



**UEPB**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA  
CAMPUS I**

**CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS**

**DEPARTAMENTO DE DIREITO**

**CURSO DE BACHARELADO EM CIÊNCIAS JURÍDICAS – DIREITO**

**LARAH DINIZ AZEVEDO**

**Ser originário ao sul de Abya Yala: colonialidade, poder constituinte e povos indígenas na “América do Sul”**

**CAMPINA GRANDE  
2020**

LARAH DINIZ AZEVEDO

**SER ORIGINÁRIO AO SUL DE ABYA YALA: COLONIALIDADE, PODER  
CONSTITUINTE E POVOS INDÍGENAS NA “AMÉRICA DO SUL”**

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentada ao Programa de Graduação  
em Direito da Universidade Estadual da  
Paraíba, como requisito parcial à  
obtenção do título de bacharel em Direito.

**Área de concentração:** Direito  
Constitucional

**Orientadora:** Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup> Cynara de Barros Costa.

**CAMPINA GRANDE  
2020**

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

A994s Azevedo, Larah Diniz.

Ser originário ao sul de Abya Yala [manuscrito] :  
colonialidade, poder constituinte e povos indígenas na  
"América do Sul" / Larah Diniz Azevedo. - 2020.

54 p.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Direito) -  
Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Ciências  
Jurídicas , 2020.

"Orientação : Prof. Dr. Cynara de Barros Costa ,  
Coordenação do Curso de Direito - CCJ."

1. Poder Constituinte. 2. Colonialidade. 3. Povos  
originários. I. Título

21. ed. CDD 342

LARAH DINIZ AZEVEDO

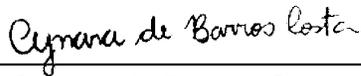
SER ORIGINÁRIO AO SUL DE ABYA YALA: COLONIALIDADE,  
PODER CONSTITUINTE E POVOS INDÍGENAS NA "AMÉRICA  
DO SUL"

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado ao Programa de  
Graduação em Direito na  
Universidade Estadual da Paraíba,  
como requisito parcial à obtenção do  
título de bacharel em Direito.

Área de concentração: Direito  
Constitucional.

Aprovada em: 08/12/2020.

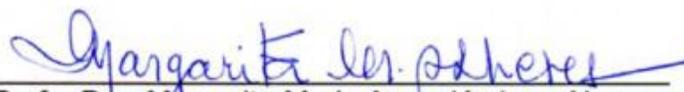
BANCA EXAMINADORA



Profa. Dra. Cynara de Barros Costa (Orientadora)  
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Prof. Dra. Ofélia Maria de Barros  
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Profa. Dra. Margarita Maria Asunción Lara Neves  
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

[...] Povo indígena tem um jeito de pensar, tem um jeito de viver. Tem condições fundamentais para sua existência e para a manifestação da sua tradição, da sua vida e da sua cultura que não coloca em risco e nunca colocaram a existência sequer dos animais que vivem ao redor das áreas indígenas, quanto mais de outros seres humanos. [...] Um povo que habita casas cobertas de palha, que dorme em esteiras no chão, não deve ser identificado de jeito nenhum como um povo que é inimigo dos interesses do Brasil, inimigo dos interesses da nação, e que coloca em risco qualquer desenvolvimento. O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos oito milhões de quilômetros quadrados do Brasil.” (KRENAK, 1987)

## RESUMO

A presente pesquisa aborda a relação da colonialidade, enquanto conceito dos estudos decoloniais, com a clássica teoria do Poder Constituinte. Mais especificamente, observa-se os efeitos dessas no poder de influência dos povos originários nas cartas constitucionais contemporâneas da América do Sul. Objetivou-se, de modo geral, comparar algumas Constituições sul-americanas a fim de, por meio delas, detectar a perpetuação da colonialidade em Abya Yala - expressão do povo Kuna, a qual se pode traduzir como “terra em florescimento”. Justifica-se a pesquisa pela necessidade de descolonizar o saber, o poder e o ser em todos os espaços disponíveis, ao acessar os saberes originários para responder aos conflitos a eles pertinentes, causados pela colonialidade. Pelo mesmo motivo, fundamenta-se o uso do Direito Comparado, pois as Constituições sul-americanas são singulares e sua análise é melhor realizada com os teóricos latino-americanos. Para tanto, utilizou-se da pesquisa exploratória, de cunho bibliográfico e documental. Percebeu-se, por meio da pesquisa, que a titularidade do Poder Constituinte tem uma acepção clássica de povo como massa homogênea que excluiu os povos originários das decisões político-jurídicas desde as invasões coloniais. Após resistir ao colonialismo, ao liberalismo e às políticas integracionistas do Estado, os povos originários emergem como sujeitos coletivos que demandam reconhecimento de sua pluralidade enquanto nações. As conclusões da pesquisa revelam que não obstante alcançadas grandes conquistas no último ciclo de reformas constitucionais, a mera enunciação de um Estado plurinacional não é capaz de exterminar os efeitos nocivos e duradouros da colonialidade em Abya Yala.

**Palavras-Chave:** Poder Constituinte. Colonialidade. Povos originários.

## RESUMEN

Esta investigación aborda la relación de la colonialidad como concepto de los estudios descoloniales, con la teoría clásica del Poder Constituyente. Más específicamente, se observan los efectos de éstos sobre el poder de influencia de los pueblos originarios en las cartas constitucionales contemporáneas de América del Sur. El objetivo fue, en general, comparar algunas Constituciones sudamericanas para detectar por medio de ellas la perpetuación de la colonialidad. en Abya Yala - expresión del pueblo Guna, que puede traducirse como "tierra en florecimiento". La investigación se justifica por la necesidad de descolonizar el conocimiento, el poder y el ser en todos los espacios disponibles, accediendo a los saberes originarios para dar respuesta a los conflictos que les son pertinente, provocados por la colonialidad. Por el mismo motivo, se fundamenta el uso del Derecho Comparado, pues las Constituciones sudamericanas son únicas y su análisis mejor se realizan con los teóricos latinoamericanos. Para ello se utilizó la investigación exploratoria, de carácter bibliográfico y documental. Se desprende de la investigación que la titularidad del Poder Constituyente tiene una acepción clásica de pueblo como masa homogénea que ha excluido a los pueblos originarios de las decisiones político-jurídicas en este territorio desde las invasiones coloniales. Después de resistir el colonialismo, el liberalismo y las políticas integracionistas del Estado, los pueblos originarios emergen como sujetos colectivos que demandan el reconocimiento de su pluralidad como naciones. Los resultados de la investigación revelan que a pesar de los grandes logros en el último ciclo de reformas constitucionales, la mera enunciación de un estado plurinacional no es capaz de exterminar los efectos nocivos y duraderos de la colonialidad en Abya Yala.

**Palabras claves:** Poder Constituyente. Colonialidad. Pueblos originarios.

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	7
2	PODER CONSTITUINTE E COLONIALIDADE.....	9
2.1	A teoria do Poder Constituinte.....	9
2.2	A titularidade do Poder Constituinte.....	10
3	COLONIALIDADE E TITULARIDADE DO PODER CONSTITUINTE AO SUL DE ABYA YALA.....	15
4	O SER ORIGINÁRIO EM ABYA YALA - COSMOVISÃO E RESISTÊNCIA CONTRACOLONIAL INDÍGENA POR MEIO DA TRADIÇÃO ORAL, INTERCULTURALIDADE E ECOLOGIA POLÍTICA.....	25
5	DO DIREITO AO COLONIALISMO - MANOBRAS JURÍDICAS DA EUROPA ANTERIORES ÀS CONSTITUIÇÕES CONTEMPORÂNEAS	35
6	POVOS ORIGINÁRIOS NA CRFB/88 E NAS ATUAIS CONSTITUIÇÕES DOS 5 PAÍSES COM MAIORES POPULAÇÕES INDÍGENAS DA AMÉRICA DO SUL.....	42
6.1	A que em breve não mais será e uma tímida pioneira: <i>Constitución Política de la República de Chile</i> de 1980 e a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 - constitucionalismo multicultural (1982-1988).....	43
6.2	Passos mais largos: <i>Constitución Política de Colombia</i> de 1991 e a <i>Constitución Política del Perú</i> de 1993 - constitucionalismo pluricultural (1989-2005).....	45
6.3	A retomada da autonomia do poder ser originário: <i>Constitución de Ecuador</i> de 2008 e a <i>Constitución Política del Estado plurinacional de Bolivia</i> de 2009 - constitucionalismo plurinacional (2006-2009).....	47
7	CONCLUSÃO .....	58
	REFERÊNCIAS.....	51
	ANEXO A.....	54

## 1 INTRODUÇÃO

Indígena, em latim, significa “ser originário do lugar”. No entanto, essa expressão, bem como a mais comum no Brasil - e também mais depreciativa - “índio”, remete à memória da busca das navegações ibero-lusitanas pelas Índias, as quais culminaram no início do assalto colonial, ou, aos estereótipos atrelados a essas populações (de atraso, incivilidade, e outras violências morais). Destarte, “povos originários” é a expressão utilizada para designar tanto o sentido de ser do lugar, quanto para marcar a diversidade étnica desses povos, ao ser expresso em meio à pluralidade, no intento de descolonizar a generalização do “índio”.

Outrossim, Abya Yala advém da língua do povo Kuna, do Panamá, e tem o mesmo sentido do que, como sequela do colonialismo, nomeou-se de América Latina. “Terra em florescimento” é um dos seus significados e convoca o sentimento de pertencimento dos povos originários desse lugar, fornecendo unidade e identidade. Esses termos são parte de um léxico político contracolonial e convidam o leitor à reflexão desde o momento da recepção das palavras, posto que a língua é o patrimônio cultural imaterial que ajuda a formular a percepção do mundo.

As discussões de berço latino-americano acerca da necessidade de descolonizar o imaginário, a epistemologia e o Estado, pressupõe: a colonialidade como projeto político marcado pela raça como classificação social e face oculta da modernidade (iniciada com o colonialismo, mas sobrevivente ao fim dele), e a crise de sua existência, insustentável ética e ecologicamente.

Na esteira de tais proposições, esta pesquisa se dedica a estudar a relação da teoria do Poder Constituinte com a colonialidade no que diz respeito aos povos originários do sul de Abya Yala. Desse modo, questionamos se a manifestação do Poder Constituinte nas atuais Constituições dessa região deixou lacunas que propiciaram a manutenção da colonialidade em relação às populações indígenas.

Para tanto, a pesquisa foi exploratória quanto aos objetivos, uma vez que buscou aproximar um tema de Direito Constitucional, como é a teoria do Poder Constituinte ao pensamento decolonial, tecendo análises sociológicas, históricas e filosóficas sobre esse recorte do Direito. Os procedimentos utilizados foram a pesquisa bibliográfica e documental, ao investigar em literaturas que tratassem das aludidas áreas do conhecimento e de relatórios produzidos por entidades confiáveis, os quais pudessem fornecer dados que fortalecessem a pesquisa.

O objetivo geral dessa pesquisa foi comparar as Constituições, a fim de nelas detectar a manutenção da colonialidade. Por conseguinte, foram objetivos específicos: investigar o Poder Constituinte como teoria forjada na racionalidade moderna; identificar o titular do Poder Constituinte em seu contexto de origem; descrever a colonialidade consoante a teoria decolonial, relacionando-a com o Poder Constituinte; distinguir a cosmovisão dos povos originários da cosmovisão eurocêntrica.

Justifica-se o tema pela relevância em produzir uma descolonização do saber, do poder e do ser, ao valorizarmos a autonomia e atentarmos para os saberes dos povos originários, como os mais aptos para a resolução de demandas urgentes tais quais a promoção de seus direitos culturais, a demarcação de terras indígenas, ou o combate à exploração econômica desenfreada do mundo natural. Também fundamentamos a utilização do direito comparado na descolonização epistemológica, ao lançar olhar sobre a produção intelectual decolonial, não restrita à América Latina, mas nitidamente originária dela.

Durante o estudo, situamos a titularidade do Poder Constituinte (um poder originário, de criar uma nova ordem jurídica) conforme o pensamento clássico de Rousseau e de Sieyès, como pertencentes ao povo ou à nação, e discutimos seus desdobramentos conceituais ao serem adotados na América Latina.

Percebemos que sua importação altera o sentido de promoção de igualdade e racionalidade, pois interage com a colonialidade do poder e se transforma diversas vezes em discurso jurídico desatrelado da realidade social. Isto porque nesse território já havia habitantes originários, com culturas, autoridades, e formas de estabelecer justiça consolidados quando as navegações aqui aportaram. A imposição de um ordenamento jurídico eurocêntrico ignora a capacidade de resolução dos próprios conflitos indígenas e afirma o Direito dos europeus de colonizar.

Nesse sentido, ao fim do século XX, mobilizações indígenas promovem encontros e debates sobre essas questões. O que resultou, dentre outras coisas, na percepção de uma violência comum aos povos originários de cá e na reivindicação de incluir os Direitos pertinentes a eles nos textos das Constituições. Consolidando, assim, os indígenas cada vez mais como titulares do Poder Constituinte em Abya Yala.

## 2 PODER CONSTITUINTE E COLONIALIDADE

Sabe-se que a teoria do Poder Constituinte é indissociável de seu contexto original. Gestada pelo iluminismo, legitimou revoluções burguesas que rompiam com a antiga ordem política da monarquia absolutista.

Uma questão pertinente, desde o seu surgimento, na Revolução Francesa, até as Constituições mais recentes da América do Sul é a titularidade do Poder Constituinte. Quem é o seu titular? Nação, povo? Quem faz parte do povo?

A mesma modernidade que cria a teoria do Poder Constituinte, construiu sua base sobre os valores da racionalidade e da lógica capitalista, em detrimento da cosmovisão dos povos originários e das formas de vida coletivas. Assim, findado o colonialismo, a colonialidade do poder, do saber e do ser persistiu, possibilitando que a burguesia exercesse dominação sobre aqueles que foram invadidos durante o período colonial, conforme apontado pelos teóricos decoloniais, como se verá a seguir.

Investigar a teoria do Poder Constituinte e a modernidade, então, é essencial para compreender as dificuldades enfrentadas pelos povos originários para efetivar seus direitos constitucionalmente postos.

### 2.1 A teoria do Poder Constituinte

O Poder Constituinte é uma teoria forjada no seio da modernidade. Bonavides (2004, p. 141) afirma que embora sempre tenha existido, foi teorizada no século XVIII, por obra da reflexão iluminista. Para o autor, ela vem para legitimar as formas de poder da modernidade, conferindo legalidade às revoluções que despontam em fins do século XVIII, validando-se a partir dos conceitos de soberania nacional e soberania popular.

Nesse contexto, o poder novo se opõe àquele até então estabelecido pelas monarquias absolutistas. Para tanto, invoca a razão humana ao mesmo passo que substitui Deus pela Nação como titular da soberania, e legitima uma nova titularidade do poder soberano<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Nas palavras de Souza Neto e Sarmiento (2012, p. 199), o poder constituinte se trata “do poder de criar a Constituição e de fundar ou refundar o Estado e a ordem jurídica.”, mas também é empregado para designar o poder de modificar a Constituição e elaborar as constituições estaduais. Estes

Sarlet, Marinoni e Mitidiero (2018, p. 102) asseveram que a história constitucional moderna, desde o surgimento das primeiras Constituições escritas, segue comprometida com a distinção traçada em primeira linha pelo Abade Emmanuel Sieyès entre as noções de um Poder Constituinte e os assim chamados poderes constituídos, no sentido de instituídos, regulados e limitados, em maior ou menor medida, pelo primeiro. Nota-se não ser possível a desassociação entre Poder Constituinte e modernidade.

Os autores apontam ainda que a Constituição não extrai o seu fundamento de validade de uma ordem jurídica superior. Ela estabelece e alcança autoridade jurídica distinta em função da “vontade” das forças determinantes e representativas da sociedade na qual surge.

Conforme Canotilho (2003, p. 65), citando Böckenförde: quatro perguntas fundamentais intuem a problemática do Poder Constituinte: 1. O que é o Poder Constituinte? 2. Quem é o titular desse poder? 3. Qual é o procedimento e forma do seu exercício? 4. Existem ou não limites jurídicos e políticos quanto ao exercício desse poder?

Para essa pesquisa, a segunda pergunta proposta pelo jurista português será essencial. Por esse motivo, retomaremos à identificação das forças determinantes e representativas da sociedade, autolegitimadas pelo Poder Constituinte, conforme mencionado por Sarlet, Marinoni e Mitidiero (2018, p. 103).

## **2.2 A titularidade do Poder Constituinte**

Bonavides (2004, p. 141) afirma que a teoria do Poder Constituinte é basicamente uma teoria da legitimidade do poder. Ela surge quando uma nova forma de poder, contida nos conceitos de soberania nacional e soberania popular aparece, de forma revolucionária, ao fim do século XVIII.

Assim, a discussão sobre a sua titularidade se vincula diretamente à arguição sobre a titularidade da soberania, e ambos dizem respeito ao problema da legitimidade da ordem constitucional. Consoante Sarlet, Marinoni e Mitidiero (2018,

---

últimos são tidos como expressão do chamado poder constituinte derivado, que se subdivide, respectivamente, em poder de reforma da Constituição e poder constituinte decorrente. Elucida-se que nesse trabalho não será tratado sobre estes desdobramentos do Poder Constituinte, atendo-se ao Poder Constituinte Originário sempre que referido somente o termo Poder Constituinte.

p. 109), a questão central é quem detém o poder de criar (e impor) para uma comunidade política uma nova Constituição.

Souza Neto e Sarmiento (2012, p. 202) explanam que a legitimidade do absolutismo na formação dos Estados nacionais na Europa do século XVI se deu pela teoria da soberania. Nesse contexto, o titular da soberania era o rei, que necessitava afirmar a sua insubordinação à Igreja, sustentando seu poder sobre os nobres e outros corpos intermediários (como cidades e corporações de ofício).

Com o advento do iluminismo, há uma virada em termos ideológicos e valorativos. Isto porque até então, a noção de soberania estava vinculada ao Deus cristão, enquanto se utilizava da teoria da origem divina do poder político do rei para sustentar uma legitimidade.

Todavia, o Poder Constituinte como teoria moderna, como colocado por Bonavides (2004, p. 143) “contém uma nova versão de soberania”, uma vez que o contexto de seu surgimento exige uma transferência de titularidade, a fim de que ela deixe de ser exclusiva ao soberano e passe a abarcar a burguesia, a qual, nesse cenário, reivindica participação política.

A sua criação teórica é explicada pela necessidade de substituir o arranjo de autoridade vigente e, assim, empresta dimensão jurídica às instituições produzidas pelo iluminismo (Bonavides, 2004, pp. 145-149). É nessa conjuntura que Sieyès cria a ideia da nação como titular absoluta da soberania e do Poder Constituinte, em oposição à visão de Rousseau, para quem o povo é o seu titular.

De acordo com Ferreira Filho (2007, p. 23-24), quando Sieyès contrapõe nação a povo, ele está afirmando que o supremo poder não está à disposição dos interesses dos indivíduos singularmente; tal poder existe em função do interesse da comunidade como um todo, da comunidade em sua permanência no tempo. Compreendendo que o povo entre si pode dividir-se em interesses, mas não enquanto comunidade. A ideia é de que a supremacia da nação era a supremacia da lei, essa entendida como a supremacia da razão, não dos legisladores. A lei valia pela adequação aos interesses da comunidade, os quais são determinados pela racionalidade.

Diferentemente se dá a concepção rousseauiana de que o único governo legítimo é o da vontade geral, através da participação de todos os homens na determinação das decisões. Ferreira Filho (2007) diz que “homens”, no contexto de Rousseau, significam “povo”. Por outro lado, ressaltamos que povo significa

homens, no sentido de que não abarca toda humanidade, conforme compreendido atualmente, visto que o próprio Rousseau estabelecia fortes distinções de gênero, vide sua obra *Emílio, ou Da Educação* (1762).

Enquanto para Sieyès, nenhum indivíduo singularmente detém a soberania, para Rousseau todos detêm uma parcela. Ferreira Filho (2007, p. 25) diz que as consequências de ambas posições são visíveis. No que concerne ao eleitorado, na doutrina de Rousseau é um direito do indivíduo, e na de Sieyès, é uma função. Ele atribui a nação a quem ela desejar o poder de falar por ela. O que também autorizava a limitação do sufrágio. De modo que a doutrina da soberania nacional permite que represente a nação quem ela designar.

A posição de Sieyès perdeu força a partir da adoção do sufrágio universal. Assim, a teoria da soberania popular é a mais adotada atualmente, legitimando as ordens jurídicas democráticas da América do Sul, objeto de estudo do presente trabalho.

Tensionando a discussão, devemos partir à reflexão: quem é o povo para a teoria do Poder Constituinte em sua origem e na contemporaneidade? Hodiernamente, para alguns doutrinadores, esse conceito assume um caráter de conceito plurívoco (Müller, 1973, p. 2, apud Canotilho, 2000, p. 75).

Conforme Canotilho (2000, p. 75) povo deve ser entendido como uma “grandeza pluralística” e, em sentido político, como um grupo de pessoas que agem segundo ideias, interesses e representações de natureza política. Assevera ainda que “se quiser encontrar um sujeito para este poder, teremos de o localizar naquele complexo de forças políticas plurais – daí a plurissubjetividade”.

Para o autor, falar em povo político implica afastar um conceito naturalista, étnico ou rácico de povo. Assim, “povo real” é a comunidade aberta de sujeitos constituintes que contratualizam e pactuam entre si, consentindo o modo de governo do Estado. Somente ele tem o poder de disposição e conformação da ordem político-social.

Similar é o pensamento de Souza Neto e Sarmiento (2012, p. 203) por também conceber a ideia de “povo” em termos plurais. Os autores chamam a atenção para a atual heterogeneidade de muitas sociedades contemporâneas, de modo que o conceito de povo deve abarcar a todos, não podendo ser empregado para excluir os portadores das identidades não hegemônicas.

Não obstante, interessante é a consideração de Sarlet, Marinoni e Mitidiero (2018, p. 111) ao propor que a identificação do povo depende da concepção jurídica e política predominante em determinado momento histórico e que a noção de povo igualmente se encontra em permanente processo de reconstrução.

De fato, a noção de povo pode se transformar radicalmente em diferentes Constituições. Ferreira Filho (2007, pp. 30-31) chega a afirmar haver uma manipulação do conteúdo do termo povo. Para exemplificar a capacidade de mutação de seu sentido, o autor contrapõe o seu significado nas democracias ocidentais com as antigas democracias marxistas. Para a última, povo é o proletariado, enquanto para a primeira, são os cidadãos, aqueles aos quais a Constituição atribui direitos políticos. Ressalta-se, entretanto, que a participação política não é atribuída a todos, restando assim uma parcela da população excluída.

Bonavides (2004, p. 158) alega que durante a Revolução Francesa, efetivamente o poder foi exercido pela classe burguesa, aquela parte do povo que toma consciência política autônoma e passa a decidir sobre a forma de existência estatal e, por conseguinte, o Poder Constituinte. Outrossim, para ele, a burguesia revolucionária generalizou o que era somente um interesse de classe ou ideologia. Quando convertida em classe dominante, inculcava a abstrata anuência de toda a coletividade a partir de uma representação usurpada.

Então, conquanto o termo povo tenha sido utilizado desde o nascedouro da teoria do Poder Constituinte, ele muito se distanciava da atual formulação. Povo significava majoritariamente a classe burguesa e a defesa de seus interesses.

Embora Bonavides fale inicialmente em representação usurpada pela classe burguesa, em seguida ele coloca não ser devido assim considerá-la, e sim como legítima e progressista expressão verídica de uma legitimidade vitoriosa sobre o Poder Constituinte dos soberanos, que em sua pessoa, haviam usurpado à nação súdita ou a todos os governados.

No entanto, nesse ponto, divergimos do autor ao entendermos ter ocorrido uma verdadeira usurpação de outros grupos que não detinham poder à época, a exemplo de critérios censitários para votação, da negação em estender a cidadania emergente às mulheres, ou de segregações a direitos políticos a partir de critérios racistas, ainda levando muito tempo até o fim das práticas eleitorais discriminatórias de classe, gênero e raça.

Destarte, o surgimento da teoria do Poder Constituinte é uma formulação jurídica forjada no seio da modernidade para legitimar a tomada de titularidade da soberania pela burguesia e legitimar a virada ideológica realizada pelo iluminismo.

Nesse sentido, povo era um conceito que antemão já estava baseado em discriminações, quando a igualdade era pregada somente entre os iguais. Certamente, existiam dissidentes vanguardistas participando de movimentos intelectuais ou sociais que visualizavam como justo o direito à participação política dos grupos excluídos.

Atualmente, e sobretudo na aplicação da teoria do Poder Constituinte nas Constituições sul-americanas, povo se tornou termo que abrange uma pluralidade de grupos. Não poderia ser diferente considerando o espaço e tempo agora referido.

Assim, a América do Sul, objeto do presente estudo, possui uma enorme diversidade de grupos. Sabe-se que povos originários, imigrantes colonizadores e pessoas raptadas de seu território, trazidas ao continente para serem escravizadas foram a tríplice mescla que, em meio a violenta colonização exercida pelos espanhóis e portugueses, miscigenaram-se entre si, mantendo-se vivos e resistindo ao projeto colonial de homogeneidade social.

Além disso, o momento em que as Constituições vigentes na América do Sul foram promulgadas se distancia enormemente do momento constitucional tanto da Constituição Francesa quanto da Americana. Enquanto essas últimas se deram no fim do séc. XVIII, as sul-americanas ocorrem entre o fim do séc. XX e início do séc. XXI.

A linguagem é capaz de visibilizar a enorme diferença entre um contexto e outro. Enquanto na Europa se falava em “povo” para conferir legitimidade e titularidade da classe burguesa à soberania, na América do Sul é impensável a concepção de povo uno (seja no período colonial, devido à diversidade dos povos originários, seja atualmente, com a complexidade étnica vivida). Somente é possível legitimar a soberania popular se povo for compreendido em uma acepção plural, o povo que contém os povos.

### 3 COLONIALIDADE E TITULARIDADE DO PODER CONSTITUINTE AO SUL DE ABYA YALA

Não só a linguagem revela, como referido anteriormente, como também constrói a ideia que temos do mundo ao nosso redor. Disso os povos originários bem sabem. Porto-Gonçalves (2009, p. 27-26) expõe ter sido o nome “América” uma enunciação das elites crioulas de afirmação diante dos colonizadores europeus, no bojo do processo de independência; enquanto a expressão “América Latina” inscreveu a distinção da América Anglo-saxônica. O autor afirma que essa América é uma que se vê europeia (latina), e com isso, silencia grupos sociais e nações distantes da latinidade, a não ser por sofrerem os desdobramentos da colonização.

O movimento dos povos originários demarca uma oposição ao preferir o termo “Abya Yala” para designar este continente, cujo significado na língua do povo Kuna (os quais vivem atualmente no Panamá) é terra madura, viva ou em florescimento (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 26). Consoante Krenak (2015, pp. 327-328), Abya Yala evoca um território afetivo, quiçá imaginário, de povos originários desse continente.

É convocando esse território com a marcação nítida de existência e conhecimento do espaço dos povos originários anteriores à colonização, que nos propomos a pensar a ponta desse continente. No exercício de descolonizar da epistemologia à linguagem, alternamos entre: ora empregar os termos já há muito estabelecidos pela memória eurocêntrica, e ora provocar, nos alicerçando nos termos afetivos, mas também de luta, dos povos originários. Pois assim como para o artista uruguaio Joaquin Torres García, nosso norte é o Sul, e com a “América Invertida”<sup>2</sup> em mente, pensamos o sul a partir do sul.

Assim, para tratar das questões pertinentes aos povos originários, é imprescindível refletir sobre os processos coloniais, posto que a colonização ibero-lusitana impactou o continente o qual explorou de modo a haver sequelas mais de quinhentos anos depois, aparentes até pela linguagem, mas nem sempre cognoscíveis.

De acordo com Quijano (1992, pp. 11-12), colonialismo é a relação de dominação direta, política, social e cultural dos europeus sobre os conquistados de

---

<sup>2</sup> Obra de 1943, na qual em um desenho simples de caneta, ele ilustra o mapa do que conhecemos por América do Sul, porém de uma perspectiva diferenciada, de cabeça para baixo (ou para cima?).

todos os continentes. No entanto, ainda que o colonialismo político tenha sido eliminado, a relação entre a cultura europeia e as outras segue sendo de dominação colonial. Trata-se de uma colonização das outras culturas, a qual consiste na colonização do imaginário dos dominados e que atua na interioridade desse imaginário; é parte dele.

A partir de então, torna-se pertinente diferenciar colonialismo e colonialidade. Maldonado-Torres (2007, p. 131) explana que colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo reside no poder de outro povo ou nação, o que constitui tal nação em um império. Distinta dessa ideia, a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas que em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, refere-se a forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si, através do mercado capitalista e da ideia de raça.

O que pensamos ter surgido com o colonialismo e que muitos acreditam ter se erradicado, os autores decoloniais afirmam ter, na verdade, perpetuado-se devido ao sucesso da colonialidade. Maldonado-Torres (2007, p. 132) chega a afirmar que identidade moderna é indissociável do capitalismo mundial e de um sistema de dominação estruturado ao redor da ideia de raça - a colonialidade, e esse modelo está no coração da experiência moderna.

Para Mignolo (2017, p. 4) a colonialidade é a dimensão oculta da modernidade<sup>3</sup>. Maldonado-Torres (2007, p. 132), endossa tal tese, afirmando que a modernidade, geralmente considerada produto do renascimento europeu ou do iluminismo, tem um lado oculto que lhe é constitutivo: a colonialidade. Embora a modernidade tenha trazido uma retórica da razão, da liberdade, da igualdade, ao mesmo tempo coexistiam práticas econômicas que dispensavam vidas humanas e o conhecimento justificava um racismo e uma inferioridade as quais eram consideradas dispensáveis.

---

<sup>3</sup> Destaca-se que em sua obra “Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar”, Mignolo (p. 80) atesta ser essa uma perspectiva da “história da Espanha e da América (Latina) — isto é, na perspectiva de uma história nacional marginalizada da Europa pós-Iluminismo (Espanha) e de um momento colonial (Índias Ocidentais, mais tarde América Latina), que também havia sido apagado da construção da ideia de colonialismo e do mundo moderno (pós-Iluminismo).” Esta pode vir a se diferenciar da história do colonialismo na perspectiva da história francesa (e da história moderna, europeia e pós-Iluminismo), conforme ele afirma, e conforme compreendido por nós, também se difere de outras histórias de colonização, por isso então a devida atenção e análise da memória local para compreender as feridas que afetam a atualidade.

Interessante também é o pensamento do autor de que a América não era uma entidade existente para ser descoberta, ela foi inventada, mapeada, apropriada e explorada sob a bandeira da missão cristã. Ademais, a América foi tomada como extensão natural da Europa, ao contrário da Ásia e da África, as quais são postas pelo orientalismo como diferentes da Europa, como “outras” (Mignolo, 2003, p. 82). Esse entendimento e prática dura até a segunda metade do século XIX, quando a Anglo-América passa a assumir a liderança da ordem mundial.

Após os Estados Unidos da América conquistarem independência da Inglaterra, sucedeu-se a Revolução Francesa e, em seguida, a Haitiana. Todavia, a revolução americana e a francesa tornaram-se os padrões da modernidade e estabeleceram modelos econômicos, políticos e epistemológicos. De modo que a “América Latina” nunca foi o oriente, mas sim o “extremo ocidente” e intelectuais de cá como o argentino Domingo Faustino Sarmiento, intitularam-se líderes de uma missão civilizadora, o que propiciou um longo período de colonialismo intelectual interno, desmoronando em 1898, quando surgem “intelectuais periféricos” (a exemplo: o cubano José Martí, no fim do século XIX e o peruano Juan Carlos Mariátegui, nos anos 20) contestando o imperialismo e a missão civilizadora que se inicia na Europa, mas prossegue com os EUA. (MIGNOLO, 2003, p. 87)

A “missão cristã” do colonialismo inaugural é deslocada para “missão civilizadora”. Tal mudança no sistema mundial moderno designa a primeira articulação de fronteiras internas, aquelas entre: dois impérios em decadência, (Espanha e Portugal), a ascensão do Império Britânico e do colonialismo Francês, e a consolidação da Alemanha como poderosa e influente na Europa Ocidental. Esses últimos três países estabeleceram os padrões de conhecimento em suas línguas (Mignolo, 2003, pp. 87-88).

Mignolo (2017, p. 4) propõe uma classificação do espaço temporal entre os anos 1500 e 2000, dividindo-o em três fases cumulativas, ou seja, não sucessivas. A primeira seria a fase ibérica e católica, entre os anos de 1500 e 1750 e liderada pela Espanha e Portugal. Já a fase “coração da Europa” (na acepção de Hegel), teria sido liderada pela Inglaterra, França e Alemanha e sucedido o período anterior, estendendo-se até 1945. Por último, a fase americana estadunidense, teria se iniciado no pós-guerra, em 1945 e perduraria até 2000, sob a liderança dos Estados Unidos. Para o autor, a partir de então, uma nova ordem global começou a se

desenvolver através de um mundo policêntrico e interconectado pelo mesmo tipo de economia.

Dussel (2005, p. 27), por sua vez, propõe dois conceitos de modernidade. Primeiro, um eurocêntrico, provinciano, regional, no qual a modernidade é uma emancipação da imaturidade pelo esforço da razão, proporcionando um novo desenvolvimento para o ser humano. Seu tempo-espaço é a Europa, século XVIII, e seus acontecimentos históricos essenciais são a Reforma, a Ilustração e a Revolução Francesa. Chama-se tal visão de eurocêntrica devido a indicação de que o ponto de partida da modernidade se dá tão somente graças a fenômenos intra-europeus, e seu desenrolar também acontece por meio da Europa.

Em seguida, ele fala de outra modernidade, com sentido mundial, que se inicia em 1492 – data de início da operação sistema-mundo. Alega-se que até essa data não havia uma História Mundial. Porém, com a expansão portuguesa do século XV, a qual atinge o extremo oriente e com a invasão da América hispânica, cria-se a universalização da história, ao passo que a Espanha, enquanto primeira nação moderna, constitui a primeira etapa a partir do mercantilismo mundial.

Logo, a entrada da América Latina na História Mundial a partir das invasões é tida como determinante fundamental da Modernidade. Demais fatos ocorrem em torno dela e são efeitos, não ponto de partida.

Se a Modernidade da Europa é a operação que possibilita sua centralidade na História Mundial e constitui todas as outras culturas como periféricas, é possível compreender que não obstante todas sejam etnocêntricas, o etnocentrismo europeu moderno é o único que tem a pretensão de representar a “universalidade-mundialidade”. Assim sendo, o eurocentrismo é justamente o embaraço entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemônica da Europa. (DUSSEL, 2005, p. 28).

Por conseguinte, Castro-Gómez (2005, p. 80) coloca que a modernidade produz alteridades (em relação ao *status quo* eurocêntrico) e em nome da razão, exclui de seu imaginário a hibridez, a multiplicidade, a ambiguidade e a contingência das formas de vida concretas. Em suma, constrói uma lógica binária, repressora das diferenças, em que existe tão somente a norma e “o outro”.

Nesse sentido, Quijano (1992, pp. 18-19) diz hoje ser questionada e negada, na Europa, a ideia de totalidade. Não somente pelos empiristas, mas por toda uma corrente intelectual que se denomina “pós-moderna”. Para ele, a ideia de totalidade

é um produto europeu-moderno e é demonstrável que as ideias europeias de totalidade levaram ao reducionismo teórico e à metafísica de um macro sujeito histórico.

Tais ideias se associam a políticas indesejáveis as quais se propõem a materializar o sonho da racionalização completa da sociedade. Entretanto, não é necessário recusar por inteiro a ideia de totalidade, posto que todo imaginário produz isso. O que se diferencia é que outras culturas são capazes de reconhecer a heterogeneidade de toda realidade, seu caráter contraditório.

Portanto, para existir, a ideia de totalidade social não nega e até mesmo requer a ideia do “outro”, diverso e diferente. As diferenças não são exatamente fundamento da dominação, como colocado por Quijano (1992, p. 19), mas entendemos que são a condição necessária de estar em constante inferiorização pelo colonizador, a fim de legitimar as dominações.

O sociólogo peruano propõe ainda que a heterogeneidade histórico-estrutural implica a presença simultânea e a articulação de diversas “lógicas” históricas, algumas hegemônicas, mas de modo algum únicas. De modo que não é possível sustentar um reducionismo, nem a metafísica de um macro sujeito histórico capaz de racionalidade própria e de teologia histórica, das quais indivíduos e grupos sejam apenas portadores ou missionários.

Retomando o pensamento de Castro-Gómez (2005, p. 81), ele trata do papel do conhecimento científico-técnico, sobretudo das ciências sociais na formação dos estados nacionais e na consolidação do colonialismo, cujo nascimento é constitutivo para o contexto da organização política dos Estados-nação. Desse modo, as taxonomias elaboradas pelas ciências sociais tinham consequências práticas devido a sua capacidade de legitimar políticas reguladoras do Estado.

Na prática, o que origina o surgimento das ciências sociais é necessitar ajustar a vida humana ao sistema de produção. Todas as políticas e instituições (chamando atenção para o exemplo a seguir das Constituições, do direito e da educação) serão definidas pelo imperativo jurídico da “modernização”, sendo essa a necessidade de disciplinar as paixões e direcioná-las ao ganho da coletividade por meio do trabalho.

Liga-se, então, os cidadãos ao processo de produção mediante submissão do tempo e do corpo a uma série de normas definidas e legitimadas pelo conhecimento. As ciências sociais deliberam sobre a economia, sociedade, política e história,

enquanto o Estado determina políticas governamentais a partir desta normatividade cientificamente legitimada. O autor denomina “a invenção do outro” a tentativa de criar perfis de subjetividade estatalmente coordenados.

Para deslindar esse ponto, o autor recorre à González-Stephan, (1996, apud Castro-Gómez, 2005, p. 81) a qual averiguou os dispositivos disciplinares de poder no contexto latino-americano do século XIX e sua influência na “invenção do outro”. Ela percebe as Constituições, os manuais de urbanidade e as gramáticas do idioma como práticas disciplinares que contribuiram para forjar os cidadãos latino-americanos do século XIX. Em seguida, constata que possuem em comum a legitimidade na escrita.

Iniciaremos discutindo a relevância da escrita para esse projeto de modernidade, também introduzindo (por ora, timidamente) a discussão que se seguirá no próximo capítulo acerca da tradição oral dos povos originários.

Escrever no século XIX correspondia à ânsia de ordenar e instaurar a lógica da “civilização” e antecipava o sonho modernizador das elites criollas, pois a escrita produz as legislações, as narrativas de identidade, planeja programas modernizadores e define a compreensão do mundo.

Por isso, fundar a nação ocorre mediante instituições legitimadas pela letra, como as escolas, hospitais, oficinas, prisões, e também por meio de discurso hegemônicos como mapas, gramáticas, Constituições, manuais, tratados de higiene, os quais regulamentam a conduta dos atores sociais, estabelecendo fronteiras e criando existências dentro ou fora dos limites definidos por essa legalidade escriturária.

Formar o “sujeito de direito” somente é exequível no contexto da escrita disciplinar e do espaço de legalidade definido pela Constituição. De modo que a função jurídico-política das Constituições é inventar a cidadania, um campo de identidades homogêneas que tornem viável o projeto moderno da governabilidade.

Podemos constatar que não foram poucas as Constituições que delimitaram o que seria cidadania dentro daquela nação. A autora exemplifica tal situação com a Constituição venezuelana de 1839, a qual declarava serem cidadãos homens casados, maiores de 25 anos, que saibam ler e escrever, proprietários de bens de raiz, com profissão que gere rendas anuais não inferiores a 400 pesos.

Ainda para ela, a aquisição da cidadania é um funil pelo qual só passarão aqueles ajustados ao tipo de sujeito requerido pelo projeto da modernidade: homem,

branco, pai de família, católico, proprietário, letrado e heterossexual. Não obstante, observamos mudanças significativas em se tratando de quem tem acesso a cidadania em termos de “letra da lei” constitucional. Um exemplo seria a Constituição brasileira, outrora tão restritiva na delimitação da cidadania, hoje muito mais abrangente. Não ignoramos que a previsão normativa (mesmo a constitucional) não significa estar em consonância com a realidade, mas louvamos e reconhecemos as lutas sociais que possibilitaram a ampliação da cidadania a mais populações.

Para a autora, segundo Castro-Gómez (2005), a pedagogia é quem materializa o tipo desejável de subjetividade definida constitucionalmente, posto que a escola é o espaço onde se forma o sujeito dos ideais reguladores da Constituição. Ao buscar introjetar disciplina na mente e no corpo, a qual capacite a pessoa em modos utilitários à pátria, o comportamento infantil deve ser regulamentado, vigiado, submetido a conhecimentos, capacidades, hábitos, valores, modelos culturais e estilos de vida que lhe permitam assumir um papel “produtivo” na sociedade.

Assim como a escola, outra tecnologia pedagógica que realizou a função de disciplinar foram os manuais de urbanidade. Populares no século XIX, eles indicavam como as pessoas poderiam copiar os “bons modos”, ou seja, os padrões de conduta das classes favorecidas socialmente. Assim, regulamentava a sujeição dos instintos, controlava os movimentos do corpo e domesticava quaisquer sensibilidades consideradas como “bárbaras”. (González Stephan, 1995, apud Castro-Gómez, 2005).

A autora ressalta que não foram escritos manuais de como ser um bom: camponês, indígena, negro ou gaúcho, já que todos estavam classificados como bárbaros. Os manuais existiram para formar o “bom cidadão”, parte da *civitas* e do espaço legal que habitam os sujeitos epistemológicos, morais e estéticos de que necessita a modernidade.

Para participar efetivamente da sociedade moderna, havia a demanda de cumprir um receituário normativo, que distinguia os membros da nova classe urbana a qual despontava na América Latina (e conseqüentemente América do Sul, pertinente ao estudo) durante a segunda metade do século XIX.

Logo, em momentos que o manual de urbanidade invoca o “nós” em nome de uma coletividade, ele se refere ao cidadão burguês, o mesmo a que se dirigem as Constituições republicanas, que aderiu aos modos das elites, que “se comporta” pois

conhece “o teatro da etiqueta, a rigidez da aparência, a máscara da contenção” (González Stephan, 1995, p. 439, apud, Castro-Gómez, 2005).

As discriminações sociais que posteriormente foram colocadas como “raciais”, étnicas, antropológicas ou nacionais, foram produzidas pela estrutura colonial de poder, segundo os momentos, os agentes e as populações implicadas. Para além de outros efeitos, construções intersubjetivas foram assumidas como categorias de pretensão “científica” e “objetiva”, de significação a-histórica, como fenômenos naturais, não da história do poder. (QUIJANO, 1992, p. 12)

Maldonado-Torres (2008, p. 136) aponta que a partir de um ceticismo misantrópico se expressavam dúvidas sobre obviedades. Afirmações como: “você é humano”, “você tem direitos” e “você é um ser racional”, tomam a forma de perguntas retóricas cínicas como: “você é mesmo humano?”, “por que você acha que tem direitos?” e “você é realmente racional?”. A partir disso, pensamos que o ceticismo misantrópico é a crença interna, irracional, que moveu o colonialismo de sua gênese até a colonialidade que se multiplica.

Para o autor, esse é o motivo pelo qual a ideia de progresso na modernidade e Direitos Humanos foram aplicados seletivamente, não a todos. E acrescenta ainda que a atitude imperial promove uma ação fundamentalmente genocida em relação aos sujeitos colonizados e racializados, pois se encarrega de identificá-los como dispensáveis.

De fato, são muitas as contradições da adoção dos Direitos Humanos em países que sofreram colonização. Há sempre a coexistência das heranças coloniais, que perpetuam desigualdades com um “moderno” sistema de garantias. De modo que se garante juridicamente, mas não se é capaz de proteger em face de conflitos. Muitas vezes os povos originários se veem na necessidade de reivindicar em face do Estado colonial sua terra ancestral, tomada durante o colonialismo e continuamente invadida.

Quijano (2013, p. 68) alega que a ideia de “raça” se originou e tomou proporções mundiais a partir da América, e que sendo a colonialidade um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista, sustenta-se ela na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como base do padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social quotidiana e da escala societal.

Embora o autor rejeite a concepção de “raça” como uma realidade<sup>4</sup> – razão pela qual continuamente utilizaremos o termo entre aspas – essa ficção moderna serviu como fundamento irracional à escravidão, assalto colonial, destruição e demonização das culturas originárias, e por isso, retornaremos frequentemente ao seu uso, pois embora a ficção da “raça” já tenha sido desmentida pelo mesmo meio em que foi afirmada, a ciência, o racismo se entranhou na sociedade, como uma doença crônica, para a qual ainda não encontramos a cura.

Nesse ínterim, extremamente pertinente é a alegação de Quijano e Wallerstein (1992, p. 551) de que o racismo nem sempre necessita ou de uma expressão estatal, ou protesto social por supremacia branca como a Ku Klux Kan nos Estados Unidos. Nas zonas periféricas do mundo de economia capitalista, por ex. a América Latina no século XIX e XX, o racismo poderia se esconder por meio da hierarquia étnica. Segregação formal ou até menores discriminações formais não eram praticadas, assim a existência de racismo em países como Brasil ou Peru eram firmemente negadas. O que ainda ocorre nos dias atuais, mesmo diante de movimentos sociais que conscientizam sobre a situação racista generalizada do país.

Para pensar a contemporaneidade e a constante luta dos povos originários contra o Estado, não se pode mais ignorar o caminho percorrido desde o assalto colonial. Pois findado o colonialismo, a colonialidade persiste. Essa dimensão oculta do iluminismo, escondida e renegada, foi essencial para construir o mundo como ele é hoje, razão pela qual os teóricos decoloniais marcam 1492 como o ano do nascimento da modernidade.

Embora o etnocentrismo europeu pretenda – e na propagação dessa falácia tenha obtido bastante sucesso – representar a universalidade da memória e da subjetividade humana, colocando-se como modelo societal e linha de chegada da história, a totalidade está hoje em crise, finalmente sendo negada. Se as ciências sociais serviram ao propósito de justificar as violências da modernidade, o epistemicídio, a produção de alteridades e exclusão de diversidades, o genocídio dos povos originários, hoje há intelectuais dissidentes que jogam luz sob a dimensão oculta da modernidade. Por isso, seguimos uma crítica à teoria do Poder Constituinte, principalmente no que se refere a sua titularidade.

---

<sup>4</sup> Para aprofundar a discussão decolonial sobre raça, etnia e racismo, indicamos Quijano e Wallerstein (1992) e Quijano (2014).

Se para Sieyès, o titular do Poder Constituinte é a nação, esta é a europeia. Se para Rousseau, a titularidade pertence ao povo, este é o homem burguês. Muito embora tão distante geograficamente estivessem os autores do território berço do colonialismo, suas ideias são até hoje utilizadas para afirmar a legitimidade das revoluções capazes de realizar câmbios constitucionais.

De modo que questionamos: seria válido alegar, sobretudo no Brasil, que nos tornamos independentes sequer do colonialismo? Quiçá da colonialidade? Se a influência europeia permeia o sistema jurídico, se esmagadora parte dos estudos comparados busca a Europa como modelo, se os povos originários estavam sendo massacrados enquanto a elite europeia falseava uma modernidade. Ou melhor dizendo, vivia a modernidade escancarada. Aquela que nem sequer se dá ao trabalho de ocultar a colonialidade.

Ademais, a Constituição é por si só instrumento que se contrapõe as formas de viver dos povos originários, visto que de tradição oral, ao ser imposta a palavra escrita como condição de cidadania, resta a compulsória exclusão ou integração. A eliminação física completa dos povos originários quase se deu durante o período colonial, para em seguida se partir à tentativa de aniquilação subjetiva do sujeito “indígena”, ao integrá-lo obrigatoriamente na cultura do extremo ocidente.

No entanto, nenhum desses mecanismos de assassinato da alteridade foi capaz de deter a resistência dos povos originários em Abya Yala, sobre o qual trataremos a seguir.

#### **4 O SER ORIGINÁRIO EM ABYA YALA - COSMOVISÃO E RESISTÊNCIA CONTRACOLONIAL INDÍGENA POR MEIO DA TRADIÇÃO ORAL, INTERCULTURALIDADE E ECOLOGIA POLÍTICA**

Os povos originários habitantes de Abya Yala possuem resiliência guerreira ancestral, posto que sua capacidade de resistir ao eurocentrismo os fez sobreviver ao assalto colonial, às contínuas tentativas de integração ao modo de vida moderno durante as ditaduras na “América Latina” e à esmagadora forma política liberal e neoliberal, completamente contrária à cosmovisão indígena.

Apesar disso, a população indígena de alguns países da América do Sul chega à casa dos milhões. Peru, Bolívia, Chile, Colômbia e Equador são os cinco países com maior quantidade de população pertencente a povos originários, conforme dados retirados de estudo da CEPAL (2020, p. 153).

A tabela<sup>5</sup> a seguir esquematiza os últimos censos dos países mencionados e também do Brasil, contando a população originária de acordo com o critério de auto identificação. Devido ao Brasil não ter expressão numérica da população de povos originários e nem da porcentagem em relação ao total (inferindo-se daí também a força da devastação causada pelo colonialismo português), é curioso que seja o país com maior diversidade étnica, abarcando 305 povos (CEPAL, 2020, p. 154).

A utilização desses números serve para atestar a urgência das questões pertinentes aos povos originários, bem como a comprovação de sua resistência à modernidade. Cada um desses números representa um sujeito dentro de uma coletividade, parte de povos originários, e todos contrariam a soberba das ciências humanas de até meados do século XX que alegava não ser possível a chegada do “índio” ao século XXI.

---

<sup>5</sup> A produção dessa tabela tem como fonte outra, intitulada “América Latina (17 países): población que se autoidentifica como indígena, según último censo y estimaciones a 2018” da CEPAL (2020, p. 153). Seleccionamos para reprodução apenas os países pertinentes ao estudo. A tabela original encontra-se disponível no Anexo A.

**Tabela 1** - Países sul-americanos com as maiores populações pertencentes a povos originários, e Brasil, a nível comparativo, segundo últimos censos (CEPAL, 2020).

<b>País</b>	<b>Ano</b>	<b>População censada total</b>	<b>População pertencente a povos originários</b>	<b>Porcentagem de população originária</b>
<b>Peru</b>	2017	29.381.884	7.628.308	26,0
<b>Bolívia</b>	2012	10.059.856	4.176.647	41,5
<b>Chile</b>	2017	17.574.003	2.175.873	12,4
<b>Colômbia</b>	2018	43.309.477	1.905.617	4,4
<b>Equador</b>	2010	14.483.499	1.018.176	7,0
<b>Brasil</b>	2010	190.755.799	896.917	0,5

**Fonte:** América Latina (17 países): población que se autoidentifica como indígena, según último censo y estimaciones a 2018 (CEPAL, 2020, p. 153).

Assim, superada a demonstração numérica acerca da população de povos originários, partiremos à descrição da cosmovisão indígena, conflitante com o sistema-mundo moderno, ao passo que dela também é uma sobrevivente.

Cosmovisão significa um modo subjetivo de entender e vivenciar o mundo. Todos os povos possuem uma cosmovisão. Acreditamos que a colonialidade signifique a profunda inserção na cosmovisão eurocêntrica, que permeia não só os indivíduos, mas a forma de vida coletiva criada por essa cosmovisão, fazendo parte dela o Estado e suas instituições.

Uma cosmovisão quase oposta a esta hegemônica, é a dos povos originários. Conquanto seja equivocado generalizar as experiências desses povos, pois se diferenciam enormemente entre si, pode-se falar sobre alguns elementos em comum. Cremos que esses elementos, são alguns dos quais tornam a resistência dos povos originários possíveis aos processos de extrema ocidentalização ao sul de Abya Yala. São eles: a tradição oral, a valorização da interculturalidade e a relação com a natureza, que trataremos como “ecologia política”, conforme descrito por Krenak (2018).

Baniwa (2006, p. 46) certifica que as organizações sociais, culturais e econômicas dos povos originários são determinadas pelas cosmovisões e cada qual se organiza e expressa por meio dos mitos e dos ritos. Assim, mitologias e conhecimentos tradicionais sobre o mundo natural e sobrenatural orientam a vida

social, os casamentos, o uso de extratos vegetais, minerais ou animais na cura de doenças, dentre outros hábitos cotidianos.

Acrescendo uma análise crítica sobre essa proposição, Krenak (2012, p. 126) diz ser muito significativa a separação entre mito e história. O retrato dos eventos que compõem a memória do mundo indígena se classifica enquanto mitologia, enquanto o que é tido como história é posto como de existência indiscutível. Levando mais a fundo, nós diríamos que a história conforme é reproduzida hoje nas escolas, não passa de uma memória europeia. Com a Europa ocidental no centro dos acontecimentos e a própria memória brasileira representada a partir desses eurocentrismos.

Apesar disso, Baniwa (2006, p. 46) assevera terem os povos originários conservado suas culturas singulares, sem isolamento, em face do mundo moderno. O que foi possível por meio da consciência de uma cultura própria, pois tê-la vence o sentimento de inferioridade diante da cultura opressora. Ele também revela que indígenas conservam suas línguas, experiências, relação com a natureza e com a sociedade. Eles mantêm a tradição oral, os rituais, o papel socializador e educador da família, aplicam os sábios conhecimentos milenares e praticam o respeito à natureza. Com isso, as culturas indígenas seguem manifestando sua personalidade coletiva e de alteridade.

À sua maneira, as culturas indígenas manifestam a consciência moral, estética, religiosa e social nas solenidades das festas, no refinamento dos vestidos e na pintura corporal, na educação dos filhos, na concepção sagrada do cosmos.

O respeito à diversidade de cosmovisões, de humanidade e dos modos de organização da vida, bem como os conhecimentos e os valores transmitidos de pais para filhos, a tradição oral e a experiência empírica são a base e a força dos conhecimentos e dos valores dos povos originários. A territorialidade é um elemento sagrado, pelo qual se conecta com a espiritualidade, bem como os ritos e os mitos fazem parte das referências da identidade, da consciência humana e da natureza.

Acerca da cosmovisão dos povos originários, Krenak (2012, pp. 125-126) é um dos porta-vozes da luta indígena que tem a contribuir em abundância. Ao falar sobre como está entranhada no senso comum a noção de que a história indígena inicia a partir da invasão portuguesa, alude ao trecho do hino nacional e diz que se assemelha a uma concepção de que estaríamos “deitados eternamente em berço esplêndido”, dormindo até então, sonhando, até o início da colonização.

Todavia, a história dos povos originários é anterior à 1500. O autor exemplifica com o clássico escolar de uma professora tentando contar “a história da primeira missa no Brasil” na qual o frei finca uma cruz e convoca os indígenas. A partir desse caso, ele questiona que indígenas seriam esses, indicando o reducionismo dessa representação. Aqueles poderiam ser, naquela situação, os quais os portugueses haviam tido contato, mas não resumiria a diversidade existente, não seria possível a generalização a partir daquela pequena amostra, mas tal cena contamina a nossa visão da História e subjuga a memória dos povos originários.

Ortiz e Machado (2019, p. 214) alegam que enquanto indígenas sofrerem de um mal pensado e praticado historicamente, que é a invisibilidade, seguida pelo silenciamento, negação e exclusão na construção da sociedade brasileira, posto que são estereotipados como “vagabundos, indolentes, indômitos, selvagens, preguiçosos, alcoólatras, ladrões, entraves para o progresso, juridicamente incapazes, sem história, sem cultura, povos do passado, primitivos, o outro sem valor”.

Dessa forma, flui a invisibilização étnica por diferentes caminhos. Os autores novamente trazem à tona a discussão de que seu ambiente mais letal e eficaz são as escolas, pois nas salas de aula, por meio do livro didático e das práticas pedagógicas somos levados a um enxugamento étnico que apaga a sociodiversidade indígena e realiza uma homogeneização. Salientamos que tais práticas pedagógicas fazem parte do projeto muito maior que é a colonialidade. A realização do trabalho de criação de um imaginário eurocêntrico pela escola se dá a partir de diretrizes cunhadas pelo Estado.

Krenak (2012, p. 126) aponta ter o pensamento indígena recursos para acessar a memória que não está escrita nem registrada, pois é um conjunto de práticas, rituais, apoiadas na cosmovisão. Daquilo que é vulgarmente chamado de “sagrado”. De modo que o xamã, um pajé, não necessita realizar a leitura de um livro ou visitar um museu para conhecer da história, chamar a memória coletiva e visitar os eventos do passado e do presente (atentando ainda para ser o passado e o presente outras abstrações). O xamã consegue visitar outros eventos anteriores ao assalto colonial. Eventos de fundação, cuja concepção eurocêntrica chamará mitologia.

Assim, a oralidade é a tradição pela qual se constrói a memória indígena. Diametralmente oposta ao que é posto pelo etnocentrismo europeu, devido a ocorrência da cidadania concedida por meio do acesso à escrita.

É alarmante que tantas línguas indígenas tenham sido extintas, e que tantas outras possam deixar de serem faladas. Krenak (2015, p. 330) relata que em sua família apenas 6 mulheres, com mais de 70 anos de idade falam a sua língua fluentemente. Ele que não é da mesma geração, cresceu falando a língua regional dos mineiros que vivem no entorno do Rio Doce, área que foi colonizada desde a década de 20, no século passado.

Pensamos que se é por meio da língua que se reproduz e produz conhecimentos e se incorpora novos ao grupo (BANIWA, 2006, p. 117), é benéfico à colonialidade que se estimule a morte das línguas dos que são contra hegemônicos. Além disso, o acesso à cidadania se dá por meio da linguagem escrita e do domínio da língua hegemônica daquele local, a língua imposta pelo colonialismo.

Por isto, Baniwa (2012, p. 122) diz que “línguas, como formas de vida, recortam o mundo, produzem e comunicam valores e constroem perspectivas e sociedades”. É por meio delas que se expressa e organiza a cosmovisão e o que é tido como racional, e também se constrói os valores e dissemina as espiritualidades (o que no caso colonial, seria melhor posto dizer “a espiritualidade”, no singular, vista a imposição cristã). A língua cria o mundo, é material constituído de culturas, de sujeitos culturais, políticos e humanos.

Não por acaso, os povos originários foram considerados “primitivos” por não terem em seu vocabulário três palavras utilizadas por quem pretendia dominar militar, política e economicamente o mundo: lei, fé e rei. Era imprescindível à empresa colonial, impor novos usos linguísticos. Assim, seria possível dominar povos e determinar uma nova ordem civilizatória etnocêntrica e de limpeza étnica (BANIWA, 2012, p. 123).

Krenak (2015, p. 330) relata que no Rio Grande do Sul, onde foram ocupados por não-indígenas territórios vizinhos às terras kaingang e mbyá-guarani, a presença tão próxima e o assédio tão intenso da cultura regional abafou a expressão das línguas locais e lentamente foi erodindo a cultura desses grupos ao ponto de haver uma integração na vida regional sem nenhuma particularidade.

A partir desse exemplo, o autor tece intensa crítica à homogeneidade cultural. Ele diz que ao sofrerem os conhecimentos tradicionais uma erosão tão grave, nos tornamos uma comunidade de iguais, no pior sentido, o de empobrecimento, pois “quem dera que fôssemos iguais no sentido de compartilhar o que nós temos de melhor”. Ao ficarmos mais igualitários, perdemos em diversidade, em conhecimento sobre os ecossistemas em que nós vivemos que parte desses saberes tradicionais, diminuimos a capacidade de interagir com os lugares em que vivemos e precisamos viver, com o lugar de onde nós tiramos água para beber, comida, tudo que a gente precisa para fazer nossos abrigos, para nos sentir bem e confortáveis.

Logo, ele alega que fazemos desaparecer as paisagens dos lugares onde nós vivemos, espelhando outro desaparecimento, o interior. Estamos expostos ao mesmo tempo que contribuimos para a erosão cultural, a perda de conhecimentos próprios sobre nossos habitats, sobre nossas comunidades.

O líder indígena ainda narra ser recente a atenção das universidades à possibilidade de trocas de conhecimento entre ambiente acadêmico e não acadêmico. Convencionalmente, essas instituições se consolidaram em um *modus operandi* de exclusão e diferenciação dessas sociedades, que são tão diversas e plurais, mas que a universidade foi selecionando apenas o que fazia conexão com a identidade e complexo colonial. (KRENAK, 2015, p. 331)

A etnia indígena talvez mais famosa e ao mesmo tempo mais invisibilizada do Brasil, os Tupiniquim, vive no Espírito Santo. Esse povo quase foi aniquilado pela colonização, mas sobreviveu. Krenak (2015, p. 337), e também nós nos impressionamos com a resistência dessas pequenas comunidades, as quais chegam a ser reduzidas a uma centena ou mesmo dezenas de indivíduos, ainda assim, são capazes de sobreviver e manter viva sua memória, reportar uma história comum e dizer de onde vieram por meio daquela língua materna “como se fosse uma espécie de relíquia, guardada como uma espécie de última chance de continuar sendo gente, para não virar coisa”.

O apego e capacidade de manter a língua oriunda de cada povo originário se relaciona mormente ao valor da interculturalidade. Para Baniwa (2006, p. 46), pode-se compreender interculturalidade como uma prática de vida, na qual se pressupõe ser possível conviver e coexistir culturas e identidades.

Walsh (2005, p. 40) declara que o conceito de interculturalidade na América Latina teve maior referência no campo educacional, especificamente na educação

bilíngue e indígena, ainda que tenha se estendido a outros campos como a filosofia. Compreendemos que atualmente a discussão se ampliou para muito além das mencionadas áreas, adentrando também campos que servem notadamente à colonialidade, como é o Direito. Entretanto, embora mais disseminada do que há quinze anos, ainda não tem a mesma força que outros conceitos discutidos no texto de Walsh, como multiculturalismo e pluriculturalismo.

A autora atesta que ao estabelecer a raça como algo permanente e fixo, por sua vez promovendo uma subordinação letrada dos indígenas como não-rationais e incapazes de intervir na produção do conhecimento, a colonialidade do poder instala uma diferença que não é apenas étnica e racial, mas também colonial e epistêmica. De maneira que a colonialidade passa ao campo do saber, fixando o eurocentrismo como uma perspectiva de conhecimento (hegemônica).

Na América Latina, é comum a associação da interculturalidade com as políticas educativas promovidas pelos povos indígenas, por ONGs ou mesmo pelo Estado, a exemplo da educação intercultural (no Brasil, podendo ser citadas inclusive as licenciaturas interculturais).

Não obstante, Walsh (2005, p. 42) demonstra que desde os anos 90, no Equador, a interculturalidade tem um significado mais amplo e claramente político, que provém da luta social do movimento indígena. Para a Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador (Conaie), a interculturalidade é um princípio ideológico de seu projeto político, o qual aponta para a transformação das atuais estruturas, instituições e relações das sociedades, visando formar poderes locais alternativos, do Estado plurinacional e de uma sociedade distinta.

Nesse cenário, a terra, a cultura e a educação deixam de ser o centro das lutas reivindicativas por direitos ao seu exercício, como foram nos anos 80. A demanda passa a ser por um terreno fértil para aplicação desses direitos, com atenção voltada a intervir nos campos de marginalização e subalternização, como é o do conhecimento. Walsh (2005, p. 43) denomina de “política epistêmica” a iniciativa indígena em relação ao problema do saber, em torno da interculturalidade dirigida a enfrentar e transformar os ditames coloniais que têm posicionado o conhecimento dos povos indígenas como saber não-moderno e somente local, em contraposição ao saber da universidade e à não temporalidade do conhecimento ocidental.

No âmbito estatal, a interculturalidade perde sua face crítica e transformadora e assume um sentido que é muito mais multi ou pluriculturalista, de incorporação ou inclusão da diversidade étnica dentro das estruturas sociais, políticas e de conhecimento existentes. Abrindo-as ou formando sistemas “especiais”, à parte, sem modificar a atual hegemonia dominante.

Resumidamente, a autora propõe que a multiculturalidade tem origem nos países ocidentais e se refere a multiplicidade de culturas dentro de uma sociedade, sem que tenham uma relação entre elas. Seus fundamentos conceituais se encontram nas bases do Estado liberal, na noção de direito individual e em uma suposta igualdade. Esse tipo de abordagem oculta a permanência das desigualdades, sociais porque deixa intacta as estruturas e as instituições que privilegiam uns sobre os outros.

Já a pluriculturalidade é o mais utilizado na América Latina e é reflexo de uma convivência histórica entre povos indígenas, negros e brancos. Esse modelo reconhece a diversidade existente, mas pela ótica centralizante da cultura dominante e “nacional”. Assim, as culturas não-hegemônicas enriquecem o país, sem propor ou repensar as instituições e estruturas. Dessa maneira, a pluriculturalidade funciona aplicando o modelo predominante na maioria das reformas e somando a diversidade cultural ao estabelecido. Esse procedimento é nitidamente o mais adotado no Brasil.

Distingue-se da interculturalidade por se referir a complexas relações, negociações e intercâmbios culturais de via múltipla. Ela procura desenvolver uma interrelação equitativa entre povos, pessoas, conhecimentos e práticas culturalmente diferentes. Interage sem ignorar o conflito inerente nas assimetrias sociais, econômicas, políticas e de poder. Trata-se de impulsionar ativamente processos de intercâmbio os quais possibilitem construir espaços de encontros entre seres e saberes, sentidos e práticas distintas. (WALSH, 2005, p. 45)

Desse modo, a interculturalidade é uma prática política de contrarresposta a geopolítica hegemônica do conhecimento. É ferramenta, estratégia e manifestação de uma maneira “outra” de pensar e atuar, uma que questiona as suposições que posicionam os conhecimentos de maneira sempre desigual, a exemplo do conhecimento indígena como local, associado com o passado e o tradicional, em contraposição ao não-lugar e não-temporalidade do conhecimento ocidental. Essas alegações eurocêntricas impedem que sua reflexão alcance a sociedade, a região ou o mundo. (WALSH, 2005, p. 47)

Para além da diferenciada forma de se relacionar com a alteridade, os povos originários se distinguem, talvez mais abissalmente aqui, na forma como se relacionam com a terra. Mais uma vez a linguagem cria mundos, pois o que os povos submetidos à colonialidade eurocêntrica chamam de “recursos naturais”, os povos indígenas enxergam como um organismo vivo, muitas vezes denominado como um parente da etnia, a exemplo do Watu (Rio Doce), que para o povo Krenak, é seu avô, e atualmente está completamente poluído (consequentemente, considerado morto pelos Krenak) devido ao rompimento da barragem em Mariana – MG, com rejeitos da empresa Samarco Mineração S.A.

Xukuru Tupinambá (2018, p. 39) ao ser questionado em entrevista sobre as lutas por demarcação de terras indígenas irem além do acesso à terra, responde ser “porque o território é sagrado”. Porque os povos originários não sentem que são donos da terra, mas que são parte da terra e que têm o direito de protegê-la justamente por considerarem-na sagrada. Seria esse um direito natural dos povos originários.

É nesse sentido que Krenak (2018, p. 2) explana lutarem os Kaiowa Guarani pela terra “porque pertencem à terra, não porque a terra pertence a eles”, e adiciona que ela não pertence a ninguém. Para o indígena não há outro lugar que não sua terra originária, não há outra ecologia. O sentido da existência é proteger a terra em face da despossessão, espoliação, expropriação, do desterro da relação com a Natureza. Transcende-se a percepção de recurso, alcançando a dimensão do sagrado, ao passo que se é sagrado, é em razão de transcender a percepção da Natureza como recurso.

Para o autor, a ideia de ecologia é dos Brancos. A “Natureza” resulta da separação dos sujeitos coletivos do seu lugar de existência por uma interferência externa, violenta, a partir de uma relação desigual de poder. Essa dissociação dos sujeitos coletivos é resultado da violência colonial a qual impõe um desequilíbrio ecológico. A violência colonial atinge as pessoas, e rompe com a percepção do coletivo ao construir a individualização. O sujeito individualizado resulta do desmembramento da relação humano-lugar como suporte da vida.

Interessante diálogo se pode estabelecer com Maldonado-Torres (2007, p. 135) que diz surgir a colonialidade como discurso e prática que simultaneamente prega a inferioridade natural de sujeitos e a colonização da natureza, o que marca certos sujeitos como dispensáveis e a natureza como matéria-prima para a produção

de bens no mercado internacional. Dessa maneira, a colonialidade aparece como o horizonte necessário a exploração dos limites das ciências europeias.

Conforme Krenak (2018, p. 1) para uma epistemologia do sul, ecologia é uma ideia oriunda do Norte, mas que é colada nos povos do sul como uma carapaça. Assim, para quem vive em uma floresta ecologia é a ela viva a respirar e a inspirar. Sua vida é “o suporte para a materialidade e a espiritualidade da existência, da cultura e da produção/reprodução da subsistência”.

Logo, na visão do autor, a ecologia política expõe as estruturas assimétricas de poder que atingem essa relação comum sujeito/ambiente e promovem a individualização/espoliação, com a apropriação do trabalho e das formas ecológicas de subsistência. Sob o olhar epistemológico contra-hegemônico, ela reconstrói a relação entre sujeitos coletivos e a existência orgânica em comum.

Uma forma de romper com esse ciclo é pertencer ao lugar, e indígena é aquele que vem do lugar. Desse modo, Krenak (2018, p. 2) afirma que o sujeito coletivo pertence ao lugar, esta é a forma de vida mantida pelos povos originários, cuja oposição política é o lugar que pertence ao indivíduo, forma notoriamente colonial.

Portanto, ao serem analisados os elementos da oralidade, da interculturalidade e da ecologia política, vê-se um conjunto de práticas, que se dão naturalmente. Nenhuma dessas características citadas decorre do exercício de uma teoria, mas da tradição ancestral de cada povo originário e decorre em intensidade tão mais quanto seja capaz de resistir à colonialidade. Em uma relação recíproca, esses elementos colaboram para a continuidade existencial dos povos indígenas em meio ao mundo moderno, posto que driblam as condições coloniais de escrita, hegemonia cultural e exploração do mundo natural.

## 5 DO DIREITO AO COLONIALISMO - MANOBRAS JURÍDICAS DA COLONIALIDADE ANTERIORES ÀS CONSTITUIÇÕES CONTEMPORÂNEAS

Conforme previamente discutido, os povos originários não são uma massa amorfa e uníssona, em práticas e cosmovisões idênticas. Assim, antes das invasões coloniais, havia inimizades e disputas entre muitos povos. No entanto, a colonialidade se diferencia por seu etnocentrismo que hegemoniza sua cultura, economia, saber, cosmovisão, etc., e exclui alteridades originárias ao integrá-las ou exterminá-las a partir do genocídio direto.

Dessa forma, os povos originários que sofrem essa opressão, perceberam-se na necessidade de união para reivindicação de sua existência no mundo moderno, preservando suas tradições, as quais não são de forma alguma pertencentes somente ao passado, mas sim resistências à assimilação com valores radicalmente ancorados na contracolonialidade, pois não se pretende à universalização cultural e ainda menos ao controle da natureza em razão de uma exploração econômica desenfreada. Pois conforme colocado por Mignolo (2003, p. 98) “tradição” não na acepção de algo “anterior” a modernidade, mas no sentido da persistência da memória.

Quijano e Wallerstein (1992, pp. 552-553) rememoram que os ibéricos tinham debates acalorados se os “índios” eram realmente humanos e tinham “almas”. Enquanto isso, eles estavam justamente no processo de conquistar e destruir avançadas sociedades de povos originários. Principalmente, os usaram como força de trabalho descartável; eles escravizavam os povos e nas primeiras décadas quase os exterminaram. Quanto aos sobreviventes, no que restou dessas sociedades, foram colocados na posição de exploração e subordinação, e as sociedades coloniais foram construídas fundamentalmente em sua dominação.

Ao se tratar dos primeiros séculos do colonialismo, Mignolo (2003, pp. 84-85) cita duas manobras acadêmicas e argumentativas, dentro dos campos jurídico-teológicos sobre a legitimidade do imperialismo eurocêntrico. A primeira é o debate de Valladolid, entre Bartolomé de las Casas e Juan de Sepúlveda, na qual o primeiro atesta que o direito natural amparava os povos originários (entre outras defesas), enquanto o último alegava serem os povos servos por natureza, e, caso resistissem, poderiam ser dominados pela guerra. A segunda está contida nos estudos na Escola de Salamanca, os quais se destinam a encontrar o lugar dos povos originários na

cadeia da existência e na ordem social de um estado colonial emergente. Conforme Dussel (1998) neles, debatia-se acerca da legitimidade, se haveria o direito, do europeu ocupar, dominar e administrar as culturas recém invadidas militarmente e em processo de colonização.

Tais debates culminaram na enunciação dos “direitos dos povos” (antepassados dos “direitos do homem e do cidadão”). Com muitos artifícios, para os europeus, transformaram-se os povos originários em “vassallos do rei e servos de Deus” e, assim, eles estabeleceram dentro da legalidade controle sob o trabalho desses povos.

Observa-se nesses debates uma constante alegação de “barbárie” indígena, referindo-se à “carência de razão” determinante para sujeitá-los aos espanhóis pela lei natural, o que os elevariam a vida racional (STAVENHAGEN, 1988, p. 13), além do estranho debate para os dias atuais acerca de terem ou não os indígenas “alma”.

A teoria da “guerra justa” criada por juristas espanhóis defendia ser legítimo guerrear contra os povos originários que não aceitavam a fé católica ou que resistiam ao domínio espanhol, ou agrediam aos espanhóis. Chegaram ao ponto absurdo de inventar um documento formal, um Requerimento, o qual deveria ser lido para os indígenas, comunicando-lhes que eram súditos da coroa e que tinham que aceitar o cristianismo. Caso não cumprissem o requerimento, era justo para os espanhóis a guerra. (STAVENHAGEN, 1988, p. 15)

Consoante Mignolo (2003, pp. 95-96), o esquecido debate sobre os “direitos dos povos” possibilita diferenciar passagens de momentos éticos no imaginário do sistema mundial moderno. Com a declaração dos “direitos do homem e do cidadão”, o conceito de homem e de cidadão universalizou um tema regional e apagou a questão colonial. O século XVIII redefiniu o imaginário do sistema mundial colonial/moderno de uma maneira compatível com o novo poder imperial. O debate jurídico-teológico sobre a colonização e os “direitos dos povos” sofreu um apagamento e, atualmente, o pensamento pós-colonial promoveu um imaginário que também se inicia no século XVIII.

Stavenhagen, (1988, p. 19) afirma que, posteriormente à independência política, na maioria das repúblicas latino-americanas, os povos originários adquiriram as liberdades e os direitos dos demais setores da população, mas, em muitos casos, foram também objeto de leis e regulamentos especiais que os mantiveram em situação de marginalidade e inferioridade em relação à população não-indígena e

não-negra. Ainda que se lhes concedesse igualdade jurídica, de pronto os povos originários não podiam desfrutar das mesmas liberdades políticas e cívicas devido à situação de inferioridade econômica, discriminação e subordinação política que as caracterizava. Tal descrição dialoga diretamente com o que alude Quijano e Wallerstein (1992, p. 551) sobre o racismo não necessitar ser formalizado.

Durante a primeira metade do século XIX, os povos originários puderam manter o controle sobre suas terras coletivas (em muitos casos lhes havia sido garantido pela legislação tutelar colonial). Contudo, após os movimentos liberais de meados do século, foram em grande medida desabrigados de suas propriedades. Com a expansão da fronteira agrícola e pecuária e o desenvolvimento das relações capitalistas de produção no campo (trabalho assalariado, produção de cultivos comerciais, compra-venda de prédios rústicos, inversões de capital na propriedade agrária, crescimento da infraestrutura econômica no meio rural, etc), os indígenas foram objeto de roubos massivos e às vezes massacres e extermínios em massa, além disso, muitos povos foram empurrados para as regiões mais inóspitas.

Stavenhagen (1988, p. 19) explana que, em outros países, aumentou-se a exploração da mão de obra indígena por parte dos latifundiários, reforçando certas formas não capitalistas de exploração da mão de obra, como a servidão, o serviço por dívidas, o pago em espécie. Foi-se criando o complexo latifúndio/minifúndio que tem assegurado o predomínio até os dias atuais de uma classe de latifundiários sobre a massa campesina indígena em alguns países do continente e que conduziu ao longo do século XX aos diversos movimentos de reforma agrária cujas dinâmicas ainda não se têm adotado<sup>6</sup>.

Após a Independência, a escravidão e a servidão foram abolidas e a igualdade legal de todos os cidadãos, proclamada. Não obstante, a subordinação e exploração dos povos originários persistiu por meio dos sistemas de exploração da terra.

Havia certa vulnerabilidade dessas nações, as quais temiam se encontrar sob jugo de outros colonialismos, como possivelmente um francês ou americano. De modo que as elites crioulas intentaram fortalecer uma identidade nacional. Todavia, essa parcela da população além de ser minoritária, pouco ou nada tinha de cultura

---

<sup>6</sup> No Brasil contemporâneo, disputas por terras entre povos originários e os grandes ruralistas, ou mesmo o Estado, ganham destaque. Demandas judiciais de demarcação de terras indígenas estão cada vez maiores, devido ao aumento da força da mobilização dos povos originários em defesa de seus direitos.

original. De modo que o referido autor alega serem as Constituições desse período em Abya Yala cópias mais ou menos fiéis da Constituição dos Estados Unidos e incorporavam elementos do sistema legal napoleônico.

Além disso, na educação também se adotou conceitos europeus e norte-americanos. Tais elites se consideravam parte da civilização ocidental, devido a religião, idioma e *ethos* cultural. Nesse ponto verificamos a ligação entre as descrições de Stavenhagen (1988, pp. 23-24) com o conceito de Mignolo da América Latina ser o “extremo ocidente”.

Nessa seara, os povos originários eram considerados um obstáculo à integração nacional, uma ameaça ao “legítimo” lugar os quais as elites acreditavam ocupar entre as nações civilizadas do mundo. O aludido autor relembra que líderes intelectuais do século XIX menosprezavam abertamente as culturas indígenas, considerando-as inferiores. A hegemonia eurocêntrica pregava o liberalismo e o positivismo.

Dessa forma, os povos indígenas não teriam lugar nas novas culturas nacionais que se estava construindo. O estado e as classes dominadoras utilizaram de todos os meios para eliminá-los, já que eles punham as possibilidades de modernização dessas nações em perigo. Em muitos países, o genocídio dos povos indígenas se deu por meio de expedições militares que “limparam o terreno” para os pecuaristas, empresários agrícolas e outros “novos pioneiros”, dentre outras violências. Stavenhagen (1988, p. 24) relata que isso ocorreu no Uruguai, na Argentina, no Chile, em algumas regiões do Brasil e outros países.

O sociólogo traz à tona o racismo em voga durante o século XIX e a primeira metade do XX, avidamente aceito por muitos membros da elite. Para eles, os povos indígenas deveriam ser considerados como racialmente inferiores aos descendentes brancos dos europeus, logo, incapazes de ter acesso aos níveis superiores da vida civilizada.

Nesse sentido, a única saída possível para as nações latino-americanas era iniciar um processo que “melhorasse a linhagem biológica” mediante uma imigração massiva de europeus. Determinados países como Argentina, Uruguai, Chile, Brasil, Venezuela, Costa Rica e em menor grau, alguns outros, puseram em prática uma política para atraí-los, a fim de que ocorresse o branqueamento racial da população, e subsequente progresso.

Mesmo quando os povos originários deixaram de ser considerados inferiores racialmente, na medida em que a proposta passou a ser vista negativamente, a ênfase foi transferida para a questão cultural, julgando suas culturas como atrasadas, tradicionais, incapazes de conduzir ao progresso e a modernidade.

Então, a nova fórmula passou a ser a aculturação, assimilação, incorporação ou integração (como ficou mais comum chamar no Brasil). O propósito governamental era integrar as populações indígenas a cultura dominante. Para tanto, estabeleceu-se instituições especializadas e políticas específicas para realizar o apagamento da memória e das práticas culturais desses povos. (STAVENHAGEN, 1988, p. 26)

No Brasil, intensas foram as tentativas de realizar o feito da integração. A Lei nº 6.001, a qual dispõe sobre o Estatuto do Índio, iniciava suas disposições normativas com o artigo primeiro a enunciar a regulação da situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e “integrá-los”, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional. O artigo se tornou inconstitucional com a promulgação da CRFB/88.

Bengoa (2000, pp. 41-44) analisa que o dualismo comunismo/capitalismo impresso pela Guerra Fria ofuscou as lutas dos povos originários que eram frequentemente associadas ao comunismo. Seu fim possibilitou a expressão de antigas demandas sem a contaminação das ideologias internacionais; nesse contexto, pôde emergir suas questões de forma independente.

Entretanto, a partir dos anos noventa, quase todos os países latino-americanos ingressaram em um período de acumulação capitalista. Os mercados se reordenaram de acordo com os princípios da economia globalizada. Assim, passou a dominar o livre-mercado como regulador da economia, a privatização das atividades comerciais e produtivas e a abertura irrestrita ao comércio internacional, por outro lado, tornou-se ínfima a presença do Estado no manejo da Economia.

Nesse íterim, o autor, após citar a visão de Domínguez e Lowenthal (1997, p. 100) de que posterior a várias décadas de ditaduras e crises econômicas profundas, os países de Abya Yala poderiam emergir e que nós estaríamos esperando que se tais padrões continuassem, nós poderíamos entrar no novo século (XXI) celebrando o casamento entre mercados e políticas abertas, ele ironiza tal posicionamento apelidando essa visão da “modernidade” de casamento da democracia representativa com a economia de livre mercado.

Seguidamente, brinca que não foram muitos os convidados a essa festa de casamento da modernidade. De modo que o continente latino-americano é o mais desigual economicamente. Dentre aqueles que não foram convidados, os povos originários são os mais excluídos. Em nossa acepção, estariam ocupando a lista de banidos da modernidade - aquela eurocêntrica a qual se refere Dussel. Em contrapartida, estes atores são indispensáveis ao outro conceito de modernidade, o que se inicia em 1492 e tem nos povos originários as primeiras vítimas do colonialismo e seguem sendo também da modernidade.

Nesse ponto, a provocação esquenta, pois Bengoa (2000, p. 47) chega a afirmar que essa ideia tola de casamento desconhece totalmente a memória de Abya Yala, pois parte do pressuposto de que são sociedades homogêneas, quando de fato a heterogeneidade estrutural é enorme.

Em um exercício mental, demonstra que o turista visitante ao fim dos anos noventa poderia passear em alguns bairros das principais capitais e crer que estava em um “país desenvolvido” devido aos grandes shoppings, mansões, jardins e carros das marcas mais tecnológicas. Nos bairros marginais das mesmas cidades, o visitante poderia se surpreender com a necessidade de sobrevivência dos excluídos. Isso sem falar nas diferenças em relação as áreas de agricultura moderna de exportação versus áreas rurais que poderiam parecer “paradas no tempo”.

O autor compreende que essa heterogeneidade submetida a abertura internacional é a principal característica desse período em que uns setores se integram aos processos globais e outros são excluídos. Portanto, os processos de globalização são produtores de movimentos da desigualdade interna nas sociedades latino-americanas.

Conclui-se com este capítulo não terem sido poucas as ficções disfarçadas sob o manto das ciências e as manobras jurídicas para legitimar a colonialidade. O passeio pelas artimanhas e violências é longo, e vai de pôr em xeque a humanidade dos povos originários, a escravidão e genocídio, ao roubo de terras, a política de integração, a contínua imposição de um liberalismo que é diametralmente oposto a forma de viver desses povos, e segue. Muitas etnias foram de fato extintas nesse percurso.

No caso do Brasil, Munduruku (2012, p. 211) aponta que a orquestração oficial era de supressão da diversidade étnica, e que se tudo se passasse consoantes os teóricos do governo militar, a unidade nacional estaria garantida, o

Brasil se tornaria desenvolvido e todos os habitantes seriam “apenas brasileiros” (emblemático termo empregado até os dias atuais por segmentos militaristas da política). Mas não foi o ocorrido. Diante de tantas ameaças à continuidade da vida indígena em Abya Yala, novas estratégias despontaram para resistir à colonialidade.

## **6 POVOS ORIGINÁRIOS NA CRFB/88 E NAS ATUAIS CONSTITUIÇÕES DOS 5 PAÍSES COM MAIORES POPULAÇÕES INDÍGENAS DA AMÉRICA DO SUL**

Neste capítulo, trataremos das disposições constitucionais pertinentes aos povos originários nas constituições contemporâneas da América do Sul. Para tanto, será comparada a legislação brasileira com a de outros cinco países sul-americanos com as maiores populações indígenas do continente, a constar: Peru, Bolívia, Equador, Chile e Colômbia, consoante documento publicado pela CEPAL e FILAC (2020, p. 153).

Informam CEPAL e FILAC (2020, p. 39) que durante as últimas quatro décadas têm sido crescente o reconhecimento dos povos originários e seus direitos nas Constituições da maioria dos países latino-americanos. Em uma investigação recente da FILAC (2019), propõe-se uma tipologia dos modelos de inclusão dos povos originários nas cartas fundamentais, dividindo os países da América Latina em quatro grupos: a) não reconhecem os povos indígenas - Chile, Costa Rica e Uruguai; b) os reconhecem como sujeitos de proteção - Colômbia, El Salvador, Guatemala, Honduras, Panamá e Peru; c) reconhecem os povos indígenas como sujeitos de um catálogo delimitado de direitos - Argentina, Brasil e Paraguai; d) reconhecem esses povos de maneira integral, como sujeitos coletivos de direitos - Bolívia, Equador, México, Nicarágua e Venezuela. Assim, para o presente estudo, é pertinente o não reconhecimento do Chile, a proteção da Colômbia e do Peru, o catálogo delimitado de direitos do Brasil e a integralidade da Bolívia e do Equador.

Outra forma de classificação das Constituições em estudo, baseado nos “três ciclos de modificações” de FAJARDO (2011, pp. 141-149) são estes: a) do constitucionalismo multicultural (1982-1988) - as Constituições introduzem o conceito de diversidade cultural, o caráter multicultural e multilíngue da sociedade, a identidade cultural e alguns direitos indígenas específicos; b) do constitucionalismo pluricultural (1989-2005) – desenvolve-se a ideia de Estado pluricultural, incluindo a ideia de pluralismo jurídico que questiona a identidade “Estado de direito – monismo jurídico” reconhecendo-se as autoridades indígenas com suas próprias normas, procedimentos e funções jurisdicionais; por fim, c) do constitucionalismo plurinacional (2006-2009) - contemporâneo à aprovação da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, no ano de 2007. Os povos originários são reconhecidos não só como “culturas diversas”, mas sim como nações

originárias, ou nacionalidades com autodeterminação e com caráter de sujeitos constituintes.

É em consonância com esses ciclos que descreveremos as abordagens constitucionais ao sul de Abya Yala à fim de compará-las, para seguir em busca de detectar a atividade contracolonial dos povos originários por meio das conquistas, advindas de reivindicações de organizações do movimento dos povos indígenas local e internacional.

### **6.1 A que em breve não mais será e uma tímida pioneira: *Constitución Política de la República de Chile* de 1980 e a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 - constitucionalismo multicultural (1982-1988)**

O primeiro ciclo de reformas constitucionais que cabe localizar no horizonte do constitucionalismo pluralista se desenvolveu durante os anos oitenta do século XX (1982-1988) e está marcado pelo surgimento do multiculturalismo e pelas novas demandas indígenas. Neste ciclo, as Constituições introduzem o conceito de diversidade cultural, o reconhecimento da configuração multicultural e multilíngue da sociedade, o direito - individual e coletivo - a identidade cultural e alguns direitos indígenas específicos. (FAJARDO, 2011, p. 141)

A Constituição chilena vigente é anterior à classificação de Fajardo e não apresenta menção aos povos originários. Em 25 de outubro de 2020, os chilenos aprovaram por meio de um plebiscito a escrita de uma nova Constituição para o país. Restará à Constituição chilena de 1980, promulgada durante a ditadura de Augusto Pinochet e recheada de neoliberalismos incompatíveis com os povos originários, o abandono.

Com uma representação dos povos originários Mapuche, Aymara, Quechua, Atacameño, Colla e Diaguitase no Chile de 12,4% da população (CEPAL, 2020, p. 153), é de fato surpreendente e definitivamente uma marca da colonialidade que a *Constitución Política de la República de Chile* de 1980 seja completamente ausente na inclusão dos povos originários em seu conteúdo. Nesta carta política não se reconhecem os direitos políticos, nem territoriais desses povos. O caráter multiétnico enunciado em todas as outras Constituições em estudos, ausenta-se nessa chilena.

Em uma via otimista, pensamos que a pressão exercida pelo movimento dos povos originários no Chile pode vir a trazer bons resultados na Constituição que está porvir.

A CRFB/88 foi promulgada em um contexto diferenciado da última mencionada. O momento era de abertura política, e uma Constituição posterior ao período ditatorial se apresentava. Em meio aos conflitos de interesses da ideologia neoliberal, bem como da socialista, o movimento dos povos indígenas brasileiro foi capaz de demandar o término da política integracionista vigente até então.

Munduruku (2012, pp. 210-211) atesta que a atuação do Conselho Indigenista Missionário - CIMI foi importante pela organização de assembleias as quais reuniam líderes indígenas provenientes de diferentes regiões brasileiras, favorecendo o reconhecimento de problemas comuns dos povos originários brasileiros, formando uma “consciência nacional pan-indígena”. Enquanto a União das Nações Indígenas - UNI, foi indispensável na aprovação dos artigos constitucionais 231 e 232, pois fomentaram debates, discussões e estratégias de atuação que culminaram neles.

Em que pese a CRFB/88 conter apenas dois artigos, e ser tão lacunosa quando comparada as próximas Constituições em estudo, é preciso defendê-la do ponto de vista de seu contexto inicial da “emergência indígena” (BENGOA, 2000). Não se pode negar que o primeiro passo é o mais difícil e que alguém precisa abrir os caminhos.

Fajardo (2011, pp. 141-142) lembra que a Constituição do Brasil de 1988 antecedeu em um ano a adoção do Convênio 169 da OIT sobre direitos indígenas. Ainda assim, já reconhece algumas das abordagens que se debatem na revisão do Convênio 107 da OIT, e por isso, localiza-se no umbral do segundo ciclo.

Eloy Amado (2011, p. 13) do povo Terena, afirma não restarem dúvidas quanto a CRFB/88 ser um divisor de águas no direito indigenista, posto que não somente rompeu com o direito integracionista como também, reconheceu o direito à diferença das comunidades indígena, a capacidade processual dos indígenas, suas comunidades e suas organizações, bem como atribuiu ao Ministério Público o dever de garantir os direitos indígenas e, por fim, em seu Art. 231, caput, reconheceu os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupadas. Aqueles dois artigos constitucionais são de fundamental importância para o movimento dos povos indígenas e vaticinam os princípios vetores do direito indigenista. (ELOY AMADO, 2015, p. 78)

## 6.2 Passos mais largos: *Constitución Política de Colombia* de 1991 e a *Constitución Política del Perú* de 1993 - constitucionalismo pluricultural (1989-2005)

Bengoa (2000, p. 126) propõe que a questão fundamental que cruza os movimentos indígenas nos anos 90 é o reconhecimento pelo Estado e pela sociedade da condição de povos originários. Uma troca radical de perspectiva de demanda em relação aos anos setenta, em que a terra era o central, e a diferença étnica não tinha destaque. Razão pela qual eram até então considerados camponeses.

Tal reconhecimento buscava assegurar a perpetuação da cultura tradicional desses povos, mantendo seus costumes, mas também sua forma de praticar justiça. Assim, Fajardo (2011, pp. 144-147) coloca ter sido o pluralismo jurídico possível nesse ciclo graças ao contexto caracterizado por diversos fatores. Na arena teórica, o discurso do multiculturalismo se expandiu, afirmando o valor da diversidade cultural e necessidade de políticas públicas inclusivas.

Contribuiu assim, no fortalecimento da demanda indígena de reconhecimento do direito próprio, posto que os povos reclamavam acerca do exercício de poderes públicos em seu território, tendo em vista existirem casos de criminalização de indígenas e camponeses que administravam a justiça em seus espaços. Logo, importante foi o reconhecimento dos sistemas normativos, de autoridade e justiça indígena e camponesa.

Tal feito também foi influenciado pela adoção do Convênio 169 da OIT, adotado em vários países, que consagrava o direito consuetudinário como legítimo, mas ainda limitava a não vulneração dos direitos humanos e fundamentais, o que permitia ainda as políticas de integração dos Estados.

Durante os anos 90, mecanismos alternativos de solução despontavam como um novo olhar sob o Poder Judicial. Nesse contexto, houve a abertura para a “justiça comunitária”, mas concebida apenas alternativamente e se ocupando de conflitos menores.

Em vista dos fatores expostos que a autora afirma a obtenção do sucesso das Constituições em superar o fantasma do monismo jurídico, passando a incorporar fórmulas de pluralismo jurídico interno, ainda que buscando não afetar a integridade nacional, a seguridade jurídica e os valores dos direitos humanos. Nesse ciclo, tanto

a Bolívia (1994), quanto o Peru (1993) incluíram alguma fórmula de reconhecimento do pluralismo jurídico interno em seus textos constitucionais.

Ambas as Constituições, introduziram em seus primeiros artigos o reconhecimento da existência de diversas culturas, definiram a nação ou o Estado como multicultural ou pluricultural e garantiram o direito a diversidade cultural, ou a igualdade das culturas, como foi o caso da Colômbia. Com isto, quebraram o modelo monocultural de Estado-nação desenhado no século XIX. A Constituição colombiana contém uma lista de direitos de povos originários, enquanto a peruana abarca como comunidades campesinas e nativas, com diversos graus de desenvolvimento.

Entretanto, o reconhecimento do pluralismo jurídico não é suficientemente orgânico, nem consistente em todas as cartas constitucionais, e tampouco aparece sistematicamente em todas as seções que deveria, mas somente no capítulo sobre o poder judicial, nas seções referidas à função jurisdicional, no caso das Constituições em estudo. Quanto ao âmbito da competência territorial, material e pessoal há variantes nos textos. As Constituições analisadas primam pela competência territorial, o que permite interpretar que ela se aplica para toda pessoa que se faça dentro do território indígena. Sobre a competência material, elas não ficam restritas a certos casos, como outras desse ciclo fazer ao aludir a “assuntos internos”.

No caso da Colômbia, com uma população indígena minoritária, a Constituição realiza a distinção entre “jurisdição ordinária”, correspondente a população em geral, e “jurisdição especial”, correspondente aos povos indígenas. A primeira é geral ou comum e a segunda é excepcional. Possui este país uma longa tradição de legislação especial e foro diferenciado para os povos não colonizados da Amazônia, chamados de selvagens ou não-civilizados durante o século XIX, o que se estendeu até o fim do século XX. Assim, imprimiu sua marca na dogmática constitucional pluralista e foi seguida pelo Peru, não obstante seja a população indígena neste país a maior das Constituições em estudo.

Assim, há nesse ciclo ainda uma limitação no reconhecimento dos povos de conservarem seus costumes e instituições próprias. A Constituição do Peru se limita em restringir apenas até a consonância com o Convênio 169 da OIT, ao estabelecer que a jurisdição especial não deve ferir os direitos da pessoa. As demais Constituições (colombiana inclusa) são mais restritivas, pois limitam o reconhecimento a não contradizer a Constituição e as leis.

Essas limitações se tornaram fonte de disputa política e legal, devido a sua inconsistência com o princípio do pluralismo, a proteção a diversidade cultural e com a igualdade de culturas que as cartas constitucionais proclamam.

### **6.3 A retomada da autonomia do poder ser originário: *Constitución de Ecuador de 2008* e a *Constitución Política del Estado plurinacional de Bolivia de 2009* - constitucionalismo plurinacional (2006-2009)**

Fajardo (2011, pp. 149-154) alega que o terceiro ciclo de reformas se dá no contexto de aprovação da Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas (2006-2007). As Constituições do Equador e da Bolívia se propõem a refundar o Estado a partir do reconhecimento explícito das raízes milenares dos povos indígenas, ignorados na fundação republicana, por onde se pleiteia a reparação histórica e pôr fim ao colonialismo. Não mais são apenas “culturas diversas”, mas nações originárias ou nacionalidades com autodeterminação ou livre determinação. Isto é, sujeitos políticos coletivos com direito a definição de seu destino, de governar-se em autonomia e de participar nos novos pactos do Estado, que desse modo se configuram como um “Estado plurinacional”.

O Estado plurinacional, resultado de um pacto entre povos, não parte de uma decisão dela mesma, “o Estado que reconhece direitos aos indígenas”, mas sim dos coletivos de povos originários os quais se erguem como sujeitos constituintes e como tais, junto a outros povos, tem poder de definir o novo modelo de Estado e as relações entre os povos que o compõe. A autora sustenta buscarem essas Constituições superar a ausência de poder constituinte indígena na fundação republicana e se contrapor ao menosprezo da tutela estatal ao longo da história.

A crise do neoliberalismo levou a população em geral a reclamar por mais direitos sociais e um papel estatal mais ativo. O que se traduz em direitos que incorporam a perspectiva indígena como o direito a água, ao “bem viver”, a segurança alimentar, entre outros. Também se reconhece o exercício do direito próprio à cosmovisão indígena. Ademais, a Constituição equatoriana incorpora direitos para novos sujeitos, como a natureza (Pachamama), diferenciando-se da sistemática antropocêntrica ocidental.

As Constituições do século XXI fazem parte explicitamente de um projeto descolonizador, e afirmam o princípio do pluralismo jurídico, a igual dignidade de

povos e cultura, e a interculturalidade. A Constituição da Bolívia traduz esses princípios em consequências institucionais, estabelecendo a paridade entre a jurisdição indígena e a ordinária. Existe, por exemplo, a paridade de representantes da jurisdição indígena e da ordinária na conformação do Poder Judicial e do Tribunal Constitucional.

Não obstante, as resistências conservadoras as quais foram submetidos os processos de aprovação constitucional introduziram uma série de limitações que atualmente convivem com as formulações pluralistas do texto constitucional, o que deu lugar às contradições de existência simultânea dos princípios pluralistas e de normas limitativas (jurisdição indígena restrita aos indígenas, para assuntos indígenas e dentro de seu território). Assim, Fajardo (2011, p. 150) afirma que para salvar os princípios pluralistas e manter o objetivo descolonizador, é preciso realizar uma interpretação pluralista do texto constitucional.

Fundamenta-se o pluralismo dessas Constituições na diversidade cultural (recuperada pelo princípio da interculturalidade), e, sobretudo, no reconhecimento do direito dos povos originários à autodeterminação, ou à livre determinação dos povos, como no Equador e na Bolívia, respectivamente.

O que as diferencia das Constituições precedentes, é haver vários artigos específicos e também menções ao longo do texto sobre o direito indígena. No que concerne aos poderes antes considerados privativos do Estado, elas têm transversalizado o reconhecimento de poderes os quais colidiam com o organismo legislativo, executivo e judicial, principalmente a Constituição boliviana.

Acosta (2016, p. 145) evidencia que embora alçado à categoria constitucional, não significa dizer que bolivianos e equatorianos vivam um Estado plurinacional. A Bolívia avançou mais na direção deste longo caminho, enquanto no Equador, pouco ou nada foi feito. Mas o autor também assegura ser óbvio não bastar a declaração constitucional. Ela não tem a capacidade de mudar a realidade sozinha, por isto, não assegura a existência ou a construção de um Estado plurinacional e intercultural. Contudo, o debate está instalado nesses países e em outros da região. É no mesmo sentido que Fajardo (2011, p. 154) finaliza seu texto com o realismo otimista de dizer que não é próximo o horizonte, nem pouca a tarefa.

## 5 CONCLUSÃO

A teoria do Poder Constituinte tem sua origem no fim do século XVIII, momento em que muitas teorias modernas também surgiram, e replica o ideal racional da modernidade de dissociação religiosa, e convocação à liberdade. Entretanto, essa liberdade já nasce restrita a determinados sujeitos. A titularidade do Poder Constituinte fora atribuída ao “povo” ou à “nação”. Acepções singulares desse conceito se perpetuaram até chegar em Abya Yala, quando, mais recentemente, já não se podia sustentar a ideia de existir um povo unívoco ou uma nação única nesse território.

Os teóricos decoloniais demonstraram que embora toda pregação de racionalidade, progresso e liberdade realizada pela modernidade, ela revela uma face oculta, sem a qual não seria possível sua existência: a colonialidade. Esta se baseia sobretudo na “raça” - uma ficção - como classificação social que inferioriza os povos das nações não-hegemônicas. Assim, o etnocentrismo europeu pretende representar a universalidade humana, como um modelo a ser seguido, como se a Europa fosse o destino final da evolução humana a qual os povos colonizados por eles deveriam almejar o alcance.

A modernidade produz a alteridade e exclui tudo o que é múltiplo. Na tentativa de justificar essa produção, as ciências sociais foram manipuladas para legitimar suas violências. Nesse sentido, toda sorte de violência intelectual e física foi praticada contra os povos originários, do epistemicídio ao genocídio.

A cosmovisão amplamente antagônica à colonialidade dos povos originários possibilitou a sua resistência e não dissolução, como pretendiam as políticas latino-americanas de embranquecimento da população e integração dos indígenas. Dentre outros elementos, notamos a oralidade, a interculturalidade e a ecologia política como vivências contracoloniais que contornaram as culturas hegemônicas.

Desse modo, mobilizações indígenas ao fim do século XX procuram unir os diferentes povos para somar forças contra os efeitos da colonialidade. Logo, essa expressão passa a ser percebida nas Constituições sul-americanas. Em ascendência, vão surgindo direitos reivindicados e conquistados pelo movimento dos povos originários.

A Constituição da República Federativa do Brasil é uma das pioneiras em inserir direitos dos povos indígenas em seu texto, graças às pressões do movimento

indígena brasileiro e sua participação na Assembleia Nacional Constituinte de 1988, antes mesmo da Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais da OIT.

Felizmente, os avanços foram muitos de 1988 para cá, e outras Constituições do sul de Abya Yala puderam abarcar em suas cartas constitucionais mais do que o Brasil fez. Culminando no reconhecimento dos Estados plurinacionais. Todavia, a doutrina e a prática demonstram não ser a Constituição instrumento forte o suficiente para uma transformação instantânea da realidade.

Conclui-se que o surgimento de direitos alinhados à cosmovisão dos povos originários nas recentes cartas constitucionais da América do Sul se dá graças às mobilizações dos povos indígenas para enfrentar a colonialidade em diferentes espaços. Concordamos acerca da relevância dessas conquistas, e do impacto causado por esses dispositivos constitucionais os quais ainda que não causem mudanças de imediato, abre caminhos para construção da plurinacionalidade.

Por fim, esperamos que a sociedade não-indígena também cada vez mais perceba a necessidade de descolonizar o poder, o saber e o ser, para que Abya Yala faça jus ao seu nome, e possa florescer em toda sua potencialidade originária. Sem o intuito de ser outra que não é, ao libertar-se das enganações do etnocentrismo europeu e americano.

## REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. 2. ed. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.
- BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC/UNESCO, 2006.
- BENGOA, José. **La emergencia indígena en América Latina**. Chile: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- BONAVIDES, Paulo. **Curso de direito constitucional**. 15. ed. São Paulo: Malheiros, 2004.
- CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito constitucional e teoria da constituição**. 7. ed. Coimbra: Edições Almedina, 2003.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da "invenção do outro". In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 80-87.
- COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL); FONDO PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (FILAC). **Los pueblos indígenas de América Latina - Abya Yala y la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible**: tensiones y desafíos desde una perspectiva territorial. Santiago: Documentos de Proyectos (LC/TS.2020/47), 2020.
- DUSSEL, Enrique. Beyond Eurocentrism. **The Cultures Of Globalization**, [S.L.], p. 3-31, 1998. Duke University Press. <http://dx.doi.org/10.1215/9780822378426-001>.
- ELOY AMADO, Luiz Henrique. **O Supremo Tribunal como “construtor” da Constituição Federal**: análise das condicionantes impostas para demarcação de terras indígenas. 2011. Monografia (Graduação em Direito) - Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2011.
- ELOY AMADO, Luiz Henrique. Terra indígena e legislação indigenista no Brasil. **Cadernos de Estudos Culturais**, Campo Grande, v. 1, n. 13, p. 65-84, jul. 2015.
- FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (org.). **El derecho en América Latina**: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011. Cap. 6. p. 139-159.
- FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. **O poder constituinte**. 5. ed. São Paulo: Saraiva, 2007.
- KRENAK, Ailton. Discurso de Ailton Krenak, em 04/09/1987, na Assembleia Constituinte, Brasília, Brasil. **Gis - Gesto, Imagem e Som - Revista de**

**Antropologia**, [S.L.], v. 4, n. 1, p. 421-422, 24 out. 2019. Universidade de Sao Paulo, Agencia USP de Gestao da Informacao Academica (AGUIA). <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2525-3123.gis.2019.162846>.

KRENAK, Ailton. Ecologia Política. **Ethnoscientia**, [S.L.], v. 3, n. 2, p. 1-2, 19 ago. 2018. Ethnoscientia. <http://dx.doi.org/10.22276/ethnoscientia.v3i2.193>.

KRENAK, Ailton. História indígena e o eterno retorno do encontro. In: LIMA, Pablo Luiz de Oliveira (org.). **Fontes e reflexões para o ensino de história indígena e afrobrasileira**: uma contribuição da área de história do pibid/fae/ufmg. Belo Horizonte: Ufmg – Faculdade de Educação, 2012. Cap. 6. p. 114-131.

KRENAK, Ailton. Paisagens, territórios e pressão colonial. **Espaço Ameríndio**, [S.L.], v. 9, n. 3, p. 327-343, 30 dez. 2015. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. <http://dx.doi.org/10.22456/1982-6524.61133>.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (comp.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-168.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [S.L.], v. 32, n. 94, p. 01-18, 2017. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.17666/329402/2017>.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais / projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. São Paulo: Editora Ufmg, 2003.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

ORTIZ, Rosalvo Ivarra; MACHADO, Almiros Martins. Cosmvisão Guarani, Terena e Kaiowá do Território Indígena Jaguapirú e Bororo: coexistência entre eu, tu, nós e os outros agentes da história e da memória. **Tellus**, [S.L.], p. 213-231, 27 nov. 2019. Universidade Catolica Dom Bosco. <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v19i40.618>.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, [S.L.], v. 20, n. 20, p. 25-30, 21 dez. 2009.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Revista del Instituto Indigenista Peruano**, Lima, v. 13, n. 29, p. 11-20. 1992.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a concept: or the americas in the modern world-system. **International Journal Of Social Sciences**. Paris, p. 549-557. nov. 1992.

SARLET, Ingo Wolfgang; MARINONI, Luiz Guilherme; MITIDIERO, Daniel. **Curso de direito constitucional**. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2018.

SOUZA NETO, Cláudio Pereira de; SARMENTO, Daniel. **Direito constitucional: teoria, história e métodos de trabalho**. Belo Horizonte: Fórum, 2012.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. **Signo y Pensamiento**, Colômbia, v. 24, n. 46, p. 39-50, jan. 2005.

XUKURU TUPINAMBÁ, Casé Angatu. **Nós não somos donos da terra, nós somos a terra**. Ihu Online: Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, n. 527, p. 38-41, ago. 2018. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/edicao/527>. Acesso em: 29 set. 2020.

## ANEXO A – AMÉRICA LATINA (17 PAÍSES): POPULAÇÃO QUE SE AUTOIDENTIFICA COMO INDÍGENA, SEGUNDO ÚLTIMO CENSO E ESTIMATIVAS A 2018

### Cuadro V.1

América Latina (17 países): población que se autoidentifica como indígena, según último censo y estimaciones a 2018

Países y fechas censales	Población censada		Porcentaje indígena	Población indígena estimada a 2018 <sup>a</sup>
	Total	Indígena		
Argentina, 2010	40 117 096	955 032	2,4	1 056 063
Bolivia (Estado Plurinacional de), 2012	10 059 856	4 176 647	41,5	4 713 534
Brasil, 2010	190 755 799	896 917	0,5	984 905
Chile, 2017	17 574 003	2 175 873	12,4	2 318 876
Colombia, 2018	43 309 477	1 905 617	4,4	2 185 084
Costa Rica, 2011	4 301 712	104 143	2,4	121 024
Ecuador, 2010	14 483 499	1 018 176	7,0	1 200 989
El Salvador, 2007	5 744 113	13 310	0,2	14 878
Guatemala, 2018	14 901 286	6 491 199	43,6	7 513 459
Honduras, 2013	8 303 771	646 244	7,8	746 190
México, 2015 <sup>b</sup>	119 530 753	25 694 928	21,5	27 126 648
Nicaragua, 2005	5 142 098	321 753	6,3	404 593
Panamá, 2010	3 405 813	417 559	12,3	512 108
Paraguay, 2012	6 435 218	117 150	1,8	126 631
Perú, 2017 <sup>c</sup>	29 381 884	7 628 308	26,0	8 305 184
Uruguay, 2011 <sup>d</sup>	3 251 654	76 452	2,4	81 092
Venezuela (República Bolivariana de), 2011	27 227 930	724 592	2,7	768 743
<b>Total</b>	<b>543 925 962</b>	<b>53 363 900</b>	<b>9,8</b>	<b>58 180 000</b>

**Fuente:** Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), sobre la base de procesamientos especiales de los microdatos censales; datos de Colombia: Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE); datos de México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), "Encuesta Intercensal 2015" [en línea] <https://www.inegi.org.mx/programas/intercensal/2015/>; datos del Paraguay: Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos (DGEEC), *Pueblos indígenas en el Paraguay: resultados finales de población y viviendas 2012*, Fernando de la Mora, 2014.

<sup>a</sup> La estimación a 2018 se obtuvo aplicando el porcentaje de población indígena obtenido en el último censo al total de población estimada que elabora el Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE)-División de Población de la CEPAL, Revisión 2019.

<sup>b</sup> La cifra corresponde a la Encuesta Intercensal de México, realizada en 2015.

<sup>c</sup> La pregunta por condición étnica se realizó a la población de 12 años y más. En el total presentado, se considera que la proporción de población indígena en el grupo de 0 a 11 años es el mismo que en el total de 12 años y más.

<sup>d</sup> Se incluyeron dos preguntas sobre ascendencia étnico-racial, una con categorías de respuesta múltiple, que arroja un total indígena de 159.319 personas, y la otra en la que se pregunta sobre "la principal" ascendencia, que arroja las cifras presentadas en el cuadro.