade forma uma “massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc.” (Foucault, 2005: 289). Ao se referir a estes mecanismos de regulação sobre a vida e os processos biológicos do homem/espécie, Foucault introduz o conceito de biopoder ou biopolítica, constatando uma tendência conducente para a “estatização do biológico” (Foucault, 2005: 286).

De esta forma, em quanto o poder disciplinar opera sobre os sujeitos em tanto indivíduos, como corpos e almas, para submetê-los, treiná-los, produzi-los como sujeitos, o biopoder por sua vez opera sobre a população como conjunto, sobre o homem/espécie, regulando a vida em geral. Assim, Foucault delinea duas séries: “a série corpo – organismo – disciplina – instituições; e a série população – processos biológicos – mecanismos regulamentadores – Estado” (Foucault, 2005: 298) que configuram a sociedade de normalização que caracteriza ao capitalismo industrial.

Para finalizar este rápido percurso em torno às categorias teóricas que subsidiam este trabalho é importante salientar a complementaridade que as noções de governamentalidade e de biopolítica oferecem em relação à visão da hegemonia de Gramsci²⁰⁷. Assim, pode se afirmar que a “arte de governar” (à que se refere em última instância a governamentalidade) constitui precisamente a “arte” da construção de hegemonia desenvolvida nas sociedades capitalistas, destinada à administração minuciosa da população, transformando seus comportamentos, percepções e práticas para conjurar seus perigos internos. Igualmente, na medida em que a biopolítica por meio de seus mecanismos regularizadores se traduz na possibilidade de qualificar a vida, melhorar seus desempenhos, incorpora freqüentemente na sua lógica o bem-estar dos governados, extraindo sua própria força da força de seus súbditos, obrigando ao Estado a gerar prestações em múltiplos âmbitos: desde a defesa, até a economia e a saúde pública (Esposito, 2006). Deste jeito as biopolíticas constituem poderosos instrumentos para a construção de consenso e legitimação. Para Gramsci, a hegemonia pressupõe indubitavelmente que se considerem os interesses e as tendências dos grupos sobre os quais se exerce esta hegemonia (neste sentido extraindo sua própria força da força

²⁰⁷ Ao conjugar a coerção com o consenso na noção de hegemonia, Gramsci abriu um terreno fértil de discussão sobre os mecanismos que permitem que a supremacia da burguesia nos modernos Estados capitalistas se traduza e sustente num consenso ativo das classes dominadas, na sua aceitação da ordem estabelecida como uma ordem natural, permitindo assim a reprodução do sistema capitalista. Gramsci coloca como a supremacia de um grupo social se manifesta tanto como domínio (no sentido da coerção e presença direta ou latente do uso da força) e ao mesmo tempo como direção intelectual e moral na sociedade (Gramsci, 2002).

de seus súditos), o que implica o estabelecimento de concessões para as classes dominadas na medida em que não envolvam o “essencial” em relação ao núcleo decisivo da atividade econômica no capitalismo (Gramsci, 2000: 48).

O multiculturalismo no neoliberalismo como discurso dominante e dispositivo de regulação biopolítico no Equador

A perspectiva teórica adotada neste trabalho permite situar as relações entre o Estado e o movimento indígena, operadas desde 1990 a partir da irrupção do movimento na cena política nacional, num campo estratégico de relações de força que vão se modificando em função de um conjunto de condicionamentos históricos nos quais se insere a questão indígena no Equador, das exigências do processo de desenvolvimento capitalista na fase neoliberal e da atuação do movimento frente ao Estado e as classes dominantes. Além das diferenças e definições conjunturais presentes na gestão de um ou de outro governo em relação à questão étnica, ao colocar a discussão em termos das tecnologias de poder, das táticas que se desenvolvem, é possível analisar as ações e políticas impulsionadas pelo Estado desde o ponto de vista de seus pontos de convergência, da coerência subjacente que elas vão alcançando na sua articulação em “estratégias de conjunto” destinadas a administrar a população indígena e a questão étnica. Ao mesmo tempo supõe a possibilidade de entender a confluência destas táticas, ações e políticas com outras forças presentes ao nível nacional e internacional, além do espaço restrito à institucionalidade do Estado. Neste sentido, a adoção por parte do Estado de um multiculturalismo adequado ao neoliberalismo pode ser considerada como um eficiente dispositivo de poder/saber e de construção de hegemonia para a administração da população indígena no Equador, conjurando os perigos implícitos no seu processo de mobilização e nos seus questionamentos ao modelo neoliberal. Ao mesmo tempo esta abordagem contribui na compreensão das complexas dinâmicas do movimento no decorrer das duas últimas décadas e como as respostas desde o Estado e a sociedade têm moldado suas ações, re-configurado seus discursos, e se adequando às condições impostas pelo processo de desenvolvimento capitalista no seu momento neoliberal.

Para caracterizar os principais elementos desta política de administração da população indígena podem se identificar 5 eixos principais ao redor dos quais ela foi concretizada. Estes são: 1) o enquadramento dos mecanismos de diálogo e negociação do Estado com o movimento após os distintos levantamentos numa pauta restrita que impossibilitou reverter a aplicação das políticas neoliberais e as tendências da acumulação capitalista no campo; 2) o estabelecimento de conces-

sões e o reconhecimento de direitos coletivos na Constituição, com escassa aplicabilidade ao não se emitir a legislação secundária, sem modificar as condições de subordinação indígena nem atingir aspectos relativos às relações econômicas; 3) a geração de um neo-indigenismo de Estado por meio da criação de uma institucionalidade indígena especificamente dedicada para esta população y gerida pelos representantes índios; 4) a entrega de recursos destinados para as comunidades indígenas e a atenção de demandas pontuais no espaço de confluência do campo político com o campo social do desenvolvimento; 5) a incorporação e cooptação ativa das lideranças e dos representantes indígenas na gestão dos espaços abertos no Estado ao nível de ministérios, das entidades estatais para os povos indígenas, na gestão de governos locais e de projetos de desenvolvimento orientados para esta população.

Ao fazer uma revisão destas políticas e de seu surgimento em distintos governos ou em alguns momentos chave da história recente equatoriana (referidos à relação Estado– Movimento indígena) é interessante constatar que elas têm como discurso articulador e como justificativa o respeito à diversidade cultural e um multiculturalismo de Estado que parte do reconhecimento do Equador como país pluriétnico e multicultural.

O discurso do multiculturalismo desenvolve-se ao nível internacional e adquire centralidade como um discurso dominante durante as décadas de 1980 e 1990, num contexto marcado por um novo ciclo de acumulação e expansão do capital em escala planetária (globalização econômica), ciclo caracterizado pelo predomínio das grandes corporações transnacionais e do capital financeiro: o momento neoliberal do capitalismo global. Concomitantemente, frente a uma suposta homogeneização e padronização cultural que este processo deveria ter provocado, nestes anos observa-se o ressurgir de uma multiplicidade de identidades particulares em distintas partes do mundo que se exprime numa série de reivindicações e conflitos de caráter étnico, regional, nacional ou religioso (Díaz Polanco, 2009). Na América Latina também encontramos este florescimento identitário, particularmente vinculado com o emergir dos movimentos indígenas. Desde diversas posições teóricas e políticas, a ênfase na diversidade e nas diferenças culturais acompanharam este ressurgimento.

O discurso do multiculturalismo condensa de forma emblemática a mudança nas posturas teóricas e políticas para permitir uma adequada gestão das diferenças e da diversidade cultural no contexto do capitalismo global e dos Estados liberais. Assim, procurar-se-ia que em uma sociedade diversa os distintos grupos étnicos em questão ocupem uma posição de igualdade frente ao Es-

tado, a partir de um ato de reconhecimento de esta diversidade orientado a gerar práticas políticas e redistributivas mais inclusivas (Cervone, 2009: 201)²⁰⁸.

O discurso do multiculturalismo ao se referir ao reconhecimento de direitos diferenciados no contexto de uma suposta igualdade cidadã, concentra a discussão nos aspectos jurídicos e culturais. Deixa de lado por tanto as dinâmicas econômicas decorrentes da produção capitalista, geradoras de desigualdades que incidem diretamente sobre os direitos individuais ou de grupo e que geralmente se fusionam com as diferenciações étnicas ou culturais. Neste sentido também não coloca nenhum nível de relação entre as distinções de classe e etnia como elementos estruturantes nos quais se assenta a desigualdade. Além de isso, como afirma Cervone (2009), chama à atenção a ausência de qualquer questionamento sobre a natureza do Estado-Nação. O ponto de partida e de chegada é o Estado liberal (generalizando-se as características do mesmo a partir dos casos de Canadá e Estados Unidos) sem problematizar as relações estruturantes de dominação.

Desde uma perspectiva crítica ao discurso do multiculturalismo, Zizek coloca que este foi *“asumido como forma ideal de la ideología del capitalismo global que –desde una suerte de posición global vacía– trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como ‘nativos’, cuya mayoría debe ser estudiada y ‘respetada’ cuidadosamente”* (Zizek, 2005: 172). Para este autor, a expansão capitalista que se concretiza numa ordem mundial (cujos rasgos universais se exprimem no mercado mundial, nos direitos humanos e na democracia), na qual o poder colonizador surge diretamente das empresas multinacionais, supõe sua própria ficção hegemônica de tolerância multiculturalista e se permite o florescimento de diversos estilos de vida em sua particularidade. O multiculturalismo constitui uma *“forma de racismo negada, invertida, autorreferencial”*, na qual o respeito à identidade do Outro, concebido como uma comunidade autêntica, fechada, realiza-se desde uma posição ou um *“punto vacío de universalidad”* privilegiada, desde onde pode se *“apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad”* (Zizek, 2005: 172).

²⁰⁸ Charles Taylor (2009) e Will Kymlicka (1996) são as principais referências teóricas do multiculturalismo, com suas análises a partir do caso de Canadá. Estes autores procuram compatibilizar o reconhecimento de direitos específicos e coletivos para populações com identidades culturais diferenciadas, com a universalização de direitos e a noção liberal de cidadania nos Estados liberais.

Na mesma tônica, Díaz Polanco adverte que nesta fase globalizadora do capital, a valorização da diversidade segundo a lógica de promover certa politização da cultura que provoca a despolitização da economia e da política mesma, favorece a consolidação do sistema e aos grandes negócios corporativos (Díaz-Polanco, 2009). Na sua análise da relação entre o capitalismo atual e a questão da identidade cultural das populações indígenas, as diferenças deixam de ser ignoradas ou atacadas diretamente, para dar passo a uma nova estratégia orientada a sua dissolução gradual, por meio da atração, a sedução e a transformação. Díaz-Polanco acunha a noção de etnofagia para se referir a esta estratégia por seu caráter devorador e assimilador das identidades étnicas por meio de um conjunto de imãs socioculturais e econômicos colocados para atrair, desarticular e dissolver aos grupos diferentes. Este momento etnofágico não exclui o objetivo da integração, mas ela é promovida por outros meios, modelando as diferenças culturais sob o manto do respeito e a exaltação dos valores indígenas. O Estado se apresenta como o garante e o protetor dos valores étnicos no momento de atenuar os impactos dos procedimentos do capitalismo selvagem. Ao mesmo tempo incorpora a participação de representantes dos grupos étnicos para lhes converter em promotores da integração “por vontade própria”, como ideólogos e agentes das novas práticas indigenistas (Díaz-Polanco, 2009).

O predomínio do multiculturalismo como enfoque teórico e político supõe uma concepção sobre a diversidade e como tratá-la, definindo assim as condições em que as identidades podem ser aceitas, inserindo-as no sistema de dominação; nesse contexto se compreende a adoção de reformas legais que reconhecem o caráter pluricultural da sociedade e estabelecem alguns direitos específicos para os povos indígenas, ao mesmo tempo em que se aplicam modelos de desenvolvimento e políticas socioeconômicas enquadradas no neoliberalismo, que corroem diretamente a identidade dos povos indígenas desde seus cimentos: as comunidades. Deste jeito precisam-se e delineiam-se “os limites da tolerância” neoliberal para o diferente, procurando que nenhum reconhecimento afete a ordem política e o modelo econômico. Díaz Polanco conclui: *“El multiculturalismo se ocupa de la diversidad en tanto diferencia ‘cultural’, mientras repudia o deja de lado las diferencias económicas y sociopolíticas que, de aparecer, tendrían como efecto marcar la disparidad respecto al liberalismo que está en su base”* (Díaz-Polanco, 2009: 23).

Nesta linha de análise é possível afirmar que o discurso do multiculturalismo, como discurso hegemônico e enfoque teórico político para um adequado tratamento das diferenças e a diversidade no neoliberalismo, realiza um triplo processo caracterizado por: a) o deslocamento de toda articulação na abordagem dos processos culturais com os elementos econômicos, sociais e

políticos, provocando uma sobrevalorização da esfera cultural em relação às outras dimensões da realidade social; b) concomitantemente, o deslocamento da noção de classe nas lutas sociais pela primazia das identidades culturais ou étnicas, consideradas da mesma maneira isoladas dos processos econômicos e sociais e de seus vínculos com qualquer conteúdo classista (por exemplo, as identidades indígenas resultantes perdem os conteúdos vinculadores com a condição de camponeses, como se tratasse de duas realidades contrapostas); c) a redução do horizonte das políticas públicas por parte do Estado para os povos indígenas e seu enquadramento em políticas da identidade, as quais supõem o reconhecimento da diversidade no seus aspectos culturais, a concessão de alguns direitos de difícil aplicação e de programas de desenvolvimento com um viés assistencialista, destinados a paliar os impactos do modelo econômico sobre as comunidades indígenas; neste horizonte não se consideram políticas que pudessem colocar em risco o modelo de acumulação ou que incidam nos fatores estruturais que determinam a desigualdade econômica e a subordinação dos povos indígenas.

Uma revisão rápida do acontecido nas relações entre o Estado equatoriano e o movimento indígena durante as duas últimas décadas permite entrever como operou o multiculturalismo enquanto mecanismo de regulação biopolítico, como dispositivo de segurança orientado à administração da população indígena para um tratamento adequado das diferenças culturais no marco do neoliberalismo, conjurando os perigos internos que os protestos e levantamentos indígenas representavam para este modelo econômico.

Assim, em primeiro lugar, o multiculturalismo se posicionou como discurso diretriz para conduzir a ação do Estado em relação à questão étnica. Por meio do multiculturalismo o Estado-Nação encontrou na diversidade cultural seu próprio espaço de legitimação e de construção de hegemonia. Como vacina contra os efeitos perturbadores que representavam os levantamentos indígenas e os questionamentos do movimento ao sistema de dominação étnica, aos fundamentos etnocêntricos e a natureza do Estado-Nação, para manter o curso do modelo neoliberal e o padrão de acumulação capitalista (especialmente na agricultura), com o multiculturalismo o Estado equatoriano se imunizou injetando-se uma pequena dose de tolerância e valorização da diversidade cultural. Deste jeito administrou y desenhou políticas por meio das quais domesticou e enquadrou as demandas étnicas num curso assimilável pelo Estado, políticas que marcam certa continuidade com os afãs integracionistas que caracterizaram o indigenismo na América Latina. Como exemplos destas políticas têm a criação de entidades do Estado especificamente orientadas para a popu-

lação indígena como o CODENPE²⁰⁹, e as reformas constitucionais para reconhecer os direitos indígenas.

O processo de reformas constitucionais, desenvolvido com a “*Asamblea Nacional Constituyente*” no ano 1998 é o processo que melhor exprime o giro multicultural dado pelo Estado equatoriano para o estabelecimento de concessões respeito às demandas indígenas centradas então no reconhecimento do Estado equatoriano como um Estado plurinacional. Com a participação de “representantes indígenas” (eleitos por votação popular) o Estado equatoriano reconheceu uma ampla gama de direitos coletivos dos povos e nacionalidades indígenas. Estes direitos coletivos serão posteriormente ratificados e ampliados na Constituição de 2008, com a diferença de que esta vez o Estado equatoriano se reconhece como um Estado plurinacional e intercultural. Mesmo que o reconhecimento destes direitos possa ser interpretado como uma importante conquista do movimento indígena em suas relações com o Estado e, como coloca Cervone, implicou “*la redefinición de la identidad nacional desplazándola desde la ideología del mestizaje al paradigma de la diversidad multicultural*” (Cervone, 2009: 200), apresenta-se o paradoxo de que ao não ter sido aprovada nenhuma legislação secundária nem a regulamentação que permita que estes direitos possam ser aplicáveis em termos concretos, os mesmos ficam colocados numa espécie de limbo jurídico. Neste sentido o processo equatoriano também se enquadra com o acontecido em outros países latino-americanos que incorporaram reformas constitucionais para reconhecer a diversidade cultural de suas sociedades e estabelecer direitos específicos para os povos indígenas. Embora, o balanço que se faz no momento de verificar os resultados deste reconhecimento, tanto no que diz respeito a seu cumprimento como a seu alcance para a transformação das relações de opressão e dominação, é claramente insatisfatório e desalentador (Burguete, 2008). De uma parte, nas Constituições se enunciam direitos, mas ao não ter estes direitos um caráter vinculativo, impede-se sua aplicação. De outra parte, este reconhecimento de direitos se faz acompanhado de políticas que atingem diretamente as condições de reprodução das comunidades e que favorecem as dinâmicas de acumulação capitalistas a costa da exploração e pobreza das comunidades e a espoliação dos recursos de seus territórios, quando eles são de interesse para o capital.

²⁰⁹ Consejo de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros, criado em 1997 durante o governo interino de Alarcón.

Um segundo aspecto a destacar é que o multiculturalismo como mecanismo biopolítico de governo incidu no processo de subjetivação dos que constituíam seu objeto principal, modelando e disciplinando as consciências e as práticas dos indígenas como sujeitos. Assim, penetrou nas percepções do movimento indígena e de seus representantes enquadrando suas expectativas e reivindicações no terreno do “politicamente correto” do possível e aceitável pelo próprio Estado, provocando uma discriminação entre sujeitos reconhecidos e perigosos²¹⁰ impondo uma regulação moral sobre eles. Em relação ao conjunto do movimento indígena, desde seus representantes até suas comunidades de base, o dispositivo multicultural contribuiu para domesticar seu discurso, suas reivindicações e lutas, por meio de uma tendência a culturalizá-las e esvaziá-las de qualquer conteúdo classista.

Este aspecto pode se observar com o viés etnicista que assumiu o discurso da principal organização indígena do Equador após o levantamento protagonizado em 1994 que parou por duas semanas o país, contra a chamada lei agrária que foi aprovada no governo de Duran Ballén; lei originalmente proposta por os empresários agrícolas com um claro viés neoliberal e que significou o funeral da reforma agrária no Equador. Nesta ocasião a saída aos protestos indígenas e campesinos, os quais novamente combinavam demandas classistas com demandas étnicas, foi a conformação de uma comissão negociadora, com participação das câmaras empresariais e lideranças indígenas, para formular mudanças ao texto da lei, para chegar a uma proposta de “consenso”. Em uma conjuntura desfavorável com um texto de lei aprovado, as modificações ao texto que o movimento indígena conseguiu incluir, não alteraram o sentido nem os conteúdos centrais desta lei. Neste sentido pode se afirmar que desde o Estado inaugurava se uma nova forma de negociação com os indígenas, na qual, ao mesmo tempo em que incorporava e reconhecia aos representantes do movimento como interlocutores legítimos na discussão e negociação das políticas impunham-se os limites de sua atuação, enquadrados na aplicação das políticas neoliberais. Instaurava-se uma estratégia de inclusão e participação índia nos assuntos do Estado, sem modificar a orientação predominante das políticas públicas e terminava-se de configurar a qualidade de sujeito político do movimento indígena em sua dupla acepção: com capacidade de agenciamento, mas sujeitado à moldura que a institucionalidade neoliberal precisava.

²¹⁰ No atual governo de Correa esta distinção assumiu um maior dramatismo quando 189 lideranças indígenas foram processadas judicialmente sob a acusação de sabotagem e terrorismo ao participar de protestos o ano 2009 e 2010 contra as propostas do governo de novas leis de águas e de mineração (que favorecia a mineração em grande escala).

É possível destacar dois resultados políticos para o movimento indígena deste processo: 1) com a nova legislação agrária vigente se desativaram as demandas camponesas do movimento indígena, deixando o campo aberto para a expansão do agro-negócio e da agricultura capitalista, deslocando a luta pela terra ou pela re-distribuição das concessões de água ao terreno do impensável, do inominável no campo político, do que está fora de discussão; 2) conseqüentemente nos anos seguintes os conteúdos e demandas classistas ligados à questão agrária e que se fusionavam com os conteúdos étnicos (afirmação cultural, autonomia, autogobierno, autodeterminação) desapareceriam do discurso político nacional indígena e somente seriam retomados a partir do 2006 nas mobilizações contra o Tratado de Livre Comércio com os Estados Unidos ou posteriormente, já no governo de Correa, nas lutas pela desconcentração e a distribuição de terras e águas e pela defesa de seus territórios diante as atividades de prospecção e exploração mineira.

Mas também os conteúdos contestatórios presentes na proposta étnica da plurinacionalidade (autonomia, autogoverno, autodeterminação) seriam posteriormente matizados. Isso pode se apreciar com clareza ao aproximar se ao discurso público dos representantes indígenas na “*Asamblea Constituyente*” de 1998 referida anteriormente. No processo de discussão e aprovação dos direitos coletivos na Constituição produziu-se uma adequação sutil das posições dos representantes índios durante a *Asamblea* em concordância com os ventos do multiculturalismo que para então já ressoavam fortemente nos corredores da *Asamblea* e no campo político, como discurso hegemônico tendente a estabelecer os termos no que o Estado podia assumir o reconhecimento da diversidade. Assim, em diferentes espaços os representantes indígenas colocaram com insistência que o que se procurava com o Estado plurinacional era “*que la sociedad mestiza respete las manifestaciones culturales*” dos povos indígenas e que não se pretendia a criação de um outro Estado dentro do Estado equatoriano (*El Comercio*, “*Los indígenas no quieren otro Estado*”, 10-03-1998). Procurava se então incluir reformas que contribuíssem para “*respetar las identidades, tradiciones, valores, costumbres y símbolos y promover las iniciativas y formas propias de producción, organización y convivencia social de las nacionalidades y pueblos indios*” e também sua “*participación en el sistema judicial y de administración pública*” (*El Comercio*, “*CONAIE: Su plan de reforma en 12 puntos*”, 12-06-98). A tendência de “culturalizar” as demandas tinha se instalado nas colocações dos representantes índios e em suas propostas de reforma à Constituição. O dispositivo do multiculturalismo operava condicionando, disciplinando e domesticando o discurso do próprio movimento.

Um terceiro aspecto que deve ser destacado é que o dispositivo multicultural também modela as percepções da população em relação ao mundo indígena e ao tratamento das diferenças culturais, marcando o campo do que pode ser admitido e do que não, condicionando os imaginários sociais referidos ao Estado-Nação e o senso comum “cidadão” sobre a “realidade” índia. As imagens televisivas de um índio folclórico e feliz, que desde sua diversidade cultural contribui para construção de um “país de todos”, trabalhando em terras (alheias) dedicadas à floricultura de exportação onde existe harmonia e não mais exploração, invadem com frequência as publicidades governamentais, empresariais ou eleitorais. A indústria cultural também opera em código multicultural difundindo diferenças construídas artificialmente como uma falsa “*totalidad*”, “*disimulada en el particularismo de unas culturas ‘locales’ que se parecen entre sí sospechosamente*” (Grüner, 2005: 57). Neste sentido é interessante destacar ao revisar as notas da imprensa produzidas no período do levantamento em 1994 contra a lei agrária, como junto com as notícias que davam conta do levantamento, do processo de negociação ou das posições das Câmaras empresariais e do movimento indígena, apareciam editoriais chamando à mesura aos indígenas e reportagens exaltando a diversidade cultural do país numa perspectiva multicultural, destacando a necessidade de que o Estado construa sua unidade reconhecendo as diferenças (*El Comercio*, “¿*Distintos pero unidos?*” 15-07-1994).

Finalmente, o multiculturalismo no neoliberalismo, como dispositivo de poder/saber, soma um conjunto de adesões para sua reprodução como discurso hegemônico e congrega à comunidade acadêmica, intelectuais progressistas, intelectuais indígenas, políticos e funcionários do mundo do desenvolvimento, alinhados com o prestígio da defesa que ele faz da diversidade e a promoção do pluralismo (Díaz-Polanco, 2009). Como coloca Zizek, dado que o horizonte da imaginação social aceita tacitamente que o capitalismo está aqui para ficar, é como que “*la energía crítica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por diferencias culturales que dejan intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial*” (...) Enquanto isso, “*el capitalismo continúa su marcha triunfal*” (Zizek, 2005: 176).

Referências Bibliográficas

BURGUETE, Araceli. “Gobernar en la diversidad en tiempos de multiculturalismo en América Latina”. In: LEYVA, Xochitl; BURGUETE, Araceli; SPEED, Shannon (Coords.). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina: Hacia la investigación de co-labor*. México: CIESAS; FLACSO, 2008, p. 15-64.

CERVONE, Emma. “Los desafíos del multiculturalismo”. In: MARTÍNEZ, Carmen (Comp.). *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: FLACSO, 2009, p. 199-214.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. *Elogio de la diversidad: Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Caracas: Monte Avila Editores latinoamericana, 2009.

ESPOSITO, Roberto. *Bíos: Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Editores, 2006.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. 5ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território, População: Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GUERRERO, Andrés. “Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria”, *ICONOS* No. 4, Quito: FLACSO, 1988, p. 112-122.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere: Volume 3*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2000.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere: Volume 5*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2002.

GRÜNER, Eduardo. “El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek”. In: JAMESON, Fredric; ZIZEK, Slavoj. *Estudios Culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 11-64.

KYMLICKA, Will. *Ciudadanía multicultural: Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona - Buenos Aires – México: Paidós, 1996.

TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. 2ª Ed. México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

ZIZEK, Slavoj. “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, In: JAMESON, Fredric; ZIZEK, Slavoj. *Estudios Culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 137-188.