

EDESMIN WILFRIDO PALACIOS PAREDES



**HERMENÊUTICA DAS BASES ANCESTRAIS DA EDUCAÇÃO
E SEUS DESDOBRAMENTOS SIMBÓLICOS NOS
MOVIMENTOS INDÍGENAS NO EQUADOR**

Universidade de São Paulo

2011

EDESMIN WILFRIDO PALACIOS PAREDES

**HERMENÊUTICA DAS BASES ANCESTRAIS DA EDUCAÇÃO
E SEUS DESDOBRAMENTOS SIMBÓLICOS NOS
MOVIMENTOS INDÍGENAS NO EQUADOR**

TESE DE DOUTORADO apresentada à Banca Julgadora da área de Cultura, Organização e Educação do programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Marcos Ferreira-Santos.

Universidade de São Paulo

2011

**Hermenêutica das bases ancestrais da educação e seus
desdobramentos simbólicos nos movimentos indígenas no
Equador**

EDESMIN WILFRIDO PALACIOS PAREDES

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Ferreira Santos (USP)

Orientador

Prof. Dr.

Prof. Dr.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à natureza, aos ancestrais; a dádiva de estar vivo e em permanente processo de aprendizagem...

Aos meus pais Alfredo Palacios (*in memoriam*) e Gloria Paredes que na distância não deixou de me abençoar e apoiar espiritualmente;

Ao meu irmão Benjamin, pelo apoio moral, espiritual, que mesmo estando longe, não deixou de me acompanhar nesta caminhada e, a todos meus irmãos que sempre acreditaram em mim; especialmente Wilman amigo, parceiro e sempre suporte da minha jornada;

Ao Prof. Dr. Marcos Ferreira-Santos, por seu compromisso acadêmico, amizade e apoio incondicional, por sua compreensão, profissionalismo, pela motivação, amizade, confiança e por orientar-me com dedicação; junto com Solange sua esposa, pessoa maravilhosa;

Aos caros amigos da minha segunda Pátria, Brasil, Maria de Lourdes, Maria de Fátima amigas incondicionais, Rodrigo Luvizzoto e Kátia Silva Santos que sem seu apoio e companhia, com certeza a vida não teria o mesmo significado;

Aos funcionários do Programa de Pós-graduação da USP;

Meus agradecimentos para Ana Vitoria, que com sua presença fez que este trabalho tenha um final feliz;

E finalmente, agradeço às pessoas que são como 'anjos' em minha vida.

DEDICATÓRIA

Dedico esta tese à minha mãe querida. Ela que sempre foi exemplo de vida, de bondade, de força. Agradeço pelos ensinamentos da unidade – homem e natureza...

RESUMO

O objetivo central deste trabalho é estudar/compreender, as bases ancestrais da educação e seus desdobramentos, com base em uma perspectiva mitohermenêutica e simbólica, nos movimentos sociais indígenas no Equador. O aporte –mitohermenêutico - apresenta-se, como estilo filosófico - no sentido de manter uma atitude de inquietação e questionamento e, também, como método de investigação - no sentido de estabelecer procedimentos sistemáticos de pesquisa acadêmica. Com esse enfoque, de maneira específica, no primeiro capítulo, enfatiza-se o contato com próprio pesquisador, ‘misturando-se’ ao estilo hermenêutico, que busca a compreensão de si mesmo como ponto de partida, meio e fim de toda *jornada interpretativa*; no segundo capítulo, destacam-se os movimentos indígenas; no terceiro capítulo, retomam-se as noções de espiritualidade nos estudantes universitários indígenas e seu diálogo com a ancestralidade ameríndia; no quarto capítulo, articula-se ancestralidade e simbolismo. Com base nos aspectos aqui resgatados, chega-se a *tese* de que a prática dos elementos da vida, do cotidiano, do simbolismo do ameríndio, tais como – coletivo, comunitário, distribuição, dualidade, complementaridade, *minga*, território, espaço e ancestralidade – estão presentes e parecem impulsionar a luta pela reivindicação da identidade, da espiritualidade e, portanto, do reconhecimento da condição indígena na sociedade equatoriana. Pensa-se ainda que a ancestralidade aparece como alternativa de releitura da contemporaneidade e sua complexidade. Assim, sugere-se que a educação deverá ocupar o importante papel de resgate e de transmissão da cultura indígena. Todavia, com uma racionalidade que está sendo sinalizadora do diálogo entre as culturas. Esta sendo sinalizadora do diálogo entre as culturas.

Abstract

The central objective is to study and understand the ancestral education basis and its consequences symbolic ancient hermeneutic of native movements in Ecuador. The myth-hermeneutic contribution presents, in ancient philosophy and style, maintaining an attitude of interest and questioning, as well as research method provides systematic procedures for academic research. With this approach, specifically, in the first chapter, we emphasize in the contact with the researcher, hermeneutic style "fusion" which is self-understanding as a starting point, middle and end of each day's work's interpretation, the second chapter highlights the natives movement, in the third chapter includes the spirituality concepts in college students and dialogue with native Amerindian descent, in the chapter fourth, articulates the ancestry and symbolism. On the basis of the topics discussed, we come to the view that the daily life, the everyday, the symbolism of Amerindian, for example - public, the community, distribution, duality, the complementarity, Minga, the territory, space and descent - are present and seem to reinforce the fight to claim the identity, spirituality, and therefore the recognition of natives status in Ecuadorian society. It is believed that the ancestors continue to emerge as an alternative reading of the contemporary world and its complexity. Therefore, it is suggested that education should play a major role in the rescue and the transmission of natives indigenous culture. However, with a rationality that is leading the dialogue between cultures. This is a sign of dialogue between cultures.

Resumen

El objetivo central es estudiar y comprender los fundamentos de la educación ancestral y sus desdoblamientos simbólicos hermenéuticos de los movimientos indígenas en el Ecuador. El aporte mito-hermenéutico se presenta, de manera filosófica y de estilo ancestral, manteniendo una actitud de interés y cuestionamiento, también como método de investigación se establece procedimientos sistemáticos para la investigación académica. Con este enfoque, específicamente, en el primer capítulo, hacemos hincapié en el contacto con el investigador, el estilo hermenéutico "fusión", que trata de comprenderse a sí mismo como punto de partida, medio y fin de cada jornada de interpretación; el segundo capítulo, se destacan los movimientos indígenas, en el tercer capítulo, se incorporan los conceptos de la espiritualidad en los estudiantes universitarios y su diálogo con ascendencia amerindia indígena, en el cuarto capítulo, se articula la ascendencia y el simbolismo. Sobre la base de los temas expuestos, se llega a la tesis de que los elementos prácticos de la vida, lo cotidiano, el simbolismo de amerindias, por ejemplo - pública, la comunidad, la distribución, la dualidad, la complementariedad, la minga, el territorio, el espacio y la ascendencia - están presentes y parecen reforzar la lucha para reclamar la identidad, la espiritualidad, y por lo tanto el reconocimiento de la condición de indígenas en la sociedad ecuatoriana. Se cree que los antepasados siguen apareciendo como una lectura alternativa del mundo contemporáneo y su complejidad. Por lo tanto, se sugiere que la educación debe ocupar un papel importante en el rescate y la transmisión de la cultura indígena. Sin embargo, con una racionalidad que se está señalando el diálogo entre las culturas. Esta es una señal de diálogo entre las culturas.

SUMÁRIO

Introdução	13
------------	----

CAPITULO I MISTURA

1 A (RE)CONEXÃO	16
2 O CAMINHO: A MITOHERMENÉUTICA	22
2.1 HERMENÉUTICA E SIGNIFICAÇÃO: PRIMEIROS ENSAIOS	28

CAPÍTULO II HISTÓRIA, COSMOVISÃO E MOVIMENTOS INDÍGENAS NO ECUADOR

2. 1 UM OLHAR A TRAVÉS DA HISTORIA	36
2.1.1 O conhecimento ancestral do povo andino	38
2.1.2 Diálogo ancestral entre as culturas ocidental e andina	43
2.2 A FRAGMENTAÇÃO DE DUAS CULTURAS	45
2.3 A COMOSVISÃO DOS POVOS INDÍGENAS NO ECUADOR	48

INTRODUÇÃO

A importância das bases ancestrais, na educação ameríndia e na organização comunitária, permite o reconhecimento da identidade dos povos indígenas e, com isso, o mérito da conquista do espaço social, político e cultural, o que leva a obtenção de direitos e deveres dentro da sociedade equatoriana moderna.

Desde a colonização, os povos indígenas foram excluídos, dizimados, escravizados e subordinados. Nesse sentido, faz-se necessário repensar os espaços de sua educação ancestral, os seus conceitos, os seus objetivos e a sua intenção social. Dessa forma, reforça-se que o objeto central deste trabalho é estudar/compreender as bases ancestrais da educação e seus desdobramentos desde a perspectiva mitohermenêutica, simbólica nos movimentos sociais indígenas no Equador.

Com base em tal objetivo, os aportes oferecidos por este trabalho ganham relevância por enfatizar a discussão sobre uma outra visão de organização social

e prática política. Esta centra-se no ponto de vista simbólico-cultural, a partir da espiritualidade e ancestralidade ameríndia.

Importante ainda destacar que os elementos do imaginário ameríndio, como coletivo, comunitário, distribuição, dualidade, complementaridade, *minga*¹, território, espaço e ancestralidade são frequentemente utilizados em seus processos educacionais e nos de formação política organizacional. Estes convivem têm o mesmo valor nas práticas ritualísticas e na socialização dos indivíduos, isto é, em seu cotidiano.

O resgate e o respeito a esses elementos como parte fundamental de sua mitologia, de sua religião e de sua vida em comunidade são tarefas da própria comunidade como também de cada uma das pessoas vinculadas aos processos de ensino-aprendizagem e de formação social, seja na escola ou fora dela. Desse modo, pode-se contrastá-los com as formas de socialização, práticas políticas tradicionais ocidentais, que se veem afetadas, sobretudo, na forma de fazer política na atualidade, em que os grupos indígenas procuram reivindicar, por meio de grandes mobilizações sociais, o reconhecimento de sua identidade e exigir uma outra forma de entender uma sociedade pluri-etnico-cultural.

Assim, a proposta dos movimentos sociais indígenas é a de reconstituir os conhecimentos ancestrais, os saberes e os paradigmas, desde o continente do Abya Yala², descolonizar o pensamento, mudar a geopolítica do conhecimento como resposta a crises que vive o ocidente e mostrar um projeto alternativo, uma

¹ Conceito indígena que se denomina a uma comunidade que se reúne para fazer um trabalho não remunerado, em conjunto, por um mesmo objetivo em benefício seja da comunidade ou de um membro dela.

² Significa “terra nova” em América Latina, em língua quíchua.

outra sociedade que possibilite o desenvolvimento econômico e social; pretendem fazer da resistência política, cultural e epistêmica uma proposta e uma realidade de vida em harmonia com a mãe natureza assim como seus ancestrais.

Após a apresentação do objeto do estudo, é importante salientar a forma como este se encontra organizado. A pesquisa parte de compreensão mitohermenêutica, a qual se apresenta, segundo Ferreira-Santos (1999), como estilo filosófico, no sentido de manter uma atitude de inquietação e de questionamento; também, como método de investigação, com o intuito de estabelecer procedimentos sistemáticos de pesquisa acadêmica. Lembra-se ainda que tal perspectiva parece possibilitar a ampliação da visão tradicional dos movimentos indígenas no Equador, resgatando outras práticas sociais importantes e significativas, no contexto social dos povos ameríndios, como contribuição para a reflexão e alternativas destes grupos indígenas e movimentos sociais.

Com esse enfoque, de maneira específica, no primeiro capítulo, enfatiza-se o contato com próprio pesquisador, 'misturando-se' ao estilo hermenêutico, que busca a compreensão de si mesmo como ponto de partida, meio e fim de toda *jornada interpretativa*; no segundo capítulo, destacam-se os movimentos indígenas; no terceiro capítulo, retomam-se as noções de espiritualidade nos estudantes universitários indígenas e seu diálogo com a ancestralidade ameríndia; no quarto capítulo, articula-se ancestralidade e simbolismo.

Abrem-se as portas para a jornada...

CAPÍTULO I

1 A MISTURA



3

L o s

indígenas sabíamos vivir como ahora. En choza húmeda, sin sol, sin luz. Allí mismo dormíamos, cocinábamos, teníamos nuestros cuicitos y en el soberado teníamos nuestros granitos, nuestra ropita. No teníamos muebles. La cama era en el suelo, muy cerca de la tullpa (fogón) para recibir calor (Rodas, 1998, p. 46).

³ Mosaico de fotos de mi creación.

Este capítulo tem como objetivo retomar o contato com meus desejos e com minhas experiências, marcados pelas vivências com povos de culturas e origens distintas; portanto, anuncio – A MISTURA – a minha mistura. Soma-se a este contato a apresentação do arcabouço – a mitohermenêutica. Este arcabouço contribui para o complexo processo de compreensão do meu viver/estar no mundo e do viver/estar com o outro.

1.1 A (RE)CONEXÃO

As imagens expostas neste estudo referem-se à vida, ao cotidiano dos grupos indígenas dos Andes equatorianos, especificamente dos povos *saraguros*, *salasacas* e *otavalos*. Estes povos têm sido os mais representativos na luta pela reivindicação de identidade, de espiritualidade e, portanto, no reconhecimento desses elementos pela sociedade equatoriana.

Desejando, nesse momento, realizar uma reconexão, abro espaço para questionar a minha heteroformação, ou seja, o que me serviu de referência do exterior e, assim, perceber o meu processo interno que se exterioriza numa ação ou decisão. Questiono-me sobre o que pude fazer com o que a vida fez, como reelaborei os acontecimentos que experimentei e os que eu mesmo provoquei. (SANCHES, 2010).

Assim, julgo necessário dizer que, no Equador, os povos indígenas têm sido dizimados, discriminados, explorados e considerados de segunda classe. Tal



Minha autoria

discriminação influenciou também as pessoas que não tinham sobrenome indígena, mas sim características indígenas; estas foram também vítimas de discriminação nos estratos sociais: na escola, no trabalho e nas atividades cotidianas. Nesta sociedade, “ser” branco é um

privilégio, mesmo tendo sobrenome ou características indígenas, como também o é ser cidadão..

Como gerenciadora desta lógica, encontra-se a cultura ocidental. Esta tem influenciado o pensamento, a interpretação conceitual e o modo de vida da sociedade equatoriana. É neste contexto que os povos indígenas procuram seu espaço de identidade como nacionalidade e como pessoas.

Sou filho de uma mistura de pretos, indígenas e brancos. Quando criança, costumava observar como meus pais se relacionavam com pessoas de várias raças. Minha mãe dizia que tinha vergonha de falar com pessoas *encopetadas*.⁴ No entanto, meu pai gostava de falar mais; chegava a se misturar na conversa com pessoas de todas as idades, raças e classes sociais. Meus pais são analfabetos e camponeses, mas, relacionavam-se muito bem com todas as pessoas e, sobretudo, conheciam muito do campo, da terra, da produção, dos ciclos da lua; eles sabiam que sementes eram adequadas para semear no tempo certo e no terreno apropriado.

⁴ Expressão para dizer das pessoas brancas e de classe social alta.

Sendo eu o último dos onze filhos, enquanto meus irmãos iam para a escola meu pai falava: - *não entendo, por que meus filhos têm que ir para escola aprender o que a mãe natureza nos ensina.*⁵

A frase acima, anunciada pelo meu pai, despertou em mim muitos questionamentos. Eu não a entendia, naquele momento da minha infância, mas, consegui compreendê-la quando, na universidade, encontrei os companheiros de comunidades indígenas, os quais expressavam um sentimento de exclusão, de inadequação. Alegavam que se sentiam como se estivessem num país e numa sociedade que os desconheciam e que não os entendiam. Alegavam que a filosofia, o conceito de educação e o de estrutura social, política, cultural de sua comunidade indígena é totalmente diferente daqueles vividos nos recantos das cidades, das universidades. Espaços pensados, supostamente para o branco – de origem europeia.

Como entender, como compreender tais processos? Comecei a pensar nas estruturas epistemológicas diferenciadas. Estruturas ligadas às crenças na criação do mundo, do universo.

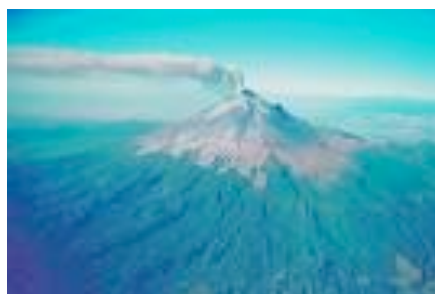
Nesse sentido, torna-se necessário retomar algumas histórias que os antigos contavam...

⁵ Expressão do meu pai Alfredo Palácios.

Para os indígenas, assim que o mundo foi criado, surgiram as cordilheiras, as colinas, os grandes vulcões – a mãe Tungurahua⁶ e o pai Cotopaxi⁷ – deuses sagrados – imponentes que governavam a natureza.

As colinas que nasceram primeiro são, metaforicamente, os pais de tudo; nelas está representado o universo; ali nasceram as raças, os distintos povos.

Neste contexto, eram os deuses que diziam onde tinham que se formar os Ayllu⁸. Depois que chegaram os espanhóis, o niachag⁹ ficou pensando e viu que era difícil que todos vivessem num mesmo lugar, já que, nesse



www.imagensandinas.com.ec

tempo, os brancos se reproduziam rapidamente. A mãe terra é para todos, e o deus Cotopaxi, numa erupção no século XVI, parou com as guerras, e os povos indígenas, guiados por este deus, formaram suas moradas nos Andes Equatorianos. Hoje é tempo de mudança; o ciclo de 500 anos de ‘confusão’ chegou ao seu final.

⁶ Província do centro do Equador, nos Andes Equatorianos; capital, Ambato. Vulcão ativo, 5.033 m de altitude.

⁷ Vulcão dos Andes no Equador central, no limite das provincias Cotopaxi e Pichincha; é o vulcão ativo mais alto do mundo 5.897 m de altitude. Neves perpétuas.

⁸ Um **ayllu** (quechua ou aimara), também *aillo*, é uma forma de comunidade familiar extensa originária da região andina com uma ascendência comum – real ou suposta – que trabalha de forma coletiva em um território de propriedade comum. O império inca se organizava em ayllus que tinha a seu cargo uma extensão de terra que lhe servia para alimentar-se. Os membros do ayllu trabalhavam sua terra, mas também tinham a obrigação de trabalhar a terra do estado para que também pudessem se alimentar os governantes, os nobres, o exército, os artistas (entre eles os artesãos que trabalhavam as pedras, e as mulheres que teciam para o império), os anciãos e os enfermos que não podiam se alimentar por si mesmos.

⁹ Chefe, ancião indígena.

Assim, no ‘tempo de origem de todas as coisas’ tudo era pensamento; não se consumia comida como se faz hoje, e sim, alimentava-se do espírito dos mantimentos; tampouco se consumia *chocho*, *kinua*, *mortinhos*¹⁰, mas sim, a energia do pensamento; o vapor da sabedoria era o que alimentava.

Por isso, ainda hoje os Niachag se relacionam com a natureza e falam com ela, pois conservam na sua memória a origem. E essa é a herança que eles nos dão para manter o ‘equilíbrio do mundo’.

O tempo passou, e hoje, retornar a esses momentos por meio da memória, faz-me perceber que essa ação de longas falas e contos do tempo da minha infância e adolescência, escutar a fala dos meus pais com os *paisanos*¹¹ e com pessoas da minha região no sítio, na roça, tudo isso ainda me intriga e contribui para o processo de deslocamentos da minha forma de pensar e de agir, da minha epistemologia.

Tal movimento de deslocamento vem sendo ampliado no contexto de minha trajetória de vida – social, acadêmica, profissional – no curso de mestrado em Filosofia, no de mestrado em Educação e, na atualidade, no curso de doutorado.

Hoje percebo que um conceito, uma fala, uma interpretação, tudo me faz pensar nas *relações que foram sendo tecidas*. Movimentos estes que sugerem a complexidade. Utilizando o termo simplicidade, anuncio a minha tentativa de

¹⁰ Frutos típicos dos Andes Equatorianos.

¹¹ Pessoas que habitam os Andes equatorianos e que viajam com animais (cavalos e burros) carregados de produtos da região serra (feijão, ervilha, trigo) para intercambiar com produtos da região costa (mandioca, banana, laranja, ...); são, em sua maioria, de descendência indígena ou mestiços.

distanciamento epistemológico com a forma de *conhecer* que, segundo Santos (2007), começou a ganhar contorno a partir dos séculos XVI e XVII, momento histórico nomeado, por nós ocidentais, de *Modernidade*.

Segundo Vasconcelos (2005), o pensamento moderno marcou a separação entre a Ciência e a Filosofia. A partir desse período, a experiência passou a ser matematizada. Ainda, nesse contexto, a experiência ou princípio empírico deveriam ser buscados, objetivando explicitar a razão. Uma razão dura, diga-se de passagem, que procurava enquadrar sujeitos dentro de uma norma estabelecida – branca, europeia e masculina. Razão já criticada por pensadores tais como Nietzsche, Rorty, Gadamer, Gregory Bateson, dentre outros.

Foi também com base nesta lógica reducionista que as atitudes simplificadoras, analíticas, fragmentadas, reducionistas deram origem à fragmentação do saber em disciplinas científicas, o que sugeriu a necessidade de especialistas em conteúdos específicos.

Nasce, nesse período, a ideia de que o mundo seria *cognoscível, real, ordenado, estável, previsível*, sendo, pois, possível conhecê-lo objetivamente. Nesse processo, acreditava-se que o observador não seria contaminado por sua subjetividade (SANTOS, 2007).

Necessário dizer que essa lógica vem alimentando os processos de discriminação, de separação dos povos. E por consequência, a permanência/recorrência da crença da superioridade do europeu branco, colonizador sobre os demais povos.

Cresci inserido nessa complexidade, nessa mistura, nessa variação de pensar. Na atualidade, tenho buscado outras formas que tornassem possível a compreensão, a interpretação dessa conjectura epistemológica, ou de forma mais específica, da minha constituição como ser; um ser resultado da mistura de povos – índio, negro, branco europeu – como anunciei anteriormente. Nesse contexto, de busca, afigura-se a mitohermenêutica. Arcabouço que será ressaltado no segundo item deste capítulo.

1.2 O CAMINHO: A MITOHERMENÊUTICA

Inicia-se nosso caminho.. Embora haja contestação, acredita-se que o termo **hermenêutica** origina-se do nome do deus grego Hermes, o qual significa mensageiro dos deuses, a quem os gregos atribuíam a origem da linguagem, da escrita, da comunicação e do entendimento humano. Daí resulta a íntima ligação hermenêutica e linguagem.

Segundo Hermann (2002), a hermenêutica advém de uma longa tradição humanística. Assim, foi utilizada pelos estoicos para trabalharem o conteúdo racional escondido nos mitos; associada às técnicas e aos métodos de interpretação de textos bíblicos, no pensamento judaico e cristão; enfatizada na interpretação de textos clássicos, jurídicos e históricos. Ainda, foi com Schleiermacher que a hermenêutica recebe plena relevância filosófica e começa a aparecer como uma teoria geral da interpretação e da compreensão. Propõe que

os dados históricos e filosóficos sejam o ponto de partida da compreensão e da interpretação, que, ao reconstruir a gênese do texto, se gere uma identificação com o autor que exceda o mero entendimento de textos, mas que haja uma compreensão do todo.

Então, a hermenêutica passa a ser percebida como uma análise da compreensão a partir da natureza da linguagem. Posteriormente, com os trabalhos de Droysen e Dilthey, o procedimento hermenêutico tornou-se a metodologia das ciências humanas. Tratava-se de estabelecer uma integridade própria às ciências humanas, a qual se denominaria de compreensiva, diferentemente das ciências naturais, chamada de explicativa e quantitativa.

Dilthey transformou a hermenêutica em fundamento das ciências do espírito, não só como um conjunto de questões técnicas e metodológicas, mas também como uma perspectiva de natureza filosófica situada na base da consciência histórica do homem (REALE, 1991). Com ela seria possível entender melhor um autor, uma obra, uma época, e, assim, a compreensão resultaria em um processo dirigido à vida, como signos das vivências do espírito

Gadamer entende que a tentativa de Dilthey, de tornar as ciências do espírito compreensíveis a partir da vida e das experiências vitais, nunca conseguiu compensar realmente o conceito cartesiano de ciência, ao qual Dilthey estava apegado. Assim, este não superou as amarras da teoria do conhecimento tradicional. Pelo menos, não da forma como será abordado na teoria de Martin Heidegger, o qual é considerado um dos filósofos mais importantes do século XX, que vincula a interpretação do sentido do ser.

Tal filósofo deixou uma extraordinária obra e retomou o caminho da Filosofia, na tentativa de repensá-la. Realizando uma espécie de gênese do nosso tempo, Heidegger vai argumentar que a história do pensamento ocidental é a mesma história de esquecimento do ser.

Assim, Heidegger foi o estudioso – não o primeiro, mas seguramente o mais notável – a iniciar o processo de desconstrução das estruturas da hermenêutica, alicerçada em fórmulas metodológicas e preocupada com resultados esperados e formas exatas advindas do processo de interpretação.

Heidegger, em sua análise da compreensão, diz que toda compreensão apresenta uma "estrutura circular". *"Toda interpretação, para produzir compreensão, deve já ter compreendido o que vai interpretar"*. O cerne da teoria de Heidegger está, todavia, na ontologização da compreensão e da interpretação como aspectos do ser do ente que compreende o ser, o "Dasein".

Segundo Sanches (2010), Heidegger desloca a interpretação dos sentidos de uma vivência interior expressa em um texto para a captação do ser-no-mundo, propondo uma analítica da existência, em que a subjetividade que se encontra no mundo é lida como temporalidade e finitude.

Neste sentido, a originalidade de Heidegger consiste em mostrar como a solução de um problema depende da forma de colocá-lo. Movimento que leva este filósofo a realizar a pergunta sobre O SER (HERMANN, 2002). Em sua obra, Heidegger ultrapassa as concepções de SER da filosofia ocidental, aspecto que lhe permite ir às raízes dessas concepções. O pensamento heideggeriano parece

oferecer uma alternativa fecunda às dicotomias da metafísica (corpo-alma, essência-aparência, sujeito-objeto).

Profundamente influenciado pelo entendimento da compreensão de Heidegger, Gadamer deu à hermenêutica filosófica uma amplitude diferente. Ele reelabora a hermenêutica assumindo, em parte, também a contribuição filosófica hegeliana, na qual o conceito de abertura da linguagem e possibilidade de cada intérprete transcender seu horizonte interpretativo estão embasados na dialética de Hegel, para a qual o reconhecimento do limite é o primeiro nível de transcendê-lo.

Ressaltados alguns aspectos da hermenêutica bem como as produções de alguns filósofos dela fundante, é necessário anunciar que, dentre as várias escolas deste arcabouço, interessa-me a mitohermenêutica, a qual é trabalho filosófico de interpretação simbólica de cunho antropológico.

Nas palavras de Santos-Ferreira (2005), a mitohermenêutica contribui com o processo de compreensão das obras da cultura, a partir dos traços míticos e arquetipais captados por meio dos arranjos narrativos das suas imagens e símbolos, na busca dinâmica de sentidos para a existência.

Distancia-se, porém, de qualquer sistematização cartesiana, articula o rigor necessário à reflexão e investigação ao vigor do mundo vivido, complexo, contraditório, híbrido (FERREIRA-SANTOS, 2005).

Finalmente, inscreve-se a Mitohermenêutica, a qual, segundo Ferreira-Santos (1999), como hermenêutica simbólica de cunho antropológico, que se apresenta como estilo filosófico, no sentido de manter uma atitude de inquietação

e questionamento e como método de investigação, no sentido de estabelecer procedimentos sistemáticos de pesquisa acadêmica. Esta mitohermenêutica, na reflexão sobre a educação, debruça-se sobre a interpretação das obras da arte e das culturas, mas, principalmente, situa a compreensão de si mesmo como ponto de partida, meio e fim de toda jornada interpretativa.

Para Ferreira-Santos (idem), a consolidação de uma hermenêutica simbólica de cunho antropológico significa um dos desdobramentos que estão no horizonte da mudança de paradigma. Esta sugere que a importância de uma reflexão vertical, ou seja, em profundidade só se torna possível em clima dialógico frente ao pluralismo epistemológico que se presencia.

Nas bases desse desdobramento paradigmático, está a abertura para novas formas de construção do conhecimento. Valoriza-se a expressão humana, a produção cultural, o cotidiano vivido.

Neste cenário, a arte, a **expressão simbólica por excelência** possibilita o exercício nem etnocêntrico, nem relativista, mas de diálogo intercultural, pois articula as características básicas da cultura como processo simbólico.

Todavia, conceber a cultura como processo simbólico envolve uma mudança gnosiológica importante que contemple sua diversidade e sua unicidade. No horizonte dessa reflexão mais antropológica e hermenêutica, o que mais interessa são os processos da noção, e não os atributos. Assim, entende-se por cultura os vários processos simbólicos envolvidos no ato criativo, como aqueles envolvidos na capacidade de se apropriar dos seus conteúdos e significados, bem como transmitir e interpretar (FERREIRA-SANTOS, 2005).

Com esta concepção mais ampliada, pode-se verificar que os atributos que, costumeiramente, hierarquizam as culturas em cultura erudita e cultura popular, cultura contemporânea e cultura primitiva, cultura acadêmica e de massas perdem suas pilastras de sustentação e se esvaecem, pois o processo evidencia seu caráter essencialmente simbólico, direcionado à sensibilidade.

A sensibilidade, conforme Santos Ferreira-Santos (ibidem) assume um lugar primordial, seja na criação artística, na apropriação estética, na transmissão sensível ou na interpretação significativa; a diferença que ela nutre e da qual se alimenta é, para outros, ameaça a ser diluída e homogeneizada sob o manto do etnocentrismo, em que se comunica o modelo predominante e seus atributos para que os outros se ajustem e se adaptem ao universalmente aceito.

Movimento que leva à valorização do mito, o qual não é contrário à racionalidade científica. Este ao contrário, passa a ser notado como balizador das práticas e dos discursos de maneira que, quanto mais se tem consciência de seu importante papel, mais há o empenho no sentido de salvar a Razão contribuindo para a sua racionalidade (uma outra racionalidade, a hermenêutica, pois não se trata de uma apologia de irracionalidade).

Portanto, não se trata de uma simples técnica de interpretação, mas de uma **jornada interpretativa** em que o hermeneuta se instala na paisagem cultural das obras com que trabalha, viaja ao seu interior e reconstrói os sentidos de tal imersão. Para além de uma crítica de tipo literário, a mitohermenêutica, então, torna-se prática epistemológica e ontológica, de busca de sentido para a

existência no diálogo profundo entre os percursos formativos, as histórias de vida, pessoais e coletivas, e as narrativas míticas (FERREIRA SANTOS, 2005).

Assim, percebe-se aqui que ao assumir-se como prática epistemológica e ontológica, de busca de sentido para a existência, a mitohermenêutica torna-se movimento cíclico, o qual possibilita o questionamento sobre os processos de constituição de cada indivíduo. O arcabouço teórico e metodológico une passado – presente – futuro e, por isso desequilibra, abre brechas, estimula, fascina.

A mitohermenêutica não se prende aos moldes de uma razão dura e aniquiladora que aprendemos historicamente a cultuar. Anuncia ao contrario a fragilidade do homem, das relações. Todavia, tal fragilidade não tem como lente de análise os binários – mau ou bom -, mas percebe esta fragilidade como parte do humano que se fez e se faz na relação presente, passado e futuro.

Eis o grande desafio lançado pela mitohermenêutica – a coragem de olhar para si, para o emaranhado de relações. E olhando-se com desejo de ‘desvelo’ da própria humanidade. Assume-se a possibilidade de ‘estar sendo’ um humano transitório e constituído pela cultura, e por isso pelas histórias, pelas crenças dos ancestrais. Assume-se a fragilidade das crenças que se tem, pois estas certamente foram ganhando forma tendo como base a relação, sempre passado, presente e futuro.

Observa-se que sua grande contribuição é lançar a idéia de uma razão sensível que une binários e suscita novas formas de ver e estar no mundo. Sendo assim, o arcabouço questiona alicerces seculares que tem sustentado a

educação. Busca-se o ser em detrimento do ter. O 'ser' visto em existência, em processo de busca de si.

Apresentado tais argumentações, compreende-se que povos índios, brancos, negros, mestiços possuem histórias, possui 'mitos', crenças, valores, ancestralidade que lhes são próprios. E é o somar de todos estes aspectos que diz sobre o que são e como são, ou seja, entrelaçam-se fios relacionais que dão forma as suas vivencias e experiências.

1.3 A HERMENÊUTICA E A SIGNIFICAÇÃO: PRIMEIROS ENSAIOS

Com o intuito de dar significado aos aspectos mais relevantes das diversas culturas indígenas e sobre seu ensino ancestral, deve-se fazer referência primordialmente às suas crenças, aos seus ideais, aos seus conhecimentos, aos seus valores, etc, pois, assim, teremos uma interpretação e um conhecimento mais apropriados poderão ser retirados. Como exemplo, é possível identificar uma das culturas amazônicas do Equador.

O pai era o que educava nas técnicas ancestrais, no conhecimento das plantas, como construir as casas; em poucas palavras, transferia o saber sobre a lida do bosque de forma integral (Diógenes Ampam Wejin¹²).

¹² Presidente da organização (ODECOFROC) fundada em 1996, localizada no Cenepa, zona fronteiriça entre Peru e Equador, sua área de ação é: Saúde Intercultural, Agropecuária e Piscigranja.

Entre os awajún do rio Cenepa é o pai quem educa o filho varão nas técnicas de caça, de pesca, e na utilização do ayahuasca e do toé, plantas sagradas que lhes fornece cura espiritual, servem-lhes de medicina, dão-lhes poder e são o segredo da longevidade.

No entanto, desde a década de 1950, a educação ancestral transmitida de pais para filhos declina. Diógenes, assim explica:

Se formam as escolas e todo esse conhecimento começa a perder-se. Se proíbe a participação dos pais na formação das crianças e o professor assume essa tarefa. As crianças se convertem em alunos, corta-se seu cabelo e lhes ensinam castelhano com desenhos de girafas, elefantes, tigres, algo totalmente distante de sua realidade. Se proíbe a ingestão de ayahuasca, de toé, dizem que são plantas malignas, proíbem as crianças de fazer masato. Eu não sei se é culpa do Estado ou dos funcionários, mas não se dão conta de que na realidade se perde todo esse conhecimento indígena, com o qual se poderia realizar uma educação intercultural¹³ (p. 1)

Os grupos evangélicos trabalham intensamente para que o indígena perca sua cultura, vire pobre em conhecimento e pobre também na extração de seus recursos. Desde janeiro de 2010, Diógenes Ampam busca modificar essa história. Dirige um projeto de escola ancestral que busca recuperar os conhecimentos dos povos awajún e wampis do Cenepa. Segundo relato:

Estão recuperando técnicas de amarras para a construção de casas que os jovens não conhecem, estão elaborando vasos, cerâmicas, bolsas, como as que os avôs faziam. Os jovens estão fascinados”¹⁴. O projeto termina esse ano e se espera continuá-lo no ano seguinte. “Antes, nossos velhos pais, os apus, eram sábios. Conheciam o bosque, sabiam as técnicas da guerra,

¹³ Apresentação do Diógenes no Congresso da República do Equador numa convenção sobre a realidade dos povos amazônicos.

¹⁴ Entrevista com Diógenes Wejin, 2009.

tinham famílias sólidas, eram líderes que inspiravam respeito”¹⁵, lembra-se. Tinham esse conhecimento e essa energia espiritual que os faz diferentes e únicos. (p.4)

A paternidade é um tema chave nos povos indígenas e amazônicos. Até pouco tempo, os matrimônios eram, via de regra – na maioria dos povos –, decidido pelos pais quando o casal de filhos ainda era bem jovem. Os pais organizavam essa união e a vigiavam durante os primeiros anos. Caso ocorresse uma separação, o casal dissolvia o vínculo, mas ficavam com um conhecimento: como se casar, como estar juntos, entre outros.

Não se sabe muito sobre isso, mas, em grande parte dos povos amazônicos, a tradição considera que, para que uma mulher fique grávida e tenha um filho sadio, deve ter relações sexuais com vários homens. A ideia básica dessa crença encontra-se relacionada à convicção de que o corpo do feto se “constrói” a partir dos fluidos sexuais masculinos e femininos e por isso se deve acumular certa quantidade desses fluidos, para que o corpo vá “cozinhando”. Inclusive recorrem a metáforas nas quais se compara o útero com uma panela. Para esses povos, o termo certo é “fazer” filhos, que implica uma concepção de maternidade completamente distinta da ocidental; implica também uma trama complexa de redes de segurança e solidariedade. Se, por exemplo, uma criança tem quatro pais e um deles morre, têm outros três que podem criá-la. Outra questão fundamental é a couvade¹⁶: a ideia de que, quando uma mulher fica grávida, seu

¹⁵ Entrevista com Diógenes Wejin, 2009.

¹⁶ Couvade (do francês couver 'incubar'), costume no qual, durante o nascimento do filho ou logo depois, a mãe cede o leito ao pai. Às vezes, consistia na entrega do bebê ao pai para que ele cuidasse. Em muitas sociedades, a função social da couvade é reafirmar o papel ou a legitimidade do pai. Costuma-se associá-lo com sociedades matriarcais ou matrilineares.

marido também fica. E, então, o homem deve respeitar umas regras estritas de comportamento: se, por exemplo, vai caçar uma anta, que é um animal grande, pode causar sangramento na mãe. Se, por exemplo, faz um nó com muita força, pode também dar nó na vagina.

Nesse sentido, durante o parto, o homem deve se manter tranquilo, porém atento. Essa prática, que é muito antiga, promovia implicitamente uma paternidade responsável; os homens estavam totalmente envolvidos nas gestações e nos partos. Hoje tudo isso está se perdendo, porque, no mundo mestiço, é muito comum que o homem meça sua hombridade com a quantidade de filhos sem reconhecer que foram eles que os geraram.

No mundo indígena, há um grande sentimento que se refere ao passado, aos primeiros humanos – os ancestrais – as primeiras criaturas que surgem com Deus. Partir do hoje, é partir do vazio, do nada; por isso, tudo que se faz deve responder à memória da história construída pelos ancestrais, pois, assim, sabe-se de onde se vem e quem se é.

Essa cosmovisão é uma visão circular em que o presente tem a ver com o passado e também com o futuro. Quando se morre, o ser se converte no passado, mas também no futuro e, por sua vez, no presente, porque toda a sua herança está no homem e na mulher que vive o presente. É por essa razão que todo o rito é uma projeção das experiências particulares, mas não de uma abstração. E, quando se cumprimenta alguém, não só se cumprimenta quem está aí, e sim toda

a história e as pessoas que tornaram possível ele estar presente: o outro é sagrado. E o sagrado tem que ser abraçado, levado a sério; porque sagrado¹⁷ é Deus e com Deus não se brinca.

A razão, orgulho da civilização, mostrou que esse tipo de prática não é mais que uma elaboração de preconceitos fora da realidade. Racionalmente, o outro não é o outro, porque é um outro construído, não real. O outro me desafia, me interpela e está na frente, mas o outro não me desafia, porque não é mais que um conceito; a razão se fechou à alteridade.

Assim, não há como negar o outro e as diferenças; é preciso apropriar-se do outro, adotá-lo para não negá-lo, pois ver o outro é como olhar nossa foto antiga; ela nos mostra com uma imagem diferente, mostra que mudamos, mas sabemos que somos nós. É o indivíduo que se impõe autolimitações; foi autodomesticado em seus próprios espaços. Na vida real, não há nenhuma barreira, mas segue-se dando voltas nos espaços que foram construídos.

¹⁷ Considerando que sagrado, para as comunidades indígenas da Amazônia equatoriana, é tudo: costumes, mitos, tradições e lendas ancestrais e tudo que se relaciona com a natureza.

No mundo indígena, não se pode fazer nada sem fé¹⁸; todo diálogo, toda ação deve ser feita com mediação da fé e deve ter como fim indispensável o serviço, pois o ser humano é irmão de outros seres humanos, é irmão da natureza, e a natureza não se recria sem o ser humano; a plantação ou a colheita sempre são complementadas com a adoração; essa é a forma de aprender a viver com todas as formas de vida.

Experiência de vida é emergir do distinto. A voz da terra, que é também a voz de , sabe fazer sulcos produtivos na alma. A vida das pessoas, suas atitudes e sua identidade não são as palavras que cativam, e sim a atitude espontânea, desprevenida e contundente do indígena.

Há autenticidade nas suas formas e símbolos, tirados exclusivamente do próprio contexto rural e da experiência de vida com cheiro de rio, de montanha, de vale e de horta. Cheiro de estrume e suor, terra e selva, são os cheiros da vida;

¹⁸ A Fé, para os povos originários cristianizados, tem suas inculturações da fé. Por isso, a teologia brota da fé no plural, e não de “uma fé” em sua forma ocidental hegemônica. Por outro lado, a reflexão feita pelas comunidades indígenas é significativa para elas, e elas põem seus acentos na fé festiva, no corporal e cósmico. Isto é, a fé pluralista dos povos originários em si mesmos implica lineamentos eclesiais e teológicos. Esses lineamentos confrontam a desordem mundial e se conjugam com alternativas políticas e econômicas para o mundo de hoje. Nesta abordagem a experiência religiosa se reveste do caráter de exercício de plenitude – ou como diria Clarice Lispector, “o sagrado como estado de graça”. Mircea Eliade (1972), mestre mitólogo romeno e historiador das religiões, nos ensina que o sagrado, fenomenologicamente, se dá a conhecer como irrupção teofânica: revelação de uma realidade absoluta no seu espaço de manifestação (imago mundi) e no seu tempo primordial tornado presente (illud tempus). Neste sentido, se trata de uma irrupção no tempo cronológico e no espaço profano que aponta para o mistério da comunhão com uma dimensão transcendente. Mas, curiosamente, no interior do mais profano pode irromper o Sagrado, assim como no interior do Sagrado – sobretudo quando este se dá já no contexto institucionalizado como “religião” (determinada organização social, hierarquia, dogmas, normas de conduta, código ético e moral, que se estabelecem na lógica das organizações e sobre crenças de raízes míticas, lastreada por um texto sagrado, escrito ou oral) – pode se caracterizar como profano, na medida em que sua secularização transforma a vivência sagrada em ritual social de atos mecânicos e esvaziados de sentidos como pretexto para um “point” social (Ferreira-Santos, 2010, p.19).

distinta e sensivelmente radical em sua opção pelo são e pelo livre de contaminações. Renovação da conduta humana e de sua atitude frente a terra e aos elementos autênticos e ricos da natureza. É a concepção de um projeto de vida que convida a escutar o ritmo da terra e a voz doce da “Pacha-Mama” (do quéchua: terra-mãe), quem primeiro arrulha depois contempla e espera para logo abraçar o sonho largo dos que regressam.

Assim, resgatar o ser humano, como pessoa valiosa e como fonte de saberes indispensáveis na arte de viver em harmonia, tem como ponto de partida a sensibilidade, e o valor do indígena como ser social, inteligente, solidário e comprometido com o que o rodeia: posse de sua identidade e de sua subjetividade. Sanidade dos espíritos.

CAPÍTULO II

HISTÓRIA, COSMOVISÃO E MOVIMENTOS INDÍGENAS NO EQUADOR



Este capítulo tem como objetivo destacar um pouco da história, da cosmovisão dos movimentos indígenas no Equador. Assume-se aqui uma perspectiva mitohermenêutica de cunho antropológico. Esta contribui para a constituição do 'olhar' a ser lançado e para a forma com a qual as palavras se articulam.

.1 UM OLHAR ATRAVÉS DA HISTÓRIA

Los indios somos como la paja del cerro que se arranca y vuelve a crecer, y de paja del cerro cubriremos el mundo (Rodas: 1998, p. 123).¹⁹

Durante quatro séculos, os espanhóis dominaram, escravizaram e dizimaram os povos indígenas; destruíram sua forma de vida, sua organização, seu idioma e sua cultura.

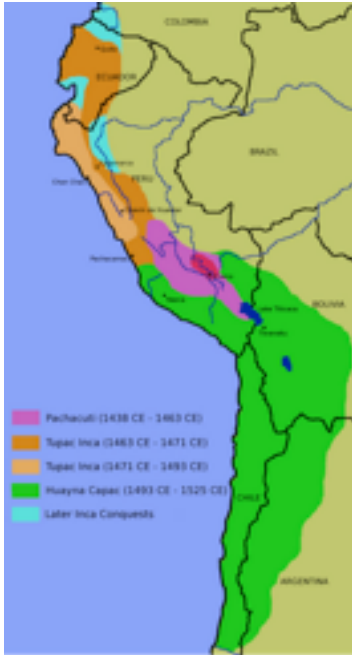
Os povos indígenas possuíam uma visão própria do mundo, uma forma de vida com um sistema de educação e interpretação relativo ao mundo ameríndio. Possível dizer que tinham uma racionalidade própria.

Todavia, essa concepção, descrita no primeiro parágrafo, foi sendo influenciada pela concepção europeia que, com sua forma de proceder, estabeleceu uma nova conduta nas relações sociais e um novo paradigma social baseado em um construto ocidental.

Para Acosta (1987), Cabello (1920), Duviols (1980), nas relações sociais estabelecidas pelos indígenas, o espaço e o tempo cíclicos eram sagrados por uma razão mítica. Contudo, em relação ao tempo tinham uma concepção não-linear. Considera-se que essa concepção significava o produto do desenvolvimento do pensamento do homem andino, o qual, na época de Wari-

¹⁹ Este pensamento se encontra no mural pintado pelo artista Guayasamín, na sala de sessões da Assembleia Nacional do Equador.

Tiahuanacu, já estava muito enraizado nessas culturas. Conta-se que essas crenças foram, por sua vez, adquiridas de outras culturas provenientes dos territórios que eles iam dominando.



doenças. (CABELLO, 1920)

Durante Tahuantinsuyo, reino das quatro direções, que alcançou o império Inca e os povos andinos, organizou-se uma Kawsay pawa (Vida sem igual), baseada em quatro princípios que lhes permitiu evoluir e estabelecer uma identidade própria.

Ama qella – terra – seja trabalhador – Llama.

Ama suwa – água – Seja honesto – Paqocha.

Ama hap'a – fogo – Seja fiel – Wanakö

Ama llulla – ar – Seja sincero – Wik'uña

Para os indígenas andinos, o principal símbolo transcendental era o sol; ele constituía a razão da atividade diária do homem. Para eles, tal símbolo representava a origem da vida. A vida significava *atividade* e *dinamismo*, e, quando não possuíam mais esses dois aspectos, isso significava que a morte estava bem próxima. Portanto, a vida do homem devia estar em harmonia absoluta com as normas da natureza. Todos esses conceitos e princípios foram destruídos com a chegada dos colonizadores.

Toda essa carga histórica de costumes, ancestralidade e cosmovisão foi transmitida de geração em geração, transpassando as fronteiras do tempo e do espaço, e é assim que, até nossa época, ainda se conservam conhecimentos e práticas que permitem que esses povos transcendam os processos de transformação social.

2.1.1 O conhecimento ancestral do povo andino

Todos los pueblos y culturas, sin excepción, han tenido en el pasado como lo tienen hoy, los conocimientos necesarios para subsistir y reproducirse. Todas las funciones humanas son posibles gracias al conocimiento que los humanos poseen. Desde esta perspectiva todos los conocimientos son útiles, legítimos, válidos, necesarios, con mucha frecuencia, verdaderos y, sobre todo, correlativos a las necesidades vitales. No existe, por lo tanto, ningún pueblo ignorante. Crear, recrear, producir, modificar y adaptarse a un ambiente lleva implícita la necesidad de conocer el funcionamiento de la Naturaleza, la constitución de los objetos, la organización social y el saber de sí mismo. El conocimiento surgió, por lo tanto, indisolublemente unido a la vida cotidiana y al trabajo. (Reascos, 2000, p.23)

No contexto dos povos que constituíam o território incaico, cada grupo social e étnico possuía uma identidade cultural, uma língua, uma expressão ideológica e psicológica e conhecimentos próprios. Sobre a origem do conhecimento, defendiam uma divisão entre a mente e o corpo que fomentava a aprendizagem mediante a introspecção, isto é, um indivíduo aprendia com meditação profunda e interna; seu corpo estava excluído de um processo contrário ao empirismo, o qual sustenta que a aprendizagem se dava por um processo estritamente sensorial.

La investigación y generación del conocimiento son tan importantes para los pueblos indígenas como para la sociedad occidental. Los pueblos indígenas han acumulado milenios de experimentación utilizando sus propios métodos científicos. La investigación y la necesidad de saber, de experimentar para crear es una cualidad intrínseca de todos los pueblos. Sin embargo, el uso de los métodos occidentales de investigación dentro de las comunidades Indígenas, genera una serie de cuestionamientos. (ALDERETE, 2005, p. 33).

Os questionamentos que são referidos se encontram relacionados com o pensamento de Takir Mamani²⁰; este manifestava que só a ação de usar algum elemento da cultura ocidental equivalia a submeter a identidade indígena aos invasores e a seus herdeiros. Esse é um argumento válido, utilizado pelos povos indígenas do Equador na sua resistência à cultura ocidental, e também usado no resgate de sua ancestralidade.

²⁰ Líder aymara que propôs que todos os indígenas utilizassem o término “ABYA YALA”, que significa “terra em plena maturidade”, em seus documentos e declarações orais, e que denominavam ao continente americano em su totalidad.

Em um contexto histórico, o grande desenvolvimento da cultura incaica caracterizou-se por grandes obras hidráulicas, trepanações²¹ cranianas e por sua organização política e social, cujo legado mais conhecido é a pequena cidade de Machu Picchu. Entretanto, ninguém conseguiu



explicar os processos de construção da fortaleza de Sacsayhuaman, feita com muros de rocha sólida com até 9 m de altura, com separação entre rocha e rocha menor que 2 mm, sem a necessidade de se utilizar um aglutinante ou cimento para uni-las, a não ser a própria força gravitacional

Em várias culturas, inclusive a incaica, utilizava-se a sabedoria e o conhecimento tácito, transmitido de geração em geração, por meio da experiência compartilhada, para suprir as necessidades da própria civilização. Ressalta-se, que esse pensamento fazia parte de sua cosmovisão, em que não existia a separação entre mente e corpo, pois ambos estavam em perfeita harmonia com a natureza, o que lhes permitia, de modo natural, fazer com que se construísse o conhecimento comprovando com a realidade sua validade e utilidade prática.

El conocimiento debe estar investido de valor moral y poder emocional para poder motivar la acción social y guiar el comportamiento económico; el conocimiento debe formar parte de una forma de vida. (Arhem, 1990, p. 22)

²¹ A trepanação era utilizada tanto por razões médicas quanto místicas. De sua prática, têm-se indícios desde a era neolítica, pois foram descobertos crânios trepanados. Acredita-se nisso por causa de pinturas encontradas em covas. O homem neolítico pensava que esse tipo de cirurgia podia curar ataques de epilepsia, enxaquecas e problemas mentais; este tipo de prática médica predominava, principalmente, nas culturas paracas e incas.

Essa forma de geração e compartilhamento de conhecimento não permitiu que os investigadores encontrassem documentos sobre o desenvolvimento dessas teorias, muito menos a existência de planos ou especificações técnicas que pudessem ser utilizados como base e, a partir deles, avançar no estudo dessas teorias, que contêm milhares de anos de perfeição interrompidos bruscamente com a invasão espanhola do século XVI.

Isso não quer dizer que não tenham validade; mostram apenas uma forma diferenciada de desenvolvimento. Devem-se levar em conta seus esquemas de geração de conhecimento e a transferência por meio de conceitos, além do “encapsulamento” deles mediante processos de abstração, no lugar da tradicional transferência oral e escrita que atualmente se conhece e que são muito utilizadas nas universidades do mundo.



Para isso, utilizou-se uma ferramenta de processamento de resultados, denominada Quipu, usada pelos Incas; ela era formada por fios de ouro e prata de diferentes tamanhos e espessuras, com um sistema de nós que, em conjunto, transmitiam informações de resultados

aos Incas.



Os Incas possuíram uma Visão Cósmica completa, mas isso não é novidade para nenhum quéchua monolíngue que viva nos ayllus altoandinos ao longo de todo o Tawantinsuyo. No entanto, para os que vivem nos povos ou vales, depois que seus ancestrais foram dominados violentamente, seus descendentes tornaram-se passivos a uma cultura importada, materialista e individualista, quase não se lembram dos ensinamentos de seus ancestrais. Esqueceram por completo ou simplesmente rejeitaram-nos em função dessa alienação cultural, como acontece na maioria dos casos, especialmente com os descendentes nascidos em cidades com maior influência imperialista.

A Cosmovisão Andina que desenvolveram e vivenciaram os Incas, ordenando suas vidas em todo o Tawantinsuyo, é única razão pela qual conseguiram alcançar também uma organização socioeconômica e cultural sem comparação no mundo. Entretanto, quando a orientação da vida superior, segundo suas normas ético-morais foi ameaçada com a chegada dos espanhóis, resolveu-se que seus descendentes cuidariam zelosamente das informações sobre os SÍMBOLOS SAGRADOS (Willka Unanchakuna) como um segredo de estado. Assim, ainda que os símbolos estivessem a vista de todos, o conhecimento era transmitido verbalmente entre famílias seletas, de pai para filho e de geração em geração.

.2 Diálogo ancestral entre as culturas ocidental e andina

Mientras en Occidente entonces se desarrolla el pensamiento predominante en referencia al mundo exterior al hombre, en Oriente se lo hará en referencia a su mundo interior. Así la sabiduría para aquel siempre será una simple acumulación del producto de la reflexión mientras que en cambio, para Oriente será la consecuencia de la meditación, de la posibilidad de conocerse a sí mismo, a tal punto de estar en capacidad de anular no solo la acumulación del pensamiento racional, o sea, la sabiduría occidental, para comprender el vacío sino también el dolor como resultante de la acumulación insatisfecha (frustración) de los deseos (Javier Benavides Solís, 2003 p. 65).

Existe um substrato dialético nas culturas. Por um lado, no Ocidente a realidade se dicotomiza entre o bem e o mal, o amor e o ódio, a luz e a sombra; isso devido ao pensamento que está baseado na afirmação. Por outro lado, para o Oriente, aceita-se a realidade como uma unidade que não pode ser fragmentada. Contudo, esta realidade é impossível de ser aceita no Ocidente, na qual os opostos pertencem a uma única unidade. Portanto, não é possível compreender a existência isolada dos absolutos.

Então, os confrontos que ocorreram entre as duas culturas, ocidental e oriental, foram transcendentais e decisivos para uma mudança de pensamento. De certa forma, os conhecimentos da cultura Inca se confrontaram com as teorias científicas dos conquistadores ou colonizadores, por isso que, para a cultura ocidental, o Quipu era uma ferramenta primitiva e complicada de se utilizar.

El Quipu es un sistema de contabilidad, al mismo tiempo que un recurso mnemotécnico, que servía de poderoso auxiliar a la tradición oral. (Porras, R, 1999, p. 45).

Como explica Raúl Porrás, o Quipu estava mais relacionado ao cálculo aritmético; a regra de cálculo utilizada até meados da década de 1970, agora é vista pelos escolares como algo sem sentido, mas foi muito útil para sua época.



No entanto, para os o Quipu é muito mais que uma operações aritméticas, como sempre foi dito, e sim

expressar conceitos encapsulados, em que um nó pode representar uma gama de informações, que, ao ser lida com o cristal incaico-cosmovisão, converte-se em um livro aberto, um documento técnico, com planos e especificações técnicas, a planificação do Estado.

herdeiros da cultura incaica, forma básica de realizar estatísticas ou contábeis uma forma superior de

Embora se conheçam alguns documentos que explicam como se faz, a realidade fala que tudo isso está sendo alcançando em torno de acontecimentos sociais de geração de conhecimento tácito.

Para Javier Benavides Solis, por meio da língua se transmite sempre uma realidade abstrata, uma ideia de realidade confrontada na mente graças à realidade que existe fora dela (Benavides 2003). É precisamente aqui que essa grande dinâmica de matizes consegue transmitir as ideias que, no final, refletiriam os pensamentos.

A cultura ou cosmovisão individual e coletiva – entendida como os costumes, crenças e mitos – relacionam o objeto observado, levando em consideração o observador, seguirá sendo a melhor forma de preservar o conhecimento tácito, embora se propicie o contrário mediante a geração de conhecimento explícito. O problema para que



haja conhecimento real se apresenta quando as universidades se autoexcluem da sociedade e deixam de compartilhar o conhecimento tácito existente. E assim, não proporcionam comunidades de geração sistemática de conhecimento, diferentemente do que vem ocorrendo com as grandes corporações industriais e comerciais do planeta, e, por que não dizer, como fez o Império Incaico em seu tempo.

.2 A FRAGMENTAÇÃO DE DUAS CULTURAS

A fragmentação dessas duas culturas se tornou, de certa forma, o começo da mestiçagem tanto de culturas como de conhecimentos, e isso levou a uma invasão ideológica. De acordo com Salomon:

Si la conquista inca había supuesto algunos cambios para las culturas del Ecuador, a fin de cuentas presentaban un substracto andino común; sin embargo, la presentación de una tradición cultural radicalmente distinta como la española acarreará grandes transformaciones (Salomon 1976, p. 144).

Durante a conquista da América foram impostas características da civilização europeia: o uso de línguas europeias, principalmente o idioma espanhol, o inglês, o português e o francês; a expansão da escritura e da economia mercantil; a conversão da população ao cristianismo.



No caso do setor ibérico, esse processo foi produzido por meio do que se denominou evangelização, derivada da missão de salvação dos indígenas que o Papa Alejandro VI impôs às monarquias ibéricas (DUVIOLS, 1980).

As culturas europeias e americanas adotaram mutuamente os avanços técnicos desenvolvidos por cada uma durante milhares de anos de desenvolvimento de suas respectivas civilizações e culturas. As consequências dessa devastadora etapa levaram ao extermínio da cultura inca e de várias culturas na América Índia; poucas sobreviveram a esse holocausto. Vale ressaltar

que os fatores mais preponderantes e as consequências da conquista da América são:

- Desaparecimento dos sistemas políticos e organizacionais dos povos ameríndios.
- Perda definitiva de sua soberania.
- Desaparecimento de inúmeras línguas autóctones e a quase extinção de outras. As línguas indo-americanas passaram para segundo plano e impuseram definitivamente os idiomas europeus.
- Destruição das obras culturais dos povos originários (textos, obras de arte, religiões, templos, cidades, obras artesanais, monumentos, caminhos, memória, entre outras).
- Inferiorização e desprezo pelas culturas originárias.
- Inferiorização e desconhecimento da natureza humana dos povos originários ao serem reduzidos à categoria de "encomendados" e submetidos a colonizadores europeus, no caso da conquista espanhola. No caso de outras experiências coloniais também foram, em muitos casos,

desconhecidos como seres humanos sem os mesmos direitos que os europeus.

- A escravidão: embora alguns povos aborígenes praticassem a escravidão, os conquistadores estabeleceram a escravidão como algo generalizado. Para tanto foram sequestradas em torno de sessenta milhões de pessoas na África, das quais apenas dez milhões chegaram com vida à América para serem reduzidas à condição de escravas.
- Várias culturas do Novo Mundo se conservaram e aumentaram a população; contudo, muitas culturas indígenas desapareceram devido, ora às doenças trazidas pelos europeus que eram desconhecidas para eles, ora pelas conquistas europeias.
- A conquista da América abriu novas vias de comunicação e transporte, sobretudo marítimos entre a Europa e a América, bem como entre distintos pontos da Europa e da América entre si. Isso levou à criação de dezenas de portos oceânicos e fluviais no continente americano. O traçado dessas vias teve influência, em grande parte, por razões mercantilistas relacionadas com os bens que os colonizadores extraíam na América para serem levados à Europa, principalmente o ouro, a prata e os alimentos, assim como a exportação de manufaturados da Europa e escravos trazidos da África.

.3 A COSMOVISÃO DOS POVOS INDÍGENAS NO EQUADOR

Cada uno de los nosotros ha sido puesto en este tiempo y en este lugar para decidir personalmente el futuro de la humanidad. ¿Creías que estabas aquí para algo menos importante?(Arvol Looking Horse (Caballo que mira) jefe de la nación Lakota: 2001, p.67).

É necessário, frente a essa posição, refletir sob o ponto de vista das culturas ancestrais, já que seu significado vai além da teoria da frase “para receber, primeiro precisa dar”, afirma Milla Villena em Ayni; diz que, depois que os invasores alienígenas desestruturaram o sistema de equilíbrio andino, pela frente só restou a obrigação de entregar o trabalho e a vida, sem esperar nada em troca (Milla, 2000).

Como afirmam os autores antes citados, o elemento chave, para entender a cosmovisão e a filosofia das nacionalidades e povos indígenas, é a reciprocidade, algo fundamental nas culturas ancestrais. Isso pode ser analisado de acordo com dois pontos de vista:

- 1.- é preciso dar para receber;** significa que o espírito é eminentemente humano.
- 2.- a reciprocidade permitiu a unidade entre famílias,** comunidades e entre povos socialmente diversos.

Desde o âmbito da estrutura social e política, a reciprocidade atua de maneira espontânea, que integra e complementa o ser humano com outros seres

humanos, com a comunidade e a sociedade. Como explica Patricio Morales, a reciprocidade deverá dar conta de dois aspectos fundamentais: o primeiro, do âmbito do processo social e cultural da família e da comunidade; o segundo, do contexto da formação dos líderes, isto é, desde o sistema de formação, até a autoformação pessoal (Morales: 2007).

Neste aspecto, os saberes da reciprocidade são o ponto fundamental da interaprendizagem, em que o ser humano, a comunidade e a organização devem ser coletivos e sociais. Nesse sentido, o ser humano Runa tem que se potencializar com o intuito de fortalecer a identidade cultural e os processos socioorganizacionais das nacionalidades e povos indígenas.

Toda essa harmonia, entre a natureza e o ser humano, e a postura dos indígenas, como um conjunto de povos ancestrais, amazônicos, andinos e da costa, encontram-se profundamente ambientados nos territórios. Cabe ressaltar que esses povos indígenas, os quais possuem no Equador diversas culturas que aprenderam de seus ancestrais, estão unidos por laços muito antigos como sua língua e história, além de uma concepção própria do mundo.

Con una concepción peculiar del mundo y de la vida, también del hombre, los pueblos ancestrales explican su situación y destacan su manera de ver y estar, así como su relación con los seres divinos y naturales.(ARIAS, A y POLAR, 1991, p. 33)

Pode-se dizer que, segundo autores como Morales e Milla, a cosmovisão do povo indígena do Equador tem seus fundamentos na experiência do universo como uma totalidade orgânica, existindo uma relação mútua entre todos os seus elementos em que nada está separado. Para entender melhor a cosmovisão

dessa profunda relação que existe entre o humano e a natureza, deve-se compreender seu passado histórico.

Dois elementos fundamentais da cosmovisão andina são: o sol – o Inti – e a natureza – a Pachamama. Por esse motivo, os indígenas se consideram uma raça solar, pois Inti, além de fecundar a Pachamama é guia dos povos e lares, o que indica a melhor parte do ano e do dia. A Pachamama dá a vida, os alimentos, as vestimentas e o teto, além de ser o berço e o caixão dos povos (Hidalgo, 2006).

Nesse sentido, tem-se a existência de Pachakamac, Deus; Pachacutic, Vida; Pachamama, Terra. Traduzindo para o português seria: Pacha, que significa tempo, espaço, natureza; Camac, que manda, ordena, cuida, provê; Cutic, que regressa; Mama: mãe, a fonte; Inti: sol.

De acordo com a cosmovisão indígena, de tempos em tempos, ciclicamente e como resultado do processo da vida, ocorre uma mudança no mundo inteiro. Essa mudança é conhecida na cultura quéchua como PACHACUTIC, que, em português, quer dizer: regresso à origem, renascer, ou a mudança para algo novo que integre o original, as próprias fontes ou raízes.

Isso, além do mais, responde ao chamado “tempo circular”, isto é, que o tempo/espaço²², Pacha, ao avançar mais pra frente, estão dando a volta, e ao dar a volta, estão voltando, embora nunca se retorne para o mesmo ponto, e sim a um outro novo e diferente, em sentido espiralado.

Depois de mais de quinhentos anos de dominação, completou-se um ciclo, e hoje se pode ver e sentir o despertar dos povos índios em todo o continente;

²² Para a cosmovisão andina, pacha, significa o entrecruzamento das noções de tempo e espaço que não se separam.

isso se expressa em todas as manifestações da vida: na política, na cultural, nas demandas para viver dignamente; em suas próprias terras, com seus costumes e crenças, com seu idioma e modo de se organizar. Enfim, com sua própria identidade, depois de terem sido silenciados, desde a invasão européia, há quinhentos anos (CONAIE, 1992).

Os indígenas têm como principal missão conquistar a equidade e o equilíbrio de cada um deles e de suas comunidades, de modo que, caso se rompa alguma relação, como por exemplo, Indígena e terra, indígena e Sagrado – Deus, este sofrerá conflitos, situação que foi transferida de avós para filhos e netos.

Os indígenas Otavaleños, sem perder a sua cultura, conseguiram crescer economicamente, conquista que se nota, no centro da cidade, como carros de último modelo; eles administram centros de informação turística e cultural, armazéns de artesanato, baseados em suas habilidades naturais; existe a participação da família; contam com a organização e a força de trabalho de sua comunidade.

Por séculos, os povos originários que estão em Abya Yala, vivem de acordo com todo o sentimento e crenças que estão englobados na cosmovisão; sabem que são parte de um todo, em que todos os elementos que lhes rodeiam são importantes: o pai sol, a avó lua, a mãe terra, e todos os que lá habitam.

O equilíbrio de todas as coisas foi o que fez os antepassados avançarem na construção das sociedades de acordo com o que os rodeava, para que nada nem ninguém fosse esquecido. É nesse espírito que seus avós viveram e resistiram ao

longo desses 500 anos, sem esquecer, preservando e transmitindo sua sabedoria enriquecedora que lhes faz sentir que são todos por um.

.4 OS MOVIMENTOS INDÍGENAS

El movimiento indígena es quizás uno de los elementos más transformadores de esta densa realidad latinoamericana contemporánea. Éste se construye como un movimiento social de dimensión regional con un profundo contenido universal y una visión global de los procesos sociales y políticos mundiales. Al mismo tiempo, ha dejado de ser un movimiento de resistencia para desarrollar una estrategia ofensiva de lucha por el gobierno y el poder, especialmente en la región andina de América del Sur. A partir de una profunda crítica y ruptura respecto a la visión eurocéntrica, a su racionalidad, a su modelo de modernidad y desarrollo inserto en la estructura de poder colonial, el movimiento indígena latinoamericano se plantea como un movimiento civilizatorio, capaz de recuperar el legado histórico de las civilizaciones originarias para re-elaborar, no una, sino varias identidades latinoamericanas; no una forma de producir conocimiento, sino todas las formas de conocimiento y producción de conocimiento que han convivido y resistido a más de quinientos años de dominación (COORDINADORA ANDINA DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS, 2006, p. 98)

Durante as últimas décadas, o elemento indígena foi convertendo-se no centro do discurso e da construção de uma visão de mundo, passando a ser um sujeito político, com um projeto coletivo e emancipatório.



A reconstrução dos Andes, como uma unidade geográfica, e as civilizações Inca e pré-inca, como unidade histórica, aprofundaram o processo de integração do movimento indígena sul-americano. Em julho de 2006, na cidade de Cuzco, foi fundada a Coordenadoria Andina de Organizações Indígenas – CAOI – com a participação dos povos Quéchuas, ichwas, Aymars, Mapuches, Cymbis, Saraguros, Gumbinos, Koris, Lafquenches, Urus, entre outros tantos povos indígenas, originários da região Andina.

Os povos indígenas ressurgiram nos últimos anos como novos protagonistas políticos e sociais na América Latina, isto é, os indígenas passaram de sujeitos passivos para ativos nas mudanças históricas; isso é uma das atitudes que está mudando na relação entre o Estado e os povos indígenas. Sobre essa luta, Mónica Bruckamann (1998) disserta melhor ao dizer que a histórica luta dos indígenas latino-americanos pela terra não tem a ver apenas com a recuperação de um meio de produção fundamental, que lhes foi violentamente desapropriado desde os primeiros momentos da colonização europeia, há mais de quinhentos anos. A terra tem um sentido muito profundo na cosmovisão e na própria forma de existência dos povos indígenas: ela é a “mãe que nos acolhe”, a “Pachamama” (BRUCKAMANN, 1998). Segundo esse pensamento, foram surgindo, a partir dessas novas demandas, necessidades e ideologias, compartilhando paradigmas velhos e já estabelecidos; teorias de mudança social, modernização e construção nacional estão sendo examinadas novamente de acordo com a chamada questão étnica, tão ignorada e depreciada durante muito tempo, mudando a maneira de fazer política em torno da problemática indígena.

A noção de interculturalidade se constitui, para o movimento indígena, como uma categoria instrumental que permite codificar, de algum modo, sua larga luta contra o sistema latifundiário e contra sua inserção no mundo urbano. No momento histórico em que o movimento indígena constrói a noção de interculturalidade (em torno 1970), ponto fundamental epistemológico que articula, une e legitima a prática política existente é o da produção (DÁVALOS, 2001).

Na ordem da produção, não entra a ordem do simbólico. Os indígenas são camponeses e sua condição cultural é uma afirmação a sua condição fundamental que é a terra e a produção agrícola. A categoria de camponês converte-se em uma mordaça epistemológica para compreender sua condição de indígenas.

Com isso, assumia-se que o indígena era parte da imensa estrutura ideológica da sociedade, e, como tal, não podia constituir-se em elemento referencial para criar novas formas de organização, luta e resistência. A ideologia era considerada uma “falsa consciência” (DÁVALOS, idem).

Se existe uma luta política, é aquela luta pela terra. Os camponeses, independentemente da sua condição cultural, são os aliados naturais dos trabalhadores, que são os mediadores diretos na esfera da produção. Nessa conjuntura, nos anos de 1960, 1970 e início de 1980, a principal forma de organização dos indígenas, será o sindicato de terras, e sua participação como movimento social será agregado aos partidos políticos de esquerda e aos movimentos dos trabalhadores²³.

²³ Ibid.

Em seu confronto com o sistema latifundiário e com as estruturas de poder derivadas desse, levou os índios a realizar um levantamento indígena considerável durante todo o século XX. As possibilidades de decodificação dessa estrutura de poder estavam submetidas



aos conteúdos epistemológicos que vinham de fora do movimento indígena. Para se autocompreender e lutar contra o sistema de dominação, os índios precisavam articular a semântica da dominação (Guerrero, 1991).

A mudança da concepção da ordem de produção para um tipo teórico-prático, e para a prática organizacional gerou uma série de problemas; corria-se o risco de ser visto o outro lado da moeda. Com isso, o afastamento começou pela igreja contra os partidos comunistas, construindo outros tipos de estruturas organizacionais que vão desde comunas, capítulos, até grandes organizações que abarcam regiões e outras nacionais. Desse modo, nasce a primeira organização “Equador Runacunapac Riccharimui”, Ecuarunari “O despertar do índio equatoriano”. Durante esse mesmo período, os indígenas da Amazônia equatoriana, constituem igualmente um novo tipo de organização, a Confederação de Nacionalidades Indígenas da Amazônia Equatoriana, CONFENIAE. Estão criadas as estruturas organizacionais que, mais tarde, formarão a Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador, CONAIE.

.1 Luta e resistência dos movimentos indígenas

Nos países latino-americanos, existiu uma larga e complicada história, menosprezada em comparação ao restante da sociedade, mesmo possuindo leis protetoras e tutelares. Ainda que o direito à cidadania formal tenha sido dado a quase toda população nos anos posteriores à independência, até pouco tempo, os indígenas ainda eram tratados como menores de idade e legalmente incompetentes em vários países.

A consecuencia de las políticas de persecución y generalmente de actitudes de discriminación contra ellos muchos pueblos indígenas y tribales, han internalizado las actitudes negativas de la sociedad dominante en contra de sus lenguas y culturas. Especialmente cuando dejan sus comunidades, tienden a negar su identidad y se avergüenzan de ser “aborígenes” o “indígenas” o “indios” o “primitivos”. Pero encubrir una identidad no siempre es posible, dado que en muchos países la diferencias étnicas y culturales van acompañadas de distinciones biológicas y frecuentemente no es posible distinguir entre la discriminación cultural y la racial. Esto ocurre especialmente en las sociedades colonizadas por europeos en las que las diferencias entre clase alta y las poblaciones indígenas son particularmente visibles. Ocurre en menor grado en sociedades que han pasado por un proceso de mestizaje interracial, como en muchos países de Asia y America Latina (CDDH:1996, p. 18).

Nas últimas décadas, modificaram-se as leis básicas durante um período breve de mudanças nas leis constitucionais, que incluíam não só reformas relativas às línguas, como, em alguns casos, às comunidades indígenas e aos seus territórios como forma específica de organização social.

A sociedade Equatoriana começou a “ver” os índios a partir de 1986, com a Confederação de Nacionalidades Indígenas de Equador (CONAIE). Terminava assim um processo complexo de organização, por um lado, dos índios da serra, e, por outro, dos índios das terras baixas. Os índios quéchuas da serra estavam se organizando desde 1972, por meio de ECUARUNARI (Equador runacunapac richarrimui: Despertar do índio equatoriano) (ver Santana, 1988: 284-288).

Os seis povos ou nacionalidades índias do Oriente (quéchua oriente, shuar, siona, secoya, cofán y huaorani), após desenvolverem organizações próprias como a Federação Shuar (1964), uniram-se, em 1980, por intermédio da Confederação de Nacionalidades Índias da Amazônia Equatoriana (CONFENIAE). Desde que a ECUARUNARI e a CONFENIAE se articularam por meio da CONAIE, os índios do Equador vêm travando, de modo coordenado e com grande êxito, uma intensa batalha a favor do reconhecimento de seus direitos. A CONAIE manteve a estratégia de não se associar a nenhum partido político em particular para proteger a unidade do movimento, ainda que não tenha deixado de apoiar algumas ações concretas do movimento do sindicato dos trabalhadores. (Serafino, 1991: 71-89; Juncosa, 1990: 200).

Antes do levantamento indígena, de maio de 1990, os índios, como aquele personagem de Scorza, “Garabombo”, eram invisíveis. Apesar de sempre estarem ali, a ideologia dominante fez de tudo para ocultá-los, para deixá-los invisíveis. Sua condição de transparência negava-lhes o acesso a que tinham direito: à história, ao Estado e à sociedade. Quando colônia, eram sujeitos que pagavam tributos;



sua existência estaria garantida enquanto pagassem à coroa espanhola. Na república, o acesso à condição de cidadãos lhes foi negada até 1998. Na verdade, os povos e nacionalidades indígenas sempre foram considerados como sujeitos suscetíveis de serem integrados à civilização, independentemente de sua opinião.

O levantamento indígena de 1990, ao mesmo tempo em que incorpora politicamente o movimento indígena, cria, nesse debate político, categorias novas que o transformam. Depois do retorno da democracia, em 1979, o debate político acabou centrado nos procedimentos da democracia, nos sistemas de representação e nos marcos institucionais da democracia que estava nascendo. Nesse esquema, discutem-se as formas mais idôneas que assumiria a participação política desde o sistema de partidos, mas, ao mesmo tempo, discutem-se esses procedimentos, produz-se uma separação formal entre a economia e a política.

Desse modo, gera-se um processo duplicado, no qual a democracia, como sistema político, quer consolidar a representação política no Estado, por meio do sistema de partidos políticos, enquanto o momento econômico tenta se adequar aos conteúdos em função do ajuste, da liberalização e da desregularização. A economia se desvincula da política e esta começa a estruturar um discurso de deslegitimação do Estado e do serviço público (MASSAL, 2000).

É no interior desse debate que o movimento indígena, em 1990, propõe a ideia da plurinacionalidade



o
d o

Estado equatoriano. Desse modo, destrói-se todo o projeto administrado pelas elites, razão pela qual a democracia se adequava aos conteúdos da dominação econômica. Se havia alguma ideia que as elites sempre frisavam, era a da noção de “nacionalidade equatoriana”, como um projeto homogêneo, unitário, concentrador e articulador de consensos.

A noção de plurinacionalidade, como campo epistêmico-político, estrutura-se a partir da década de 1980. Em sua formação teórica e organizacional, influem dois processos organizacionais do movimento indígena equatoriano; de um lado, os processos das nacionalidades indígenas da Amazônia, que estavam centrados mais na definição e na luta pelo território e na cultura, por isso que sua organização regional era uma Confederação de Nacionalidades; por outro lado, o processo organizacional dos indígenas da serra equatoriana, que havia atravessado uma longa luta contra o sistema latifundiário e cujo referente teórico de construção organizacional era, justamente, a interculturalidade. A convergência desses processos determina a criação de uma organização nova, com um nome revelador.

Em 1986, se criou a Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador, CONAIE, um tipo de organização que se situa fora dos parâmetros até então característicos das organizações sociais. O que outorga coerência à nova organização é seu reconhecimento explícito à cultura como um espaço histórico-social, a partir do qual se pode construir um espaço organizacional.

A cultura pode sustentar uma apropriação do território ao mesmo tempo em que outorga o denso emaranhado organizacional existente. É o reconhecimento

da existência da comuna e do sujeito comunitário indígena como sujeito histórico, que outorga uma base de sustento da nascente organizacional. Para criar uma organização com um tipo novo, era necessário elaborar um discurso diferente, e isso só poderia acontecer por intermédio de um campo epistemológico distinto. Os conceitos que permitiam articular esse campo epistemológico eram aqueles de cultura e território, que, ao serem operacionalizados na prática política, transformar-se-iam nas categorias da interculturalidade e na plurinacionalidade.

A interculturalidade não suscitaria os choques de opiniões que provocaria a proposta de plurinacionalidade, pois se acreditava que a interculturalidade poderia ser uma estratégia de fácil assimilação e que poderia vir a acrescentar aos sistemas de educação já existentes. Com isso, a CONAIE conseguiu em 1988, apenas dois anos após ser inaugurada, a oficialização, por parte do Estado, da Direção Nacional da Educação Intercultural Bilíngüe, DINEIB. Foi a primeira instituição criada pelo movimento indígena desde o início de sua prática política.

.5 A EDUCAÇÃO ANCESTRAL E SEU DESDOBRAMENTO NOS MOVIMENTOS INDÍGENAS NO EQUADOR

La historia nos presenta rasgos de fuerza asociativa inusitada, que hoy permanecen alternados. El ayllu familiar se convirtió en ayllu extendido, dando lugar a formas aglomeracionales de sentido fuertemente cohesivo. Las formas autóctonas fueron transformadas por estructuras asociativas aymarás y quichuas, al trasladar el Inca los mitmacuna. (Aguilo, 1992, p. 67)

O termo “sabedoria ancestral” tem hoje duas conotações: a usual, que é a cronológica referida nos dicionários, a qual o termo remete ao “legado dos antepassados, algo tradicional e remoto”. E uma outra qualitativa, mas contemporânea, que surgiu no calor das carências de nossa época, que vê o ancestral como uma sabedoria perdida que recordamos com nostalgia; uma sabedoria anterior, contudo conectada com a essência mais natural e genuína do ser humano e o que está a sua volta; uma sabedoria mais instruída.

Na verdade, está-se aprendendo novamente, já que por tanto tempo foi ensinado o contrário, que “nem sempre o novo é melhor; nem sempre o velho, pior”. A história humana se moveu melhor em uma espécie de ciclos em que, às vezes, os tempos passados foram melhores ou mais cultos – embora nada tenha acontecido da mesma forma, pois foi engrandecido com uma espécie de movimento em espiral.

Valido lembrar, que a ancestralidade, nos termos desta pesquisa, se concebe como sendo o traço constitutivo do processo identitário de uma pessoa ou grupo que extrapola a pequena duração da existência, mas de quem se é portador durante a própria existência (conscientemente ou não).

A ancestralidade como permanência do que é relevante para o espírito humano em sua construção cotidiana e popular, traço constitutivo de nosso processo identitário e que permanece para além de nossa pequena existência e com a qual mantemos uma relação de endividamento e, ao mesmo tempo, o imperativo do ato criador (Ferreira-Santos, 2010, p.34).

Ainda segundo este estudioso, condição de possibilidade de uma religação (religare) e re-leitura do mundo (relegere).

Hoje em dia, existe a sensação generalizada de que se está vivendo um momento baixo ou desfavorável na onda cíclica; uma “era de escuridão e desarmonia”; em que se deseja e busca-se voltar á “era de luz e bem-estar”, segundo a consciência do possível que bate na memória recôndita.



Os movimentos indígenas sofreram um grande avanço, nesta última década, por causa de sua reação frente à persistência da economia global e do capitalismo. A Educação Ancestral permitiu que movimentos indígenas reclamassem seus direitos e reformassem, de alguma forma, a administração do país.

As perspectivas do país foram se modificando devido ao crescente aumento demográfico da população indígena. O movimento indígena atual está submetido a grandes debates, os quais modificaram sua atitude frente o Estado; é por meio deles que tem conseguido avanços na sociedade equatoriana. Algumas organizações já consolidadas no país, acima mencionadas, como a CONAIE, sofreram problemas, em especial, com as formas de coordenação na política equatoriana, colocando o movimento indígena perante problemas de difícil solução, o que acabou criando a necessidade de se estabelecer mediações entre as forças sociais e políticas.

El movimiento indígena de Ecuador está desilusionado con el actual modelo de desarrollo. En lugar de "mitigar" los efectos de las políticas neoliberales, las organizaciones indígenas aducen que existe una necesidad de un modelo más humano y equitativo de desarrollo que facilite la participación y la compartición de beneficios. (GRIFFITHS, p. 26, 2000)

A cultura dos indígenas representa algo orgânico e ancestral, por isso é difícil compreendê-la, mas, de alguma maneira, não devem ser necessariamente apreciadas, e sim respeitadas. A educação ancestral promove o entendimento da modernidade que atualmente vivem os movimentos indígenas do país, isto é, implica uma maior atenção à contextualização das representações que se faz das culturas indígenas ou nativas do país para apresentá-las como parte integral da história do país e, por que não, como um aspecto arcaico e ancestral – que não quer dizer que sejam refém do passado ou imóvel ou ainda engessado. Nesse sentido, os movimentos indígenas no país impulsionaram grandes protestos em busca de mudanças no legislativo nacional e, em alguns casos, para mudança nos governos nacionais.

As organizações governamentais aprovaram certas políticas progressistas e importantes resoluções a favor dos movimentos indígenas, ainda que os direitos e garantias desses documentos poucas vezes sejam cumpridos.

Para finalizar, é necessário dizer que existem certos aspectos que se devem analisar para poder entender o desenvolvimento das nacionalidades indígenas no Equador, e cada um deles está relacionado, em especial, à educação ancestral e à resistência de sua cultura.

CAPÍTULO III

A ESPIRITUALIDADE DOS ESTUDANTES UNIVERSITÁRIOS INDÍGENAS E SEU DIÁLOGO COM A ANCESTRALIDADE AMERÍNDIA



Los diferentes aspectos de la espiritualidad indígena transmitida desde padres a hijos ha arraigado dentro de su vida cotidiana y así su identidad cultural ha trascendido desde tiempos inmemorables así como del espacio y del tiempo (KOWII, 2005, p. 90).

Busca-se, no espaço deste texto, uma aproximação, um entendimento da espiritualidade dos estudantes universitários Indígenas e de seu diálogo com a ancestralidade ameríndia.

3.1 O SER ANDINO



A peculiar condição que o ser andino tem em relação ao europeu mostra que existe uma série de questões para o pensamento filosófico do “ser andino” ou no mundo andino, que, desde o ponto de vista da problemática da identidade cultural, permite fazer uma reflexão crítica a partir do

fenômeno da "globalização" do mundo ocidental. Para os índios da atualidade, são tempos em que ganharam espaços, como citado na frase a seguir: *é uma década ganha porque foi um tempo de reflexão, análise e de reciclagem* (MACAS, 2005).

Além disso, os espaços foram ganhos por meio da organização e do posicionamento político e social, o que levou com que se abrissem, cada dia mais, portas e que se criassem vários programas de apoio, como a criação de políticas de desenvolvimento econômico e formação de âmbitos acadêmicos, que se materializaram nos tempos atuais.

No âmbito da educação indígena, os elementos culturais particulares se relativizam, transpassando fronteiras culturais. Sua apropriação e administração são cada vez mais globais e, às vezes, confusas, o que causa hibridizações culturais que não permitem atuar com clareza em seus projetos culturais, políticos, nem educativos.

Pode-se dizer que ninguém duvida de que as produções das culturais não tenham o nível das produções culturais de outros continentes, mas houve quem

colocasse em dúvida a questão da capacidade de criação / produção dos andinos; com efeito, a única forma de identificar a existência das populações indígenas e quantificá-las é através de seu idioma (CDDH, 1996) – recurso ainda netamente ocidental de quantificação. Diante disso, Cohen (1989), manifesta que as comunidades étnicas se defendem da crescente influência ocidental recorrendo à construção mental de fronteiras simbólicas. O autor faz essa relação ao dizer que, em muitos casos, essas formas simbólicas de origem estrangeira são usadas para fortalecer o sentimento de identidade dos membros de uma comunidade. Porém, esse sentimento pode também ser manipulado (KLOOSTERMAN, 2000).

Se puede hacer creer a gente con un espíritu menos crítico que este sentimiento es una dimensión esencial y primordial de todo ser humano, que es innato, que lo llevan en la sangre; que se siente hasta físicamente; que se debe luchar por estos valores “superiores; que semejantes valores deben ser defendidos por respeto a los antecesores de quienes se ha recibido “todo (KLOOSTERMAN, 2000, p. 35).

Necessita-se de uma perspectiva sócio-antropológica e cultural mais compreensiva, respeitosa e ampla para focar a nova estrutura da realidade andina como uma nova totalidade; uma realidade que não seja homogênea, e sim heterogênea e diversa. Este fenômeno é pouco estudado nas suas formas observáveis, vivenciadas e práticas.

Segundo Almeida, a questão indígena, como uma questão nacional, é uma abordagem nacionalista que inspira os indígenas a lutar pela democracia, igualdade, justiça e liberdade, em qualquer âmbito (ALMEIDA, 1993). E os povos

indígenas sabem que a igualdade se relaciona com as condições em que se encontram culturalmente na sociedade globalizada que habitam; portanto, o tipo de educação ancestral é extremamente estratégico para sua resistência e desenvolvimento étnico e cultural.

Poder-se-ia falar de uma identidade integrada no pensamento andino. Por isso, não é demais examinar essa fragmentação do sentimento coletivo, aquele que durante algum tempo pretendeu se constituir, pois, aquele sentimento coletivo e os pensamentos coletivos de independência e libertação foram frustrados; em vista disso, não se enraizaram na consciência histórica diversa dos povos indígenas e até dos povos não indígenas, visto que não foi valorizada, de maneira generalizadora, a nobreza original do ser social e espiritual dos andinos, nem a peculiaridade de sua cultura, muito menos sua condição humana (SOUSA, 2007) salvo honrosas exceções de resistência ativa.

Documentos da CONAIE (2001) mencionam que a cultura dos povos índios, mantidas à margem de tantas imposições ideológicas das classes dominantes, desafiou a violência da igreja, dos governos, das instituições e dos indivíduos.

A questão não é meramente política, econômica (Marx), sociológica (Weber) ou axiológica (Nietzsche); na verdade, tem-se um problema profundamente humano, espiritual e cultural com matizes ameríndias. Trata-se de uma nova realidade, desconcertante na sociedade de consumo e tecnocrática; uma questão do novo século que o pensamento filosófico coletivo andino terá de enfrentar tanto no nacional quanto no global.

Vários pensadores do século XX concordam que uma nação integradora se origina no conceito de cultura para todos por meio da educação pública. Hernández (2007) menciona que esta educação é construída para contribuir com o reconhecimento e afirmação das diferentes identidades dos povos originários, superando a denominação colonial dos índios ou indígenas para recuperar a autodesignação de povos. Diante disso, a CONAIE (2001) indica que o processo intercultural está dado pelo reconhecimento do direito de participação plena e efetiva dos povos indígenas como sujeitos históricos, como já foi mencionado no capítulo anterior.

Este fortalecimento deve estar ligado à identidade, à cultura e à história que deve guiar a condição de uma sociedade equivalente, em que se apresentem diálogos baseados no respeito à diversidade como povos indígenas. No presente capítulo, essas condições serão analisadas para encontrar o caminho que abarque uma educação democrática intercultural em que todos os povos tenham seu espaço na educação superior (SOUSA, 2007).

3.2 ESPIRITUALIDADE INDÍGENA



A relação que o ser tem com o Mistério, com o Grande Espírito, com a Suprema Inteligência, a relação que tem consigo mesmo, com a Natureza, com o ser amado representa o princípio da espiritualidade das pessoas. Esta,

de certa maneira, sempre foi mal interpretada pelos que os observam, pelos que dizem que vêm para aprender com eles, mas nunca perguntam nada, simplesmente se transformam em meros observadores.

Cada povoado indígena, através dos anos, criou seu próprio sistema de conhecimento, e, dentro deste sistema, **a espiritualidade**, representa a espinha dorsal. O futuro da raça humana em Pacha Mama, Mãe Terra, recai na habilidade desta sociedade moderna de mudar o que foi aceito como comportamento humano normal, durante estes últimos séculos de conflitos e degradação ambiental, e de reavaliar o propósito da vida (CONAIE, 1998).

Com base nisso, cada povo indígena tem muito para contribuir por meio do seu exemplo para buscar um estilo de vida estável e contínuo dentro da atual sociedade globalizada. Por essa razão, Brando (1987), indica que, na cultura ocidental, é impossível que uma sociedade indígena com identidade e espiritualidade específica debilite-se e logo volte a renascer; uma cultura reconstruída não é autêntica e, por isso, não é real (CONAIE, 1998).

Justamente por causa desses antecedentes, os povos indígenas podem se manter como tais, definindo para si diferentes alternativas na história, mantendo a sua própria cosmovisão e a essência de sua espiritualidade, já que nos tempos passados o mundo todo se voltou contra eles, ignorando sua forma de vida,

torturando, condenando, prendendo e matando as pessoas por praticarem sua fé, seu conhecimento e sua natureza.



Ainda hoje se sente o temor que cada um deles guarda ao lembrar da verdade própria. Muitos se refugiaram no catolicismo, nas montanhas ou onde pudessem abrigar-se, mas, mesmo assim, regressaram para ocupar seu lugar. Aos povos índios custa-lhes muito

aceitar que todos os templos em que viviam tornaram-se centros arqueológicos ou áreas de turismo; é, para eles, muito difícil conformar-se com essa realidade. Murillo, citado em (Rodriguez, 1987), afirma que o que a espiritualidade formula não é uma dicotomia entre o espírito e a matéria, e sim a integração do social, do político, do cultural, do ecológico e da fé.

A população nunca cedeu nada; nunca vendeu nada. Para os indígenas, a Mãe Terra é sagrada e não tem preço. Desse modo, também dentro de sua cosmovisão continuam sentindo que são os legítimos filhos e guardiões de seu amor, de seu ensinamento, de sua vida, porque eles se identificam com ela.

Assim, a cultura tradicional dos antepassados existe e sobreviveu até chegar aos indígenas contemporâneos; até agora se encontram presentes em suas manifestações culturais que foram transmitidas de família em família. Como

diz Sanchez (2005), a perda da diversidade cultural foi comparada com a perda da diversidade biológica, e isso significa uma ameaça à própria sobrevivência humana.

Os povos indígenas não podem esquecer que são originários da cultura da pedra e da água, símbolos da fixação e do movimento, que cumprem funções importantes como ações de cura. Maldonado (1994), citado em (Zapata, 2004)

As diversas manifestações dos povos indígenas, nas festas que realizam com base nos calendários herdados, desde épocas muito remotas, são exemplos vivos de seu patrimônio índio, sua riqueza simbólica e espiritual (Maldonado, 1994). Assim como demonstra Ferreira-Santos (2004), no estilo que utilizamos aqui, as mitohermenéuticas das “fiestas” em Aameríndia. A existência desse patrimônio é o que fortalece a identidade dos povos indígenas, base fundamental que garante a libertação espiritual e seu desenvolvimento econômico.

3.3 DIÁLOGOS COM A ANCESTRALIDADE AMERÍNDIA

A ancestralidade é algo que pode estar desaparecendo diante de nossos olhos? Ao morrerem os taitas, os anciãos “é como se desaparecesse uma enciclopédia de conhecimentos sobre as plantas e sobre seus usos para curar os

males” (Diaz, 2008), assim como os saberes sobre sua forma de viver e conviver com a natureza.



As formas de aprender e de ensinar são outros aspectos que se tornaram importantes de se estudar com o propósito de reconstruir a memória. (Maldonado, 1994) apud Zapata, 2007). E, para reconstruir a memória, faz-se necessário atentar e registrar as práticas do

cotidiano, o uso do pensamento e de expressões que manifestam os anciãos que, submersos em sua identidade, conservaram através da história.

A recuperação dos nomes das pessoas, lugares e das várias tradições espirituais, que, naquele tempo, foram batizadas pela igreja católica com o nome de seus santos, foram rebatizadas com os nomes originários, designados pelos povos indígenas; exemplo disso é o Inti Raymi, que antigamente era a Festa de São João, em que se destaca uma reafirmação da identidade cultural indígena.

En tiempos antiguos solían bautizarnos con nombres de los patrones y la Biblia, por eso tenemos nombres en español (Lema, 1976) (citado en Zapata 2007, p. 56).

Com toda essa gama de conhecimentos, não sobrou registro desse saber, já que sua cultura não era literária, como a atual



predominante, e sim oral; era transmitida durante a companhia dos aprendizes ao caminhar com os anciãos pela selva, serra, costa, na preparação e uso das plantas aplicadas às necessidades das pessoas; era transmitida também nas noites de *mambeo*, nas malocas amazônicas, ou nas confraternizações familiares ao calor da *tulpa* nos lares andinos, espaço, onde os velhos narravam as genealogias das linhagens de sábios, ou de governantes, ou de guerreiros míticos ou simplesmente as dos antepassados familiares.

É provável que a ancestralidade, esse legado milenário dos povos indígenas, permaneça, reapareça e manifeste-se de alguma maneira, por meio dessas conexões inefáveis que propiciam as plantas mestres, como o yage o ayahuasca, o san Pedro ou o peiote. Sobre isso, (García, 2007) menciona que os conhecimentos, as tecnologias e os valores que caracterizaram os ayllus pré-hispânicos se conservam até nossos dias, e, mesmo quando se adotam e adaptam elementos do Ocidente, eles estão sempre vigentes porque estão sujeitos a processos de mudança constante (Zapata 2007). Isso vem ao encontro com o mencionado por (Arguedas, 1977) quando afirma que a sociedade pré-hispânica se mantém vigente apesar de ter sofrido muitas mudanças.

Esses tipos de mudanças fizeram com que as populações indígenas cumprissem um papel protagonista na política do Equador contemporâneo, o que contribui para que aproximadamente quatro milhões de pessoas identificadas como indígenas fossem vistas (Quinatoa, 2007).

3.4 A COSMOVISÃO E A APRENDIZAGEM À SUA VOLTA

A cultura dos povos indígenas do Equador se baseia na busca da harmonia entre o homem, a natureza, e os outros homens, como também entre as sociedades locais e a sociedade maior ao longo do país (García, 2007). Isso permite ao indígena uma participação dentro da sociedade sem descuidar da sensibilidade e da memória coletiva para dinamizar o trabalho em todos os âmbitos. Desta maneira, é possível falar em cosmovisão. Segundo Espinoza:

Desde una perspectiva etnológica, la cosmovisión es el conjunto de nociones, estimaciones y representaciones, resultado del reflejo y comprensión espontanea del mundo y la vida. La cosmovisión supone por tanto un conjunto de respuestas a las interrogantes más elementales de la mente humana. Este esfuerzo vital obedece a la necesidad que tienen los individuos de una colectividad sociocultural en particular por descubrir, explicar y explicarse una realidad común visible o subyugante a la cual se enfrentan. Dichas respuestas se expresan como concepciones, ideales, creencias y mitos particulares (ESPINOZA, 2000. p.75).

Assim, entende-se por cosmovisão as crenças, os valores e as formas de proceder de um povo frente à sua realidade; é uma forma de estar, de sentir, de ver e de perceber o mundo. É um produto do pensamento coletivo e, ao mesmo tempo, individual socializado e compreende distintas formas para explicar a realidade, incluindo as científicas, as simbólicas ou as religiosas.

Cada cultura tem uma concepção de sua realidade. A concepção que tem do mundo se desenvolve por meio de um largo processo de interações entre os povos e o meio natural em que vivem; cada cultura é o espelho do mundo natural

em que vivem. Toda criação tem suas origens nas tradições culturais, mas se desenvolve plenamente em contato com outras. Essa é a razão pela qual o patrimônio, em todas suas formas, deve ser preservado, valorizado e transmitido às gerações futuras como testemunho da experiência e das aspirações humanas (Maldonado, 2007) concorda que os diferentes referentes dos povos indígenas podem reconfigurar a memória de seu povo, a segurança e orgulho de que se necessita para reafirmar a cultura e a espiritualidade. (Zapata, 2007).



Uma cosmovisão é, antes de tudo, uma explicação e uma interpretação do mundo e, também, uma aplicação dessa visão na vida. Em termos mais simples, nossa cosmovisão é uma visão de mundo e uma visão para o mundo” (Canales, 2008). Essa cosmovisão provém de uma explicação mais compreensível do mundo, o qual guia seus adeptos a viver em harmonia.

De acordo com o que foi citado, a cosmovisão se manifesta como a forma de ver e entender o mundo e de saber que todas as culturas dos povos têm sua própria cosmovisão e que ela se encontra na memória para ser transmitida mediante a comunicação e a educação, que, em certas ocasiões, são mais pessoais e, em outras, compartilhadas e globais. Almeida (2008) determina que, ao se produzir uma desintegração do território comunal, como consequência, surge o abandono de certas práticas culturais. Os novos códigos culturais não só se reproduzem como se programam relacionando-se com os códigos anteriores.

Este manifesto é resultado do produto do desenvolvimento histórico e cultural pelo qual os povos indígenas passaram. Como tal, vai se modificando, mas conserva a essência por diferentes períodos. Sem a cosmovisão os povos, culturas ou pessoas deixariam de ser o que foram para adquirir um olhar e uma nova identidade.

.5 A EDUCAÇÃO E SEU LEGADO ANCESTRAL POSTO EM PRÁTICA NO SEU MEIO

Nos reunimos los hermanos y hermanas a conversar sobre nosotros, sobre nuestro pasado, y desde allí recordamos a nuestros padres, a nuestros abuelos, y construimos con lo que ellos nos han enseñado una parte de nuestra historia. (CHUNNINGHAM, 2007, p.15)

A concepção da vida e das formas de aprender dos povos indígenas, como diz Maldonado (2007), são importantes para reconstruir a memória índia; é preciso que haja muita ênfase nas práticas cotidianas e no uso dos pensamentos mencionados pelos anciãos e pelos que se conservaram através do tempo. Isso se refere à educação firmada desde os ancestrais até os avôs, dos avós aos pais, dos pais aos filhos e dos filhos aos seus filhos. As palavras e os pensamentos dizem muito e manifestam alguns princípios filosóficos e educativos importantes para consolidar princípios para as novas gerações.

Neste sentido, a educação constituía um processo informal de transmissão cultural de uma geração à outra. Martínez (1994) indica que essa educação era aberta e profundamente vinculada à vida, mas que foi modificada diante das condições históricas que foram se apresentando. Se poderia dizer que o ideal pedagógico então era formar e adestrar para viver?

Educarse era vivir la vida de cada día en la comunidad; plantar, escuchar de boca de los viejos la tradición oral, participar en las ceremonias colectivas. La práctica educativa consistía en la adquisición de instrumentos de trabajo y en la interiorización de valores y conductas, ya que el medio ambiente en su conjunto era un permanente contexto de formación. No había profesores, todo adulto enseñaba. Se aprendía a partir de la propia experiencia de los demás. Se aprendía, con lo cual eran inseparables la vida y el trabajo (IAC, 1986, p.11).

Nesse caso, a educação dos indígenas representa a herança dos povos e era posta em prática na natureza, nos cultivos, nas técnicas de trato da água, até nas cerimônias e festas. Assim, a mudança do estilo de uma vida nômade a um estilo de vida sedentária se deu, seguramente, ao descobrimento do potencial vivificador da terra, o que posteriormente significou a sociedade agrária. (Martínez Burbano, 1994).

Almeida (2008) argumenta sobre o anterior, indicando que o sentido imemorable dessas práticas coletivas determina a forma como se abordam os temas políticos; não lhes pertence o método impositivo de ordem e comando.

Desse modo, a educação e seu legado ancestral podem ser evidenciados nos vestígios arqueológicos, na domesticação dos vegetais comestíveis e no cultivo da diversidade em todo o Equador, para que eles se deem conta de que isso é uma contribuição e que sem ela a vida não poderia transcorrer prolificamente no país. Graças ao cuidado com o meio ambiente, do cultivo e à diversidade tem-se um acervo biocultural invejável.

Historicamente os indígenas possuem um legado grandioso, no qual as múltiplas civilizações criadoras e potentes fecundaram essa terra através do tempo; é apenas a mostra mais conhecida de uma grande diversidade cultural que segue viva no tempo e no espaço.

Com o tempo, os povos indígenas deixaram um grande legado para o Equador e para o mundo. Sendo este construído por séculos de experiência e de sabedoria ancestral. Deixaram um caminho iniciado, organizações que já possuem sua dinâmica de fortalecimento, um processo de unidade dos povos indígenas que começou a se fazer realidade. Rockwell (1996) manifesta que, apesar de serem os povos indígenas os que protagonizaram diferentes histórias sociais, foi através de seus conhecimentos prévios, que, entre outros aspectos, possibilitaram a tradução dos diferentes protagonismos étnicos que contribuíram para determinar o nível em que a transmissão cultural repercutiu nas políticas nacionais.

Almeida (2008) defende a participação dos índios na prática de seus direitos políticos e soberanos e igualmente manifesta que a única unidade possível se encontra na diversidade, o que representa um estado democrático, eficiente e responsável com fidelidade ao caráter real multiétnico do país.

Mas, sobretudo, há o objetivo de continuar com o trabalho dos ancestrais, de cultivar a diversidade, de promover as línguas originárias, de proteger o conhecimento ancestral do furto indiscriminado do qual são vítimas. Para as gerações futuras, os jovens ficam comprometidos com o desafio de aprofundar e desenvolver as organizações indígenas, a identidade e a união dos povos indígenas.

Em relação às línguas indígenas, Ticona (2008) indica que, em nosso continente, elas se encontram numa situação minoritária, razão pela qual não contam com uma política ou planificação linguística por parte dos Estados no interior dos quais estão situados os povos indígenas. Apesar disso,, na sociedade equatoriana se escutam muitos termos das línguas indígenas como as interjeições de dor: ¡atatay! ¡ayayay! ¡achachay! ¡arrarray!, as quais são expressões da língua aymara.

Finalmente (García, 2007) sustenta que os limites e os alcances do conhecimento andino, na articulação das esferas materiais e espirituais, característicos dessa cultura do compartilhar entre seus habitantes implicam um

processo produtivo que dá acesso aos recursos: compartilhar seus produtos obtidos pelo homem; compartilhar suas festas e compartilhar seus saberes criativos e reprodutivos.

.6 A ESPIRITUALIDADE ANCESTRAL OCIDENTAL DOS MOVIMENTOS INDÍGENAS

Dando sequência ao que foi anunciando anteriormente, a espiritualidade é um processo em que existe uma necessidade consciente de realizar e provar que todos os indivíduos podem vir a alcançar o que desejam..

La espiritualidad es una expresión directa de la concepción del mundo formado por el ser humano. Es decir, el conjunto de pensamientos sobre el mundo, la existencia de la vida misma. Esta heterogeneidad forma un conjunto integral y armonioso de representaciones, ideas, estados de ánimo y acciones. Siendo los elementos de la religión, los sentimientos, el culto y los ritos. (ALVARADO, 2004, p.81)

A espiritualidade promove uma crença desde o interior das pessoas; é algo que se realiza por ideologia própria. Uma pessoa pratica sua espiritualidade quando realiza o que sua “alma” diz e quando o temor não a incomoda. Neste sentido, menciona-se que todo indivíduo conta com uma raiz, uma cultura, isto é, com uma espiritualidade que lhe permite viver com energia em volta de sua vida.

Todavia, Naranjo (2004) manifesta que existiu uma campanha para extirpar essa espiritualidade; o doutrinação católico iniciou-se em cada povo conquistado pelos espanhóis com o objetivo de aniquilar as crenças e práticas religiosas e rituais dos antigos povoadores dos Andes. Ainda assim, Wachtel, (1977) e Prien (1978), demonstraram com total convicção, que, apesar de todos os esforços missionários, os conteúdos e concepções religiosas autóctones dos indígenas não chegaram nunca a ser erradicados por completo e disso dão testemunho não só as repetidas multidões de revelações de idolatria, como também, definitivamente, nas tradições de cultos sincretistas que ainda persistem em toda a região andina.

Essas manifestações trazem consigo uma tradição que é revelada através das gerações, transmitindo as experiências dos avôs e avós sobre seus ensinamentos, vivências e, particularmente, sobre suas crenças que logo são herdadas pelas novas gerações. Morales (2007) acrescenta que as nacionalidades e povos indígenas, iguais aos povos de nível mundial, constroem sua identidade cultural sobre a base, tanto do mito como da lenda, simbologias que legitimam sua organização social e cultural para reconstruir, na atualidade, seu próprio sistema de vida na comunidade.

A conquista da América pelos espanhóis estava relacionada com o término e com a discriminação dos patrimônios culturais e ancestrais dos povos indígenas da América. Mas, antes desses acontecimentos da conquista, existiam outras

culturas, denominadas “povos originários”, os quais se sustentavam da água e, em alguns lugares da serra norte, sustentavam-se da terra para seus cultivos agrícolas.

Atualmente continua esse legado, com os usos e costumes herdados pelos antepassados e que são praticados na vida diária. Enquanto os movimentos indígenas mantêm sua espiritualidade na natureza, o mundo ocidental contribui para uma cultura que se baseia em desfazer-se e negar suas diferenças. Por isso, Mejía e Sarmiento(1988) afirmavam que o movimento indígena é a expressão de um setor social que não só se nega a desaparecer através dos séculos, como agora exige, em virtude de seu pertencimento a um grupo étnico, recuperar suas terras e recursos, recriar sua cultura preservando línguas e costumes e participar politicamente do planejamento de seu futuro.



Quinatoa (2007) sublinha que, durante o século passado, fez-se um processo organizativo diverso em cada um dos grupos, de acordo com suas próprias realidades e características, com o objetivo de conseguir melhores condições de vida, reconhecimento e dignidade que foram traduzidos nas lutas pelas terras e territórios, acesso à educação, ao trabalho, entre outros.

Nesse sentido, em que a modernidade segue avançando como um sistema totalizador, percebe-se a necessidade de mudar essa visão, como a defesa do direito de realizar com liberdade sua espiritualidade indígena para aprofundar o desenvolvimento da sociedade moderna.

O tema dos movimentos indígenas ancestrais foi analisado em vários âmbitos, desde diferentes aspectos de suas necessidades, mas não sobre a contribuição de sua espiritualidade na Cultura Ocidental, que permitiu que as verdadeiras raízes continuassem existindo até nossos dias. Sobre o comportamento ocidental, Benavides (2003) diz que o pensamento andino é mais claro e lógico que o ocidental, o que permite entender as ações dos povos indígenas frente as demandas para o *sumak kawsay* ou para viverem bem.

Diante do que foi dito, García (2004) assinala que os povos e nacionalidades indígenas constituíram uma organização política nacional

solidamente estruturada e com uma clara ideologia baseada em nossa própria atitude histórico-cultural e que propõe construir a nova nação plurinacional.

Frente a isso, considerou-se a necessidade de integrar certos conhecimentos e tecnologias ancestrais nos âmbitos atuais, pelas contribuições que podem ser utilizadas para que tragam soluções eficazes e adaptáveis em termos de saúde da população e dos ecossistemas, como também para que haja o desenvolvimento de valores morais, éticos e espirituais na relação com a natureza.

A transformação dos indivíduos está direcionada à complementação que existe entre os sistemas de conhecimento tradicional ancestral dos indígenas, que se encontram fundamentados pela espiritualidade, como já foi dito, e pela psicologia transpessoal, na medida em que essa se encontre como parte integral da natureza e do universo.

Diante disso, as ciências médicas da nossa atualidade vão se nutrindo das ciências da vida que as tradições ancestrais trazem mediante o desenvolvimento da consciência de si mesmo e do universo, da linguagem do corpo e com a utilização das energias presentes nos elementos que consideram sagrados da natureza.

.7 A SITUAÇÃO DA EDUCAÇÃO UNIVERSITÁRIA DOS ESTUDANTES INDÍGENAS

Os traços coloniais no desenvolvimento social da América Latina provocaram, todavia, condições de iniquidade e desigualdade que se evidenciam na falta de uma democracia participativa e de uma integração social.

Quinatoa (2007) manifesta que o Equador produziu mudanças políticas, econômicas e sociais importantes que criaram um novo cenário para o setor indígena equatoriano, abrindo passagem na vida nacional. A organização desses movimentos indígenas é resultado, então, de um processo de autogestão que, tendo guinado em momentos distintos, segundo as regiões, encontra-se em plena fase de consolidação estrutural e programática, como indica a Comissão pela defesa dos direitos humanos, no ano de 1996.

Com certas exceções, em nível de sociedades da América, viram-se discutindo sobre a diversidade cultural; de acordo com a noção geral de



diversidade cultural, existem modificações ideológicas diferenciadas que

deram lugar a distintas respostas em nível de governo e de instituições privadas no que diz respeito à educação superior dos movimentos indígenas.

Esse tipo de respostas tem relação com os próprios processos históricos nacionais e regionais, o grau de organização dos movimentos indígenas, as respostas estatais e sociais frente às situações de indefesa, risco e exclusão nas quais vivem os povos indígenas. (Aylwin, 2005).

As transformações profundas no nível educativo superior são o resultado do movimento indígena organizado e da interpelação de líderes indígenas que se encontram nos distintos países da região. A ausência de oportunidades econômicas, os desalojamentos e, em certos casos, a expulsão dos povos indígenas de seu hábitat natural e tradicional influíram nos processos migratórios obrigatórios, dentro e fora das fronteiras nacionais, apesar de terem radicalizado as políticas migratórias dos países aonde geralmente chegam os migrantes. Se bem que, para o mundo político, econômico e social na América Latina, consideram-se, os anos 1980, como uma década perdida.

Por outro lado, as desigualdades em relação ao acesso a oportunidades tanto econômicas, políticas, culturais, sociais e educativas seguiram

persistindo, e, inclusive, na grande maioria das leis dos países da América latina, os bens monumentais das culturas ancestrais possuem maior importância que as próprias etnias e comunidades existentes. Sobre as desigualdades e a discriminação, Quinatoa (2007) assinala que os povos indígenas, ao serem considerados de menor categoria, sem direito de reproduzir elaborações mentais, reflexões e menos ainda produções intelectuais, foram desconhecidos ou ocultados no que se refere ao âmbito da criação intelectual. Em alguns casos, vários estudantes tiveram que enfrentar a pressão social ou a rejeição por parte daqueles que não aceitam a ideia de que o Equador é um país pluriétnico, e que, portanto, não aceitaram bem a incorporação deles às equipes da educação superior.

Alguna vez encontramos unas pintas que habían escrito la noche anterior en las paredes diciendo 'si es que siguen aquí este grupo de indios, se van a salir todos los estudiantes de la universidad' pero nunca se reflejó quien fue, sabíamos que en el consiente colectivo de los estudiantes, de algún grupo por lo menos, había ese criterio de que esta universidad debía ser solamente para los ricos, sin becados indígenas en la universidad, pero nunca nos dijeron eso. Alguna mañana vimos esa pinta ahí pero duró media mañana. Mandaron a borrar enseguida y nunca más volvieron a escribir nada de eso (Manuel 2004, p. 102)

O acesso ao sistema educativo das comunidades indígenas não é suficiente para poder atender os graves problemas de analfabetismo e de baixa qualidade da educação. A presença de estudantes indígenas que se

transladou para as cidades se concentra geralmente nas áreas periféricas das cidades.

É preciso grifar que, nestas zonas rurais, muitos estudantes recebem atenção diferenciada e especializada, mediante programas e projetos de educação intercultural bilíngue (EIB), mas, neste aspecto, ainda não existe uma organização apropriada, como tampouco se ampliou sua cobertura até as cidades.

Neste sentido, a CONAIE destaca em documentos que é por isso que as necessidades educativas dos estudantes indígenas nas cidades estão muito longe de serem cobertas, apesar de terem maiores possibilidades para ingressar nos distintos níveis de educação do que os estudantes que se encontram no meio rural. O aumento da urbanização indígena nas cidades contribuiu para que muitos dos estudantes possam ter acesso ao nível de educação superior em busca de sua profissionalização. Isso, por sua vez, permitiu que a educação manifestasse sua importância na formação de liderança, e, ao analisar as suas diversas histórias, vê-se que, na maioria dos casos, os indígenas que impulsionam sua colocação e que se tornam nossos dirigentes são os que tiveram acesso à educação. A castelhanização e a alfabetização afetariam também as características de liderança (CONAIE, 1989, p.312)

Esta incorporação na educação contribuiu para que eles nem sempre sejam atendidos de forma diferenciada ou com distinção cultural; ao



contrário, isso provocou, em certos casos, a ocultação por parte dos indígenas de sua condição, para serem considerados como estudantes regulares da universidade onde se inseriram.

As brechas educacionais foram sendo corrigidas de maneira relativa, mas é nos povos indígenas que elas seguem sendo criticadas. Os índices de cobertura horizontal e vertical sobre idade, repetição e deserção são sempre mais altos nas áreas rurais e nas regiões e territórios indígenas do que nas cidades (López, 2004).

Em vista disso, as organizações e os movimentos indígenas seguiram pedindo aos sistemas educativos de seus países soluções perante as deficiências e uma oferta de formação de seus recursos humanos, devido às carências atuais que os povos indígenas têm no que se refere à economia do mercado. A necessidade de uma ampla e eficiente formação profissional se põe em evidência pela crescente participação política dos indígenas e pelos objetivos que estes

povos buscam dentro de suas respectivas sociedades. Hernández (2007) afirma, diante desses acontecimentos, a educação equatoriana privilegiou a importância do idioma espanhol ou castelhano e, em contrapartida, proibiu o uso das línguas indígenas..

Todos esses antecedentes não se referem somente ao acesso dos indígenas à educação, mas também às necessidades que eles exigem das instituições de nível superior.

São os aspectos mais importantes requeridos pelos estudantes indígenas:

- que o território não seja considerado somente como o sustento de seu desenvolvimento biológico, e sim como ponto de vista simbólico e de espiritualidade na sua transmissão cultural;
- que a história da sociedade em que se encontram esteja direcionada desde a interpretação dos próprios indígenas e de outros setores relacionados;
- que haja uma valorização real de suas cosmovisões específicas, relacionadas com a língua, a espiritualidade, os conhecimentos e tecnologias, os valores morais e estéticos e com os conhecimentos intangíveis de cada comunidade indígena;

- que a identidade e a cultura dos povos indígenas constituam recursos para seu próprio fortalecimento nas relações interculturais;
- que sejam criadas condições que permitam uma participação individual e coletiva qualificada, que vá ao encontro da organização das relações sociais e das novas condições de governabilidade;
- que haja a permanência e o resgate da cultura, além das línguas ancestrais, dentro dos processos de educação, em todos os níveis educativos;
- que se administre o ambiente de forma sustentável, com o objetivo de favorecer a integridade física do ser humano e sua relação espiritual com ele mesmo.

Com a demanda e presença dos indígenas nas universidades latino-americanas em geral, embora com maior incidência nas públicas, experimenta-se atualmente um questionamento político e epistemológico sobre o rol das universidades e de sua atuação frente aos povos indígenas. (Prada y López, 2004).

Foram manifestas certas mudanças, em meio à difícil situação da educação superior e dos povos indígenas, particularmente, para que houvesse uma maior

atenção aos pontos de vista dos indígenas e uma integração de líderes e organizações indígenas na elaboração e execução de novos programas educativos. Sobre isso (Quinatoa, 2007) diz que, hoje em dia, a maioria dos centros de ensino, de qualquer nível, reforçam que seus estudantes mantenham sua cultura e o uso de sua vestimenta tradicional no lugar do uniforme institucional.

Uma das principais preocupações é a inclusão de certos conhecimentos indígenas dentro do currículo, embora isso possa ser complicado em função da falta de investigação sobre domínios de conhecimento que vão além dos aspectos socioculturais e linguísticos. Neste sentido, Jorge Gasché (2008) indica que a preocupação dos programas educativos interculturais representa a integração de seus processos formativos com os conteúdos indígenas, a fim de cumprir com o objetivo de combinar as competências, as habilidades e os conhecimentos escolares convencionais que figuram nos currículos nacionais.

Como conclusão sobre a situação da educação da população indígena na América Latina, menciona-se que a diversidade de etnias, línguas e culturas, dentro do âmbito educativo, apresenta-se como um grande desafio para os sistemas de avaliação, que, mesmo utilizando a língua oficial, apresentam muitos problemas específicos com os estudantes indígenas nas instituições de educação regular. Da mesma forma, ao considerar o conhecimento indígena como se fosse um bem armazenado na memória de certos atores e livros, está se abstraindo sua

existência real, a que se manifesta nas atividades humanas, nas quais esse conhecimento participa de modo funcional no meio e toma a forma correspondente a sua função.

Finalmente, torna-se necessário reconhecer que os processos de migração, fizeram com que cada vez mais indígenas freqüentassem instituições regulares nas zonas urbanas.

CAPÍTULO IV

A ARTICULAÇÃO ENTRE OS UNIVERSOS SIMBÓLICOS NA EDUCAÇÃO ANCESTRAL



Articular a dimensão simbólica ao plano existencial/vivente do ser humano, do indígena e perceber a influência desta na educação ancestral, eis o caminho que desejo empreender neste capítulo.

.1 SÍMBOLO

Somos como la paja del páramo que se le arranca y vuelve a crecer, y la paja del páram sembramos el mundo



Em Gilbert Durand encontra-se o entendimento mais aprofundando de *símbolo*. Para ele, este se dá por meio de uma imagem concreta que evoca e sugere um significado impossível de se compreender diretamente. Desta maneira, é por intermédio do símbolo que ocorre a epifania, a transcendência, isto é, através de uma projeção do subjetivo sobre o objetivo. É possível dizer que o entendimento do símbolo ocorre na intimidade da alma; portanto, não se reduz à comunicação ou à transmissão de um saber preestabelecido. Para Durand, o (...) *símbolo é sempre o produto dos imperativos biopsíquicos pelas intimações do meio. (DURAND ,1997, p. 30)*

Ainda segundo tal estudioso, o símbolo ultrapassa os limites da significação, pois se constitui por muitas dimensões. Assim, torna-se impossível percebê-lo em sua totalidade. Em vista disso, a complexidade do símbolo encontra-se em sua ambiguidade; só pode ser apreendido na experiência vivida.

Durant destaca que a apreensão da realidade é caracterizada por movimentos de interpretação ou de simbolização da vivência; daí afirmar-se que a simbolização é anterior ao pensamento racionalizado, objetivo. Desse modo, é possível inferir que o símbolo, que não pode ser compreendido totalmente, é apresentado como anterior à linguagem.

Para Durand: (...) Enquanto o arquétipo está no caminho da ideia e da substantificação, o símbolo está simplesmente no caminho do substantivo, do nome, e, mesmo algumas vezes, do nome próprio. (DURAND, 1997, p.62)

O símbolo tem como ponto de organização o *mito*, dando forma a uma linguagem mítica. E se este é, assim, um prenúncio da racionalização não pode ser traduzido ou explicado, mas sim pode ser compreendido por meio das redundâncias, das repetições.

Nas palavras de Ferreira-Santos (2005), Durant, com sua noção de bacia semântica, contribui para a apreensão desse mito diretor em seus processos de ascensão e decadência.

Ainda para Ferreira-Santos (ibidem), a objetivação do mundo é compreendida pelo homem através de um processo simbólico, vale dizer, subjetivo. De acordo em nas reflexões deste estudioso, se existe uma realidade real no mundo concreto, esta só pode ser organizada e ser apreendida na realidade simbólica das práticas culturais. Daí a gravidez simbólica em que se configuram os sentidos e os significados que impregnam a ambiência a nossa volta, nossas relações. Desta maneira, a linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo simbólico. Portanto, a cultura é transmitida por processo simbólico.

É com base nessa lógica, nesse entendimento, nessa racionalidade que é possível dizer que muitos grupos têm símbolos que os representam. E estes são símbolos referentes a diversas associações culturais, artísticas, religiosas,

empresariais, políticas e desportivas. Um exemplo claro é o da importância que tem o sol em muitas culturas anteriores do Equador.

Abaixo, o significado de alguns símbolos, com o intuito de vislumbrar sua presença no cotidiano do indígena equatoriano...

A) INTI

Los hijos del Sol; premisa cultural del ensayo sobre las nacionalidades y pueblos indígenas en el Ecuador; pueblos que se interrelacionan entre sí, por intermedio de la lengua, del comercio, entre otras expresiones, que en la actualidad propician la construcción de la interculturalidad desde las prácticas comunitarias, sociales y culturales de los pueblos indígenas, en este sentido, articula los distintos pensamientos de las culturas: es decir, el "Diálogo de Culturas", que no es excluyente, mas bien, dinamiza los procesos culturales existentes (Morales:2007, p. 97).



Como explica Patricio Morales, o nome em Quechua do Sol, considerado uma divindade da mitologia Inca; esse deus foi transcendendo ao longo do tempo, criando uma nova concepção de si mesmo; foi chamado pelos nativos como Viracocha, um pouco curto para o nome original Apu -Qun-Tiqsi-Wira-Qutra (Apu Kon Titi Wiracocha), que é determinado como uma descrição dos seus poderes e da criação do universo ejm: ser supremo da terra, água e fogo.

A Deus seja acompanhado por sua esposa e irmã, como convém a um posto do Inca; a Lua, em igualdade na corte celestial, com o nome de Mama Killa.

O sol era representado com a forma de um elipsoide de ouro em que também podiam aparecer raios como outro de seus atributos de poder, e a lua tinha a forma ritual de um disco de prata.

O Inti, como criador, era adorado e reverenciado, mas ele também era procurado em busca de favores e de ajuda para resolver os problemas e também

para aliviar as necessidades, já que só ele podia fazer as colheitas nascerem, curar as enfermidades e dar a segurança que o ser humano deseja.

A Mama Killa correspondia ao fervor religioso das mulheres; eram elas quem formavam o núcleo de suas fieis seguidoras, já que nada melhor que a killa podia compreender seus desejos e temores e dar-lhes o amparo que buscavam.

Dentro das culturas e povos indígenas, podem-se perceber, até os dias de hoje, festas de veneração a esses deuses, como, no mês de junho, as festividades do INTI RAYMI.

Em certos lugares da Serra equatoriana, os camponeses continuam a realizar um ritual singular de fertilidade; têm por costume vestir as batatas como se fossem bonecas, mas bonecas com vida, pois sua cosmovisão parte da crença no espírito que tem todos os seres; as índias costumam dormir com essas bonecas para serem férteis. Com este simples ritual, respondem a uma das leis da magia, a qual FRAZER (1982) denominou "lei da semelhança"; por exemplo, uma mulher estéril dorme repetidas vezes, durante algum tempo, com uma figura de bebê entre seus braços; assim poderá conceber um de verdade.

B) HUALICHU

É o gênio do mal. Designado como o autor de todas as desgraças, de forma especial quando estas afetam uma mesma pessoa; pode ser comparado com o Huecú dos chilenos.

Hualichu é malefício, aplicado às águas quando, de repente, ficam impotáveis ou ao homem que, depois de suportar uma tremenda desgraça, enfrenta outra. Diz a tradição que Hualichu ou Gualicho – ambas as formas se empregam indistintamente – exige sacrifícios para se evitá-lo.

Em alguns lugares, o viajante costuma encontrar árvores em que os ramos pendem inumeráveis fios de cores, pedaços de fio do gênero, porções de flores de papel. São as contribuições que se dedicam a Hualichu para evitar sua influência maligna. Hualichu é também um vocábulo quéchua que se tornou parte da fala transandina.

C) A PACHA MAMA

Para os Quéchuas, Mãe terra é a divindade máxima dos cerros peruanos, bolivianos, Equatorianos e do nordeste Argentino. Adán Quiroga (1928) atesta que Pacha é universo, mundo, tempo, lugar, enquanto que Mama é mãe. A Pacha Mama agrega, é um Deus feminino que produz, que procria. Alfredo Moffat (1975) acrescenta que, "sobre as teorias explicativas da natureza e das religiões nativas", a técnica metabolizadora do sistema de poder formulou a metafísica originária de

nossas populações nativas; a igreja católica foi enchendo nos novos moldes católicos e europeus as antiquíssimas estruturas míticas de nosso povo não europeu. Um exemplo típico desse remodelamento de mitos são as festas anuais celebrando a Virgem do Cisne; “a Virgem do Cisne é uma das imagens mais veneradas no Equador”. Caracteriza-se pela devoção que não se encontra só entre os que vivem em O Cisne, como também se expande pelos arredores de todo o Equador e, inclusive, existe muita devoção a ela em cidades como Nova York e Madrid.

A virgem Maria do Cisne recebe seu nome como parte da tradição, que começou na Europa com membros da denominada 'Ordem dos Cavaleiros do Cisne' que criavam templos em honra à Virgem Maria, em cima das montanhas, especialmente na França, Alemanha e Espanha, sob o cuidado dos padres Franciscanos. Foram os padres franciscanos que acompanharam Alonso de Mercadillo na Fundação de Loja e, assim, criaram o culto à virgem do Cisne (MORENO, 1994); apesar de haver a imagem da virgem e do sacerdote o qual guia o culto, a cerimônia corresponde mais aos rituais indígenas de Pacha Mama que a cerimônia europeia à Virgem Maria.

4. 2 OS SÍMBOLOS NA EDUCAÇÃO ANCESTRAL

Assim, com base tanto na explicação quanto na exemplificação dos símbolos, apresentada acima, é possível dizer que , por meio da história e ao longo do território que constituiu o Tahuantinsuyo, existiram vários símbolos sagrados dentro da população indígena que serviram como guia e orientação na evolução de todos os habitantes antepassados. Esses símbolos manifestavam conquistas, advertências de provas e expressavam os ideais. E cada sujeito vivente decifrava o significado do símbolo de acordo com seu nível de evolução.

... caí en cuenta de que los símbolos no eran sólo un tema de estudio también una manera de acercarse y analizar esos y otros asuntos y fenómenos. Botero (2001:23. p. 45)

O significado desses símbolos era abstrato, mas se encontravam relacionados à vida real. Para os indígenas andinos, esses símbolos estão presentes no cosmos, na natureza e na própria vida que levam, sem os quais a vida não teria nenhum sentido. Guinea (2004) considera que o poder em todas as culturas cria e utiliza símbolos que lhe identificam ao passo que manipula os pré-existentes, que, uma vez criados, adquirem um poder próprio em função das associações e sentimentos que evocam, os quais se fixam fundamentalmente por meio do ritual. São, por isso, cobiçados pelo poder. Diante disso, Fagetti, (1998) assinala que os símbolos são fruto da criação dos grupos humanos com base na percepção da realidade.

Gonzales (2010) argumenta que a simbologia pátria é, como muitas outras manifestações, um produto social, que pode ou não estar influenciado ou definido pela história, pela causalidade e casualidade, inclusive. Portanto, não pode nem será eterna.

O significado dos símbolos sagrados dos antepassados indígenas foi conservado com muito zelo, como um segredo de estado, por isso não foi revelado nem aos invasores estrangeiros de forma completa, embora as representações estivessem à vista de todos, em especial os relógios solares (INTIWATANA), a fachada da entrada inka (INKAPUNKÖ), a bandeira de sete cores lineares (UNANCHA O WHIPALA), a cruz quadrada (CHAKANA), entre outros.

Foi a coesão que existe nas comunidades indígenas que permitiu a conservação de vários signos culturais de seus povos. Montes (1989) explica que, nesses contextos sociais, devem existir mecanismos econômicos, políticos e simbólico-rituais que revelem os conflitos produzidos pela desigualdade social e, ao mesmo tempo, criem instrumentos para obter o poder, mantê-lo e defendê-lo. Mas, para gerar uma ação simbólica de mobilização nos povos indígenas, foi necessário instalar certas noções no campo das lutas pela identidade, objetivar os traços específicos, fazer circular tais categorias e representações, impor uma forma de percepção, de conhecimento e de reconhecimento.(Zúñiga, 2000).

Nas últimas duas décadas, os povos indígenas conseguiram resgatar certos símbolos da época incaica, como a Whipala²⁴ e a Chakana²⁵ que foram erguidos nas lutas sociais frente às políticas que estabeleceram os governos de turno.

Apesar de os símbolos pátrios serem reconhecidos pelos povos indígenas, existe uma percepção majoritária de que o sistema educativo impôs esses símbolos à população indígena, que mantêm em sua memória coletiva a Pacha Mama, o Kuichi, e o Kishuar como símbolos inatos de sua cultura.

É preciso dizer que a raiz da conquista espanhola no Equador produziu mudanças substanciais na vida e na cultura dos povos originários; como consequência, nasceu uma nova geração de habitantes mestiços com uma identidade conflitiva, híbrida. Hernández (2007) afirma que, além disso, existiu uma confrontação entre dois mundos culturais: o ocidental e os culturais nativos.

Uma confrontação cultural começou a ser desenhada já nos processos educacionais para os indígenas nos tempos da colônia. Deve-se lembrar que

²⁴ A palavra Wiphala tem sua origem das palavras aymaras “Wiphay” que é uma expressão de alegria e “phalax”, que é o som produzido pelo flamejar de uma bandeira. Cada região do território andino tem sua própria Wiphala de 49 quadradinhos, identificado pela cor da diagonal (da esquerda para a direita e de cima até embaixo), atribuído a cada Suyu.

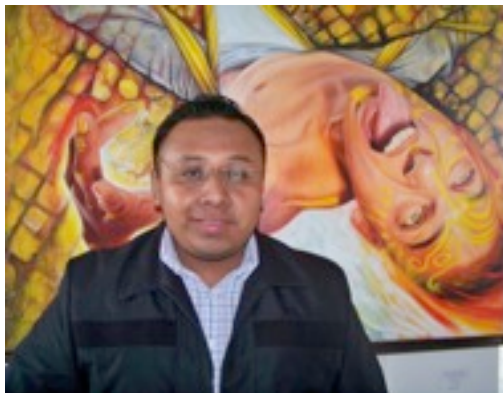
²⁵ As culturas andinas festejam o dia da Chakana cada 3 de maio, pois maio é considerado o mês da cruz porque é o mês da colheita. E a cruz tem relação com o costume serrano de colocar cruzeiros que protejam os cultivos durante todo o ano agrícola. Então, quando se conclui a colheita se agradece as cruzeiros pela proteção que ofereceu aos campos. Quinatoa (2007) (p. 170).

existia um controle direto dos sacerdotes católicos particularmente pela ordem dos franciscanos em Quito, que foram os primeiros a instalar instituições educativas no território.

Se ha vuelto un lugar común entre los antropólogos criticar duramente la educación misional, tanto católica como protestante, entre los grupos indígenas. (Bertely, 2008. p 65)

Este aspecto, visto desde uma perspectiva de defesa dos direitos dos grupos étnicos; pode-se afirmar que a educação missionária é aculturadora, pois introduziu ideologias religiosas que vão contra a cosmovisão e o pensamento religioso nativo dos povos índios.

Contudo, nos tempos modernos, várias disciplinas das ciências sociais difundiram as culturas equatorianas no mundo acadêmico e na vida diária. São movimentos que geraram um reconhecimento e um respeito pelos descendentes indígenas da atualidade.(Quinatoa, 2007).



Enquanto isso, o povo indígena, vive em volta de uma 'confusão' e desintegração interna, luta pela unidade, igualdade, liberdade e dignidade humana; por isso, a educação tem servido para alcançar reivindicações e defender seus direitos, e também para que haja maior participação nas políticas nacionais (Martinez, 1994).

Nesse processo educativo que se desenvolve com uma população que é discriminada, explorada, faz-se necessário orientar o currículo para a formação de pessoas conscientes de sua dignidade como pessoa e como povo. Sobre esse aspecto, Hernández (2007) afirma que a maioria dos países da América Latina privilegiaram o pensamento ocidental europeu na implementação e desenvolvimento de seus respectivos sistemas educativos, e deixaram de lado o conhecimento dos povos originários da América.(Gutierrez, 2009)



Feierstein (2008) argumenta que a inclusão de conteúdos derivados dos saberes indígenas no currículo parecia ter a ver com outra necessidade, a de legitimar essas culturas. Finalmente Rojas (2008) afirma que as políticas de educação indígena não só não tiveram os efeitos esperados como também outros resultados não necessariamente planejados, se bem que parece que conseguiram a formação de sujeitos que, por meio da educação escolarizada, converteram-se em intermediadores entre o Estado e as comunidades indígenas, já que as intenções e práticas dos professores não necessariamente coincidem com as do Estado. Observa-se que:

La descolonización del conocimiento occidental en el Runa – ser humano tiene que ser tratada y desarrollada

conceptualmente desde las experiencias de la educación Intercultural Bilingüe en todos los ámbitos; de los saberes ancestrales, de la reescritura de la historia y de la educación social y cultural de los pueblos. En este sentido, la educación Intercultural Bilingüe es el instrumento que preserva, desarrolla y potencia el conocimiento de las culturas ancestrales y permite el diálogo de las culturas, de las nacionalidades y pueblos indígenas que coexisten en el país y que se inmiscuyen en el inter aprendizaje en especial a los niños (as) sobre la base del conocimiento de los adultos quienes son los portadores de la lengua en el caso de los niños son quienes preservan y transmitirán lengua indígena que la interactúan con la lengua castellana de origen español que en el caso del país los mestizos lo aplican de manera unitaria mientras que los pueblos indígenas utilizan la lengua castellana y la ancestral convirtiéndose en bilingües en algunos casos en trilingües por el aprendizaje de la lengua anglosajano/ inglesa” (Morales:2007, p. 45)

Em seu livro intitulado *Os filhos do Sol* Patricio Morales (2007) indica que, no processo de entendimento da educação ancestral dos movimentos indígenas, a aprendizagem está concentrada no desenho das estratégias que permitam a adaptação dos estudantes indígenas ao sistema educativo, para que possam selecionar, de forma adequada, os códigos da língua e das culturas que exijam contextos sociais determinados.

Os professores, equivocadamente, educaram os estudantes a pensar como pessoas de âmbitos diferentes e ilhados pela sua cultura, o que dificultou o trânsito e a operação entre pessoas com diferentes aspectos e culturas diferentes. Além de uma educação de baixa qualidade e dos avanços deficientes no mercado de trabalho do nosso país, a população indígena foi posta em desvantagem em relação à não indígena.

Portanto, existe uma importante brecha entre o nível de educação da população indígena com a mestiça, que foi diminuindo na última década. Apesar dos avanços educacionais do atual governo, os níveis de pobreza não variam muito para as nacionalidades indígenas.

Acredita-se, assim, que educação constitui um meio necessário para o desenvolvimento dos povos indígenas. Todavia, esse sistema educativo presente esteve desvinculado da realidade indígena e dominado pelas estratégias dirigidas para solucionar as exigências de um país capitalista. Os povos e as organizações indígenas mantêm uma luta constante para alcançar uma educação que reconheça suas características particulares nascidas nas comunidades. Porém, a formação docente ainda carece de conteúdos acadêmicos que contribuam para o fortalecimento do conhecimento indígena, e sabe-se que a educação bilíngue constitui o maior provedor de elementos pedagógicos para a educação nacional.

Como base em tudo que foi anunciado, percebe-se que a educação ancestral permitirá às nacionalidades indígenas manterem uma resistência em



muitos aspectos. Antigamente e até nossos dias, muitas instâncias da cultura e educação ancestral viabilizaram que esses povos melhorassem suas tradições e aplicassem-nas no mundo contemporâneo, como, por exemplo, na área da saúde. A medicina indígena unifica o rito de cura com mitos ancestrais do humano, natural e divino, que formam um todo do ritual de cura. O

indígena que cura é o mediador que, executando o ritual, faz uma conexão com as distintas dimensões do ato curativo nos seres humanos.

Tanto no sistema de medicina formal como no das medicinas tradicionais indígenas, as operações dos modelos comportam aspectos promocionais, preventivos de cura e de reabilitação da saúde. Nas medicinas tradicionais indígenas o ato de curar, a homeostase, é um ato fundamentalmente espiritual e, sobretudo, integral. Visto desde o curador, o ato curativo é um ato de cura pelo religião com o divino.²⁶

Todavia, a transferência dos conhecimentos ancestrais dos povos indígenas constitui-se de uma educação não formal que, principalmente, apresenta-se no lar, onde a mãe é a que transmite a seus filhos sua sabedoria, a que aprendeu com seus ancestrais. E assim, a criança indígena, ao ingressar na escola, leva consigo aquisições culturais e sociais, que são resultado do processo de formação e de socialização dos primeiros anos de sua vida no meio familiar e social da comunidade.

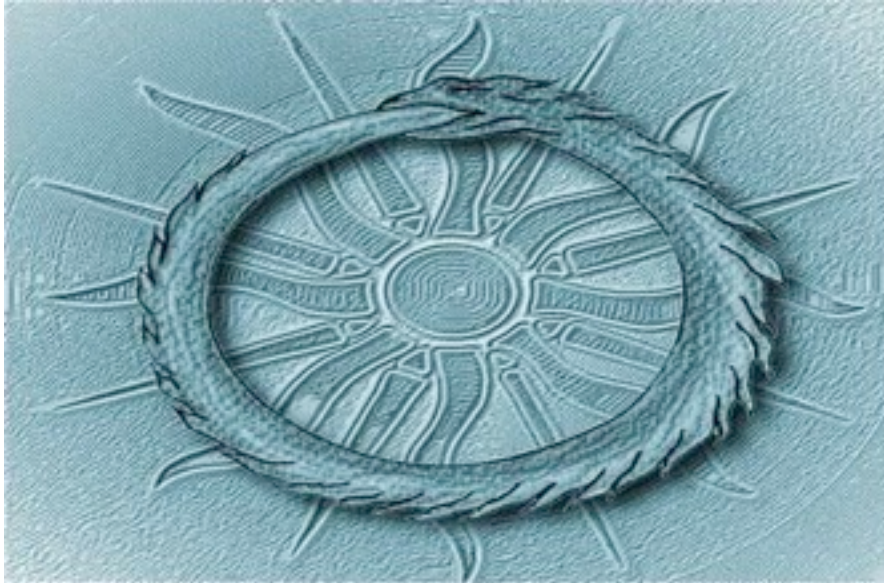
Reconhece-se que a escola tenha sua própria lógica com uma cultura específica (a cultura escolar ocidental), porém esta não deve perder de vista o entendimento de que, segundo Gliché García (2007), é um lugar de encontro

²⁶Artigo sobre MEDICINAS ANCESTRAIS DAS NACIONALIDADES E POVOS da página do ministério da saúde dos povos indígenas, <http://www.msp.gov.ec/dnspi/3sabidu.htm>

entre dois, ou mais, paradigmas culturais que podem ser, conforme o caso, relativamente convergentes ou divergentes.

CAPÍTULO V – CONSIDERAÇÕES FINAIS

DA RECURSIVIDADE – TRAVESSIA E RECOMEÇO



Na imagem acima, um **Ouroboros**, em um antigo manuscrito alquímico, representado por uma serpente, ou um dragão, que morde a própria cauda. É um símbolo para a eternidade. Está relacionado à alquimia; por vezes é representado como dois animais míticos, mordendo rabo um ao outro. É possível que o símbolo matemático de infinito tenha tido sua origem a partir desta imagem. Não é um símbolo dos povos indígenas, foco do meu estudo, mas significa o que sinto neste momento de suposto fechamento do estudo

Parece simbolizar o ciclo vital, voltando-se sobre si mesmo. O símbolo contém as ideias de movimento, continuidade, autofecundação e, em consequência, de eterno retorno. Assim, refaço o caminho...



O objetivo central desta pesquisa foi estudar/ compreender, as bases ancestrais da educação e seus desdobramentos desde a perspectiva mitohermenêutica nos movimentos sociais indígenas no Equador. Nesse sentido, busquei retomar o contato com próprio pesquisador, 'misturando-me' ao estilo hermenêutico que busca a compreensão de si mesmo como ponto de partida, meio e fim de toda *jornada interpretativa*; e foi com esse estilo que tentei destacar os movimentos indígenas, as noções de espiritualidade nos estudantes universitários indígenas e seu diálogo com a ancestralidade ameríndia e como articular ancestralidade e simbolismo.

No que se refere ao arcabouço da **mitohermenêutica**, esta foi entendida como hermenêutica simbólica de cunho antropológico que, segundo Santos-Ferreira (2005), apresenta-se tanto como estilo filosófico, no sentido de manter uma atitude de inquietação e questionamento, como método de investigação, no sentido de estabelecer procedimentos sistemáticos de pesquisa acadêmica

Em relação aos movimentos indígenas, percebe-se que a histórica luta dos indígenas latino-americanos pela terra ultrapassa o entendimento desta como um meio de produção fundamental que lhes foi violentamente desapropriado, desde os primeiros momentos da colonização européia, há mais de quinhentos anos. Desta maneira, percebe-se que a terra tem um sentido muito profundo na

cosmovisão e na própria forma de existência dos povos indígenas: ela é a “mãe que nos acolhe”, a “Pachamama””.

Na relação ancestralidade e simbolismo, pensa-se que, para se gerar uma ação simbólica de mobilização nos povos indígenas, é necessário instalar certas noções no campo das lutas pela identidade, objetivar os traços específicos, fazer circular tais categorias e representações, impor uma forma de percepção, de conhecimento e de reconhecimento.

Com base nos aspectos aqui resgatados, chega-se a *tese* de que a prática dos elementos da vida, do cotidiano, do simbolismo do ameríndio, tais como – coletivo, comunitário, distribuição, dualidade, complementaridade, *minga*, território, espaço e ancestralidade – estão presentes e parecem impulsionar a luta pela reivindicação da identidade, da espiritualidade e, portanto, do reconhecimento da condição indígena pela sociedade equatoriana. Pensa-se ainda que a ancestralidade aparece como alternativa de releitura da contemporaneidade e sua complexidade. Assim, sugere-se que a educação deverá ocupar o importante papel de resgate e de transmissão da cultura indígena. Opera-se, todavia, com uma nova racionalidade. Esta sendo sinalizadora do diálogo entre as culturas.

Segundo Bateson (1986, p. 68):

Yo mismo atribuyo un gran valor a la diversidad de las pautas culturales que matizan el mundo. Son algo bello y siento que el hecho de que exista esa diversidad es algo bello en si mismo. El problema, según lo veo yo, ha de ser ordenar esa diversidad, pero no eliminando todas las pautas menos una, sino inventando pautas de comunicación que trasciendan las diferencias.

Sabe-se, contudo, que a educação nos moldes em que se encontra no Equador – de tradição européia e, portanto, propagadora da cultura ocidental – vem negando historicamente a importância da condição da cultura indígena, bem como parece negar a sua epistemologia, o seu modo de ser e agir. Talvez a alternativa mais interessante neste contexto de emergência de estados plurinacionais (como é o caso do Equador e da Bolívia), reconhecendo-se a autonomia e soberania das várias etnias que compõe o país; seja a adoção dos modelos educacionais próprios de cada etnia, abrindo-se mão do “kit escolar ocidental” (carteiras enfileiradas, mesa de professor, um professor separado dos alunos e não pertencente à comunidade, horários, intervalos, grade curricular, provas, livros-textos, lousa e giz, etc...). Não importa que este kit escolar fale quíchua ou shuar. O currículo oculto e o agenciamento de práticas escolares continuarão sendo ocidentais. Compartilhar outros modelos epistemológicos, axiológicos e de organização mais comunitária, talvez seja um caminho mais racional e mais sensível; ou numa palavra, ameríndio.

Neste momento, de reconexão, de fechamento de um ciclo de 500 anos, é imprescindível pensar em novas racionalidades, de uma nova vertente, de um terceiro olhar. Este tornando possível o diálogo entre as culturas. Pensa-se que tal diálogo ultrapassa a definição de interculturalidade, alcançando níveis de entendimento mais aprofundado, de reforço – uma nova lógica. Neste novo

contexto, quem sabe, seja coerente falar, ancorados em Ferreira-Santos, em UMA RAZÃO SENSÍVEL.

Segundo Ferreira-Santos (2005), se, em meio às novas gerações, alguém se lembrar do quanto uma razão sensível é importante para a sobrevivência humana e se contar para um terceiro dessa importância presente nas obras da cultura, no prosear de um fim de tarde, ou numa sala de aula, acredita-se que a aurora humana virá por mais alguns séculos.

Ainda para este estudioso, o polo sensível desta mesma razão sensível se apresenta na experiência estética do estar no mundo e em suas imagens e símbolos, na busca constante de construir sentido à existência.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Alberto; MARTINEZ, Esperanza (organizadores). **Plurinacionalidad democracia en la diversidad**, Quito, Abya Yala, 2009

ACOSTA, José. **Historia natural y moral de las indias**, Madrid, 1987.

AGUILO, F. **El hombre de Chimborazo**, Quito, Abya Yala, 1992

ALDERETE, E, **Conocimiento Indígena y globalización**, Conejo, 2005.

ALMEIDA, J. **Levantamiento indígena como momento constitutivo nacional en Sismo étnico en el Ecuador**, Quito, Abya-Yala, 1993, pp. 7-29.

ALVARADO, S. **Resoluciones del Procurador de los Derechos Humanos, en protección y Defensa de los Pueblos Indígenas**. FLACSO, 2004.

ARGUEDAS J.M. **Relatos completos**, Bogotá, Lozada, 1977

ARHEM, H. **Derechos humanos indígenas en los Andes**, Abya Yala, Quito, 1990

ARIAS, G. POLAR, J. **Una mirada al indígena ecuatoriano**, Andina, Quito, 1991

AYLWIN, J. **El rebrote de la violencia de los indígenas**, Abya yala, Quito, 2005

BADIA, Denis Domeneghetti. *Imaginário e ação cultural: as contribuições de de G. Durand e a Escola de Grenoble*. Londrina: Editora UEL, 1999.

BALANDIER, Georges. A desorden – elogio do movimento. Rio de Janeiro: Bertrand, 1987.

_____. O dédalo – para finalizar o século XX. Rio de Janeiro: Bertrand, 1999.

BARTH, F. **O guru, o indicador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BATESON, Gregory. **Una unidad sagrada**: paso ulteriores hacia una ecologia de la mente. Barcelona: Gedisa, 1999.

_____. **Mente e natureza**: a unidade necessária. Ed. Francisco Alves. RJ. 1986.

_____. **El temor de los angeles**. Barcelona: Gedisa, 1994.

_____. **Metadialogos**. Lisboa: Gradiva, 1989.

_____. **Mente e natureza**: a unidade necessária. Ed. Francisco Alves. RJ. 1986.

BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto imagem e som**. Petrópolis: Vozes, 2002.

BAUMAN, Zygmund. **Vida Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BECKER, Howard S. **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Hucitec, 1994.

BENAVIDES Javier, *La Memoria Agredida*, ed Abya Yala, Quito-Ecuador, 200

BERGAMASCHI, M. A. Nembo'e. Enquanto o encontro permanece! Processos de escolarização nas aldeias Guarani. 2005. Tese (doutorado) Faculdade de Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS.

BERTELY, M.; GASCHÉ, J. y PODESTÁ, R. (coords.), **Educando en la diversidad. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües**. Quito, Abya-Yala, 2008

BOTERO, L. **Chimborazo de los índios**, Abya Yala, Quito, 2001

BRANDO, N. **Mundo indígena y realidades naturales**, Aya Yala, Quito, 1987

BRAZER J. **O Ramo de Ouro**. LTC, Rio de Janeiro, 1982.

BRUCKAMANN, Mónica; DOS SANTOS, Theotonio. **Los movimientos sociales en América Latina: un balance histórico**. Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la red CLACSO, 1998.

CABELLO, Balboa. **Historia del Perú bajo La dominación de los Incas (1586)** edición de Horacio H Urteaga, Lima San Martí, 1920.

CANALES, Luis Lucena, ARKEGRAMA, Enero 2008.

CDDH, Comisión por la Defensa de los Derechos Humanos, **El levantamiento Indígena y la cuestión nacional**, Ediciones Abya Yala, Ed. 2, 1996. p. 56. Quito-Ecuador.

CHUNNINGHAM, Mima, Modulo de Historia y Cosmovisión Indígena, Guia de aprendizaje colectivo para organizaciones y comunidades, 2007 FONDO INDIGENA.

COHEN, H **Identidad indígena del romanticismo al realismo**, Abya Yala, Quito, 1989.

CONAIE. **Las Nacionalidades y Pueblos y sus Derechos en la legislación Nacional e Internacional**. Quito-Ecuador, Pág. 7, 2001.

CONAIE, **Formas de organización social comunitaria o colectiva**, citado por Guillermo Churuchumbi, Propuesta sobre gobiernos comunitarios de los pueblos Kichwas” Quito, Fundación Kawsay, 1998.

CONAIE, **Confederación de Nacionalidades Indígenas Los Movimientos Indígenas Del Ecuador**, CONAIE, Quito,1989

CUNNINGHAM, Mirna. **Módulo y cosmovisión indígena**. Ed Fondo Indígena. Bolivia. 2001.

DÁVALOS, Pablo, **Movimiento indígena ecuatoriano**, Universidad Católica de Quito y Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas 2001.

Díaz, Mayorca Ricardo. **Visión Actual de la medicina ancestral**. Septiembre, Ed. 1. 2008.

DÍAZ, Tepankali Aurelio, Julio – Septiembre 2003, México.

DUVIOLS, Pierre. **Algunas reflexiones acerca de la tesis de la estructura dual del poder incaico**, Histórica, Barcelona, 1980

DURAND, Gilbert. As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral. Lisboa: Ed. Presença, 1997.

DURAND, G. A imaginação simbólica. Lisboa: Edições 70, [199-].

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. v. I

ESPINOSA Apolo, Manuel. “Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural”, Ecuador.

FAGETTI, L. **El índio y La tribu em La posmodernidad**, abya yala, Quito, 1998

FEIERSTEIN, T. **La cultura indígena y los desafíos en la economía actual**, Andina, Quito, 2008

FERNÁNDEZ DURÁN, Ramón. La explosión del desorden: la metrópoli como espacio de la crisis global. Madrid: Fundamentos, 1996.

FERREIRA-SANTOS, Marcos. Arqueofilia: o vestigium na prática arqueológica e junguiana. In: CALLIA, Marcos H. P.; OLIVEIRA, Marcos Fleury de (orgs). Terra Brasilis: pré-história e arqueologia da psique. São Paulo: Paulus, 2006.

_____. **Crise Política: perigos e possibilidades para a Democracia e para a Educação.** Revista APASE, São Paulo, n. 5, p. 31-34, jun. 2006.

_____. **Crepusculário.** São Paulo: Editora Zouk, 2004.

FERREIRA-SANTOS, Marcos. **O sagrado e a religiosidade na educação: caminhando com Nikolay Berdyaev.** In: FERREIRA-SANTOS, Marcos & GOMES, Eunice Simões Lins (orgs.). Educação & Religiosidade: imaginários da diferença. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.

FERREIRA-SANTOS, Marcos. **Fiestas & Educação Ancestral em Ameríndia: um exercício mitohermenêutico.** In: Lucia Maria Vaz Peres. (Org.). Imaginário: o "entre-saberes" do arcaico e do cotidiano. Pelotas: Editora da Universidade Federal de Pelotas, 2004, p. 39-69.

FLEURI, Reinado Matias. **Educação Intercultural e complexidade:** implicações epistemológicas e perspectivas pedagógicas da educação intercultural no Brasil. In: II SEMINÁRIO DE PESQUISA EM EDUCAÇÃO DA REGIÃO SUL, 1999. Curitiba. Programa e Resumos. UFPR, 1999. v 1, p. 358-358.


SIR JAMES G. F. **O ramo de ouro** 1ª edição Brasileira, Guanabara Koogan, Circa, Rio de Janeiro, 1982

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido.** Rio de Janeiro: Paz e Terra: 1982.

GARCIA, F. Antropología de los indígenas, una experiencia de trascendencia en el Ecuador, FLACSO, Quito, 2004

_____. Indígenas y mestizos realidad filosóficas del Ecuador, FLACSO, Quito, 2007

GASCHÉ, K. **De la educación intercultural bilingüe a la educación intercultural para todos**, Andina, Quito, 2008

 GONZALES A. **Los movimienots indigenas y las repercuciones en los ambitos políticos**, Conejo, Buenos Aires, 2010

GRIFFITHS, T, Movimiento indígena y desarrollo, Quito, Abya-Yala, 2000.

GUERRERO, N. **Los estados y los limites de La educación en los indígenas Del campo**, Abya Yala, Quito, 1991

GUINEA, A. Hasta los limites de La educación, Trota, Madrid, 2004

GUTIERREZ, Ubsillos Andrés, **DIOSES, SIMBOLOS Y ALIMENTACIÓN EN LOS ANDES**, Ediciones Abya Yala, Junio 2009.

HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

HERMANN, N. Hermanêutica e Educação. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002.

HERNANDEZ, E. **El Estado y la Interculturalidad en el Ecuador**, ICONOS, enero, número 027 FLACSO –Ecuador, 2007.

HIDALGO, Juan. **Cosmovisión y participación política de los indígenas en el Ecuador**. En publicación:América Latina: cidade, campo e turismo. Amalia Inés

Geraiges de Lemos, Mónica Arroyo, María Laura Silveira. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, San Pablo. Diciembre 2006.

IAC, **Constitución del Ecuador**, Legislación, 1986.

JUNCOSA, J. **Interculturalidad y la educación tradicional desafíos y experiências**, Abya Yala, Quito, 1990

KLOOSTERMAN, J. **Identidad Indígena entre el romanticismo y la realidad**, Ediciones Abya Yala, Ed. 1, Quito-Ecuador. 2000.

KOWII, Ariruma, FERNÁNDEZ Silva, José Ángel. **Lingüística de los pueblos indígenas de la región andina**. Ed Abya Yala. Quito – Ecuador.2005.

KUSCH, R. Obras completa, Tomo II. Santa Fé, Argentina: Editorial Fundación Ross, 1999. (América Profunda y El pensamiento indígena y popular en América).

LOPES, D. **Educación primaria y Educación de tradiciones**, Albuja, Quito, 2004

MACAS, L. **Los pueblos y los pueblos diálogos entre culturas**, CCES, Quito, 2005

MALDONADO, B. **La utopía Y Revolución, anarquía y comunalidad india**. Oaxaca: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, 1994.

MALDONADO. B. **El Estigma de los pueblos indígenas, su vida cotidiana**, Musa, Asunción, 2007

MATURANA, R. Humberto. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Belo Horizonte. Ed. UFMG, 1998.

MATURANA, Humberto R; e Varela, Francisco J. **A ÁRVORE DO CONHECIMENTO**. Ed. Palas Athena. 2001.

MASSAL, Julio y Marcelo Bonilla, eds. **Los movimientos sociales en las democracias andinas**. Quito: FLACSOIFEA, 2000.

MARTÍNEZ Riu, Antoni y Jordi Cortés Morató. Diccionario de Filosofía Herder. (CD ROM) Ed. Herder, Barcelona, 1996.

MARTÍNEZ, **Ancestralidad del pueblo Quichua**, Abya Yala, 1994.

MIJIA, E. **Formación y deformación construcción de identidades**, Sarmiento, Quito, 1988.

MILLA, A. **El mito y los miedos ancestrales**, Abya Yala, Quito, 2000.

MILLS, C. Wright. **A imaginação sociológica**. Rio de Janeiro: Zahar Ed. 1972.

MOFFAT, A. Psicoterapia del oprimido, Ideología y Técnica de la psiquiatría, Ecro, 1975.

MONTES, A. Campos de educación transformaciones sociales, bautista, Quito, 1989.

MORALES, F. El proceso plurinacional y las nacionalidades, SPPC, Quito, 2007.

NARANJO, M. Apuntes regeneraciones políticas en una sociedad cultural indígena, Mieas, Quito, 2004.

Porras, R. **Indagaciones peruanas: El legado quechua**, 1999

PEIRCE, C.S. **La Ética de la Terminología**, traducción castellana de Marinés Bayas, Conejo, 1930.

PRADA, P. y LOPEZ, T. Hombre y mundo indígena, SPPC, Quito, 2004.

PRIEN, G. Cominos y desafíos en la educación ancestral, Abya Yala, 1978.

MORENO, Segundo y Rueda Marco, recopiladores, **Cosmos, Hombre y Sacralidad**, Capítulos XI- XXI, Abya-Yala, 1994.

- MANUEL, N. **Entrevista personal**, Quito, Agosto 2004.
- PELAUER, D. **Comprender Ricoeur**. Porto Alegre: Vozes, 2009.
- QUINATO, J. Los Andes mesclas y costumbres milenares, CONAIE, Quito, 2007
- QUIROGA, A. **El Simbolismo de la Cruz**. Pachuls, Lima 1928.
- REALE, Giovanni y Dario Antiseri. **Historia del pensamiento filosófico y científico**. Vol. 1, Tr. Juan Andrés Iglesias, 2ª ed., Ed. Herder, Barcelona, 1991. p. 555.
- REASCOS, M. Nociones de indio, runa, cultura, Andina, Quito, 2000.
- ROCKWELL, V. Pensamiento indio y pensamiento blanco, SPPC, Quito, 1996.
- RODRIGUEZ, B. **Creencia e identidad, cambio religioso y cambio cultural**. Tierra nueva XXV, México, 1987.
- ROJOS, N. Los símbolos y los significados de las costumbres indígenas, Abya Yala, Quito, 2008.
- SALOMON, H. Costumbres y normas de familia, Absec, Quito, 1976.
- SANCHEZ, M. **Aportes de la literatura sobre migración indígena y la importancia de la comunidad**. Instituto de Investigaciones Sociales, 2005.
- SANCHEZ, Roberto Cordeiro. **Vidas de Artes Educadoras**. Porto Alegre: UFRGS, 2002. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2010.
- SANTANA, A. Rutas andinas, Maestro, Quito, 1988.

SANTOS, Kátia Silva. **Os contornos da Escola: Organização Curricular por Ciclos, Espaços Escolares e Dificuldades de Aprendizagem.** Porto Alegre: UFRGS, 2002. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2007.

SERAFINO, F. **Antropología de sober filosófico de Latacunga,** Simon, Quito, 1991.

SOUSA, A. **Educación Superior en Brasil y Argentina: investigaciones antropológicas en Brasil y Argentina.** 1 ed. Buenos Aires: Antropofagia, 2007.

TICONA, D. **Cultura y desarrollo,** DESFR, Quito, 2008.

UNESCO, **Declaración universal sobre la diversidad cultural,** Noviembre 2, 2001, Doc. 31C/Res 25, Annex 1 (2001).

VARGAS, Antonio. **O conceito de símbolo no estudo da hierofania estética.** Revista on-line Periscope Magazine, ano 1, Nº 1, Abril 2001. ISSN1519-6100 endereço eletrônico: <http://www.casthalia.com.br/casthaliamagazine/casthaliamagazine>.

_____ **Antropologia simbólica: hermenêutica do mito do artista nas artes plásticas.** In BULHÕES, M^a. A. & KERN, M^a. L. (org). **As questões do sagrado na arte contemporânea da América Latina.** Porto alegre: UFRGS, 1997.

VASCONCELLOS, Maria José Esteves de. **Pensamento sistêmico: o novo paradigma da ciência.** Campinas-SP: Papirus, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WALSH, Catherine. Interculturalidad estado, sociedad. Quito, Abya Yala, 2009

ZAPATA, C. **Discursos de resistencia. Los indígenas frente al Estado-nación,** Humanidades, Serie Estudios, Quito, 2004.

<http://www.msp.gov.ec/dnsipi/3sabidu.htm>

<http://www.imagenesandinas.ec>

WACHTEL, D. Política y justicia Indígena, Deres, Quito, 1977

ZAPATA, C. Momentos educativos, Mendes, Quito, 2003

ZUÑIGA, R. Experiencias de vida e historias de peligro, Aome, Quito, 2000.

APÊNDICE

Ilustrações da capa: Montagem feita a partir de fotos de minha autoria e de imagens retiradas do site < www.imagenesandinas.com.ec>.

Ilustrações do texto: As imagens dispostas ao longo do texto que não contêm os referenciais de créditos foram extraídas do site <www.imagenesandinas.com.ec>.