

## **1 Introdução**

O presente artigo justifica-se na importância dos debates atuais envolvendo o direito das populações originárias que vivem na América Latina e as contribuições do pensamento descolonial, bem como do Novo Constitucionalismo Latino-americano, para a construção de verdadeiros horizontes descoloniais, tanto no meio acadêmico quanto na realidade de determinados países, como vem acontecendo na Bolívia, após a edição da sua mais recente Carta, em 2009.

Inicialmente, alguns esclarecimentos são feitos acerca das palavras “eurocentrismo”, “modernidade” e “colonialidade”, as quais foram empregadas, ao longo do texto, de modo diverso daquele que, comumente, se costuma empregar, levando-se em conta, sobretudo, algumas obras de Aníbal Quijano, Walter Mignolo e Enrique Dussel.

Em um segundo momento, de forma muito sucinta, o trabalho se ocupa em tratar do Novo Constitucionalismo Latino-americano, expondo, brevemente, as suas fases ou ciclos, com suas respectivas características e Constituições mais significativas, seguindo o pensamento de Raquel Y. Fajardo, culminando nas duas experiências marcantes daquele movimento constitucional: as Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009).

Posteriormente, o pensamento descolonial é posto em evidência, ocasião em que as obras de Walter Mignolo e Boaventura Sousa Santos se fazem indispensáveis, juntamente com as contribuições de Felix Patzi Paco e Nina Pacari, acerca do sistema comum ou popular, que pode ser apontado como uma possível alternativa aos (neo) modelos liberais e acerca do conceito indígena filosófico de poder, seguido da estruturação de quatro princípios norteadores do pensamento descolonial, respectivamente.

Por fim, uma breve conclusão acerca de tudo o que foi exposto, precipuamente, da estreita relação entre o Novo Constitucionalismo Latino-americano e o pensamento descolonial, bem como da importância das atuais Constituições Boliviana e Equatoriana para um tratamento diferenciado das populações originárias que habitam a América Latina.

## 2 Eurocentrismo, modernidade e colonialidade

Para a compreensão das ideias expostas no presente trabalho, mostra-se prudente especificar em que sentido os termos “eurocentrismo”, “modernidade” e “colonialidade” serão empregados ao longo do texto. E, com o fim de colocá-los em evidência chamando a atenção do leitor não familiarizado com o tema, tais termos aparecerão, nesta seção, entre aspas.

Segundo Aníbal Quijano, sociólogo peruano, “a globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial”. (QUIJANO, 2005, p.117). Por essa razão, quando se fala em “eurocentrismo”, não se faz referência a um local geográfico, mas sim à elaboração intelectual do processo de “modernidade”, com a produção de uma perspectiva de conhecimento e de um modo de produzir conhecimento condizente com esse novo padrão mundial de poder. Nesse sentido:

Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América. (QUIJANO, 2005, p. 126).

“Eurocentrismo” também significa a hegemonia de uma forma de pensar fundamentada, sobretudo, no grego e no latim e nas seis línguas europeias e imperiais da modernidade (italiano, espanhol, alemão, inglês, português, francês), ficando excluídas todas as outras formas de produzir conhecimento que não fossem oriundas de nenhuma dessas matrizes linguísticas, como é o caso dos saberes e cosmovisões dos povos originários latino-americanos.

Por outro lado, não se pretende incluir no conceito de “eurocentrismo” que se traz aqui absolutamente todas as formas de produção de conhecimento de todos os europeus de todas as épocas (QUIJANO, 2005). É, pois, necessário perceber que “eurocentrismo”, nesta perspectiva, é encarado como uma racionalidade específica que se transforma em algo hegemônico, a nível mundial, colocando-se por cima das demais formas de pensar, tanto na Europa quanto no restante do mundo. Entretanto, o presente artigo, seguindo o raciocínio de Quijano (2005), enfatiza a perspectiva eurocêntrica aplicada ao contexto histórico da América Latina.

E, nesse sentido, cabe ressaltar que:

Aplicada de maneira específica à experiência histórica latino-americana, a perspectiva eurocêntrica de conhecimento opera como um espelho que distorce o que reflete. Quer dizer, a imagem que encontramos nesse espelho não é de todo quimérica, já que possuímos tantos e tão importantes traços históricos europeus em tantos aspectos, materiais e intersubjetivos. Mas, ao mesmo tempo, somos tão profundamente distintos. Daí que quando olhamos nosso espelho eurocêntrico, a imagem que vemos seja necessariamente parcial e distorcida.

Aqui a tragédia é que todos fomos conduzidos, sabendo ou não, querendo ou não, a ver e aceitar aquela imagem como nossa e como pertencente unicamente a nós. Dessa maneira seguimos sendo o que não somos. E como resultado não podemos nunca identificar nossos verdadeiros problemas, muito menos resolvê-los, a não ser de uma maneira parcial e distorcida. (QUIJANO, 2005, p. 129-130).

Por sua vez, no diz respeito à utilização do termo “modernidade”, algumas ponderações se fazem igualmente necessárias, posto que a visão de “modernidade” que se traz aqui não é aquela definida como um período histórico do qual não se pode escapar, e sim, como uma narrativa de um período histórico escrito por aqueles que perceberam que eram os reais protagonistas (MIGNOLO, 2008).

Em outras palavras, “modernidade” era o termo no qual eles (os protagonistas) espalhavam a visão heroica e triunfante da história que eles mesmos estavam ajudando a construir. E essa história, como bem se sabe, era a história do capitalismo imperial (pois, existiam outros impérios que não eram capitalistas) e da modernidade/colonialidade (que é a cosmologia do moderno, imperial e dos impérios capitalistas da Espanha à Inglaterra e dos Estados Unidos) (MIGNOLO, 2008).

A “modernidade”, na obra de Walter Mignolo (2011), aparece como narrativa civilizatória ocidental, por trás da qual estaria o que ele aponta como sendo a sua “face oculta”: a “colonialidade”. Sem esta, a “modernidade” sequer existiria (MIGNOLO, 2009). Nessa linha de pensamento, assevera Miguel Mandujano:

Esta es la premisa que sostiene la obra, a saber, que la modernidad, en cuanto narrativa civilizatoria occidental, contiene una dimensión velada: la colonialidad. Ésta le es constitutiva y está presente como una matriz de poder, ha sido forjada desde el Renacimiento y la Ilustración, impulsada por la teología cristiana y, actualmente, reavivada por el neoliberalismo. En este sentido, el subtítulo, Futuros globales, comprende la percepción de que las hoy llamadas modernidades globales, traen consigo la cara oculta de las injusticias y sufrimiento de las modernidades coloniales. (MANDUJANO, 2012, p. 220).

Cabe lembrar que a ideia de “colonialidade” desenvolvida por Walter Mignolo (2011), é resultado de seu contato com o conceito de padrão colonial de poder inaugurado por Aníbal Quijano<sup>1</sup> e que será retomado ao final desta seção.

Segundo Mignolo (2009), a ideia de “modernidade” apareceu, por assim dizer, como uma dupla colonização: do tempo e do espaço. A colonização do tempo foi criada por meio da invenção simultânea da Idade Média e do processo de conceituação do Renascimento, ao passo que a colonização do espaço se deu através das conquistas efetuadas no chamado Novo Mundo e, nesta colonização do espaço, é que a “modernidade” se encontra com a sua face oculta: a “colonialidade” (MIGNOLO, 2009).

Desenvolve Mignolo:

Durante el lapso de tiempo comprendido entre el año 1500 y el 2000 se pueden percibir tres caras acumulativas (y no sucesivas) de la modernidad: la primera es la cara iberica y catolica, con Espana y Portugal a la cabeza (1500-1750, aproximadamente); la segunda es la cara del «corazon de Europa» (Hegel), encabezada por Inglaterra, Francia y Alemania (1750-1945), y, por ultimo, esta la cara estadounidense liderada por Estados Unidos (1945-2000). Desde entonces, empezo a desarrollarse un nuevo orden global: un mundo policentrico interconectado por el mismo tipo de economia. (MIGNOLO, 2009, p. 42-43).

Em outras palavras, no início do século XXI, o mundo encontrava-se interconectado pelo capitalismo. Assim, a “modernidade” passou a ser, com relação ao mundo não europeu, sinônimo de salvação e novidade, posteriormente, sendo complementada pela ideia de progresso (MIGNOLO, 2009).

Salvação, novidade e progresso tomaram um novo rumo – e adotaram um novo vocabulário – depois da Segunda Guerra Mundial, quando os Estados Unidos arrebataram a liderança da França e da Inglaterra, iniciando um projeto econômico global sob o nome de desenvolvimento e modernização (MIGNOLO, 2009). Hoje, conhecemos bem o preço dessa salvação através do desenvolvimento. E a nova versão dessa retórica da “modernidade” recebeu o nome de globalização e livre comércio (MIGNOLO, 2009).

Com efeito, por trás da retórica da “modernidade”, havia uma realidade oculta: as vidas humanas passavam a ser prescindíveis, com o fim de aumentar a riqueza e, dita prescindibilidade se justificava através da classificação racial dos seres humanos (MIGNOLO,

---

<sup>1</sup> Ver mais em no texto “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, de Aníbal Quijano, escrito em 1993, em: Los conquistados: 1492 y la población indígena de América. Heraclio (ed.), Bogotá: Tercer Mundo/FLACSO, 1992, p. 437-447.

2009). Os seres humanos encontrados na América Latina, por exemplo, foram incluídos numa só categoria: a categoria *índio*.

Em meados da “descoberta”, ainda não havia uma denominação específica que qualificasse, de modo uniforme, todas as populações que habitavam a América Latina. Entretanto, a futura denominação (índio) veio para por fim à especificidade histórica daquelas populações, convertendo-as em um ser, ao mesmo tempo plural e uniforme, dentro da ordem colonial (BATALLA, 1972).

Para o colonizador europeu, o recém-criado “índio” era visto como o infiel, o gentil, o idólatra, o herege. Era necessária a negação e supressão dos traços culturais de tais povos para, finalmente, enquadrá-los em uma categoria, facilitando, assim, a colonização. Todos os povos dominados, real ou potencialmente, podiam ser, simplesmente, designados de “índios”, de modo que qualquer habitante encontrado no Continente latino-americano entraria para a “história” europeia ocupando a mesma situação e recebendo a mesma denominação (BATALLA, 1972).

Como afirma Vívian Urquidi (2012), o indivíduo pertencente à determinada população originária era colocado, na construção da identidade nacional, como o “outro, o atrasado do projeto moderno, o selvagem da racionalidade civilizatória” (URQUIDI, 2012, p. 53), bem como o “excluído, o pagão, o derrotado, o sujeito indefinido e genérico, o não especificado na construção da identidade nacional” (URQUIDI, 2012, p. 53).

Em outras palavras, as diferenças foram convertidas em valores e houve, sobretudo, uma hierarquização dos seres humanos, tanto ontologicamente quanto epistemicamente. Ontologicamente, se pressupõe que existem seres humanos inferiores e, epistemicamente, se pressupõe que esses seres humanos inferiores apresentam deficiência tanto racional, quanto esteticamente (MIGNOLO, 2009).

Mignolo ainda aponta para a existência de quatro âmbitos inter-relacionados nos quais a matriz colonial atuaria, sendo eles:

- 1) La gestion y el control de subjetividades (por ejemplo, la educacion cristiana y laica, ayer y hoy, los museos y las universidades, los medios de comunicacion y la publicidad actuales, etc.).
- 2) La gestion y el control de la autoridad (por ejemplo, los virreinos en las Americas, la autoridad britanica en India, el ejercito estadounidense, el Politburo en la Union Sovietica, etc.).
- 3) La gestion y el control de la economia (por ejemplo, a traves de la reinversion de los beneficios obtenidos con la apropiacion masiva de tierras en America y Africa; la explotacion masiva de la mano de obra, empezando con el comercio de esclavos;

la deuda externa por medio de la creacion de instituciones economicas como el Banco Mundial y el FMI, etc.).

4) La gestion y el control del conocimiento (por ejemplo, la teologia y la invencion del derecho internacional, que establecieron un orden geopolitico del conocimiento basado en los principios epistemicos y esteticos europeos que durante siglos legitimaron la desautorizacion del conocimiento no europeo y de los canones esteticos no europeos, desde el Renacimiento hasta la Ilustracion y desde la Ilustracion hasta la globalizacion neoliberal; la filosofia). (MIGNOLO, 2009, p. 49).

Em apertada síntese, a matriz colonial do poder/colonialidade precisa ser pensada como se estivesse dividida em dois níveis semióticos: o nível do enunciado e o nível da enunciação, sendo naquele (no nível do enunciado) onde os quatro âmbitos de atuação da matriz colonial estaria (MIGNOLO, 2009).

Por sua vez, a enunciação da matriz colonial se ergueu em dois pilares, a saber, “la semilla de la subsiguiente clasificacion racial de la poblacion del planeta y la superioridad de los hombres blancos sobre los hombres de color, y tambien sobre las mujeres blancas” (MIGNOLO, 2009, p. 49).

Ainda sobre o termo “modernidade”, importante divisão trazida por Enrique Dussel (2005), filósofo argentino, entre o que ele chama de “primeira modernidade” e “segunda modernidade”. A primeira seria aquela iniciada com o “descobrimento” do “novo mundo”, ou melhor: o encobrimento do outro durante o período da colonização. Pois, de modo algum se “descobre” algo que já existe. Por sua vez, a “segunda modernidade” seria aquela que a Europa reconhece como sendo a única existente.

Por fim, com relação ao termo “colonialidade”, Aníbal Quijano (2007) a coloca como um dos elementos constitutivos do que ele designa padrão mundial de poder capitalista e, por sua vez, aquela estaria baseada na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial, ao passo que atuaria em cada um “de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social” (QUIJANO, 2007, p. 93). Juntamente com a “modernidade”, a “colonialidade” representaria os dois eixos constitutivos que sustentaram e ainda sustentam aquele padrão específico de poder.

Importante mencionar a diferenciação desenvolvida por Quijano entre a “colonialidade” e o colonialismo. Segundo o sociólogo:

Colonialidad es un concepto diferente, aunque vinculado con el concepto de colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determina lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre,

ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El *colonialismo* es, obviamente, más antiguo, en tanto que la *colonialidade* ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado. Pablo González Casanova (1965) y Rodolfo Stavenhagen (1965) propusieron llamar “colonialismo interno” al poder racista/etnicista que opera dentro de un Estado-nación. Pero eso tendría sentido sólo desde una perspectiva eurocéntrica sobre el Estado-nación. Sobre mis propuestas acerca del concepto de colonialidad del poder, remito, sobre todo, a mis textos (1991, pp. 11-29; 1993 y 1994). (QUIJANO, 2007, p. 93).

Desse modo, pode-se perceber que a “colonialidade” não seria produto da “modernidade”, e sim constitutiva e aliada a esta, de modo que, com a construção do que se convencionou designar América Latina, pode, finalmente, enraizar o padrão de poder capitalista por todo o mundo, com sérias consequências para diversas populações, dentre as quais recebem destaque, no presente artigo, as populações originárias latino-americanas.

Hoje, a América Latina possui uma mancha em sua história, herança da colonização, e suas populações originárias sofrem problemas diversos vinculados à desapropriação territorial, à subordinação política, à debilitação cultural e à discriminação, como aponta Raquel Fajardo (2009). De acordo com os indicadores sociais, tais populações figuram entre os setores mais pobres e excluídos da América Latina, sofrendo uma aguda marginalização social, econômica, política e cultural, decorrente, sobretudo, da invasão de seus territórios e da escravidão de sua mão-de-obra (SIEDER, 2011).

Por tais razões, é que tratar da situação das populações originárias latino-americanas se tornou algo urgente e crescente nas duas últimas décadas, principalmente após a edição do Convênio nº 169, da Organização Internacional do Trabalho, em 1989, o qual modificou os parâmetros no tratamento das populações originárias por parte do Direito Internacional e, posteriormente, da edição da Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos Indígenas, em 2007.

Esses documentos internacionais foram, em maior e menor grau, sendo incorporados aos sistemas nacionais de determinados países latino-americanos, os quais, mediante ciclos de reformas constitucionais, modificavam o tratamento interno destinado às populações originárias que estavam sob o mesmo território.

Na década de 1990, as políticas da diferença étnica cedem espaço às políticas da cidadania étnica, conforme a disseminação das ideias desta última na América Latina. A partir daquela época, as reformas constitucionais intensificaram-se, na tentativa de consolidação de

princípios pluralistas, cada vez mais comprometidos com a ideia segundo a qual as populações originárias ou povos originários necessitavam de autonomia, livre e autodeterminação, no que se convencionou denominar Novo Constitucionalismo Latino-americano ou Constitucionalismo Pluralista, o qual será abordado na seção seguinte.

### **3 Novo constitucionalismo latino-americano e a diversidade cultural nas Constituições**

Na chamada “situação colonial” (BATALLA, 1972), as populações originárias latino-americanas foram alvo de exploração de mão-de-obra, invasão dos seus territórios, extração desenfreada dos recursos naturais, imposição de uma cultura que não respeitava seus costumes, saberes e cosmovisões, dentre tantas outras formas de violência cujas consequências são sofridas até os dias atuais.

No contexto de toda a dominação, em um primeiro momento, o denominado “índio” foi submetido a uma legislação que não o protegia, pois, não o enxergava sequer como sujeito de direitos na ordem jurídica vigente. As populações originárias eram vistas como estranhas e precisavam, na visão do colonizador europeu, ser integradas na construção da identidade pátria.

Em um segundo momento, a já estabelecida categoria (índio) foi colocada como tutelada/protegida pelo Estado-nação, ainda que a legislação a eles dedicada não tivesse funcionado na prática e não fosse suficiente para garantir às populações originárias o reconhecimento como grupos capazes de auto-organização e controle.

Certamente, depois da ampliação do Direito Internacional em matéria indígena, com a edição do Convênio nº 169, da Organização Internacional do Trabalho, em 1989, e com a edição da Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos Indígenas, em 2007, pode-se dizer que o tratamento as populações originárias mudou o rumo. Isso, porque foram reconhecidos, a nível constitucional, alguns direitos que, no início da colonização, eram mesmo impensáveis.

O chamado Novo Constitucionalismo Latino-americano ou Constitucionalismo Pluralista, para alguns autores, como é o caso de Rubén Martínez Dalmau e Roberto Viciano Pastor (2010), teria seu marco zero ora na Constituição Colombiana (1991), ora na Constituição Venezuelana (1999), seguindo-se das Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009).

Entretanto, por questões que não pretendem ser abordadas no presente trabalho, adota-se, para fins didáticos, a classificação do Novo Constitucionalismo Latino-americano



em fases ou ciclos, segundo a orientação da socióloga peruana Raquel Y. Fajardo (2011), a qual remonta o surgimento desse movimento constitucional a um tempo anterior às Constituições Colombiana e Venezuelana.

Segundo Fajardo (2011), existem três fases ou ciclos: a) *constitucionalismo multicultural*; b) *constitucionalismo pluricultural* e, por fim, c) *constitucionalismo plurinacional*. O primeiro ciclo iria de 1982 a 1988, sendo marcado pelo surgimento do multiculturalismo e pelas novas demandas indígenas. As constituições, neste primeiro momento, introduziram em seus textos temas como a diversidade cultural, expressada, por exemplo, na configuração multilíngue e multicultural da sociedade, através do reconhecimento de alguns direitos específicos dos povos originários e da sua identidade cultural.

No *constitucionalismo multicultural* (1982 a 1988), destacaram-se as Constituições do Canadá (1982), por incorporar direitos do povo aborígine, a Constituição da Guatemala (1985), a qual reconheceu a formação multiétnica, multicultural e multilíngue do país, além de reconhecer alguns direitos próprios das populações originárias e, por fim, a Constituição da Nicarágua (1987), a qual reconheceu que as aldeias/comunidades de populações originárias poderiam organizar-se de acordo com os seus costumes e tradições históricas, desenvolvendo uma espécie de regime de autonomias. Importante perceber que, como assinala Raquel Fajardo (2011), no primeiro ciclo, as Constituições não chegam a fazer um reconhecimento explícito do pluralismo jurídico.

No *constitucionalismo pluricultural*, a segunda fase do Novo Constitucionalismo Latino-americano, que vai de 1989 a 2005, merecem destaque as Constituições da Colômbia (1991), México e Paraguai (1992), Peru (1993), Bolívia e Argentina (1994), Equador (1996 e 1998) e Venezuela (1998).

Nesse período, as Constituições reafirmam o direito individual e coletivo à identidade e à diversidade cultural, introduzidos no período anterior de forma tímida, mas, diferentemente do que ocorreu na fase do constitucionalismo multicultural, as Cartas do constitucionalismo pluricultural desenvolvem e elaboram ainda mais o conceito de “Estado multicultural”, bem como de “Nação multiétnica e multicultural”.

Em outras palavras, o pluralismo e a diversidade cultural se convertem em princípios constitucionais e permitem fundar os direitos dos povos originários, assim como os direitos dos afrodescendentes e de outros coletivos, pois, as Constituições desse segundo ciclo incorporam uma nova e longa lista de direitos indígenas (por exemplo, oficialização dos idiomas das populações originárias, da educação bilíngue intercultural, do direito sobre as

terras, dentre outros), no marco da adoção do supracitado Convenio nº 169, da Organização Internacional do Trabalho (FAJARDO, 2011).

Por fim, o último ciclo, o *constitucionalismo plurinacional*, que vai de 2006 a 2009, com grande influência do Direito Internacional, em especial da Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos Indígenas (2007), se propõe transformador, mediante duas experiências constitucionais marcantes: a Constituição Equatoriana (2008) e a Constituição Boliviana (2009), as quais pretendem superar, de fato, o antigo modelo de tutela indígena, pautado na inferioridade natural dos povos originários e que se estendeu por longos anos na história dos países latino-americanos.

A Constituição do Equador, por exemplo, traz, de modo muito claro, alguns direitos coletivos, tais como o direito de não ser objeto de racismo ou discriminação (artigos 57.2 e 57.3), o direito a manter sistemas jurídicos próprios (artigo 57.10), o direito de constituir e manter organizações próprias (artigo 57.15), o direito de serem consultados antes da adoção de medidas legislativas que possam afetá-los (artigo 57.17), a limitação de atividades militares em seus territórios (artigo 57.20), o direito dos povos em isolamento voluntário (artigo 57, inciso final), o direito a que a diversidade cultural se reflita na educação pública e nos meios de comunicação (artigo 57.21) (GRIJALVA, 2009), dentre outros direitos não menos importantes.

Com relação à Constituição da Bolívia, já em seu primeiro artigo, há a qualificação daquele estado como sendo plurinacional, comunitário, livre, independente, soberano, democrático, descentralizado e com autonomias. Na realidade boliviana, o pluralismo não é apenas jurídico, mas também é econômico, cultural, linguístico e político. Trecho importantíssimo da Constituição da Bolívia é o que trata do Tribunal Constitucional Plurinacional, o qual tem que ser constituído por magistradas e magistrados eleitos a partir de critérios de plurinacionalidade, com representação tanto do sistema ordinário, quanto do sistema indígena originário campesino.

Essas duas importantes experiências constitucionais trazem, em seus textos, traços marcantes para a história do Constitucionalismo na América Latina e que, de modo algum, merecem ser ignorados pelo restante do mundo. O surgimento de uma nova institucionalidade, a questão do pluralismo jurídico em oposição ao monismo jurídico, a inclusão dos saberes e cosmovisões indígenas, expressados no reconhecimento dos direitos da Pachamama, por exemplo, representam, de modo muito claro, uma ruptura paradigmática.

O Estado plurinacional que, na Bolívia e no Equador já se encontram mais bem estruturados, é uma das consequências da fratura da própria teoria política, na qual o Estado

moderno/mono-tópico foi fundado e perpetuado, sob a ilusão de que era um estado neutro, objetivo e democrático (MIGNOLO, 2008).

Walter Mignolo, mais uma vez, assinala para o fato de que:

O Estado pluri-nacional que os indígenas e os afros reivindicam fica nos Andes, é uma manifestação particular do maior horizonte de pluri-versalidade e o colapso de qualquer universal abstrato apresentado como bom para a humanidade inteira, sua própria similaridade. Isto significa que a defesa da similaridade humana sobre as diferenças humanas é sempre uma reivindicação feita pela posição privilegiada da política de identidade no poder. (MIGNOLO, 2008, p.300).

Os Estados plurinacionais, por sua vez, tem que ser sociedades descentralizadas, o que não significa que o Estado não seja forte. O Estado tem que ser forte, conforme afirma Boaventura de Sousa Santos (2007), mas tem que ser forte democraticamente para sustentar os níveis de descentralização. Seria necessário, portanto, várias formas de deliberação democrática e não apenas uma. Santos (2002) fala, ainda, em “demodiversidade”, que seria uma espécie de coexistência, pacífica ou conflitual, de diferentes modelos e práticas democráticas (SANTOS; AVRITZER, 2002). Em outras palavras, a “demodiversidade” traz a ideia da diversidade de democracia ou democracia de vários tipos.

A questão da territorialidade também é de suma importância no que tange aos Estados plurinacionais. E, mais uma vez, Santos (2007), ao afirmar que a característica dessa nova territorialidade deve ser a solidariedade nacional, o que tem a ver, sobretudo, com os recursos naturais, trazendo a ideia segundo a qual a gestão dessa nova territorialidade tem a ver com o poder político, o poder econômico e o acesso aos recursos naturais. Justamente nesse ponto é que as Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009) destacam-se por incluírem os saberes e cosmovisões dos povos originários, os quais possuem uma relação com a natureza muito diferente da relação desenvolvida pelos ocidentais, de início, com o colonialismo e, posteriormente, com a expansão do capitalismo.

#### **4 Pensamento descolonial, sistema comum e conceito filosófico de poder: a questão indígena**

O chamado pensamento descolonial pode ser encarado como uma crítica à modernidade e, de início, cabe ressaltar que não pretende vir a ser um novo paradigma de produção de conhecimento no interior da academia, visto que “descolonial significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia

epistêmica que cria, constrói, erige um exterior a fim de assegurar sua interioridade” (MIGNOLO, 2008, p. 304).

Assim, construir conhecimento de modo descolonial implica pensar a partir das línguas e das categorias de pensamento não incluídas nos fundamentos dos pensamentos ocidentais. Nas palavras de Mignolo:

descolonização (uma palavra que tem uso corrente nos Andes) não significa mais que o Estado estará nas mãos da elite local (que terminou no “colonialismo interno” da América do Sul durante o século XIX, e na Ásia e na África após a 2ª Guerra Mundial). Descolonização, ou melhor, descolonialidade, significa ao mesmo tempo: a) desvelar a lógica da colonialidade e da reprodução da matriz colonial do poder (que, é claro, significa uma economia capitalista); e b) desconectar-se dos efeitos totalitários das subjetividades e categorias de pensamento ocidentais (por exemplo, o bem sucedido e progressivo sujeito e prisioneiro cego do consumismo). (MIGNOLO, 2008, p. 313).

Hoje, já existe uma forte comunidade intelectual indígena, embora não gozem ainda de ampla circulação, ou seja, não são reconhecidos devidamente pelas Universidades, por exemplo. O que não significa que a produção de conhecimento desses intelectuais seja de nível inferior à produção intelectual dos não indígenas que são amplamente conhecidos tanto no âmbito acadêmico, quanto pela grande mídia. Em síntese, pode-se dizer que o trabalho e a produção intelectual da comunidade indígena são, certamente, “menos reconhecidos pela elite que controla o Mercado da produção intelectual” (MIGNOLO, 2008, p. 314).

Nas palavras de Mignolo, mais uma vez:

A “levée ethnique” é, em última análise, “uma quebra epistêmica descolonial” que não pode ser classificada na narrativa de Michel Foucault (*Les mots et les choses*, 1966) e muito menos pelas “mudanças paradigmáticas” de Thomas Khun (*A estrutura das revoluções científicas*, 1970). A quebra epistêmica descolonial é literalmente algo mais. É verdade que não há muito escrito e documentado para o cientista social do Primeiro Mundo “estudar”. Fraturas epistêmicas estão acontecendo pelo mundo e não entre as comunidades indígenas das Américas, Austrália ou Nova Zelândia. Está acontecendo também entre os intelectuais afroandinos e afro-caribenhos. E está certamente acontecendo, embora moldado por histórias locais diferentes, entre os intelectuais progressistas e os ativistas islâmicos. E ao que toca à quebra epistêmica, a consequência é o recolhimento do “nacionalismo”, ou seja, o idealismo do Estado da burguesia que conseguiu identificar o Estado com uma etnia, e, portanto, foi capaz de ser bem sucedido na fetichização do poder: se o Estado se identifica com uma nação, então não há diferença entre o poder do povo e o poder nas mãos de pessoas da mesma nação nas mãos daqueles que representam o Estado. (MIGNOLO, 2008, p. 315-316).

O que Mignolo descreve nada mais é do que a chamada opção descolonial, a qual ocorre em escala mundial, desconectando-se, por exemplo, daquele pensamento ocidental segundo o qual algumas vidas humanas seriam descartáveis em nome da colonialidade e da lógica que a caracteriza e sustenta: o capitalismo, a formação do Estado, informação e mídia como mercadoria, comércio escravo massivo, supressão e eliminação de diferenças, dentre outros.

É por isso que a interculturalidade também precisa ser compreendida no contexto do pensamento e dos projetos descoloniais, pois, ao contrário do que se pensa, o multiculturalismo foi uma invenção do Estado-nacional nos E.UA. para conceder “cultura” enquanto mantinha “epistemologia”. A inter-culturalidade, vista a partir dos Andes, é um conceito introduzido por aqueles intelectuais indígenas para reivindicar direitos epistêmicos. E mais, a interculturalidade significa também um diálogo permanente e necessário entre duas cosmologias: a cosmologia não ocidental e a cosmologia ocidental.

Passadas essas considerações acerca do pensamento descolonial, importante trazer a contribuição do sociólogo ayamara Félix Patzi Paco (2004), acerca da existência de um “sistema comum ou popular” em contrapartida ao preponderante “sistema (neo) liberal”. Vale lembrar que os sistemas econômicos e políticos implantados pelas expansões imperiais/coloniais europeias (espanhola, portuguesa, francesa, britânica, holandesa) romperam e mutilaram sistemas econômicos e políticos existentes no continente e nas ilhas caribenhas. Contudo, sistemas indígenas co-existiram com os imperiais, ainda que de modo marginalizado e fraturados (MIGNOLO, 2008).

O sistema comum ou popular ao qual Patzi Paco faz referência é baseado na experiência histórica dos *ayllu*, que coexistiu com as instituições ocidentais imperiais/coloniais, desde o momento em que os espanhóis invadiram os Andes. Entretanto, para Mignolo, apesar de boa, a ideia de Patzi Paco, pelo fato de este estar pensando a partir da experiência de Aymara Ayllus, “é possível incluir palenques e quilombos formados por afrodescendentes fugitivos escravizados, como ainda um outro sistema econômico e político coexistentes” (MIGNOLO, 2008, p. 317).

Em linhas gerais, cabe ressaltar que uma gestão econômica comunitária não é uma questão de um Estado todo-poderoso (como ocorre em um sistema comunista) ou de uma mão invisível (como acontece na economia liberal de livre comércio). Nos sistemas comunitários dos povos originários, a terra possui um papel diferente: não pode ser possuída, mas apenas utilizada pela comunidade. Igualmente, as fábricas e tecnologias que facilitam a vida social e

comunitária de tais populações não podem ser possuídas por um ou poucos indivíduos que irão explorar outras pessoas em benefício pessoal próprio ou para acumulação de riqueza.

A persistência desses sistemas comunitários, explica Patzi Paco (2004), sempre ocorreu, embora de modo invisível e, felizmente, está chegando com força tanto na Bolívia, quanto no Equador. Imperioso esclarecer que, em um sistema comunitário, o poder não está localizado no Estado ou no proprietário individual (ou corporativo), e sim na comunidade.

Por fim, com relação ao conceito de poder, necessário trazer ao presente artigo, um conceito filosófico indígena, o qual, segundo Nina Pacari (2006), advogada, política e ativista quáchua, estaria estruturado, ou melhor, sustentado por um número significativo de elementos. São eles:

- a) YACHAY, o que significa a sabedoria, o *know-how e know-that* que permitem que as nações indígenas possam se manter em auto-transformação os seus *caminhos internos* (isto é, da mesma maneira que o ocidente mantém em transformação o seu modo de vida, suas formas de conhecimento e sua gestão econômica e política);
- b) RICSINA, significa *knowledge*, e se refere ao conhecimento da complexa geografia de seres humanos visando a colaborar para uma coexistência harmoniosa, isto é, sociabilidade (e, devo dizer, que Derrida não se faz necessário aqui – pois a sociabilidade não é uma propriedade privada dos intelectuais franceses, mas de um sentimento comum à existência humana);
- c) USHAI, significa gestão ou planejamento e se refere ao conhecimento pressuposto para cada execução consistente na gestão da política, da economia e da educação, isto é, na organização sócio-comunitária;
- d) PACTA-PACTA, significa o exercício da “democracia” não no sentido burguês da palavra ou no seu sentido socialista, mas no sentido da sociabilidade, de um relacionamento de igual para igual, com participação coletiva e gestão social, como está inscrita na memórias e experiências dos ayllu (ou dos altepetl no caso do México), e não nas memórias e experiências do oykos;
- e) MUSKUI, que poderia ser traduzido como o horizonte ideal do futuro, ou seja, *utopia*; um conceito necessário para que se possa ser ativo no processo de transformação social, ao invés de se aguardar que a economia liberal ou o Estado comunista encontre uma solução para as nações indígenas! (MIGNOLO, 2008, p. 320-321).

Mignolo consegue compreender tanto o sistema comunal, trazido por Patzi Paco, quanto o conceito filosófico indígena de poder como alternativas/saídas para (neo) modelos liberais e Marxistas, neo-Marxistas de sociedade. Entretanto, tece duas advertências que merecem ser, aqui, transcritas:

Embora não haja tempo para desenvolver mais essa questão, é importante ter em mente que nem Patzi Paco, nem Pacari ou eu, estamos pensando em termos binários. Um leitor ocidental treinado pode ver essa oposição binária como falta de experiência em “ver” *as formas internas* de muitas nações e comunidades religiosas de todo o mundo. A segunda advertência é a de que também um leitor moderno ou pós-moderno sensato poderia pensar que o sistema comunal é um sonho totalitário que se destina a substituir o modelo dominante neoliberal e a sua alternativa dominante utópica, o sistema socialista - comunista. Se fosse esse o caso, o sistema comunal não seria uma proposta descolonial, mas uma outra proposta moderna disfarçada sob o pensamento descolonial. (MIGNOLO, 2008, p. 3).

Importante perceber que o pensamento descolonial não condiz com quaisquer resumos universais para substituir os existentes, o momento atual é de afirmação das identidades indígenas, mas em nenhum momento se pretende criar padrões universais e é, mais uma vez, nas palavras de Nina Pacari (2006), quando esta menciona quatro princípios gerais (proporcionalidade-solidariedade, complementaridade, reciprocidade e correspondência), que o pensamento descolonial vai encontrar seu plano de pensamento. E é com base nesses quatro princípios que o empoderamento político dos povos originários vem sendo aprovado, e é capaz de avançar.

São eles:

- a) **Proporcionalidade-Solidariedade**, é o princípio que orienta a política (por exemplo, o pensamento político) para o benefício daqueles que têm menos. A política impinge aqui o *oyko-nomy* (ou, inventando um neologismo, um *ayllu-nomy*), ou seja, uma economia política que administra a escassez, ao invés de festejar a acumulação.
- b) **Complementaridade**, se refere à produção e distribuição que contempla o bem-estar da comunidade e não a acumulação e o bem-estar de uma elite. Isso representa, em outras palavras, a sociabilidade com a harmoniosa complementaridade de elementos opostos. Por exemplo, Sol e Lua (masculino e feminino) não são opostos por relações de poder, mas, sim, duas metades de uma unidade; uma unidade sem a qual a geração de vida não é possível.
- c) **Reciprocidade**, é expresso na instituição chamada “minga”, que significa trabalho cooperativo visando melhoria. Dar e receber, o princípio da reciprocidade é feito tanto de direitos quanto de deveres para cada um.
- d) **Correspondência**, simplesmente significa o compartilhar de responsabilidades. (PACARI, 2006, p. 9-10).

Por fim, ao longo desta seção, foi possível relatar algumas experiências que podem ser consideradas como projetos descoloniais, apontando para o surgimento de novos horizontes (e não apenas um, que se pretende universal e abstrato) para se pensar acerca das populações

originárias latino-americanas e, sobretudo, acerca do conhecimento produzido pelo chamado bloco da modernidade/colonialidade e o chamado “giro decolonial”.

## 5 Conclusão

Diante de tudo o que foi exposto até aqui, ainda que de modo muito breve, pode-se afirmar que, o que a América Latina presencia, hoje, não é um simples “virar à esquerda” dentro das maneiras eurocêntricas de saber, mas, um verdadeiro desligar e uma abertura a opções descoloniais. É como se nós, acadêmicos, tivéssemos que des-aprender para aprender conhecimentos novos ou analisar velhos conhecimentos a partir de novas perspectivas, ou ainda, a partir de um olhar não ingênuo acerca da modernidade e da colonialidade, por exemplo.

O pensamento descolonial seria, pois, o testemunho de um ato de desobediência epistêmica que estaria afetando não apenas o Estado, mas também a Economia. Para que se possa compreender o momento atual vivido por alguns países latino-americanos, se faz necessário perceber, antes, duas coisas: a primeira que, em meio à diversidade não há, necessariamente, desunião; e a segunda que, nem tudo o que se declara unificado é uniforme. Essas seriam pequenas regras fundamentais para não apenas entender o momento constitucional por qual passa a América Latina, mas, sobretudo, para enxergar que as formas de identidade nacional conhecidas precisam conviver com formas de identidades locais muito fortes.

Em especial, no caso dos povos originários latino-americanos, é certo que a essa convivência alcançasse identidades trans-nacionais (já que, por exemplo, existem aymaras que vivem em diferentes países, por estarem espalhados ao longo dos territórios). Seria uma ignorância completa acreditar, depois de tudo o que foi exposto, que a categoria “*índio*”, por exemplo, é capaz de representar todas as populações originárias existentes. Do mesmo modo, é impensável se referir ao momento da chegada dos colonizadores europeus como se fosse um “descobrimento”, apenas para citar alguns exemplos.

Necessário enxergar a crise por qual atravessa o Estado liberal moderno e o crescimento de experiências, como a do Estado plurinacional, apontado como caminho possível a descolonização da América Latina. Não se pretende, contudo, elaborar um modelo que se aplique a todos os países latino-americanos, visto que a acentuada heterogeneidade das populações não permitiria que isso ocorresse de modo produtivo, sem ter que sacrificar



identidades e interesses em detrimento de outros. O objetivo do pensamento decolonial é justamente revelar e não recriar outras lógicas violentas e excludentes.

## 6 Referências

BATALLA, Guillermo B. El concepto del índio em América: uma categoria de la situación colonial. **Anales de Antropología**. México: IX, 1972.

DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do Outro**. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005.

FAJARDO, Raquel Y. Aos 20 anos do Convênio da OIT: Balanços e desafios da implementação dos direitos dos povos indígenas na América Latina. **Povos indígenas: constituições e reformas políticas na América Latina**. Brasília: Instituto de Estudos Sócioeconômicos, 2009.

FAJARDO, Raquel Y. Horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. **El derecho em América Latina, Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1ª ed., nov. 2011.

GRIJALVA, Agustín. O estado plurinacional e intercultural na Constituição equatoriana de 2008. **Povos indígenas: constituições e reformas políticas na América Latina**. Brasília: Instituto de Estudos Sócioeconômicos, 2009.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Akal, 2003.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, Dossiê: Literatura, língua e identidade, Niterói, n. 34, 2008.

MIGNOLO, Walter D. **La colonialidad: la cara oculta de la modernidade**. *Catalog of museum exhibit: Modernologies*. Museo de Arte Moderno de Barcelona, dez. 2009.

MIGNOLO, Walter D. The darker side of western modernity. **Global Futures, Decolonial options**. Durham: Duke University, 2011.

PACARI, Nina. La incidencia de la participación política de los pueblos Indígenas: Un cambio irreversible. **Seminário de Verão: “O pensamento descolonial”**. Madrid: Universidad Complutense de Madrid (org.), El Escorial, Jul. 24-29, 2006.

PATZI PACO, Felix. **Sistema comunal**. Uma propuesta alterntive al sistema liberal. La Paz: CEA, 2004.

PASTOR, Roberto Viciano; DALMAU, Rúben Martínez. Aspectos generales del nuevo constitucionalismo latinoamericano. **EL nuevo constitucionalismo en America Latina**. Quito: Corte Constitucional del Ecuador, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas**. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. Introducion critica al pensamento decolonial. Bogotá: Universidad Javeriana, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa; AVRITZER, Leonardo. Para ampliar o cânone democrático. SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Democratizar a democracia**. Os caminhos da democracia participativa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. La reinención del Estado y el Estado plurinacional. **Revista OSAL**. Buenos Aires: CLACSO, ano VIII, n. 22, 2007.

SIEDER, Raquel. Pueblos indígenas, derecho (s) en America Latina. **El derecho em América Latina, Un mapa para el pensamento jurídico del siglo XXI**. Buenos Aires: Siglo Veintiurno Editores, 1ª ed., nov. 2011.

URQUIDI, Vívian. Estados plurinacionais e a descolonização como projeto político latino-americano. **Comunicação e Política**. São Paulo, v. 30, nº 1, 2011.