

## **Eurocentrismo, Modernidade e Colonialidade na Construção do Estado e das Relações Étnico-Raciais na América Latina.**

## **Eurocentrismo, Modernidad y Colonialidad en la Construcción del Estado y de las Relaciones Étnico-Raciales en Latinoamérica.**

Rosane Freire Lacerda  
(Universidade Federal de Goiás (UFG))  
rosane.lacerda@terra.com.br

### **Resumo**

O presente artigo busca tratar da questão de como, apesar de quase dois séculos da formação dos estados latino-americanos independentes, as estruturas coloniais de poder inauguradas no Século XVI com as conquistas ainda estão presentes na vida dos povos indígenas através da colonialidade. Visa chamar a atenção também para a diversidade das formas de resistência experimentadas por aqueles povos contra os processos históricos e atuais de dominação colonial, e a importância da interculturalidade crítica para as lutas de ruptura com esse processo.

**Palavras-chave:** Povos indígenas; Colonialidade; Interculturalidade crítica.

### **Resumen**

Este artículo trata de abordar la cuestión de cómo, a pesar de casi dos siglos de la formación de los estados independientes de América Latina, las estructuras de poder coloniales abiertas en el siglo XVI aún están presentes en la vida de los pueblos indígenas por la colonialidad. También llama la atención a la diversidad de formas de resistencia experimentada por aquellas personas contra los procesos históricos y actuales de la dominación colonial, y la importancia de la interculturalidad crítica para romper con este proceso.

**Palabras clave:** Pueblos indígenas; Colonialidad; Interculturalidad crítica.

### **Abstract**

The present article seeks to address the question of how, despite nearly two centuries of the formation of independent Latin American states, the colonial power structures inaugurated in the 16th century with the conquests are still present in the life of indigenous peoples through coloniality. It also draws attention to the diversity of the forms of resistance experienced by these peoples against the historical and current processes of colonial domination and the importance of critical interculturalism for the struggles of rupture with this process.

**Key words:** Indian people; Coloniality; Critical Interculturality.

## **Introdução**

Achegada de Colombo ao Novo Mundo no Século XVI marcou o início de duas situações diametralmente opostas. Por um lado, o ingresso da Europa, então marcada pela pobreza e isolamento aldeão medieval, numa era de inédita prosperidade econômica e intelectual. Por outro, o mergulho do Novo Mundo e seus habitantes numa trajetória de esgotamento de recursos, empobrecimento, genocídio, escravização e marginalização.

No início da década de 1990, às vésperas dos 500 anos da “descoberta” do Continente, o Movimento Continental Indígena, Negro e Popular passou a denunciar como falso o discurso do “encontro entre dois mundos” então utilizado pelas comemorações oficiais para explicar aquele acontecimento histórico. Em meio a marchas e ondas de protesto, ficava cada vez mais claro que a relação tanto histórica quanto contemporânea entre aqueles “dois mundos” havia sido de violento choque. O mapa do Continente invertido, “ponta-cabeça”, passava a ser utilizado pelo movimento para representar a luta por um novo padrão de relações entre povos, culturas e países.

O questionamento do caráter festivo dos “500 anos” trouxe à tona a denúncia não só da opressão sobre indígenas, negros e demais camadas, econômica, social e politicamente excluídas, mas também das bases ideológicas das estruturas de poder historicamente assentadas nos países da América Latina e nas suas relações com os chamados países “centrais”. Enquanto Fukuyama (1992) anunciava o “fim da história” pela suposta vitória final do capitalismo, os povos indígenas e negros, articulados no Movimento Continental, anunciavam a sua luta contra o avanço neoliberal e pela construção de uma nova história, diversa da experiência colonial.

Mas por que insistem os povos deste Continente na redemarcação histórica do processo colonial, quando muitos entendem que tudo já foi dito? Qual a importância contemporânea do desvendamento e reinterpretação desse passado colonial?

O presente artigo busca tratar, em apertada síntese, da questão de como, mesmo passados quase dois séculos da formação dos estados latino-americanos independentes, as estruturas coloniais de poder inauguradas no Século XVI com as conquistas, ainda estão presentes na vida dos povos indígenas através da colonialidade. Visa chamar a

atenção também para a diversidade das formas de resistência experimentadas por aqueles povos contra os processos histórico e atual de dominação colonial, e a importância da interculturalidade crítica para as lutas de ruptura com esse processo.

### **Eurocentrismo, modernidade e colonialidade na construção do Estado e das relações Étnico-Raciais na América Latina**

Às vésperas das comemorações oficiais do quinto centenário da chegada dos europeus ao continente americano, os vários segmentos do Movimento Continental 500 anos de Resistência Indígena, Negra e Popular, denunciaram a representação do ano de 1992 como marca histórica de sua sujeição a 500 anos de opressão, exploração, exclusão e genocídio. Ou seja, situaram tal estado de coisas não apenas como parte de um passado remoto – localizado no tempo das conquistas, colonização e navios negreiros –, mas como algo presente na realidade atual, contemporânea, e que acompanhou todo o percurso histórico do contato, passando pelas guerras de independência e a constituição dos estados nacionais republicanos. Ainda em outras palavras, denunciaram todo esse estado de violências não apenas em relação ao passado – que tendo já acontecido não pode mais ser alterado –, mas como parte de sua realidade hoje – que se pode e deva modificar.

Esta linha de continuidade do processo de exploração e exclusão de 1492 até hoje, identificada sobretudo pelos povos indígenas, revela uma percepção da ausência real de rupturas com aquele quadro. Melhor dizendo, a situação de opressão e desvantagens em que se encontram hoje não reflete simples “herança” de um tratamento dado no passado, mas algo vivo e muito presente, envolvendo não apenas a exploração econômica e a exclusão política, mas também a constante subordinação racial, linguística e cultural.

Observe-se que a manutenção contemporânea dessa situação histórica de exploração econômica, exclusão política e subordinação racial, linguística e cultural atinge não apenas os povos indígenas e negros do Continente americano, mas os indígenas de todos os continentes e os demais povos e culturas não europeus, que compõem os continentes e regiões na periferia do capitalismo. Uma situação explicada em linhas gerais na chamada lógica *eurocêntrica*, denunciada inicialmente pelo historiador egípcio Samir Amin em sua crítica às relações assimétricas entre “oriente” e

“ocidente”. Nessa denúncia o autor utilizou o termo “*eurocentrismo*” para designar uma forma de culturalismo europeu, de raízes renascentistas, ligada à formação do capitalismo, e de caráter pretensamente universal “*en el sentido de que propone a todos la imitación del modelo occidental como única solución a los desafíos de nuestro tiempo*” (AMIN,1989, p.9).

Na mesma linha, em sua crítica às concepções Hegeliana e Kantiana da História e do conhecimento, Dussel (1992) desnuda o processo de exclusão e “ocultamento” dos povos indígenas e de toda a América Latina: o eurocentrismo vem como “um componente mascarado, sutil, que jaz em geral debaixo da reflexão filosófica e de muitas outras posições teóricas do pensamento europeu e norte-americano” (DUSSEL, 1992, p.17), que ignora e oculta a importância daqueles povos e suas experiências para o desenvolvimento da Filosofia e da História mundial. Assim é que, enquanto a História do mundo é aquela que tem na história europeia o seu momento mais “evoluído”, é a partir do pensamento europeu (clássico e moderno) que a Filosofia produz as suas compreensões de mundo universalmente válidas.

Para Dussel (1992, p.7), junto com o Eurocentrismo, a Modernidade é inaugurada em 1492, quando “a Europa se afirma como ‘centro’ de uma História Mundial que inaugura” com a conquista espanhola no Novo Mundo. Enquanto um conjunto de valores baseado na ideia da racionalidade humana individual como critério e método único de produção e aferição do conhecimento válido, universalmente válido, que distancia o ser humano da “irracionalidade” do misticismo e da superstição, a Modernidade traz “um ‘conceito’ emancipador racional”. No entanto, apesar de sua proposta emancipatória, contem em si um paradoxo oculto: o de ser realizado através da “justificação da violência”, que Dussel denuncia como um “‘mito’ irracional” da modernidade. Assim, em sua busca por emancipar da irracionalidade os povos “bárbaros” do Novo Mundo, o conquistador utiliza-se da guerra, do genocídio e da escravização, com base na ideia de que tais povos, pela sua irracionalidade, são merecedores de tal tratamento (irracional). Como consequência, tem-se hoje a ideia de que, se os povos indígenas, negros e a América Latina padecem, é por culpa de seu próprio atraso e falta de modernidade.

Este ato conquistador, de imposição *irracional* da racionalidade moderna desenvolvida numa perspectiva eurocêntrica de mundo (a racionalidade moderno-

eurocêntrica), teve no *colonialismo* o sistema através do qual pode se assentar por séculos. Como parte de um complexo sistema econômico, político e administrativo, o colonialismo desenvolveu-se através da colonização dos territórios conquistados e da apropriação de suas gentes, territórios e riquezas ou matérias primas, de sua transformação em mercadorias, e finalmente em capital ou em erário nos cofres e bancos de nobres e burgueses nas matrizes coloniais europeias. Aqui cabe ressaltar que o principal elemento que possibilitou empreitada de tamanho sucesso não foi exatamente o uso da força bruta, da mão armada, mas a construção ideológica moderna que a partir daquele momento *racializou as relações sociais* (QUIJANO, 1992), ou seja, passou a enquadrar os diversos grupos étnico-raciais envolvidos naquele sistema, em níveis verticalizados e hierarquizados de poder e posição social: ao colonizador branco, por suas superiores origens europeias e mente racional, o lugar do poder, da propriedade e do reconhecimento cultural; ao indígena, por sua “incapacidade”, a escravidão ou a proteção servil; aos negros trazidos na diáspora, por sua condição racialmente destinada apenas ao trabalho braçal, a escravidão. Tal construção ideológica foi fundamental no processo de justificação, nos imaginários sociais coletivos, da apropriação pelos europeus tanto de territórios e riquezas, quanto da mão-de-obra servil e escrava, indígena e africana.

No início do século XIX, na maior parte da América Latina, os processos de emancipação colonial resultaram em declarações formais de independência e constituição de novos Estados, “nacionais” e republicanos. Em suas Constituições, por mais de cem anos, tanto indígenas (muitas vezes majoritários populacionalmente) quanto negros, foram omitidos. Aspectos de seus universos social e cultural (a exemplo do domínio apenas de línguas maternas, da prática de cultos religiosos ancestrais e do exercício de trabalhos servis em domicílios), foram utilizados para negar-lhes direitos e cidadania.

Ocorre que em toda a sua trajetória constitucional, desde o início do Século XIX, os Estados latino-americanos se vêem como unidades monoculturais, monoétnicas, monolíngüísticas. São Estados *nacionais* ou (*uni*)nacionais no sentido de só admitirem uma única identidade nacional e linguística sobre o mesmo território (LACERDA, 2014). Aí, propostas de reconhecimento de identidades nacionais plurais são vistas e punidas como maquinações separatistas. Quase não há espaço para se reconhecer os

sistemas jurídicos indígenas, o exercício de seus métodos próprios de decisão política, seus processos próprios de ensino-aprendizagem, a aplicação de suas concepções próprias de saúde e processos de diagnóstico e cura, ou mesmo cosmovisões, concepções ambientais e visões próprias de economia, sobretudo quando se chocam com interesses da expansão do capital. Os estados-nação dificilmente se abrem a estas pluralidades, que contrariam a concepção eurocêntrica e moderna que fundamenta aquele modelo de Estado.

Já não temos mais aí, como nos séculos XVI a XVIII, a presença do *colonialismo*, mas um padrão de poder por ele inaugurado e calcado na modernidade e no eurocentrismo: a *colonialidade*, conceito inicialmente desenvolvido por Quijano (1992). Diferentemente da ideia de *colonialismo interno*, que concentra sua atenção nas formas de opressão política e exploração capitalistas exercidas pelos Estados-nação independentes sobre os grupos étnicos minoritários em seus territórios, a *colonialidade* considera, também, que estes povos continuam vítimas do mesmo paradigma de relações de dominação constitutivas da modernidade a partir da expansão europeia no século XVI. Um paradigma que opera não só nos planos político e econômico, mas também no plano do imaginário, através da ideologia da superioridade epistêmica das produções culturais da modernidade eurocentrada, e a concomitante inferiorização dos sistemas próprios de crenças, valores e visões de mundo através dos quais aqueles povos guiam suas vidas.

### **Resistências indígenas na perspectiva decolonial: Uma história de “desobediências epistêmicas”.**

Embora predomine a visão dos indígenas como vítimas impotentes e passivas da superioridade tecnológica e civilizatória colonial, um olhar mais atento nos mostra que o que ocorreu ontem e hoje, não é bem assim. Apesar de seus efeitos avassaladores, a imposição do padrão moderno-colonial de poder sobre os povos originários do Continente ameríndio nunca se fez sem encontrar pela frente as mais diversas formas de resistências.

Apesar do desinteresse da historiografia oficial em relação às experiências de resistência indígena, são conhecidas as tentativas armadas de impedimento ao avanço da

expansão territorial colonial, e as revoltas contra a opressão dos governos coloniais. Apesar disso, como lembranças incômodas os episódios continuam pouco divulgados. Mesmo as experiências de envergadura, como as revoltas de *Mandu Ladino* no Brasil e de *Tupak Amaru II* e *Tupak Katari* na região do *Alto Peru*, que quase estrangularam o processo colonial nas respectivas regiões no século XVIII, são invisíveis para a oficialidade e nunca qualificadas no patamar de “Revolução”, conceito reservado às insurreições liberais, capitaneadas por membros das elites europeias (*criollas* ou portuguesas) contra a administração colonial pelas suas matrizes monárquicas.

Mais desconhecidos ainda, talvez por darem visibilidade aos indígenas como sujeitos racionais e políticos, são os episódios nos quais tentaram, pela reivindicação diplomática, negociação e sensibilização, a retomada do papel de suas autoridades políticas e jurídicas próprias, em face do processo de desconstrução de suas formas organizacionais próprias pelo sistema colonial. Entre as principais expressões neste sentido pode-se destacar a grande “assembleia” de Curacas na região de San Pedro de Mama, Peru (1562), a tentativa de diálogo feita de seu exílio em Vilcabamba (Peru) pelo Inca Titu Cusi Yupanki (1570) e a elaboração do livro *Nuevas Crónicas y Buen Gobierno*, por Felipe Wamán Poma de Ayala (1615) (LACERDA, 2009).

Porém, o modo mais constante e surpreendente de resistência indígena sempre foi aquele que teve (e tem ainda), entre as suas características, o fato de ser oculto, silencioso, dissimulado. Esta a perspectiva de Hector Bruit quando afirma – em seus estudos sobre a resistência indígena no contexto das conquistas hispânicas no século XVI –, o uso da mentira, do subterfúgio, da ocultação e mesmo da embriaguez como tática de resistência, e não como sinal de derrota ou de fraqueza. Assim, enquanto “todos, ou quase todos, enxergavam a maioria vencida, obediente e servil, esta, com atos que não se entendiam, corroía, em silêncio, os alicerces da nova sociedade” (BRUIT, 1995, p.169).

Na primeira metade do Século XX outras formas de resistência foram sendo desenvolvidas, algumas tomadas de empréstimo das lutas derivadas das relações capital-trabalho, como as lutas sindicais, a exemplo do que ocorreu na Bolívia em torno da *Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia* (CSUTCB) e a participação em partidos políticos de esquerda, como o Partido Comunista Equatoriano (PCE) (LACERDA, 2014). A partir da década de 1970 e com maior ênfase desde a

década de 1990, ante o avanço do projeto neoliberal sobre suas terras, recursos naturais e modos de vida, as formas de resistência passaram a interligar os recortes étnicos e de classe. Antigas rebeliões armadas deram lugar a paralisações de rodovias, marchas às capitais, greves gerais e, no caso do Brasil, a iniciativas como “*retomadas de terra*”, “*autodemarkações*” e resgate de identidades até então vistas pelo Estado como extintas.

Buscando dar visibilidade e maior potência à sua luta por direitos frente aos Estados nacionais feitos à imagem e semelhança do poder colonial, os povos e comunidades desencadearam novas experiências articulativas e organizativas, de nível local, interétnico e até mesmo para além das fronteiras estatais, resultando numa maior visibilidade e legitimidade junto aos agentes públicos estatais. Rompendo barreiras, conseguiram levar suas vozes não apenas aos parlamentos nacionais, mas também aos fóruns e organizações internacionais de discussão e deliberação sobre direitos humanos. Nos processos pós-ditatoriais, tiveram participação destacada como importantes grupos de pressão sobre muitas das reformas constitucionais, pautando decisões historicamente inéditas como a ruptura com a ótica assimilacionista e o reconhecimento da diversidade étnica como parte da identidade dos Estados (FAJARDO, 2011). Abriu-se assim o caminho para a formulação do reconhecimento de direitos específicos nos campos da participação política, da validade dos sistemas jurídicos próprios, do uso dos sistemas tradicionais de cura, da pluralidade de processos e concepções na área da educação, etc.

Recentemente todo esse processo culminou em históricas conquistas teórico-conceituais e jurídico-políticas que desaguaram nos processos constituintes da Bolívia (2006-2009) e do Equador (2007-2008) onde, assumido o caráter historicamente eurocêntrico e colonial dos Estados nacionais, firmaram-se compromissos na perspectiva de sua refundação em bases decoloniais e interculturais através da ideia de “*plurinacionalidade*” (LACERDA, 2014).

Essa trajetória de resistências revela não apenas a inconformidade com a dominação estrangeira, o desejo de liberdade em face da opressão. Todos os elementos da experiência de dominação colonial ali confrontados, foram calcados e explicados, para além da ideia de sua inferioridade racial, na perspectiva epistêmica moderno-ocidental e eurocêntrica, que pôs em descrédito os seus saberes e práticas originários. Assim, a sua escravização, a apropriação de seus territórios e recursos naturais, a subalternização ou a proibição de suas formas próprias de organização política e

jurídica, a inferiorização de seus estilos de vida, bem como a demonização de suas práticas medicinais e espirituais, etc., compuseram um padrão de políticas coloniais sustentado também na concepção de sua subalternidade epistêmica. Em resumo, a invisibilização e desconsideração dos saberes e práticas indígenas decorreu de sua classificação – pelos critérios epistêmicos moderno-eurocêntricos –, como desprovidos de racionalidade e, portanto, de validade.

Tais saberes, vistos, de modo contrário, sob a perspectiva dos próprios povos indígenas, compõem aquele cabedal de conhecimentos denominado por SOUSA SANTOS (2009) como “*epistemologias do Sul*”, ou seja, produzido sob perspectivas epistêmicas diversas daquela da modernidade eurocêntrica, mas nem por isso inválido.

Em suas formas de resistência contra o padrão moderno-colonial de poder, manifestadas na afirmação, de modo explícito ou dissimulado, de suas crenças religiosas, cosmovisões, saberes e práticas medicinais, formas de relacionarem-se com o meio-ambiente, territorialidades, perspectivas econômicas, sistemas políticos e jurídicos, etc., os povos indígenas foram e tem sido epistemicamente desobedientes. A *desobediência epistêmica*, conforme Mignolo (2008), é a atitude que rompe com a lógica racional e moderna que caracteriza o conhecimento eurocentrado, sendo por isso um instrumento chave para o projeto decolonial. Agindo de modo epistemicamente desobediente, os indígenas negam que seus saberes estejam em posição de inferioridade e insignificância perante aqueles correspondentes à episteme moderno-ocidental e eurocentrada, tida pela colonialidade do saber como superior, única ou universalmente válida.

A história das formas de resistência indígena – ontem e hoje –, é, portanto, a história da resistência das *epistemologias do Sul*, a história de suas desobediências epistêmicas àquele conjunto de concepções, práticas e políticas excludentes, calcadas na ideia de sua suposta inferioridade epistêmica. É a luta pela afirmação da validade de seus conhecimentos, saberes e práticas, a fim de que não sejam eliminados em confronto com aqueles impostos pelo modelo colonial e eurocentrado.

***A Interculturalidade crítica como postura chave para a decolonialidade.***

A queda do muro de Berlim (1989) e o conseqüente avanço do projeto neoliberal em esfera global, tiveram como um de seus efeitos em diversas partes do mundo, sobretudo no chamado “Sul epistêmico” (SOUSA SANTOS, 2009), a potencialização e visibilização das demandas por reconhecimento de identidades étnico-culturais próprias (distintas das dos Estados ditos “nacionais”), por grupos subalternizados pelo padrão colonial de poder da modernidade eurocentrada. Afloraram naquele contexto as ideias de *multiculturalidade* e *interculturalidade* como propostas de respeito mútuo e diálogo entre diferentes culturas, tradições e formas de vida, tendo como principais critérios de validade a tolerância mútua entre os diferentes e o compromisso com os direitos humanos universalmente reconhecidos. Desde então tais conceitos ganharam força tanto entre estudiosos liberais ou de tendência marxista (TYLOR, 1992; HABERMAS, 1996; KIMLIKA, 2003) quanto nas agendas de governos, organizações internacionais (ONU, OEA etc.), e organismos multilaterais de fomento (BIRD, BID, World Bank), como sinônimo de relações étnico-raciais politicamente corretas.

Na América Latina, o discurso do modelo *multicultural* e das políticas *interculturais*, que teve grande destaque nos ambientes de reconstrução política no período pós regimes ditatoriais não foi suficiente, contudo, para levar ao apaziguamento dos conflitos, e à harmonização das demandas entre Estados e povos indígenas. O que ocorre é que o problema não envolve apenas a *tolerância* – conceito fundamental da filosofia política liberal – e a abertura para o diálogo. A perspectiva liberal, própria da modernidade eurocentrada, deixa de lado a contextualização e outros elementos tidos como fundamentais para os estudiosos da decolonialidade. Enquanto o conceito de *tolerância* remete, em suas origens, à aposta filosófica moderna na superação das guerras religiosas europeias (séculos XVI e XVII), a ideia de diálogo pressupõe uma paridade de condições que nunca esteve presente nas relações do mundo colonial com os indígenas.

Aquela postura epistemicamente desobediente, assumida (histórica e contemporaneamente) por aqueles povos, representa a denúncia do modelo colonial que hierarquizando saberes (*colonialidade do saber*), hierarquiza também o próprio poder em escala global (*colonialidade do poder*). Isso significa que as relações hierarquizadas de poder também estão presentes quando se trata do tema da diversidade cultural. A existência de saberes colonizados está ligada à existência, ao exercício, do poder de

natureza colonial. Pois é a colonialidade do saber que vai determinar, entre os saberes diversos, o que é racional e o que é irracional, o que é válido e o que não é válido em termos de conhecimento. Um poder tão perverso que opera não apenas no plano externo, mas também internamente, no imaginário dos indivíduos e grupos sociais.

Na medida em que há saberes ou culturas ou modos de vida tidos como válidos por seu pertencimento aos parâmetros firmados pela modernidade ocidental – em contraposição a saberes ou culturas ou modos de vida, a serem descartados como atrasados e insignificantes por não pertencerem àqueles parâmetros –, há também culturas e modos de vida tidos como validamente “destinados” a dominar e se impor sobre culturas, sociedades e formas de vida vistos como “naturalmente” dominadas. Isso significa, quando se fala na possibilidade de “diálogo” entre culturas e saberes que tais relações de poder, e não simplesmente a tolerância e a disposição para o diálogo devem ser levadas em conta. Em outras palavras, a ideia de *interculturalidade* ou de práticas ou políticas interculturais não pode representar, por si só, o simples “diálogo entre culturas diversas” ou de “tolerância para com o outro”. Isto falsearia, escamotearia, a realidade de subalternização destas culturas tanto nas estruturas das sociedades em termos locais, quanto em face dos Estados ditos “nacionais”, ou no plano mais global.

É nesse sentido que, ao estudar os projetos e políticas *interculturais* levadas a cabo por agências internacionais de fomento de políticas *multiculturais* em países latino-americanos, Catherine Walsh passou a chamar a atenção para o conceito de *interculturalidade crítica*. Com suas origens nas lutas do movimento indígena equatoriano nos anos 1990, tal conceito, diferentemente da ideia liberal da convivência pacífica das diferenças fundada na simples tolerância, o que apenas acomoda relações de poder colonialmente estabelecidas, a interculturalidade crítica

... señala y significa procesos de construcción de conocimientos “otros”, de una práctica política “otra”, de un poder social “otro”, y de una sociedad “otra”; formas distintas de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/ colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la *praxis* política (WALSH, 2007).

Em outras palavras, ela é “crítica” no sentido de que, partindo do reconhecimento tanto da condição de incompletude de todas as culturas, quanto da situação de sujeição às relações de poder impostas pela colonialidade, tem como perspectiva a construção de novos horizontes de saberes e sentidos, a partir da ruptura

com os padrões colonialmente estabelecidos, e não na convivência passiva com situações de subalternização.

Neste sentido, a autora tem observado o uso mais corrente da *interculturalidade* na educação. Ali, a tendência mais comum entre os governos é de investirem em políticas e programas que propõem o reconhecimento cultural, mas deixando de lado de ações que efetivamente retirem indígenas e afro descendentes de sua situação de subalternidade. Nestas condições, em que o suposto diálogo ocorre em estruturas verticalizadas e hierarquizadas, onde o poder decisório sobre as políticas permanece nas mãos das estruturas de dominação (Estados e mercado), e onde aqueles segmentos continuam ocupando os extratos mais subalternos, a *interculturalidade*, ao invés de trazer mudanças, traria apenas a *folklorização*, ou seja, a sua caracterização enquanto simples estética exótica para a satisfação e deleite de olhos moderno-ocidentais.

No Brasil, como fruto das conquistas obtidas pelas lutas indígenas desde o período Constituinte de 1987-1988, a questão da interculturalidade ingressou na agenda do campo educacional, primeiro na redação original da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB, Lei n.º 9.394, de 20.12.1996), ao referir-se à “oferta, de educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas” (LDB, art. 78), *caput*. Mais tarde, no campo do ensino fundamental e médio das escolas públicas e privadas, quando foi incluído na mesma LDB, através da Lei n.º 11.645, de 2008, a “obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena” (art.26-A, *caput*). No entanto, há que se refletir até que ponto a perspectiva intercultural, especialmente em sua vertente crítica, está realmente presente nessas inovações legislativas, uma vez que a justificativa discursiva para a adoção da medida – a contribuição indígena e negra para a formação da população brasileira – pode nos levar a um sentido diverso daquela ideia de interculturalidade. Ao justificar na sua importância para a “formação do país” a abertura do ensino da História e das Culturas dos povos indígenas e afro-brasileiras, não se estaria, por exemplo, tendo em perspectiva uma visão colonial, da formação homogênea e “harmônica” entre aqueles segmentos e os envolvidos com o processo de dominação colonial? Até que ponto tais aberturas normativas possibilitam a ruptura com a modernidade / colonialidade?

## Considerações finais

As demandas e os processos de resistência dos povos indígenas no Continente americano têm revelado a necessidade e a importância de se compreender de modo crítico os reais significados das relações coloniais que têm lugar ainda hoje, desde o século XVI. Essa análise tem levado cada vez mais à compreensão da importância das próprias formas de resistência indígena na perspectiva do reconhecimento de possibilidades epistêmicas outras, que a modernidade ocidental sempre manteve combateu e ocultou. Um dos exemplos neste sentido é o da concepção de *interculturalidade crítica*, trazida inicialmente pelos povos indígenas do Equador das suas lutas contra o projeto colonial de expansão neoliberal sobre suas terras e recursos naturais.

A *interculturalidade crítica* ali gestada apresenta-se como um paradigma diametralmente oposto ao da *colonialidade*. Enquanto essa representa a imposição global de um modelo configurado na episteme moderno-eurocêntrica, calcado na assimetria das relações sociais, políticas, culturais, econômicas, raciais e epistêmicas, aquela representa a construção conjunta, *inter*, de novas propostas socioculturais, políticas, cosmológicas, etc., afirmadas em posturas compromissadas com a ruptura daquelas relações assimétricas. Ou seja, a *interculturalidade crítica* atua no sentido contrário da lógica colonial da imposição político-econômica e da desigualdade epistêmica entre os povos nas suas relações Norte/Sul.

São propostas, experiências e compromissos que, ainda mais numa conjuntura atual, de grandes retrocessos políticos e em relação a direitos humanos e sociais, não só na América Latina, necessitam ser cada vez mais consideradas e visibilizadas.

## Referências

AMIN, Samir. **El Eurocentrismo. Crítica de Una Ideología**. México: Siglo XXI Editores, 1989.

BRASIL. **Lei n.º 11.645, de 10 de março de 2008**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília, DF, D.O.U. 11. Mar.2008, p.1

Revista SURES: <https://ojs.unila.edu.br/ojs/index.php/sures>, Ano: 2017, fev, Número: 7, pág. 39-55

\_\_\_\_\_. **Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996.** Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília, DF, D.O.U. 23. Dez.1996, p.27833.

BRUIT, Hector Hernán (1995). **Bartolomé de Las Casas e a Simulação dos Vencidos:** Ensaio sobre a Conquista Hispânica da América. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, Editora Iluminuras, 1995.

DUSSEL, Enrique. **1492: O Encobrimento do Outro.** A Origem do Mito da Modernidade. Conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993.

FAJARDO, Raquel Yrigoyen. El Horizonte del Constitucionalismo Pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (Coord.). **El Derecho en America Latina: Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI.** Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011; p.139-159.

FUKUYAMA, Francis. **The End of History and The Last Man.** New York: The Free Press, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política.** 2.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

KYMLICKA, Will. **Multicultural Citizenship: a Liberal Theory of Minority Rights.** Oxford: Clarendon Press, 2003.

LACERDA, Rosane Freire. **Volveré y Seré Millones: Contribuições Descoloniais dos Movimentos Indígenas Latino Americanos para a Superação do Mito do Estado-Nação.** 2014. 491f. Tese (Doutorado em Direito). Faculdade de Direito da Universidade de Brasília (UnB).

MIGNOLO, Walter. Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade *em* política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade,** nº 34, 2008; pp. 287-324.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: BONILLA, Heraclio (Comp.). **Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas.** Ecuador: Libri Mundi, Tercer Mundo Eds., 1992.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Para além do Pensamento Abissal: das Linhas Globais a uma Ecologia de Saberes. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de, e MENESES, Maria Paula (Orgs.) **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Almedina, 2009.

TYLOR, Charles. The Politics of Recognition. In: GUTMANN, Amy (Ed.). **Multiculturalism: examining the politics of recognition.** New Jersey: Princeton University Press, 1994.

WALSH, Catherine. Interculturalidad Crítica y Educación Intercultural. In: VIAÑA, Jorge *et all.* **Construyendo Interculturalidad Crítica.** La Paz: Convenio Andrés Bello, 2010, p.75-96.

\_\_\_\_\_. Interculturalidad y Colonialidad del Poder: un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSFUGUEL, Ramón (Eds.). **El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo**

Revista SURES: <https://ojs.unila.edu.br/ojs/index.php/sures>, Año: 2017, fev, Número: 7, pág. 39-55

**global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p.47-62.