

FERRAMENTAS EPISTEMOLÓGICAS PARA A DESCOLONIZAÇÃO DO ENSINO DA HISTÓRIA INDÍGENA

Epistemological tools for the decolonization of indian history teaching

Outils épistémologiques pour la décolonisation de l'enseignement de l'histoire autochtone

Ana Catarina Zema de Resende^(*)
Erika Macedo Moreira^(**)

Resumo

Ensinar a história dos Povos Indígenas nesses tempos de crise da ordem neoliberal é retomar uma memória mais profunda, que foi invisibilizada e subordinada à modernidade, ao progresso, ao desenvolvimento e à industrialização. Assim, a partir do olhar de quem enxerga os efeitos nocivos da colonialidade, especialmente para os povos indígenas e para a garantia da diversidade cultural, pretendemos discutir alguns conceitos estruturantes do Estado moderno (cidadania e democracia) e refletir sobre os caminhos para a construção de outras formas de pensar e ensinar a História, capazes de transformar o tratamento institucional racista cristalizado. Desta forma, observamos como as forças de mobilização dos movimentos indígenas e sua crítica à historiografia e aos princípios norteadores do Estado, têm aberto a possibilidade de transformação não apenas epistemológica, mas também da ordem política.

Palavras-chave: Colonialidade. Descolonização. Povos Indígenas.

Abstract

To teach the history of the Indigenous Peoples in these times of crisis of the neoliberal order is to return to a deeper memory that has been invisible and subordinated to modernity, progress, development and industrialization. Thus, from the perspective of those who see the harmful effects of coloniality, especially for indigenous peoples and the guarantee of cultural diversity, we intend to discuss some structuring concepts of the modern state (citizenship and democracy) and to reflect on the paths toward the construction of other ways of thinking and teaching history, capable of transforming the crystallized racist institutional treatment. In this way, we observe how the mobilization forces of the indigenous movements and their critique of historiography and the guiding principles of the State have opened the possibility of transformation not only epistemologically but also of the political order.

Keywords: Coloniality. Decolonization. Indian People

^(*)Doutora em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília - UnB. Membro Pesquisadora do Grupo de Estudos em Direitos Étnicos Moitará da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília. Membro do Groupe Décoloniale de Traduction. **Email:** ana.zema@gmail.com.

^(**)Doutora em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília - UnB. Professora e Coordenadora de Pesquisa da Universidade Federal de Goiás/Campus Cidade de Goiás (UFG), membro do Cerrado Assessoria Jurídica Popular. Membro Pesquisadora do Grupo de Estudos em Direitos Étnicos Moitará da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília. **Email:** erikamacedomoreira@hotmail.com.

Résumé

Enseigner l'histoire des Peuples Autochtones en ce temps de crise de l'ordre néolibérale c'est retrouver une mémoire plus profonde, rendue invisible par et subordonnée à la modernité, au progrès, au développement et à l'industrialisation. À travers le regard de ceux qui voient les effets néfastes de la colonialité sur les peuples indigènes et sur la promotion de la diversité culturelle, nous proposons de discuter les concepts structurants de l'Etat moderne (citoyenneté et démocratie) et de réfléchir sur les moyens de construction d'autres formes de penser et enseigner l'histoire, capables de transformer le traitement institutionnel raciste cristallisé. Nous avons observé, ainsi, comment les forces mobilisatrices des mouvements indigènes et leur critique à l'historiographie et aux principaux moteurs de l'État, ont créé des possibilités de transformation non seulement épistémologique, mais aussi de l'ordre politique.

Mots-clé: Colonialité. Décolonisation. Peuples Autochtones.

INTRODUÇÃO

Na América Latina, um dos fatos mais marcantes da história social recente é a emergência dos movimentos indígenas que lutam não apenas por um reconhecimento real de seus interesses e direitos, mas pela *descolonização*. O governo indígena da Bolívia assumiu a descolonização como uma responsabilidade política, entendendo-a como uma transformação paradigmática capaz de contribuir para a desconstrução das condições ideológicas e materiais que colonizaram e continuam a colonizar a vida revertendo assim a subalternização do chamado Terceiro Mundo (VARGAS, 2010). Falar em descolonização é pensar em estratégias e formas contestatórias que possam levar ao fim as relações de marginalização, discriminação e exclusão que os povos indígenas e os subalternos vêm sofrendo desde a colonização e também, como coloca Nelson Maldonado-Torres, “propor uma mudança radical nas formas hegemônicas de poder, ser e conhecer” (2008, p. 66).¹

Um grupo de pesquisadores latino-americanos, indianos e africanos vinculados à corrente de pensamento dos estudos pós-coloniais² e decoloniais tem se dedicado ao estudo das cicatrizes, das sequelas e das recorrências contemporâneas da dominação colonial e tem refletido sobre a necessidade de descolonização. Avaliando o impacto da colonização europeia nas antigas colônias, esses pesquisadores se interessam pelos

¹ MALDONADO-TORRES, Nelson. “La descolonización y El giro des-colonial”, In: *Tabula Rasa*, n. 9, Julio-diciembre 2008, Bogotá, p. 66.

² Segundo Boaventura de Souza Santos, o pós-colonialismo refere-se a “um conjunto de correntes analíticas e teóricas, com forte implantação nos estudos culturais, que têm em comum dar primazia teórica e prática às relações desiguais entre Norte e Sul na explicação ou na compreensão do mundo contemporâneo. Tais relações foram construídas historicamente pelo colonialismo e o fim do colonialismo enquanto relação política não acarretou o fim do colonialismo enquanto relação social enquanto mentalidade e forma de sociabilidade autoritária e discriminatória”. SANTOS, Boaventura de Souza. “Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e outro”, Conferência de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra, setembro de 2004.

mecanismos atuantes nos encontros e confrontos coloniais e compõem um discurso crítico em relação a interpretações culturais etnocêntricas que tenham como parâmetro as excelências da civilização ocidental. Eles mostraram que existe uma continuidade da ‘situação colonial’ que pode ser percebida de modo mais intenso no plano simbólico e imaterial, na dimensão dos valores, das práticas discursivas e dos olhares sobre o outro. Voltaram-se, então, para o exame dos discursos do poder e do saber impostos pelos colonizadores europeus em suas colônias e nas metrópoles de onde partiu o aparato ideológico de dominação colonial.

Esses pesquisadores latino-americanos se organizaram em um grupo que Arturo Escobar chamou de ‘modernidad/colonialidad’ (2003, p. 51) formado por pensadores críticos ligados ao movimento indígena da Bolívia e do Equador e ao Fórum Social Mundial e outros ligados a universidades norte-americanas. Entre eles, podemos citar os nomes de: Enrique Dussel, Walter D Mignolo, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Sandro Mezzadra, Ramón Gosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Santiago Castro-Gomez e Catherine Walsh. Este grupo tem contribuído para a crítica à modernidade e ao eurocentrismo com uma série de categorias teóricas (colonialidade do poder, diferença colonial, descolonização e interculturalidade, entre outras) que põem em evidência as relações de dominação entre o Norte e o Sul.

Para trabalhar na perspectiva de valorização do ensino da História Indígena e de afirmação dos direitos culturais, inclinamos nosso olhar para o pensamento pós-colonial (de inspiração literária e pós-estruturalista) e para o pensamento decolonial que enfocam a relação constitutiva entre o capitalismo e o colonialismo e desconstroem as modalidades de representação estruturadas em termos de oposição binárias. Para essas vertentes, o colonialismo, além das dimensões econômicas e políticas; teve uma forte implicação epistemológica ao desconsiderar a concepção de tempo-espço da América Latina (MEZZADRA, 2007, p. 76) e homogeneizar o processo de construção do conhecimento. É nosso propósito neste texto trazer a contribuição de alguns desses autores ligados ao pensamento decolonial para a discussão dos conceitos estruturantes do Estado-Nação – como cidadania e democracia, e refletir sobre a necessidade de descaracterização desses e de outros (pré)conceitos para tornar efetivo o projeto de descolonização do poder, do ser e do conhecer, particularmente no que se refere ao ensino da História.

DA *SITUAÇÃO COLONIAL* DE GEORGES BALANDIER AO PENSAMENTO DECOLONIAL

No início da década de 1950, em um contexto de forte crítica ao colonialismo, o sociólogo francês Georges Balandier inaugura com seu texto “*La situation coloniale: approche théorique*” uma nova maneira de conceber o estudo das sociedades ‘etnológicas’ que passam a ser reconhecidas como parte de uma totalidade colonial, primeiro enquanto sociedades colonizadas e depois, subdesenvolvidas. Após fazer uma revisão bibliográfica dos estudos históricos, geográficos, de economistas, psicólogos e cientistas políticos sobre a colonização e se apropriando dos dados produzidos por estas disciplinas, ele reconstrói a problemática com o olhar do sociólogo e apresenta sua noção de ‘situação colonial’ como o grande sistema da época. Ele conclui que qualquer exame concreto das sociedades afetadas pela colonização deveria realizar-se através das referências a essa totalidade complexa que ele chamou de ‘situação colonial’. Ele insiste na ideia de ‘situação’ para assegurar a integração dos dados das diferentes disciplinas.

De acordo com Balandier, apesar das especificidades locais, é possível falar no caráter de inautenticidade da ‘situação colonial’ e identificar características gerais do colonialismo como: a dependência política e econômica, *colour line*, as relações sociais insuficientes e a falta de contato entre os nativos e a casta dominante. Essas características gerais apontadas por Balandier se apoiam, por sua vez, em uma série de racionalizações como a superioridade da raça branca, a incapacidade dos nativos de se autogovernarem ou a incapacidade dos nativos de valorizarem os recursos naturais de seus territórios, e foi em função dessas racionalizações e de representações estereotipadas que os colonizadores agiram.

A historiografia tradicional mostrou, por exemplo, que a colonização foi realizada em função dos interesses da metrópole e não em vista dos interesses locais. Mostrou também como a população nativa foi abalada para atender às necessidades da grande economia por meio das políticas de recrutamento de mão de obra, de deslocamentos, da criação de aldeamentos ou reservas, etc. Mostrou ainda os processos de adaptação e de recusa, os pontos de resistência e as condutas inovadoras nascidas da destruição dos modos de vida tradicionais.

A Economia³ revelou os estreitos laços entre o crescimento do capitalismo e a expansão colonial. Balandier aponta como características econômicas da situação colonial: a pobreza local como resultado da degradação das economias tradicionais; a exploração depredatória em grande escala; o comércio de importação/exportação nas mãos das sociedades estrangeiras; a distância entre a sociedade colonial e a sociedade colonizada que explica a dificuldade do nativo de crescer economicamente e o fenômeno da disposição fundiária que implica desenraizamento e proletarização.

O estudo das políticas administrativas revelou como se deu a dominação política e como esta foi acompanhada por uma dominação cultural. A influência das culturas europeias teve como resultado a opressão do fundo cultural autóctone. A Sociologia, por sua vez, mostrou que as sociedades colonizadas são sociedades ‘plurais’, compostas de um número de grupos conscientes de sua existência, opostos pela cor que levam vidas diferentes nos limites de um quadro político único, falam línguas diferentes, têm uma alimentação diferente, têm hábitos diferentes e ideias diferentes sobre o bem e o mal. Mas a constatação do pluralismo em si não é suficiente, a Sociologia indicou também as especificidades desse pluralismo como a base racial dos grupos, a heterogeneidade radical e as relações antagônicas que ele mantém.

A Psicologia percebeu que os fatos econômicos e políticos assumem, no quadro da ‘situação colonial’, uma coloração racial. A sociedade colonial manipulou a diversidade racial com o fim de justificar e de manter sua dominação. Foi a superioridade da raça branca que fundou o dever de civilizar e o recurso a métodos que provocaram o ressentimento. Ao racismo europeu correspondeu um racismo do colonizado. A Psicologia ajudou a pensar as influências psicológicas dos modos de intervenção da colonização como a evangelização e a formação do individualismo; o problema da ‘imitação’ do europeu civilizado; o sentimento de inferioridade do colonizado e os conflitos mentais subjacentes; o caráter conflituoso do contato cultural e o esforço de adaptação que impõe ao indivíduo.

Balandier insistiu na importância de se considerar todos esses aspectos para a apreensão da ‘situação colonial’ como uma totalidade complexa. Ele escreveu esse texto numa época em que o pensamento anticolonialista francês estava se formando e, apesar das críticas que hoje podem ser feitas ao caráter generalizante e totalizante de sua

³ Usamos a maiúscula para Economia, Psicologia e Sociologia para nos referirmos às disciplinas científicas e suas contribuições para o estudo da colonização de acordo com a revisão bibliográfica feita por Georges Balandier em 1951.

sociologia da colonização, seu texto merece ser revisitado sobretudo por aqueles que se interessam pelo campo das relações étnicas. No Brasil, se para muitos o colonialismo é um momento superado do passado, para aqueles que se dedicam ao estudo dos fatos resultantes do contato entre brancos e indígenas ou entre brancos e negros, é fácil perceber que muitos aspectos do colonialismo ainda não foram resolvidos. No nível mundial, considerando que uma imensa maioria da humanidade vive ainda hoje sobre o terreno das ‘situações coloniais’, a proposta teórica e metodológica de Balandier parece bastante atual para compreender a globalização que prolonga algumas tendências do colonialismo.

O colonialismo constitui o fundamento histórico da dinâmica que marcou e ainda marca as relações entre povos indígenas e a sociedade. As práticas do colonialismo se transformaram e se adaptaram aos novos contextos econômicos e tecnológicos, mas as relações de poder, profundamente abusivas e desiguais, permanecem. No entanto, são ocultadas, negadas ou legitimadas por meio de dispositivos intelectuais, culturais, ideológicos, políticos e jurídicos. As políticas de reconhecimento funcionaram, até aqui, como uma tática conciliatória que ocultou a *colonialidade do poder* e o multiculturalismo, com sua outorga retórica de reconhecimentos, tem neutralizado as lutas e as demandas das populações indígenas. Além disso, a reorganização da economia capitalista em tempos de globalização continua se apoiando na reprodução de diferenças e, como esclarece Santiago Castro-Gómez, “a afirmação celebratória destas, longe de subverter o sistema, poderia contribuir [tem contribuído] para consolidá-lo” (2005, p. 170).

A COLONIALIDADE DO SER, DO PODER E DO SABER

Vale a pena recuperar inicialmente a contribuição de Frantz Fanon e Enrique Dussel para o entendimento dos processos de colonização e de seu impacto sobre os povos colonizados. Frantz Fanon e Enrique Dussel são lembrados como precursores dos estudos pós e decoloniais na América Latina. Eles interpretam a colonização e a modernidade a partir do lugar do sujeito colonizado e elaboram uma nova leitura do processo histórico a partir desse lugar.

Fanon, que era psiquiatra, dirige sua atenção para os processos de subjetivação construídos pelo colonialismo e incorporados pelos colonizados. Ele prevê a libertação das mentes dos negros e indígenas desvalorizados por causa da cor de sua pele, mediante processos de desconstrução das formações discursivas.

Dussel, filósofo argentino, repensa a colonização e seu modo de dominação a partir da consideração de uma nova epistemologia que ele chama de ‘Filosofia da libertação’. Segundo ele, para superar as formações discursivas discriminatórias e opressivas da modernidade é necessário “descobrir” a “face oculta” e essencial à modernidade, qual seja, o mundo periférico colonial, o índio e o negro sacrificados e escravizados, a mulher e a criança alienadas, enfim, todas as “vítimas” da modernidade (2005, p. 64 - 65). Dussel explica a relação entre colonialidade e modernidade. Para ele, a modernidade não poderia existir sem a colonialidade, ou seja, sem a conquista da América, o genocídio, o etnocídio e a exploração das suas riquezas. A superação da Modernidade somente acontecerá quando a negação do mito da Modernidade for negada, ou seja, quando a outra face vitimada e negada da Modernidade “descobrir-se inocente”. É necessário, portanto, descobrir eticamente a dignidade do Outro, declarar inocente a vítima pela afirmação de sua Alteridade e transcender a razão moderna (eurocêntrica, violenta, desenvolvimentista, hegemônica). Nas suas palavras, “Trata-se de uma “Trans-Modernidade” como projeto mundial de libertação em que a Alteridade, que era co-essencial à Modernidade, se realize” (2005, p. 66).

As contribuições de Dussel e Fanon nos ajudam a compreender a *colonialidade do ser*. Sabemos, por exemplo, que quando os europeus chegaram à América encontraram um grande número de diferentes povos, cada um com sua cultura, linguagem, história e identidade própria e que muito rapidamente todos eles foram reduzidos a uma única identidade racial e negativa: índio⁴, sendo assim despojados de suas identidades históricas singulares. Mesmo depois das independências formais, as repúblicas continuaram a reproduzir um padrão colonial de poder altamente hierarquizado em termos de raça. Fanon e Dussel mostram que o problema colonial não atingiu apenas o plano econômico, político e epistemológico, mas se prolongou no plano ontológico como *colonialidade do ser* e revelam a forte conexão entre o ser e a empresa colonial fundada sobre o racismo.

Segundo Nelson Maldonado-Torres, o conceito de *colonialidade do ser* nasceu das conversas sobre as implicações da *colonialidade do poder* (2007, p. 129) que juntamente com a *colonialidade do saber* engendraria uma *colonialidade do ser*. A *colonialidade do ser* se refere à experiência vivida (traumática, segundo Fanon) da colonização que se manifesta na linguagem (Mignolo *apud* Maldonado-Torres, 2007, p.

⁴ O mesmo aconteceu com os escravos de diferentes etnias africanas que foram reduzidos à identidade de ‘negro’.

130) produzindo um grande número de características existenciais fundamentais e imaginários simbólicos (2007, p. 151).

A questão da autonomia relativa dos dominados com relação ao discurso hegemônico dos dominadores também tem sido discutida pelos investigadores pós e decoloniais. Gayatri Chakravorty Spivak (2003) questiona em seu texto *Can the Subaltern speak?* a expectativa de que uma nova epistemologia surgiria capaz de dar voz aos colonizados. Sua resposta à questão se os subalternos podem falar é negativa. Ela mostra que a violência da *colonialidade do ser* gerou “subjetividades precárias” na medida em que desqualificou os seus conhecimentos e os seus modos de ser no mundo. Não caberia, portanto, ao pesquisador da elite branca letrada ou de formação eurocêntrica reivindicar a posição de representante dos subalternos como se fosse capaz de ouvir a voz dos oprimidos. Segundo Spivak, o papel do intelectual pós-colonial é mostrar como a dominação colonial cortou pela raiz toda forma de resistência ao impor uma episteme que silenciou a voz desses oprimidos. Spivak discute as possibilidades do subalterno de conquistar um lugar de enunciação e esclarece que a alternativa proposta pelos estudos pós-coloniais é a da inversão do lugar de enunciação colonial, ou seja, não se trata de dar voz ao subalterno (já que, efetivamente, os subalternos podem falar sim; a questão colocada por Spivak diz respeito à possibilidade de fazê-lo), mas de uma descolonização do imaginário e dos essencialismos construídos, em primeiro lugar, pela história moderna, para inverter o lugar de enunciação daqueles que tiveram sua identidade negada e sua voz silenciada.

Para uma melhor compreensão da colonialidade é importante termos em mente que se trata de um fenômeno histórico de longa duração que se estende até os nossos dias, muito mais complexo que o colonialismo. Enquanto o colonialismo se refere à situação de submissão de alguns povos colonizados por meio de um aparelho administrativo e militar metropolitano que já desapareceu em grande parte do mundo, a colonialidade consiste, segundo Aníbal Quijano, na articulação planetária de um sistema de poder ocidental que perdura até os dias de hoje (2000, p. 342).

Este sistema está embasado na inferiorização naturalizante dos grupos humanos, dos lugares, dos saberes, das subjetividades não ocidentais. Essa inferiorização se apoia, por sua vez, na extração dos recursos e na exploração da força de trabalho em uma lógica de reprodução estendida do capital. Essa articulação planetária da dominação ocidental sobreviveu historicamente ao colonialismo e continua agindo sob o viés de

dispositivos civilizatórios contemporâneos como os discursos e as tecnologias do desenvolvimento e da globalização. Ela abarca tanto as dimensões ontológicas (*colonialidade do ser*), como mostramos acima, quanto as epistêmicas (*colonialidade do saber*).

O colonialismo inicia não apenas a organização colonial do mundo, mas a constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória (Mignolo, 1995) e do imaginário (Quijano, 1992). Da mesma forma que é possível falar em uma *colonialidade do poder*⁵ e em uma *colonialidade do ser*, é possível falar em uma *colonialidade epistêmica*. A perspectiva de superioridade/inferioridade que aparece com relação à hierarquia das raças/etnias também gera uma superioridade epistêmica. O conhecimento produzido pelo homem branco (científico, objetivo, racional) é sempre superior. E ao estabelecer o eurocentrismo como perspectiva única de conhecimento, essa colonialidade epistêmica acaba descartando outras histórias possíveis e outras formas de produção intelectual.

Ao longo do processo educativo aprendemos, por exemplo, que o continente Americano foi descoberto e não invadido, que a Europa trouxe civilização, progresso e desenvolvimento, onde antes só existia selvageria e somos levados a colocar os povos indígenas numa situação de inferioridade. A questão que nos chama atenção aqui relaciona-se a esse exercício de constituição da memória coletiva (seja através dos mecanismos formais do Estado, seja pela ação criativa da vida social, na forma escrita, gráfica ou oral) que vivifica a história e constitui o sentido da comunidade, prestando legitimidade às ações do Estado Nacional no momento de executar suas políticas públicas, especialmente no que se refere aos Povos Tradicionais.

Uma vez que a constituição da memória coloca em cheque o alcance e a legitimidade das ações do Estado Nacional, porque as estratégias de apropriação dos fatos históricos justificarão as opções presentes, é na disputa pela apropriação do passado, pela produção do conhecimento e diante dos enfrentamentos entre Estado-Nação e os *outros*, que se colocam as opções presentes na construção de direitos e deveres que dão sentido ao exercício da cidadania.

⁵Ver Aníbal Quijano para se referir às relações de dominação criadas a partir da classificação racial/étnica da população do mundo e que funciona como um dos elementos constitutivos do padrão mundial de poder capitalista, operando em cada um dos planos, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana. Sobre o conceito de 'colonialidade do poder' ver Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", In: *Perú Indígena*, vol. 13, nº 29, Lima, 1992, p. 11-20.

No que diz respeito à disputa pela apropriação do passado, as reflexões de Michel-Rolph Trouillot, antropólogo haitiano, merecem ser retomadas aqui. Trouillot não está diretamente ligado aos estudos pós-coloniais, mas seu livro *Silencing the Past. Power and the Production of History* tem sido uma referência importante para pensadores como Sandro Mezzadra (2006) e Edgardo Lander (2005, p. 39 - 41). Trouillot estuda a Revolução Haitiana e mostra como esta foi silenciada pela historiografia tradicional. Ele revela as relações de poder que aparecem na construção da narrativa histórica quando algo é omitido ou silenciado.

De acordo com Trouillot, a Revolução Haitiana era impensável em seu tempo porque colocava em questão a ordem global e a superioridade da raça branca, desafiando “os próprios pontos de referência dos quais seus defensores e opositores vislumbravam a raça, o colonialismo e a escravidão” (TROUILLOT, 1995 *apud* LANDER, 2005, p. 41). O que era impensável para os colonos franceses em 1790 foi, segundo Trouillot, “eficazmente reduzido ao silêncio pelos historiadores” (1995 *apud* MEZZADRA, 2006, p. 80). Ele problematiza a objetividade das fontes mostrando como a *ordem do discurso e dos silêncios* organiza o arquivo histórico e chama a atenção para o fato de que, por trás das modalidades de produção de um evento como evento histórico, se escondem as estratégias de redução ao silêncio. A distância entre o que aconteceu e o que é contado fica assim sujeita às relações de força e de poder que regulamentam a inscrição dos acontecimentos no arquivo e determinam a possibilidade de narrá-los; a isso Trouillot chamou de *Archival Power*. (1995 *apud* Lander, 2005, p. 40). As reflexões de Trouillot mostram que existe um campo de batalha pelo poder de registro (*Archival Power*) e é sobre nesse campo que a crítica pós-colonial pode contribuir, segundo Mezzadra, para que a historiografia redefina suas coordenadas espaço-temporais (2006, p. 81).

A crítica pós-colonial à historiografia mostrou como as histórias de todas as regiões do mundo foram concebidas como momentos, repetições ou permutações da história da Europa, isto é, todas as histórias foram entremeadas pela história europeia. O pensamento histórico em si funcionou como um agente do eurocentrismo. Dipesh Chakrabarty, historiador indiano, questionou em seu livro *Provincializing Europe: Post colonial thought and historical difference*, a imposição de uma temporalidade uniforme e homogênea que serviu para reforçar a dominação política. Este autor, ao formular sua crítica ao historicismo, mostrou como a teoria do desenvolvimento histórico por etapas

acabou por colocar o dominado numa posição de eterno condenado ao anacronismo ou à repetição enquanto que o privilégio do novo e do atual era dado aos dominantes e somente a eles (CHAKRABARTY *apud* MEZZADRA, 2006, p. 84). Para Chakrabarty, o desafio para o historiador é pensar uma história que não seja mediada pela história europeia. “Provincializar a Europa” significa recusar a mediação universal da Europa enquanto centro de nossa concepção do tempo (CHAKRABARTY *apud* HARDT, 2001, p. 3). Assim, a formulação proposta por Chakrabarty vai não apenas contra a noção de etapa do progresso histórico, mas contra uma noção vazia e homogênea do tempo e caminha no sentido de se pensar uma concepção de temporalidades múltiplas, incomensuráveis que existem simultaneamente.

Os trabalhos de Trouillot e de Chakrabarty questionam, cada um de acordo com sua problemática específica, as implicações da narrativa histórica universal que coloca a Europa no centro do “moderno sistema-mundo”⁶ e como ponto culminante do processo civilizatório. O traço comum das duas obras é a crítica ao caráter colonial da historiografia ocidental e ao eurocentrismo na produção historiográfica nacional, nestes casos, do Haiti e da Índia.

Segundo Aníbal Quijano, o *eurocentrismo* - que é um dos elementos centrais do padrão de poder mundial juntamente com o *capitalismo* e a *colonialidade do poder* – é uma perspectiva de conhecimento ou uma racionalidade específica e também um modo de produzir conhecimento que apresenta três elementos fundamentais:

- a. uma articulação peculiar entre um dualismo (pré-capital/capital, não-europeu/europeu, primitivo/civilizado, tradicional/moderno, etc.) e um evolucionismo linear, unidirecional, de algum estado de natureza à sociedade moderna europeia;
- b. a naturalização das diferenças culturais entre grupos humanos por meio de sua codificação com a ideia de raça e
- c. a distorcida relocalização temporal de todas essas diferenças, de modo que tudo aquilo que não é europeu é percebido como passado (2005, p. 250).

Um dos resultados dessa centralidade da Europa na história mundial é a constituição de todas as outras culturas como periféricas assim como toda forma de conhecimento por elas produzida. Os europeus, ao se sentirem e se imaginarem naturalmente (racial) superiores e ao difundirem sua perspectiva histórica como hegemônica, reprimiram e subjugaron todas as “formas de produção de conhecimento

⁶ Sobre o conceito de “moderno sistema-mundo” ver Immanuel Wallerstein (1974).

dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade” (QUIJANO, 2005, p. 237).

A ciência moderna rompe com tudo que é sensível, criativo e lúdico - que passa a ter uma conotação antiga, primitiva, mitificada. Os conceitos de moderno e primitivo serviram de referência para a interpretação da história. Para os povos antigos, por exemplo, o mito é uma forma de explicar e viabilizar a existência, enquanto na modernidade, o mito torna-se lenda, uma vez que se encontra despido dos seus critérios de validação da verdade. Com isso, temos critérios diferenciados de reconhecimento do mito primitivo e do mito moderno.

Com o processo de desencantamento do mundo, a modernidade cria novos mitos: a racionalidade e o positivismo. Para Lévi-Strauss (*apud* HISSA, 2002, p. 51)

os mitos (...) atuam nas dimensões globais, servindo, também, como referência ética e estética para a dinâmica social, em diversos níveis ou escalas espaciais, na dimensão da economia e, especialmente, da cultura e da política. Os mitos do mundo moderno, transformados em heróis específicos em cada realidade socioespacial, são idealizações modeladas pela sociedade e referendadas pelo senso comum, que preenchem os vazios construídos por ansiedade, amargura e insegurança, instituídas em uma realidade fundamentalmente hostil.

Assim, a modernidade traz um conjunto de novos mitos, traduzidos e atestados pela ciência, e reproduzidos, social e culturalmente, nas ideias de Estado, civilidade, racionalidade, desenvolvimento, progresso, liberdade, igualdade, cidadania, democracia, etc.

Na modernidade, o eurocentrismo, como perspectiva de conhecimento mundialmente hegemônica, sobrepôs à ciência moderna a todas as demais, desconsiderando todas as outras formas de conhecimento que passam a ser qualificadas de irracionais, míticas, mágicas, religiosas ou subjetivas. Foi a partir desse posicionamento de superioridade que as concepções monotópicas e monológicas homogeneizadoras ocidentais se espalharam pelo mundo durante toda a expansão colonial. Mas foi sobretudo a partir do século XVII e XVIII, que esse imaginário eurocêntrico colonial começou a impregnar todo o sistema conceitual dos primeiros teóricos sociais. Castro-Goméz é um dos pensadores decoloniais que retoma a problemática do papel das ciências sociais como um “aparelho ideológico” legitimador da exclusão (2005, p. 179).

No processo histórico-cultural de secularização do mundo, as ciências sociais surgem como importantes aliadas para legitimar, cientificamente, as opções políticas do

Estado, baseando-se: 1) no método positivista (valorização da objetividade x subjetividade), 2) na racionalidade e na especialização (fragmentação dos saberes), 3) na linearidade do progresso (classificação e hierarquia), 4) na naturalização das relações sociais e nas múltiplas separações da sociedade; 5) na superioridade da ciência em relação às outras formas de conhecimento. As ciências sociais, no mundo colonial ou pós-colonial, serviram para reificar as polaridades entre as sociedades a partir da visão dicotômica do desenvolvido e do primitivo.

De acordo com Castro-Goméz, o nascimento das ciências sociais não é um elemento aditivo do surgimento do Estado-Nação, mas sim constitutivo uma vez que, sem elas “o Estado moderno não teria a capacidade de exercer controle sobre a vida das pessoas, definir metas coletivas (...), nem de construir e atribuir aos cidadãos uma ‘identidade’ cultural”. (2005, p. 169 - 170). González Stephan (*apud* CASTRO GOMEZ, 2005, p. 173) identifica três práticas disciplinares que contribuíram para a consolidação do Estado Nacional e a formação dos cidadãos latino-americanos: as constituições, os manuais de urbanidade e as gramáticas de idiomas.⁷

Nesse novo modelo de organização social, a ideia de civilização se estrutura a partir da universalidade, individualidade e autonomia (liberdade e igualdade). A universalidade significa que esse modelo visa todos os seres humanos, independentemente de barreiras nacionais, étnicas ou culturais. A individualidade significa que esses seres humanos são considerados como pessoas concretas e não como integrantes de uma coletividade e que se atribui valor ético positivo à sua crescente individualização. A autonomia significa que essas pessoas individualizadas estão aptas a pensarem por si mesmas, sem a tutela da religião ou da ideologia, a agirem no espaço público e a adquirem pelo seu trabalho os bens e serviços necessários à sobrevivência material (ROUANET, 1993, p. 9).

Essa perspectiva universalizante do Estado Nacional acabou por homogeneizar a diversidade cultural. No entanto, a visão dualista e excludente da diferença, presente no projeto da modernidade, passa hoje por uma re-configuração histórica, tornando a

⁷ Nesse sentido, para as duas últimas dimensões vale destacar, respectivamente, os registros de Georg Simmel (1986) sobre o papel e o impacto da formação das cidades na subjetividade; e, os estudos de Todorov (1988) sobre a importância da linguagem na constituição das estratégias de dominação dos colonizadores frente aos impérios organizados que ocupavam.

própria diversidade produto do poder libidinoso⁸ dos tempos presentes. Na perspectiva de MARRAMAQ (2008, p. 179 e ss), estamos diante de uma nova concepção do tempo, não linear, como na ideia de progresso; e, nem cíclico, como da tradição. O *tempo arqueológico* é pautado pela emergência de novas subjetividades culturais, não ocidentais.

Enquanto na modernidade, o projeto de governamentalidade estava vinculado à necessidade de sujeitar e uniformizar a diferença para garantir, a partir do processo de racionalização, um *locus* capaz de formular metas coletivas para o desenvolvimento da Nação; na contemporaneidade, o respeito à diversidade será o motor do processo de legitimação das políticas do Estado.

Vale destacar que a diversidade e o discurso cultural podem ser apropriados de diferentes formas. Enquanto as instituições financeiras usam a diversidade como discurso para “incorporar todos no mercado”, mas não tocam nas causas da assimetria e desigualdade social; na perspectiva dos movimentos indígenas, o reconhecimento da diversidade é um projeto político de alteração das estruturas sociais e construção de uma nova sociabilidade, um novo mundo possível, com novos valores e práticas sociais, pautados pelo *bem viver*.

As perspectivas pós e decolonial podem contribuir para a passagem de uma concepção do saber universalista “*que oculta sus cimientos geopolíticos y acercarse a una noción cuyas raíces geopolíticas se adentran en las historias de las fronteras y no en las historias inventadas por los expansionismos europeo y estadounidense*” (MIGNOLO, 2005, p. 34). De acordo com esta perspectiva, somente um saber descentrado, pós e/ou decolonial, com um quadro conceitual organizado a partir das outras culturas não europeias poderia dar conta das experiências, sensibilidades e visões de mundo além do centro da narrativa hegemônica ocidental e de seu quadro filosófico de referência, revelando assim os limites da razão moderna. Isso porque as necessidades e aspirações dos povos economicamente e politicamente mais vulneráveis nem sempre são aquelas definidas pelas elites do norte para suas próprias sociedades.

Enquanto proposta de sistemas de pensamento alternativo, o pós-colonialismo e o pensamento decolonial não visam apenas questionar o eurocentrismo e a colonialidade

⁸ Para Lander (2005), migramos do poder disciplinar da era moderna, para o poder libidinoso, uma vez que a globalização não permite que o Estado organize a vida social (disciplinando o tempo, o corpo e os valores). Ao contrário, ela produz novos bens simbólicos, subjetividades próprias sem que haja necessariamente a ideia de oposição ao sistema.

como modos de dominação, mas vem mostrar que as categorias do pensamento ocidental e os sistemas de formação de ideias que se forjam no contato com outras tradições históricas precisam ser revistos.

DESCOLONIZAÇÃO DO PODER, DO SABER E DO SER

O Estado-nação, como forma de dominação coletiva e estrutura de autoridade se constitui na modernidade e está diretamente ligado à razão moderna. Foi uma das concepções eurocêntricas exportadas para as outras partes do mundo. Essa exportação foi um desastre, basta lembrar as guerras civis africanas e a colonialidade do poder na América Latina. Segundo Quijano, o Estado independente que se formou na América Latina ,

no era nacional respecto de la inmensa mayoría de la población, y no era democrático, no estaba fundado en, ni representaba a ninguna efectiva ciudadanía mayoritaria. Era una ceñida expresión de la colonialidad del poder (2008, p. 110).

Quando começa o debate sobre o caráter do Estado-nação e as questões de cidadania no século XIX na América Latina, logo a questão indígena surge como um problema: o “problema indígena”. Era preciso acabar com as marcas do colonialismo tradicional como o trabalho não assalariado e o “tributo indígena”, mas os “donos do poder” se opuseram às mudanças. O “problema indígena” refletia o “desencontro entre nação, identidade e democracia”. Além disso, a independência nos países da América Latina não significou a independência da hegemonia do padrão de poder eurocêntrico, já que esta hegemonia continuava nas práticas sociais, no pensamento, “nos âmbitos ideológicos da subjetividade”, sobretudo com a ideologia do “progresso”. Como explica Quijano, a modernidade e a democracia se estabeleceram na América Latina sem que os países passassem por uma “revolução de poder” ou “mudanças radicais nos âmbitos do poder”. A modernidade e a democracia assumiram aqui o papel de um “*espejismo político*” (QUIJANO, 2008, p. 111).

A forma como a democracia liberal se impôs nos países europeus, como resultado de longos processos de revoluções liberal-burguesas, não aconteceu na América Latina. Nos países latino-americanos, a cidadania liberal foi “uma aspiração impossível para a maioria da população”. Na prática, o “*Estado de derecho*” esteve sempre articulado com uma “*sociedad de derecha*” (QUIJANO, 2008, p. 111). No que diz respeito à questão indígena, as políticas para enfrentar o “problema” variaram ao

longo da história. Foram muitas as estratégias, planos e legislações para resolver a questão, mas todas apontavam para o mesmo caminho: o extermínio ou a assimilação cultural e política.

O modelo que conhecemos de Estado-nação é monológico e homogeneizador: uma só nação, um só direito, um só exército, uma só cultura. Esse modelo se tornou mundialmente hegemônico no século XX. No entanto, com a globalização, sobretudo a partir do final da década de 1970, os traços específicos do Estado-nação começam a se desvirtuar e, desde 1990, com as políticas neoliberais e a desnacionalização, o Estado vem agindo contra a maioria da população. As populações indígenas têm reagido se mobilizando e trazendo novas propostas políticas. Os movimentos indígenas da América Latina, principalmente desde 1994 com a insurgência em Chiapas e, mais recentemente, com as novas constituições da Bolívia e do Equador, têm colocado em questão a estabilidade dos atuais regimes que se auto-definem como democráticos. Bolívia e Equador defendem a necessidade de construção de um Estado Plurinacional. Os movimentos indígenas desses países mostraram que não foi suficiente o reconhecimento, nos textos constitucionais, da pluriétnicidade ou pluriculturalidade; é preciso que os próprios fundamentos da estrutura institucional do Estado mudem para que possam representar efetivamente mais que uma nação. Daí também a discussão em torno de uma múltipla cidadania⁹, já que no modelo atual, os indígenas se encontram excluídos.

⁹ Para a discussão sobre o conceito de cidadania, vale a pena retomar o modelo elaborado por Thomas M. Marshall. Na sua Conferência de 1949, intitulada *Citizenship and social class*, a cidadania é concebida como um *status* concedido a todos aqueles que são membros de uma comunidade, *status* este que garante a todos que o possuem direitos e deveres iguais. Segundo Marshall a noção de cidadania comporta três dimensões jurídico-institucionais: civil, política e social; dimensões estas ditadas mais pela história que pela lógica (Marshall, 1967). No entanto, considerando as especificidades próprias da história e da sociedade brasileira, observamos, com José Murilo de Carvalho, uma diferença no agenciamento cronológico do processo de construção da cidadania no Brasil com relação ao que aconteceu na Europa. O caso brasileiro revela não apenas uma inversão cronológica dessa construção (Carvalho, 2008) mas, mostra também que o reconhecimento da dimensão política da cidadania pelas instâncias estatais é ele mesmo questionado com o aparecimento no espaço público dos movimentos indígenas na medida em que estes movimentos contestam as formas liberais e republicanas clássicas onde os direitos são fundados no indivíduo. Assim, é possível se perguntar se o reconhecimento político de direitos coletivos para os povos indígenas pode levar a novas formas de cidadania. Segundo Kymlicka, a cidadania tem uma função integradora e, alargar os direitos de cidadania, tem ajudado a integrar grupos previamente excluídos, como foi o caso da classe trabalhadora e dos direitos sociais conquistados sobretudo na primeira metade do século XX. No entanto, muitos grupos sentem-se ainda excluídos do seio da sociedade apesar de possuírem direitos iguais de cidadania como, os povos indígenas, os afro-americanos, as minorias étnicas e religiosas, os gays e as lésbicas. Diante dos anseios e reivindicações desses grupos, é preciso repensar a noção de cidadania hoje. Para os pluralistas culturais, a cidadania deve refletir a identidade sociocultural distinta destes grupos (Kymlicka, 1996). Iris Marion Young chama de ‘cidadania diferenciada’, a cidadania que valoriza e considera a diferença (Young *apud* Kymlicka, 1996).

Se considerarmos que a cidadania, do ponto de vista jurídico, é determinada pela ligação política e jurídica das pessoas com o Estado, relação esta que implica direitos e deveres que criam obrigações entre indivíduos e Estado e indivíduos entre eles mesmos, fica difícil aplicar este conceito de cidadania aos povos indígenas, uma vez que a sociedade indígena não tem as mesmas regras e conceitos de propriedade, de família, de sucessão e de contratos bem como as mesmas penalidades que os não indígenas. É preciso considerar também que o simples fato de reconhecer os índios como cidadãos natos não é garantia de cidadania efetiva.

Além disso, o conceito de cidadania significou e significa ainda hoje, de certa forma, um risco para as minorias étnicas na medida em que, direitos e deveres iguais a todos, ao eliminarem as diferenças, acabam refletindo necessariamente a concepção de mundo e valores da sociedade majoritária, a não ser que esta aceite o pluralismo cultural e acabe reconhecendo aos indígenas uma cidadania diferenciada.

A cidadania é um conceito central do Estado de Direito democrático e remete a um mecanismo sociopolítico do Estado que se pretende inclusivo, fundado sobre a solidariedade entre os indivíduos e que recusa toda forma de distinção baseada na origem étnica-cultural ou em critérios raciais. É o meio para unificar, em um todo, os múltiplos componentes da diversidade cultural. Para os povos indígenas, se essa cidadania não é capaz de reconhecer aqueles direitos que já existiam antes mesmo da formação do Estado e seu direito, ela é de pouca utilidade. É preciso conceber uma cidadania diferenciada que não seja imposta, mas escolhida e que não oblitere as aspirações dos povos indígenas. É preciso também aceitar que a integração dos direitos próprios dos indígenas na arquitetura mesma do Estado pode contribuir para o enriquecimento da cidadania não indígena. Para que isso aconteça, no entanto, é necessário reverter a lógica colonialista do Estado e a esse processo os movimentos indígenas da América Latina chamaram de descolonização.

A descolonização como projeto de reestruturação radical da ordem política e econômica vai além das propostas marxistas. O marxismo também prega uma mudança radical da ordem política e econômica das sociedades capitalistas mas tende a reduzir as relações desiguais e as estruturas de dominação a uma questão de 'luta de classes'. A mudança radical na forma da exploração capitalista como apresentada pelo marxismo não implica automaticamente o fim de outras formas de dominação como o racismo. Segundo Maldonado-Torres,

La descolonización como paradigma teórico-práctico supera de cierta forma al liberalismo y al marxismo al proponer que tanto la libertad, como la igualdad, pero también la convivialidad humana más allá de prejuicios raciales, sexistas, y homofóbicos son todas coordinadas fundamentales para entender y defender lo humano. La descolonialidad no ve sólo sujetos abstractos o unidos por intereses de clase, sino sujetos y comunidades diferenciadas por jerarquías de distinto tipo implantadas en gran parte por la modernidad. Son estas jerarquías las que terminan otorgándole más libertad a unos que a otros, o más o menos relevancia en la lucha de clases. La descolonización busca crear un mundo donde la donación generosa y la receptividad entre sujetos múltiples y diferentes pueda llevarse a cabo, lo que conlleva tanto el reconocimiento de la dignidad de cada uno y uno, y la redistribución de los bienes concentrados en las manos de pocos. (2007: 6)

Enquanto projeto político alternativo formulado pelos movimentos indígenas da América Latina, a descolonização está diretamente orientada a subverter o poder da colonialidade e do imperialismo pondo em questão a realidade sociopolítica do neocolonialismo refletida nos modelos do Estado, da democracia e da cidadania; mas pretende também desmontar as outras estruturas de poder e de controle das ideologias e das formas de conhecimento que continuam produzindo desigualdade.

A descolonização surge então como uma afirmação não só da igualdade e da liberdade mas também sugere uma nova forma de convivência humana. As constituições da Bolívia e do Equador adotaram como eixo central o princípio indígena do *Buen Vivir* ou *Sumak Kawsay*. Trata-se de uma nova forma de convivência cidadã que oferece um modelo de vida e de desenvolvimento mais justo e sustentável. Coloca a possibilidade de um novo contrato social baseado numa relação e numa convivência ética entre os indivíduos e entre esses e a natureza. E surge do questionamento das práticas mais recentes da política neoliberal, incluindo o ‘bem estar neoliberal’ cujo enfoque é o individualismo alienante do ter. O *Sumak Kawsay* é um conceito que insiste na prevalência do ser sobre o ter e aponta para a necessidade cada vez mais urgente de conviver ao invés de sobreviver. Como aparece no preâmbulo da Nova Constituição boliviana,

El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado. Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes

de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos.

Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos El reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos.(Nueva Constitución Política del Estado, Congreso Nacional, Bolívia, 2009).

O conceito de *Buen Vivir* na Nova Constituição boliviana está diretamente relacionado à organização econômica do Estado, servindo de base para a descolonização e refundação do sistema capitalista e neoliberal vigente.

A descolonização do poder não pode acontecer se não for acompanhada de uma descolonização do saber. Descolonizar o saber exige uma mudança epistemológica de forma que seja possível que outros saberes possam dialogar com os saberes ocidentais em pé de igualdade. As reflexões de Mignolo e Castro-Goméz apontam, por exemplo, para o conhecimento ligado às tradições ancestrais como o mais indicado para proporcionar um descentramento epistemológico que contribua para a descolonização do saber na América Latina. Mas sem uma descolonização do ser nenhuma das anteriores poderá realizar-se plenamente. É preciso também conceber não apenas a construção de novas formas de conhecimento mas também da própria condição humana, ou seja, uma nova ontologia que revolucione o humano.

À GUIA DE CONCLUSÃO

O programa de investigação Modernidade/Colonialidade tem como principal objetivo “intervir na discursividade própria das ciências modernas para configurar um outro espaço para a produção de conhecimento, (...) a possibilidade mesma de falar sobre ‘mundos e conhecimentos de outro modo’” (ESCOBAR, 2003, p. 53). Das propostas teóricas apresentadas aqui, podemos extrair algumas conclusões principais. Primeiro, a importância do reconhecimento da “diferença colonial” como espaço epistemológico e político privilegiado. Segundo, o entendimento de que existe um *sistema mundo moderno colonial* que articula as formas de poder, os processos e as formações sociais que acompanham o colonialismo moderno. Terceiro, entender a *colonialidade do poder* como um modelo hegemônico que articula raça, trabalho, espaço e pessoas de acordo com as necessidades do capital e para o benefício dos brancos europeus. Quarto, considerar a *colonialidade do ser* como a dimensão

ontológica da colonialidade e, por último, a *colonialidade do saber* que tem no eurocentrismo seu modelo de conhecimento.

Diante dessas conclusões, o pensamento decolonial coloca o desafio de pensar alternativas de mudança e uma transformação social não reducionista já que a descolonização não pode ser reduzida a uma única dimensão da vida social. Ela requer uma profunda transformação das hierarquias epistemológicas, espirituais, econômicas, políticas, raciais, de gênero e sexuais.

Como esse texto procurou mostrar existe um racismo institucional que vem sendo construído e elaborado principalmente no domínio do saber. É na produção do conhecimento, na construção das ‘verdades’ científicas que esse racismo se manifesta primeiro. Por isso, é preciso construir um espaço onde epistemologias e tipos de saber enraizados em experiências, culturas, cosmologias, tradições outrora negadas e marginalizadas pelo Ocidente possam se expressar e contribuir para a criação de um mundo onde todas as línguas, como veículos de visões de mundo historicamente situados e como recursos epistemológicos a serem explorados, permitirão analisar o mundo cuja verdade não pode ser reduzida ao potencial de uma única língua ou cultura.

Na América Latina, as lutas indígenas não aparecem na era da globalização como um combate para a formação de pequenas pátrias independentes, mas assumem antes a forma de uma luta pela descolonização da governança social, econômica e política e dos sistemas jurídicos. A maneira de responder a esse anseio por igualdade de direitos (sobretudo sociais) e às demandas de reconhecimento de seus sistemas de saber (memória, história e outras expressões culturais) e de poder (governança, autonomias, etc.) deve caminhar no rumo da reflexão sobre a articulação desses pensamentos, conhecimentos, técnicas e modos de representação assim como sobre a forma de inserção do pluralismo no Estado ou nos sistemas de ensino.

REFERÊNCIAS

BALANDIER, Georges. La situation coloniale: approche théorique, In: *Cahiers internationaux de Sociologie*, XI, 1951, p. 44 – 79. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier_georges/situation_coloniale_1951/situation_coloniale_1951.pdf. Acesso em: 20 de janeiro de 2011.

BOLÍVIA, Nueva Constitución Política del Estado, Congreso Nacional, Bolívia, 2009. Disponível em: http://www.bolivia-usa.org/constitucion/nueva_constitucion_consensuada.pdf.

CARVALHO, José Murilo de, *Cidadania no Brasil*. O Longo Caminho. 10 ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton University Press, 2000.

DUSSEL, Enrique. Europa, Modernidade e Eurocentrismo, In: LANDER, Edgardo (Org.) *A colonialidade do Saber*. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2005, p. 55-70.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de outro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano, *Tabula Rasa*, nº 1, enero-diciembre de 2003, Bogotá, Colombia, p. 51-86. Disponível em: <http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/escobar-tabula-rasa.pdf>. Acesso em: 03 de novembro de 2010.

FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, Petite Collection Maspero, Paris: Maspero, 1981.

HARDT, Michael. L'histoire eurocentrée, *Multitudes*, septembre 2001. Disponível em: <http://multitudes.samizdat.net/L-histoire-eurocentree>. Acesso em: 25 de janeiro de 2011.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. *A mobilidade das fronteiras: Inserções da geografia na crise da modernidade*. Parte 2: Modernidades e pós-modernidades. História e Ciência. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

KYMLICKA, Will. *Ciudadanía Multicultural*. Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Traducción de Carme Castells Auleda. Cubierta de Victor Viano. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A., 1996.

MALDONADO-TORRES, Nelson. La descolonización y El giro des-colonial, In: *Tabula Rasa*, n. 9, Julio-diciembre 2008, Bogotá, p. 66. Disponível em: http://www.revistatabularasa.org/numero_nueve/04maldonado.pdf.

_____, Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto, In: CASTRO-GOMÉZ, Santiago e GROSFOGUEL, Ramón (editores), *El giro de-colonial: reflexiones para una diversidad epistémica más Allá del capitalismo global*. Bogotá: Col. Universidad Javeriana y Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 127 – 167.

MARRAMAO, Giacomo. Dall ordine hobbesiano al cosmopolitismo della differenza (cap. 9), Civitas. Europa delle nazioni Europa delle città (cap.10), In: *La passione del presente*. Breve lessico della modernità-mondo. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

MARSHALL, T.H., *Cidadania, classe social e status*, RJ: Zahar, 1967.

MEZZADRA, Sandro. Le temps historique et sémantique politique dans la critique postcoloniale, *Multitudes*, 2007. Disponível em: <http://multitudes.samizdat.net/Temps-historique-et-semantique>.

MEZZADRA, Sandro y RAHOLA, Federico. La condición postcolonial. Unas notas sobre la cualidad del tiempo histórico en el presente global, In: MEZZADRA, Sandro et al., *Estudios Postcoloniales*. Ensayos fundamentales, Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina*. La herida colonial y la opción decolonial, Barcelona: Editorial Gedisa, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social, *Journal of World-Systems Research*, VI, 2, summer/fall 2000, Special Issue: Festschriftfor Immanuel Wallerstein, Part 1, p. 342 – 386, disponível em: <http://jwsr.ucr.edu>.

_____, El movimiento indígena y las cuestiones pendientes em América Latina, *El Cotidiano*, vol. 23, nº 151, septiembre-octubre, 2008, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, México, p. 107-120. Disponível em:

http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/quijanoa/quijanoa00005.pdf.

_____, Colonialidad y modernidad/racionalidad, In: *Perú Indígena*, vol. 13, nº 29, Lima, 1992, p. 11-20.

RIoux, Jean Pierre. “Pode-se fazer uma história do presente?”, In: CHAUVEAU, A. e TÉTARD, Ph. (Org.). *Questões para a história do presente*, Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru: EDUSC, 1999, p. 39-50.

ROUANET, Sergio. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SANTOS, Boaventura de Souza. Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e outro, Conferência de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra, setembro de 2004.

Disponível em: http://www.ces.uc.pt/misc/Do_pos-moderno_ao_pos-colonial.pdf.

SEN, Amartya. *Desigualdade Reexaminada*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2001.

SIMMEL, Georg. El âmbito de la sociologia, In: Simmel, Georg. *El Individuo y La Libertad*. Ensayos de crítica de la cultura. Traducción y prólogo de Salvador Mas. Barcelona: Ediciones Península: 1986.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, Puede hablar el subalterno?, *Revista Colombiana de Antropología*, v. 39, enero-diciembre 2003, p. 297-364.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América*. A questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the past*. Power and the production of history, Boston :Beacon Press, 1995.

VARGAS, Idón Moisés Chivi. Los caminos de la descolonización em América Latina: los pueblos indígenas y el igualitarismo jurisdiccional em Bolivia, In: FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen (editora), *Pueblos Indígenas: Constituciones y reformas políticas em América Latina*. Lima/Peru: IIDS – Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010, p. 195-212.

(Recebido em julho de 2017; aceito em julho de 2017)