

“AQUELES QUE LUTAM PARA VIVER”: A RE-FUNDAÇÃO DO ESTADO A PARTIR DOS “CICLOS CONSTITUCIONAIS PLURALISTAS”

“*AQUELES QUE LUTAM PARA VIVER*”: *THE STATE’S RE-FUNDATION BY “THE HORIZON OF PLURALISTIC CONSTITUCIONALISM”*

Leonardo Evaristo Teixeira*

Resumo: A formação dos Estados nacionais pelas elites nacionais *criolla*-mestiças na América Latina representou mais uma sistemática e histórica forma de exclusão e subalternização de todas as possibilidades organizativas dos povos indígenas. Formação essa, que, no constitucionalismo, operou-se pelo silenciamento, além do não reconhecimento da diversidade étnica e de suas autonomias, frente à monoetnicidade, ao monoculturalismo, ao uni-nacionalismo, à homogeneização e ao monismo jurídico do Estado-Nação. A década de 1980 é a precursora na mudança constitucional dos direitos dos povos indígenas, “*el horizonte del constitucionalismo pluralista*”, que é dividido em três ciclos: multicultural, pluricultural e plurinacional. O objetivo do presente artigo é apresentar as mudanças jurídico-institucionais ocorridas nos ciclos constitucionais pluralistas, desde as superações ideológicas/jurídico-institucionais às suas rupturas com o mito do “Estado Nação”, de modo a descrever a consolidação do mito do Estado nacional antes e após o marco de 1980, os principais direitos indígenas que foram conquistados durante os referidos ciclos, além das influências dos documentos internacionais e nacionais à população indígena. Para tanto, utilizou-se como marco os estudos decoloniais e a “interculturalidade crítica”. Trabalhou-se com o questionamento de como se deram as transformações jurídico-institucionais que ocorreram para cada ciclo pluralista de acordo com seus marcos temporais em relação aos direitos dos povos indígenas. Ao final, apresenta-se que o ciclo multicultural representou o reconhecimento dos direitos indígenas, embora tenha apenas superado ideologicamente o pensamento hegemônico de sua época - o integracionismo; quanto aos ciclos posteriores, o pluricultural e plurinacional, ambos possibilitaram rupturas decoloniais nas estruturas do Estado, apesar daquele ter suas conquistas neutralizadas pela política neoliberal, o último, *re-fundou* o Estado em suas próprias bases, estas da decolonialidade e pautadas na interculturalidade crítica, contudo, fazendo-se necessário reconhecer sempre os limites de se efetivar o que se garantiu nas constituições.

Palavras-chave: Estados nacionais; Ciclos Constitucionais Pluralistas; povos indígenas.

Abstract: The formation of the national States by the national *criolla*-mestizo elites in Latin America represented one more systematic and historical form of exclusion and subalternization of all organizational possibilities of the native people. This formation, that, in the constitutionalism, was operated by silencing, besides the non-recognition of ethnic diversity and its autonomies front to the mono-ethnicity, the monoculturalism, the uni-nationalism, the homogenization and the legal monism of the Nation-State. The 1980s is the precursor in the constitutional change of indigenous rights, “*the horizon of pluralistic constitutionalism*”, which is divided into three cycles: multicultural, pluricultural and plurinational. The objective of this *paper* is to present the institutional-legal changes that happened in these pluralistic constitutional cycles, since the ideologically/legal-institutional surpassing until its ruptures with the “National State” myth, so to describe the consolidation of the national State myth before and after the 1980s landmark, the most important indigenous rights that were conquered during the referred cycles, besides the influence of the international and national documents to the native people. Therefore, it was used as landmark the decolonial studies and the “critical interculturality”. It was worked with the question of how did the legal-institutionals changes occurred in each pluralistic cycle according to the time mark with regard to the indigenous rights. At the end, it presents that the multicultural cycle represented the recognition of indigenous rights, although it only ideologically surpassed the hegemonic thought of its time – the integrationism; about the posterior cycles - the pluricultural and the plurinational – both allowed the decolonial rupture in the State’s structures, even though that one has had its achievements neutralized by the neoliberal politic. The last one *re-founded* the State on its own bases, these ones coming from decoloniality, and based on critical interculturality, however, always making necessary to recognize the limits of making effective what was guaranteed in the constitutions.

* Graduando em Direito pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e em mobilidade estudantil pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: leonardoevaristoteixeira@hotmail.com.

Keywords: national States; pluralistic constitutional cycles; indigenous people.

Introdução

Da modernidade, inventou-se o Estado, constituído em suas próprias bases por essa mesma modernidade que o criara. Teve sua origem na Europa Ocidental, mas suas influências alcançaram o que há pouco tempo havia sido “descoberto”¹: a América.

Na América, foi-se, então, impondo uma nova realidade provinda do “Velho Mundo”, com suas experiências enquanto conquistadores e pertencentes ao “ego” moderno, fazendo-se dramática a imposição desta realidade aos povos originários.

Com a criação das repúblicas latino-americanas, as elites liberais *criollo*-mestiças constitucionalizaram o Estado por meio das suas próprias subjetividades, concomitantemente silenciaram essas outras formas de vida que fugiam de seus padrões de poder, de saber, de ser e de gênero².

Os povos indígenas, “aqueles que devem morrer”, para a racionalidade eurocêntrica, contrapuseram-se e resistiram, lutaram e, gradativamente, foram conquistando seus direitos, em especial, a partir de 1980³, mesmo sendo ainda silenciados e excluídos. Suas mobilizações, que datam desde o século XVI, no continente americano, tiveram contundente influência no constitucionalismo somente no fim do século XX e, a partir de um processo contínuo, *re-fundaram* o Estado por meio dos “ciclos constitucionais pluralistas”.

¹ Apesar de tracejarmos os marcos históricos a partir da visão de Enrique Dussel, sendo o conceito de “descoberto” ou “descobrimto” uma oposição à “en-cobrimto”, faz-se importante situar os dois primeiros termos como pertencentes a narrativa oficial da história, o próprio elemento constitutivo da Modernidade. Dussel expressa que tanto Hegel quanto Habermas não dão a devida importância para a “descoberta”, uma vez que, por exemplo, para Hegel, a América é um não-lugar à História Mundial. Assim, segundo Dussel, a Modernidade, conjuntamente com a “Conquista”, fazem-se essenciais para a formação do “ego” moderno, ao ponto de situar o europeu ocidental como “centro” e “fim” da história, nas palavras de Hegel, na *Filosofia de la historia universal*, “*La historia universal va del Oriente hacia el Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal*” (DUSSEL, 1994, p. 18 e 21).

² Segundo a professora Rosane Lacerda, foram sistematizadas pela linguista norte-americana Catherine Walsh quatro dimensões da colonialidade: do poder, do saber, do ser e a cosmológica. Situaremos aqui nas três primeiras, bem como na de gênero, trabalhada por Livia Gimenes da Fonseca. Por “colonialidade do poder” entende-se “aquela que a partir da expansão colonial europeia se expressa na racialização e hierarquização eurocêntrica das relações sociais e intersubjetivas; como ‘colonialidade do ser’, que estende essa hierarquização ao plano ontológico, onde o ‘ser’ e o ‘não ser’ constituem categorias designadas pelo (euro)centro do sistema, implicando uma categorização binária que opõe, por exemplo, o humano ao não-humano, o ocidental ao oriental; como ‘colonialidade do saber’, que situa os saberes eurocênticos como padrão de validade no campo do conhecimento” (LACERDA, 2014, p. 14-15). Já por “colonialidade das relações de gênero” é aquela em que “a mulher é objetificada como corpo isento de desejo sexual, seja sob o domínio do patriarca ao qual ela deve submissão como esposa, seja sob o mesmo domínio, mas como escrava ou prostituta. Independente do polo em que a mulher se situa em ambas as situações, está como corpo submetido ao desejo masculino” (FONSECA, 2016, p. 34-35).

³ A conquista de direitos indígenas e pelos indígenas é bem anterior ao marco de 1980, contudo, define-se esta data como início do horizonte pluralista, em que haverá minimamente segurança e estabilidade daqueles direitos.

Os “Ciclos Constitucionais Pluralistas”, termo cunhado pela professora peruana Raquel Yrigoyen Fajardo, expressa as novidades de reformas constitucionais que se deram na América Latina entre o período de 1980 a 2010 com os ciclos multiculturais, pluriculturais e plurinacionais, tendo como inovações o reconhecimento da diversidade cultural e principalmente o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas (YRIGOYEN FAJARDO, 2011, p. 139).

O presente artigo apresenta as mudanças jurídico-institucionais ocorridas dos ciclos constitucionais pluralistas, especificamente, nas Constituições do Brasil (1988), da Venezuela (1999), do Equador (2008) e da Bolívia (2009). Ademais, descreve-se a consolidação do mito do “Estado-Nação” antes e após o marco de 1980; os principais direitos indígenas que foram conquistados nas constituições elencadas; as influências dos documentos internacionais e nacionais aos povos/movimentos indígenas; e, por fim, as rupturas e superações ideológicas/jurídico-institucionais com o mito do “Estado-Nação”.

Tratando-se dos ciclos constitucionais pluralistas, questiona-se como se deram as transformações jurídico-institucionais que ocorreram para cada ciclo pluralista em seus respectivos espaços temporais em relação aos direitos dos povos indígenas. A hipótese é de que no ciclo multicultural concretizaram-se conquistas paradigmáticas de superações jurídico-institucionais ante ao antigo paradigma integracionista, enquanto nos ciclos constitucionais pluricultural e plurinacional ocorreram “rupturas decoloniais”⁴, tendo uma efetiva *re-fundação* do Estado em suas próprias bases a partir do último ciclo. A análise teórica tem como fundamento os estudos da “decolonialidade”⁵ – a contestação da colonialidade em todas as suas dimensões –, e da “interculturalidade crítica”⁶, a partir de uma pesquisa bibliográfica sob o “método histórico-jurídico” dos ciclos constitucionais e da participação dos povos indígenas para a consolidação de uma crítica às rupturas do mito do “Estado-Nação”⁷.

⁴ Por “rupturas decoloniais” entende-se como as próprias transformações de um paradigma fundado nas relações de colonialidade que passa a ser questionado pela visão do “Outro”, diante da marginalizada forma de vida, de pensar, de ser, de se organizar, etc., sendo que, no presente caso, essas rupturas demonstram que os constitucionalismos pluricultural e plurinacional se desprenderam, cada um à sua forma, às amarras da colonialidade dos constitucionalismos dos séculos XIX e XX.

⁵ Para Lacerda, por decolonialidade compreende-se pela observação que o professor argentino Walter Mignolo realiza, de que “a colonialidade constitui, paradoxalmente, ‘a energia que gera a descolonialidade’” (LACERDA, 2014, p. 18-19.), logo, seria o pensamento de contrarreação ao hegemonismo eurocêntrico.

⁶ Por interculturalidade crítica, Walsh afirma que, deve ser entendida “desde la particularidad de este lugar político de enunciación – es decir desde un movimiento social-político-epistémico –”, pensado desde baixo, contrariando os interesses hegemônicos e dominantes (WALSH, 2008, p. 141).

⁷ Falar em “mito do ‘Estado-nação’” é contextualizá-lo à fusão identitária entre “Estado” e “nação”, apresentando estes últimos termos tantas divergências conceituais quanto são individuais as perspectivas de seus autores sejam eles “modernistas” ou “etnicistas”. O “mito” funda-se, portanto, na compreensão dessa ligação identitária que tem como consequência o monismo estatal, social e jurídico, contrárias à realidade latino-americana de diversidade pluricultural e plurinacional (*vide* LACERDA, 2014, p. 28).

Por fim, o presente artigo demonstra, em sua primeira parte, a criação dos Estados nacionais na América Latina e a forma pela qual se deu o processo de invisibilização e subalternização dos povos indígenas por meio do “Estado-Nação”, além de suas respectivas constitucionalizações *criollo*-mestiças; já na segunda, expressa a importância dos documentos internacionais e nacionais ao contribuírem para a mobilização e conscientização dos movimentos indígenas, bem como demonstrando o processo de surgimento do primeiro ciclo constitucional – o multicultural; por último, as inovações dos dois subsequentes ciclos constitucionais - pluricultural e plurinacional - para a consolidação das rupturas jurídico-institucionais à sua *re*-fundação, por meio da interculturalidade crítica, da decolonialidade e da plurinacionalidade.

1 A formação do Estado Nacional na América Latina e a negação do outro

Dois são os marcos temporais que dão significado à modernidade: 1492, como o “encobrimento” do “Outro”⁸; e 1648, marcando o surgimento dos Estados modernos ao se estabelecer a primeira delimitação de fronteiras territoriais pelos tratados de paz de Westfália ao colocarem fim a Guerra dos Trinta Anos. O *ego cogito* (ou este em sua modernidade enquanto *ego conquiro*: “yo conquisto”)⁹ e Westfália, representariam os primeiros passos da arquitetura política e social dos então recentes “Estados-nações”¹⁰ europeus.

A construção do Estado nacional apenas seria possível com a Revolução Francesa¹¹. Visto como um “programa”, a era das “construções das nações” (ou “*Nation Building*”) – negando a construção moderna de que a nação é anterior ao próprio Estado –, será compreendida por Eric Hobsbawm como uma “transformação desejada, lógica e necessária de

⁸ Por “Outro” Dussel expressa que: “El Otro es la ‘bestia’ de Oviedo, el ‘futuro’ de Hegel, la ‘posibilidad’ de O’Gorman, la ‘materia en bruto’ para Alberto Caturelli: masa rústica ‘des-cubierta’ para ser civilizada por el ‘ser’ europeo de la ‘Cultura Occidental’, pero ‘en-cubierta’ en su Alteridad” (DUSSEL, 1994, p. 37). Em outros termos, “‘bestia’ de Oviedo” – em referência à Fernández de Oviedo –, por serem da mesma origem (da linhagem de Noé), embora irracionais por suas idolatrias, sacrifícios e cerimônias infernais (DUSSEL, 1994, p. 37); o Outro representa o contraste em referência ao europeu/moderno/civilizado/cristão/branco; é aquele que não se constituiu como “lo Mismo” em que o europeu ou a Europa se constituíram.

⁹ Para Dussel, o *ego cogito* é como a primeira demonstração da modernidade por Descartes, no qual se constitui a subjetividade do “ego” desde 1642 a 1636, constituído o “Outro” como dominado e controlado pelo “conquistador” europeu. (DUSSEL, 1994, p. 11). O *ego conquiro* é a afirmação que se dá pela “Conquista”, sumariamente violenta, e a própria “*negación del Otro*” (DUSSEL, 1994, p. 47).

¹⁰ Cronologicamente, o Estado não se constituiu em um Estado nacional, mas, sim, em Estados territorialmente delimitados, conseqüentemente, soberanos. É somente a partir da queda do *Anciën Regime* que de Estados territoriais, se constituirão em Estados nacionais (“Estado-Nação”) em consonância com a formação de nações e nacionalismos (*vide* HOBBSAWN, 1982, p. 97-112).

¹¹ Ressalta-se que os estudos sobre “nação”, “Estado” e “nacionalidade” são controversos e complexos, não tendo nenhuma pretensão de aqui esgotá-los.

‘nações’ em estado-nações soberanos” (HOBSBAWM, 1982, p. 99), sendo marcada pela aspiração revolucionária no início do século XIX, terá o seu apogeu somente no século XX.

Essa produção de uma identidade intrínseca do “Estado-nação”, segundo Rosane Lacerda, “no âmbito da Revolução Francesa, passou a figurar como expressão do único modelo possível e válido deste ente dotado de poder soberano”, o que para a concepção desse Estado moderno ocorreria uma ligação à ideia de um povo, “necessariamente, possuidor de uma identidade cultural comum, que o vincularia de modo coletivo a um mesmo território e à correspondente expressão do poder soberano”. Logo, se expressaria uma dimensão unicultural, cuja cultura homogeneizada teria a finalidade de evitar qualquer ruptura por via da secessão (LACERDA, 2014, p. 7-8).

Esse modelo construído na Europa e posteriormente imposto às recentes e independentes repúblicas latino-americanas, cuja população, constituída em sua maioria por indígenas, não seria nem mesmo ouvida em virtude da racionalidade moderna do *ego cogito*, pois o en-cobrimento é um processo de invisibilização do Outro, em que Dussel afirma que Este foi “‘*en-cubierto*’ como ‘*lo Mismo*’ que Europa ya era desde siempre”, embora tenha surgido “un ‘*mito*’ de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de ‘*en-cubrimiento*’ de lo no-europeo” (DUSSEL, 1994, p. 8). Isto é, a construção e estruturação dos Estados latino-americanos em repúblicas pela elite *criolla*-mestiça ignoraram as realidades sociais e políticas dos povos indígenas, considerando estes como atrasados e selvagens, o não-civilizado e aquele que não confessa a fé cristã, mas não só, pois, no campo constitucional, as recentes repúblicas, ao que tange matérias indígenas, apenas se omitiram, demonstrando que a “*violencia sacrificial*” é negar o Outro como sujeito, desprovê-los de sua própria humanidade, negando a existência de suas almas ao justificar necessidade de uma violência cujo sacrifício se faz inevitável. É a inevitabilidade de modernizá-los.

O antropólogo Pierre Clastres, precursor da antropologia política, expressou em sua obra *A Sociedade Contra o Estado* que as sociedades indígenas são contra o Estado, por dele prescindirem ao possuir um modo diverso de organização sociopolítica que está além do modelo eurocêntrico. Clastres demonstra factivamente, por meio da superação do mito da subsistência dos povos indígenas, que apesar de produzirem estritamente o necessário para a subsistirem, esse modelo seria suficiente para produzir o excedente e alimentar duplamente as necessidades de suas respectivas sociedades (CLASTRES, 2009, p. 29-30).

A modernidade demonstrara que enquanto o “Outro” seria en-coberto, ter-se-ia o reforço da subalternização e inferiorização dos povos indígenas proporcionados por meio da consolidação do “Estado-nação” pela elite *criollo*-mestiça. É nesse sentido que, conforme

Aníbal Quijano, persistiria a “colonialidade do poder”, mesmo após a independência das colônias americanas, pela qual aquela estruturaria todas as relações sociais a nível mundial por meio da racialização dos indígenas e negros africanos, sendo a raça o critério hierárquico que posicionou estes como subalternos e colonizados, e o europeu, enquanto conquistador/colonizador/moderno/capitalista¹². Ou seja,

Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder [o do novo padrão de poder mundial] é a classificação social da população mundial **de acordo com a idéia de raça**, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo (QUIJANO, 2005, p. 117, negrito nosso).

Portanto, o critério de racialização das relações sociais será a legitimação do poder branco europeu, impondo sobre os indígenas, negros africanos ou aos não-brancos e não-ocidentais a categoria de colonizáveis, sujeitos à condição de exploração; o que, para Quijano, implica na colonialidade e na modernidade. Dessa forma, as “conquistas” do Novo Mundo, trazendo consigo, sobretudo com as conquistas espanholas, o capitalismo e a racialidade: o padrão de poder mundial de Quijano situa-se aqui, na exploração em nível mundial.

Apesar de se ter focado acima no critério “raça”, em razão do advento da modernidade colonial – atravessadas pela colonialidade do poder, sendo a colonialidade uma matriz epistêmica que ordena hierarquicamente a categoria mundo de forma estável –, esta episteme, para Rita Segato, não possui apenas a colonialidade e a raça como critérios classificadores, há uma história de relações de gênero situada no patriarcado, o que significa que “*Ambas [raza e género] responden a la expansión de los tentáculos del Estado modernizador en el interior de las naciones*” (SEGATO, 2013, p. 77-78)¹³.

¹² O que mais uma vez corrobora a tese de Clastres, a subsistência indígena não se baseia na escassez dos seus recursos, embora, apenas não pertençam à lógica de exploração e produção não-ocidental. É patente que, por não se situarem aos moldes ocidentais de produção e organização, ficariam relegados à condição de selvagem, patenteando mais uma vez o modo de subalternização e colonialidade do próprio ser.

¹³ Ao discutir gênero e colonialidade, Rita Segato, por meio de sua *antropologia por demanda*, investiga as consequências do advento da modernidade colonial às populações/povos indígenas; demonstra-se, primeiramente, a existência do patriarcado seja nas sociedades tidas como pré-contratuais (“*pre-intrusión*”) seja nas sociedades coloniais (“*Mundo Estado*”). O que diferencia ambas é a forma pelo qual se manifestam a intensidade do patriarcado, o que ela denominará de “*patriarcado comunitario de baja intensidad*”, em relação ao “*Mundo-Aldeia*”, e “*patriarcado colonial moderno de alta intensidad*”, imposta pela colônia e estabilizadas na colonialidade moderna (SEGATO, 2013, p. 90). Portanto, à medida em que o critério de racialização das relações sociais legitima o poder branco europeu sobre os não-brancos e não-ocidentais, culminando na estabilização da colonialidade moderna, o critério gênero altera as relações sociais/estruturais das sociedade de patriarcado comunitário (baixa intensidade) para um patriarcado colonial moderno (de alta intensidade), “necessitando”, no mundo moderno, de utilizar-se do discurso de intervenção estatal nas comunidades indígenas – tida como pretensão homogeneizante de “*universalización de la ciudadanía*”, aplicando soluções modernas aos problemas criados por esta mesma modernidade; o que a pesquisadora expressará em “*el estado entrega con una mano lo que ya retiró con la otra*”. Dessa forma, as categorias raça e gênero fundamentam o discurso jurídico, fazendo-o racializado e patriarcal, além de ser consubstanciado pela colonialidade do poder, pois, no âmbito de gênero, a própria Lei Maria

É bem por isso que, com a independência das colônias espanholas no início do século XIX, e com o fortalecimento político-econômico das elites nacionais, a formação dos Estados-*criollos* em nada se diferenciaram de sua forma constitutiva ou substancial quanto a de seus colonizadores. Nesse sentido, Wolkmer e Fagundes afirmam que

A independência das colônias na América Latina não representou, no início do século XIX, uma mudança total e definitiva com relação à Espanha e a Portugal, mas tão somente uma reestruturação, sem uma ruptura significativa na ordem social, econômica e político-constitucional. Paulatinamente, incorporaram-se e adaptaram-se princípios do ideário econômico capitalista, da doutrina do liberalismo individualista e da filosofia positivista. Por certo, para responder às necessidades locais, compatibilizavam-se as velhas estruturas agrárias e elitistas com o surto eclético e com as adesões às novas correntes europeias (WOLKMER; FAGUNDES, 2011, p. 375).

Percebe-se que com fulcro ideológico incorporado à nova realidade latino-americana as sociedades indígenas automaticamente foram excluídas e marginalizadas seja do processo de independência, pela qual esse processo fora representado por uma nação-*criolla*, seja na sua invisibilização e inviabilização constitucional.

Com as constituições *criollas* do século XIX os povos indígenas passariam a receber tratamentos quanto à conversão religiosa – tratamento este persistente desde a colonização luso-hispânica –, e sua passagem à civilidade, mas nada falaria sobre as “suas formas próprias de organização social, política ou religiosa, nem sobre suas línguas maternas”, ainda explicitariam a intolerância quanto aos atos de resistências que por ventura confrontasse com a hegemonia *criolla* (LACERDA, 2014, p. 60-61). Para Lacerda, a omissão constitucional do século XIX não operou por mero silenciamento, mas sim

Operou como deslegitimação, subjugação e aniquilamento de instituições e de práticas oriundas justamente daquelas identidades que muitas vezes, embora numericamente majoritárias, sequer eram mencionadas. Ou seja, **os indígenas não seriam apenas omitidos. Eles teriam propositalmente ocultadas todas as suas formas organizativas próprias e veriam barradas quaisquer possibilidades de representatividade própria junto ao Estado.** O constitucionalismo liberal latino-americano novecentista teve assim como padrão aquela “*diferenciação jurídica das diferenças*” de que fala Ferrajoli, diferenciação expressa na “*valorización de algunas identidades y en la desvalorización de otras*”, e que teve como base um “*falso, universalismo modelado únicamente sobre sujetos privilegiados*” (LACERDA, 2014, p. 62, grifo itálico no original, grifou-se em negrito).

O silêncio constitucional ainda persistiria no início do século XX, demonstrando não só o desprezo aos indígenas, mas reforçando a ideia da colonialidade nas estruturas dos Estados. Apenas com o Primeiro Pós-Guerra que se estimulará a revisão constitucional nos países de

da Penha, pontuada por Segato, é como uma tentativa de amenizar um problema criado pela própria modernidade colonial nas comunidades indígenas, a subjugação da mulher pelo homem (*vide* SEGATO, 2013).

maioria indígena, principalmente, com o II Congresso Científico Panamericano que ocorrera em 1915. Já no Segundo Pós-Guerra poderia se perceber a resistência de certos países ao se manterem em silêncio, como “Nicarágua (1948, 1950), Argentina (1949), Costa Rica (1949), El Salvador (1950, 1962), Honduras (1957, 1965), e Bolívia (1967)”. Assim, Lacerda finaliza que, “de modo geral, nos casos em que houve o rompimento com o silêncio, houve também a confirmação do lugar dos indígenas como colonizados, o que ia desde a sua condição enquanto paisagem, à de mero objeto desta paisagem” (LACERDA, 2014, p. 70-71).

A diferenciação criada entre os indígenas/negros africanos e o europeu, perdura desde o século XVI pela raça como fundamento da classificação social, enquanto a naturalização das relações sociais foram legitimando a estrutura de poder em superior/inferior, dominador/dominado (QUIJANO, 2005, p. 118). Em outros termos, é a partir da conquista que a classificação social é racializada.

Por meio da “racialização” das relações sociais que Lacerda remete a John Stuart Mill, conhecido como o criador do conceito de Estado-nação, que apesar de reconhecer a diversidade dentro das fronteiras nacionais, preocupava-se em pensar num modelo mais vantajoso de governo representativo, como o uni-nacional. Todavia, não se limitaria apenas em “desvantagens da convivência com determinadas culturas”; pelo contrário, com preocupações de fundo moral e social, Mill, num viés racista e evolucionista de sua época, defendia o assimilacionismo, ao justificar que não seria “vantajoso aos inferiores serem mantidos em situação de atraso”, estando a gosto do evolucionismo social de Spencer (LACERDA, 2014, p. 48-50).

Os indígenas sempre tiveram a compreensão de sua diferenciação étnica quanto aos brancos e mestiços, desde o colonialismo espanhol, “e isso foi reforçado e institucionalizado pelo sistema colonial espanhol de dividir a população em castas raciais”. Hobsbawm afirmará que não conhecera nenhum caso “em que esse fato tivesse levado a movimentos nacionalistas” ou a sentimentos pan-indígenas (HOBSBAWN, 1990, p. 82), exceto em relação aos intelectuais indígenas¹⁴.

Certamente, o historiador inglês estivera certo ao considerar casos específicos de movimentos nacionalistas, principalmente durante o século XX ou em sua grande parte, pois é, sobretudo, a partir de 1980 que se terá as primeiras mobilizações em massa dos movimentos

¹⁴ Quanto a esta exceção, Hobsbawm traz a memória do império inca no Peru ao inspirar mitos e movimentos a fim de restaurar o império. A partir de Alberto Flores Balindo, Hobsbawm afirma que tais movimentos intelectuais não podem ser tidos como “nacional”, mas como sociais (cf. HOBSBAWN, 1990, p. 99, nota 39).

indígenas perante o Estado que culminará no que Raquel Fajardo denominou de “*Horizonte del Constitucionalismo Pluralista*”.

2 A insurgência do movimento indígena: qual o sentido do Estado Nacional para o constitucionalismo multicultural?

Até o início da década de 1980 o constitucionalismo simbolizava, em sua plenitude, a consolidação do “Estado-nação”, o seu apogeu: dificilmente ter-se-ia qualquer ruptura jurídico-institucional, nem mesmo superações ideológicas e discursivas de seu monismo jurídico, da homogeneidade, do uni-nacionalismo, da monoetnicidade ou de seu monoculturalismo. As primeiras mudanças apenas ocorreriam gradualmente com os Ciclos Constitucionais Pluralistas.

Antes de avançarmos no estudo desses Ciclos, far-se-á um breve delineamento de documentos internacionais e o nacional¹⁵ como os Convênios 107 e 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), a Declaração de Barbados I, o Manifesto *Y-Juca-Pirama – O índio: aquele que deve morrer*, e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, a fim de entender suas importâncias para o movimento constitucional; por fim, introduzir-se-á o surgimento do primeiro ciclo constitucional, o multicultural, como movimento de superação da ideologia integracionista.

O constitucionalismo liberal-assimilacionista do século XIX foi incisivo no submetimento dos povos indígenas à tutela estatal, proporcionando a eles as vias da marginalização. Primeiro, porque houve a supressão da autonomia indígena – a dissolução das terras coletivas e o modo de organização político, jurídico e social; segundo, pois, em decorrência desse modelo constitucional liberal-assimilacionista, aos indígenas, era pregada a sua conversão de “índios” em cidadãos, a sua redução em “*pueblos de indios*” (YRIGOYEN FAJARDO, 2006, p. 546-549), ou seja, em aldeamentos, demonstrando a tentativa de suprir sua autonomia e, em sequência, levá-los aos padrões gerais de cidadãos: cristão e civilizado. Neste mesmo sentido está a antropóloga Rita Segato ao dizer que a modernidade colonial cria o “*ciudadano universal*”¹⁶, embora para esta, o povo seja um vetor histórico – é a ideia de um

¹⁵ Vide LACERDA, 2014 quanto a importância e a breve trajetória histórica do movimento indígena para a elaboração e/ou sua influência para tal, como nos Convênios 107 e 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), na Declaração de Barbados I, na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (documentos internacionais), e no Manifesto *Y-Juca-Pirama – O índio: aquele que deve morrer* (documento nacional).

¹⁶ Para a ideia de “ciudadano universal” ou “ciudadano”, Segato afirma que “El polo modernizador estatal de la República, heredera directa de la administración ultramarina, permanentemente colonizador e intervencionista,

“*pluralismo histórico*”, qual seja, um “*agente colectivo de un proyecto histórico, que se percibe viniendo de un pasado común y construyendo un futuro también común, a través de una trama interna que no dispensa un conflicto de intereses y el antagonismo de las sensibilidades éticas y posturas políticas*” (SEGATO, 2013, p. 75).

Já com a emergência da experiência mexicana de 1917, possibilitou-se o horizonte constitucional social-integracionista do século XX, em vias que propôs a superação do modelo liberal anterior. O Estado passa a figurar num ente intervencionista e implementador de políticas públicas, a igualdade se torna um princípio materialmente efetivado e o corporativismo individual perde seu destaque para a proteção aos entes coletivos (YRIGOYEN FAJARDO, 2006, p. 550). Nesse sentido, a Convenção 107 da OIT, de 1957, passa a efetivar as mudanças desse período no âmbito internacional, seu principal objetivo seria proteger os povos indígenas da discriminação étnico-racial nas relações de trabalho. Contudo, marcada por uma visão eurocêntrica, não consubstanciava num diálogo intercultural e decolonial com os indígenas (LACERDA, 2014, p. 99). Para Lacerda, entre a década de 60 e 70 a Convenção foi objeto de diversas críticas que

[...] apontavam as consequências negativas da perspectiva integracionista, condenavam o pressuposto etnocêntrico da integração como único futuro possível para os indígenas, e denunciavam como prática de dominação colonial o monopólio estatal sobre as decisões relativas a temas de interesse indígena, em substituição à possibilidade de participação política dos próprios indígenas (LACERDA, 2014, p. 99).

Com o movimento indígena adquirindo grandes proporções na América Latina, surge, em 1971, a Declaração de Barbados I, como fruto do Simpósio sobre a Fricção Inter étnica na América do Sul. Marcada pela afirmação da necessidade de rupturas radicais no modelo colonial vigente no Estado nacional (LACERDA, 2014, p. 98), busca-se, assim, expressar a responsabilidade do Estado na sua ação de “*naturaleza colonialista y clasista de sus políticas indigenistas*” ou omissão “*en razón de su incapacidad para garantizar a cada grupo indígena el amparo específico que el Estado le debe y para imponer la ley sobre los frentes de expansión nacional*”; a responsabilidade das missões religiosas por promoverem o colonialismo e a subalternização dos valores culturais indígenas; a responsabilidade da antropologia em servir como instrumento de dominação colonial; por fim, o reconhecimento dos indígenas como o “*protagonistas de su propia lucha*” (DECLARACIÓN de Barbados I, 1971).

debilita la autonomías, irrumpe en la vida institucional, rasga el tejido comunitario, genera dependencia, y ofrece com una mano la modernidad del discurso crítico igualitario, mientras con la otra ya introdujo los preceptos del individualismo y la modernidad instrumental de la razón liberal y capitalista, conjuntamente con el racismo que somete a los hombres no blancos al estrés y a la emasculación” (SEGATO, 2013, p. 73-74).

No âmbito nacional, situando-se ainda no paradigma integracionista e desenvolvimentista, no Brasil, é divulgado, em 1973, o manifesto *Y-Juca-Pirama*, “por um grupo de 12 bispos e missionários católicos de linha progressista inspirados no Concílio Vaticano II e na luta contra a ditadura militar”, assim, o documento “denunciava de forma contundente e inédita a realidade de massacres e esmagamento cultural em que viviam os povos indígenas no país, exigindo profundas mudanças no trato da questão indígena, por parte do Estado e da própria Igreja”. Lacerda entende que o manifesto teve sua importância por conseguir mobilizar os povos indígenas em lutarem por seus direitos, reafirmarem suas identidades próprias e construir projetos de futuro (LACERDA, 2014, p. 156-157).

Nesse sentido, no manifesto destaca-se que o problema indígena

[...] não se equaciona e menos ainda se resolve se não for situado em sua dimensão internacional. Mas também é evidente que não encontrará solução adequada, separado de seu contexto nacional, levando em conta que os índios constituem apenas alguns milhares dentro da esmagadora maioria de milhões de brasileiros marginalizados. Todos hão de concordar que “em nome de mais uma política de integração, que não integrou nem mesmo os civilizados, não se pode violentar uma cultura que, embora primitiva, tem garantido a subsistência secular desses povos. A sociedade civilizada só terá o direito de falar em integração do índio no dia em que, em seu meio, não houver ninguém morrendo e fome” (Y-JUCA-PIRAMA, 1973, p. 18).

Tanto a Declaração de Barbados I quanto o manifesto *Y-Juca-Pirama* demonstram sua importância histórica de mobilização intelectual e acadêmica daquela, e mobilização social desta (LACERDA, 2014, p. 157). É com esse contexto crítico e de mobilização insurgente que proliferará num ambiente de mudanças e de quebra de paradigmas. Pois a Convenção de 1957, após duras críticas dos movimentos sociais e indígenas, fora revisada, sendo assim aprovada a Convenção 169 de 1989, a *Convenção sobre os Povos Indígenas e Tribais*, que superou o caráter integracionista da anterior, bem como adotou o paradigma de “reconhecimento das instituições culturais e formas de vida próprias dos povos indígenas e tribais como elementos a serem respeitados pelos Estados partes” (LACERDA, 2014, p. 100). Ressalta-se que, apesar de a Convenção 169 da OIT já expressar algumas mudanças paradigmáticas, não é pioneira, mas sim soma-se às reformas constitucionais daquele período nos países andinos, assim como a Constituição da República de 1988 no Brasil. A Convenção 169 traz em seu bojo a autonomia dos povos indígenas com suas próprias instituições e formas de vida, a competência inclusive na matéria penal de resolução de delitos cometidos por seus membros, embora todos sob os limites de não serem incompatíveis com os direitos fundamentais do ordenamento nacional e com os direitos humanos reconhecidos; o reconhecimento e respeito aos costumes próprios ou direito consuetudinário e às instituições próprias (YRIGROYEN FAJARDO, 2006, p. 557 e 562-567).

Por fim, em 1982 a ONU inicia a discussão de um projeto que resultou, em 2007, na Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Sua importância deve-se por abordar temas como os “*derechos colectivos, los derechos culturales y la identidad, y los derechos a la salud, la educación, la salud, y el empleo entre otros*”. Assim, há uma ênfase para que se respeite e reconheça as suas próprias instituições, culturas e tradições, implicando no combate contra a discriminação e ao racismo (NACIONES UNIDAS, 2008).

Logo, percebe-se que esse conjunto de instrumentos normativos declaratórios ou insurgentes contribuíram, cada um de modo específico, a uma ruptura das visões construídas em bases coloniais. A enunciação de direitos a serem resguardados, consagrados e conquistados vieram em consonância ou não com as constituições das repúblicas latino-americanas. Ora tais instrumentos inovavam, ora expressavam o que já se vinha discutindo em determinados espaços, como na Constituição do Brasil de 1988, ao consagrar antes mesmo da Convenção 169 da OIT, direitos que superavam práticas coloniais antes adotadas.

2.1 Os ciclos constitucionais pluralistas e o ciclo multicultural.

Raquel Fajardo sustenta que as mudanças constitucionais latino-americanas desde a década de 1980, marcada por rupturas e superações paradigmáticas do corte liberal-assimilacionista e social-integracionista impactaram e configuraram propriamente o Estado, sendo denominadas de “*horizonte del constitucionalismo pluralista*” (YRIGOYEN FAJARDO, 2011, p. 139) ou *Constitucionalismo Pluralista*.

Esse constitucionalismo que se diversifica em processos (ou ciclos), segundo Fajardo, são compreendidos no período de 1982 a 1988, pelo “*constitucionalismo multicultural*”, compreendendo as constituições do Canadá (1982), Guatemala (1985), Nicarágua (1987) e Brasil (1988); de 1989 a 2005, pelo “*constitucionalismo pluricultural*”, com as constituições da Colômbia (1991), México e Paraguai (1992), Peru (1993), Bolívia e Argentina (1994), Equador (1996 e 1998) e Venezuela (1999); por fim, no período de 2006 a 2009, pelo “*constitucionalismo plurinacional*”, desde os processos constituintes à promulgação das constituições da Bolívia (2009) e do Equador (2008). Desse processo Fajardo pontua que as reformas constitucionais expressam antigas e novas demandas indígenas e a resistência proveniente dos antigos e novos colonialismos (YRIGOYEN FAJARDO, 2011, p. 141-143 e 149), sendo exemplo dessa resistência e dessas novas demandas os debates promovidos pelas feministas indígenas durante

o processo constituinte boliviano, no qual o coletivo *Mujeres Creando* produziu o documento *Constitución Política Feminista del Estado*¹⁷.

Termo caro para a Teoria da Constituição e para os cursos de direito, pouco sentido possui no ambiente acadêmico cujo ensino volta-se para uma dogmática tradicional, desde a de conceitos básicos da Teoria do Estado à Teoria da Constituição. O contra-hegemonismo do Constitucionalismo Pluralista demonstra rupturas à colonialidade do poder, saber, ser e gênero, contudo, ainda se insiste no desprezo das novas experiências por partirem de um centro de saber latino-americano, distante do centro de validade de saber eurocêntrico. O constitucionalismo multicultural será a primeira demonstração das superações ideológicas e do pensamento estabelecido naquele período.

Com o primeiro ciclo, o constitucionalismo multicultural passa-se a introduzir, segundo Fajardo, “*el concepto de diversidad cultural, el reconocimiento de la configuración multicultural y multilingüe de la sociedad, el derecho -individual y colectivo- a la identidad cultural y algunos derechos indígenas específicos*” (YRIGOYEN FAJARDO, 2011, p. 141).

Liderada pelo *Constitutional Act*, a Constituição canadense de 1982, introduziu o caráter “multicultural” desse ciclo, mas aqui apenas nos interessa seu simbolismo histórico de ser a precursora. Como objeto de estudo desse ciclo, situaremos apenas a Constituição do Brasil de 1988, demonstrando seus aportes e limites.

Lacerda afirma que a Constituição brasileira “romperia com a tradição incorporativista das Cartas de 1934, 1946, 1967 e EC-01 de 1969, ao reconhecer aos índios as suas formas próprias de organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas” (LACERDA, 2014, p. 168). Contudo, as constituições desse ciclo não reconhecem o pluralismo jurídico propriamente dito, como direito e jurisdição indígena, haja vista que, sob o marco da Convenção 107 da OIT, apenas reconheceriam, como no Brasil, o direito consuetudinário indígena. Desse modo, entende-se

¹⁷ O documento *Constitución Política Feminista del Estado* foi um instrumento da resistência feminista indígena para denunciar e contestar o processo constituinte boliviano e apresentar suas demandas, tencionando, em especial, a colonialidade de gênero. Denunciavam o processo (pre)constituinte por não ser amplamente participativo; a forma de representação político-partidária; a usurpação da participação das mulheres neste processo pelas organizações não governamentais sem fins lucrativos (“*oeneques*”); e, a exclusão deste processo, principalmente, das mulheres migrantes. Defendiam e promoviam o debate para que fossem ouvidas por sua própria voz; negavam a adoção de medidas afirmativas dos povos indígenas (como na política) e sustentavam a necessidade de autonomia política-universal, pois não deveriam ser tratados meramente como quotas, em relação à participação, e como conservação e reivindicação, em relação aos seus territórios, por isso, defendiam o fim da adoção das cotas e dos territórios indígenas. Ademais, sustentavam ainda o fim do “contrato sexual”, como ao abolir o matrimônio, recuperando o verdadeiro sentido da maternidade, liberando todos da necessidade de reprodução e da obrigação da heterossexualidade; por fim, defendiam o abandono do termo de “idiomas oficiais” e a adoção de “línguas universais”, como necessidade “*de libre elección de acuerdo a la necesidad concreta de comunicarnos y expresarnos*” (CONSTITUCIÓN Política Feminista del Estado, 2008).

que “*el reconocimiento de la diversidad no modifica el carácter del Estado*” (YRIGOYEN FAJARDO, 2011, p. 139).

Por fim, subsistindo o monismo estatal, o Estado passa a expressar que reconhece a existência dos “direitos culturais específicos a grupos étnicos ‘minoritários’, mas dentro de limites bastante estreitos, excluindo qualquer margem de previsão de legitimidade à utilização das instituições políticas e jurídicas próprias de tais coletividades” (LACERDA, 2014, p. 168). Portanto, superou-se o integracionismo, a monoetnicidade e a falsa homogeneidade populacional dentro dos limites estatais ao expressar a multiplicidade de culturas, embora os Estados multiculturais continuassem a expressar a sua uni-nacionalidade.

Ainda seria exposto o imaginário colonial, eurocêntrico e subalternizante que Lacerda identificou no discurso do senso comum de que “enquanto pertencentes a um Estado determinado ‘*somos todos um só povo, uma só língua, uma só religião*’” (LACERDA, 2014, p. 47, itálico no original).

O constitucionalismo multicultural não se demonstrou decolonial, menos ainda, fundamentou-se numa interculturalidade crítica. Aqui foi dado o primeiro passo histórico ao consolidar nas constituições, de forma expressa e ampla, os direitos indígenas a serem garantidos, diverso é o que ocorrer-se-ia nos demais ciclos.

3 A ciclicidade do constitucionalismo “pluri”: decolonialidade e interculturalidade do Estado Nacional?

A mudança de paradigma do ciclo multicultural para os ciclos subsequentes colocará em questionamentos a visão clássica do Estado soberano; o monopólio da violência legítima passará a dividir seu espaço com o pluralismo jurídico, sobretudo, no ciclo pluricultural, sob os limites da colonialidade e da nova política global do neoliberalismo. Assim, para Fajardo,

[Las Constituciones] Pluralizan las fuentes de producción legal del derecho y de la violencia legítima, en tanto las funciones de producción de normas, administración de justicia y organización del orden público interno pueden ser ejercidas tanto por los órganos soberanos (clásicos) del Estado como por las autoridades de los pueblos indígenas, siempre bajo el control constitucional. Sin embargo, se trata de fórmulas no exentas de limitaciones que no siempre se implementan de modo orgánico y sistemático (YRIGOYEN FAJARDO, 2011, p. 143-143).

Desse modo, nesse último capítulo, ver-se-á que os ciclos constitucionais pluriculturais e os plurinacionais mais que superaram ideologicamente o integracionismo-social, porém, também foram capazes de questionar o Estado nacional como detentor soberano e legítimo da jurisdição, da administração e, por fim, do âmbito da representatividade.

A *re-fundação* do Estado terá sua contundência somente a partir de 2006, mas, desde 1989, demonstra-se como um projeto efetivo de *re-fundação* dos Estados latino-americanos a ser trilhado. Cria-se, assim, um caminho para a decolonialidade e para a interculturalidade crítica, um caminho tênue e marcado ainda pela colonialidade.

3.1 Ciclo constitucional pluricultural

O ciclo constitucional, denominado pluricultural, terá como marco a revisão da Convenção 107 da OIT, superada pela Convenção 169, de 1989, e desenvolverá um papel significativo à realidade dos povos originários frente às constituições latino-americanas, trazendo em seu bojo mudanças paradigmáticas, especialmente ao garantir a autonomia destes povos.

Fajardo especifica que as constituições situadas sob o pluriculturalismo (1989-2005), reconhece as mudanças ocorridas no ciclo multicultural, como a introdução do direito individual e coletivo à identidade e a diversidade cultural, mas também aperfeiçoa conceitos, como de nação, de multietnicidade, do multiculturalismo e, por fim, do Estado Pluricultural. Passa-se a reconhecer os idiomas indígenas como línguas oficiais, a inclusão de uma educação bilíngue que seja intercultural, do direito dos povos as suas terras, o direito de serem consultados, novas formas de participação, e sendo a mudança mais significativa em termos de estranhamentos ao modelo “Estado-nação”, as *“fórmulas de pluralismo jurídico que logran romper la identidad Estado-derecho o el monismo jurídico”* (YRIGOYEN FAJARDO, 2011, p. 142).

A princípio, se por um lado ocorreu apenas a manutenção do que fora garantido no ciclo multicultural, por outro, buscou-se inovar com a ampliação da participação e com o reconhecimento da autonomia dos povos indígenas, que ainda eram marginalizados em termos constitucionais, representando não mais apenas uma mudança paradigmática e de uma superação ideológica do pensamento hegemônico daquele ciclo.

Ao criar essa diferenciação em termos práticos e até mesmo temporais, a linguista Catherine Walsh diferencia em termos semânticos e genealógicos o “multi” e o “pluri”, pois *“El «multi» tiene sus raíces en países occidentales, en un relativismo cultural que obvia la dimensión relacional y oculta la permanencia de desigualdades e inequidades sociales”*, sendo que, atualmente, seu uso se orienta pela política neoliberal, ou seja, a lógica de inclusão do sujeito dentro do mercado. Diverso seria o sentido do “pluri” que *“es término de mayor uso en América del Sur; refleja la particularidad y realidad de la región donde pueblos indígenas y*

negros han convivido por siglos con blanco-mestizos y donde el mestizaje y la mezcla racial han jugado un papel significante". Apesar de ambos os termos divergirem, são usados indistintamente, para Walsh, o “multi” apontaria um agrupamento de culturas singulares que não possuiriam nenhuma relação entre si e sob o marco de uma cultura dominante, enquanto que o “pluri” demonstraria esse mesmo conjunto de culturas que convivessem sob um mesmo espaço territorial, embora não ocorresse uma profunda interação equitativa entre aquelas (WALSH, 2008, p. 140).

A Constituição Venezuelana de 1999, como objeto de estudo do constitucionalismo pluricultural, representará o primeiro rompimento quase absoluto do silêncio dos povos originários dentro desse Estado (LACERDA, 2014, p. 171). Rompimento esse que, com a antiga lógica constitucional, far-se-ão as primeiras incursões à teoria constitucional monista, representativa, censitária, eurocêntrica e colonial.

Nesse sentido, traz-se as principais mudanças ocorridas na Constituição venezuelana, como a declaração enquanto uma sociedade multiétnica e pluricultural, o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas de participação política e de representação no Parlamento, nas esferas federais e locais de deliberação, bem como o reconhecimento das jurisdições especiais – as indígenas (LACERDA, 2014, p. 171).

No que se refere à matéria de gênero na Constituição venezuelana, Gavernet e Monte elencam os seguintes direitos que foram consagrados no texto constitucional, quais sejam, direitos relativos à proteção e assistência da mulher relacionado a reprodução; direitos relativos ao planejamento familiar (aos moldes da família tradicional); e, direitos relativos ao reconhecimento e livre exercício da sexualidade, protegendo especialmente aquelas pessoas que sofrem abusos ou maus-tratos (GAVERNET; MONTE, 2012, p. 181-182).

Apesar do constitucionalismo multicultural ter superado o integracionismo-social e seus respectivos discursos ideológicos de invisibilização, o pluriculturalismo foi além e demonstrou que *o superar* ficaria aquém das expectativas para o reconhecimento do Outro, sendo *o romper*, a desestruturação das antigas lógicas da colonialidade. As conquistas foram nesse sentido, até o momento que fossem inviabilizadas pelo o que naquele período entender-se-ia por uma nova política global, a neoliberal. Com planos à América Latina, ter-se-iam as diretrizes estabelecidas pelo Consenso de Washington em 1989.

Sendo assim, as constituições, para garantir o bem-estar social, tiveram seus efeitos jurídicos minorados, entre outros fatores, por políticas de ajuste econômico representando governos conservadores em harmonia com interesses de conglomerados financeiros mundiais ou organismos como BIRD e FMI [...] (WOLKMER; FAGUNDES, 2011, p. 380).

Diversos limites se estabeleceram em descompassos aos avanços que ocorriam ou poderiam ocorrer no constitucionalismo pluricultural. Assim, como o pluralismo jurídico foi a maior novidade desse ciclo, restringiremos a ele o limite dessa nova política global. Uma política avessa à realidade latino-americana, que não possuiria interesse em ouvir o Outro marginalizado.

O “Estado-nação” cumpriu sua tarefa mais uma vez, pois, conforme Aníbal Quijano, essa sociedade do Estado nacional – como experiência moderna – estabeleceu espaços de dominações nas relações democráticas, de forma mais organizada, dentro de uma estrutura de poder, uma vez que “Trata-se de uma sociedade nacionalizada e por isso politicamente organizada como um Estado-nação. Implica as instituições modernas de cidadania e democracia política”. Há aqui e, de certo modo, portanto, uma democracia, cujo o processo de nacionalização da sociedade dependeu, conforme Quijano, numa “relativa”, ou na necessidade de restringi-la aos limites do capitalismo, por meio de uma “importante e real democratização do controle do trabalho, dos recursos produtivos e do controle da geração e gestão das instituições políticas. Deste modo, a cidadania pode chegar a servir como igualdade legal, civil e política para pessoas socialmente desiguais [...]” (QUIJANO, 2005, p. 130).

Esse espaço de dominação persistira no pluralismo jurídico ao desconfigurá-lo em si mesmo, resumindo, para Fajardo, em “*una justicia entre indios, circunscripta al territorio comunal, para casos menores, y sin tocar a los blancos, aun cuando los blancos vulneren bienes jurídicos indígenas*” (YRIGOYEN FAJARDO, 2011, p. 148).

Dessa forma, o constitucionalismo pluricultural se trataria, nas palavras de Lacerda, “do Estado que *reconhece* o outro, o diferente, e não do Estado que se deixa ser, *por ele, construído*” (LACERDA, 2014, p. 178). Isto é, apesar se ocorrer mudanças substanciais, mas não necessariamente em sua totalidade, ainda marginalizaria o Outro pela mesma lógica da colonialidade que ora tentava-se livrar – eis aqui as consequências neoliberais aos povos indígenas. Somente com o plurinacionalismo o Estado *re-fundaria* suas novas bases, vistas como uma refundação em si mesma.

3.2 Ciclo constitucional plurinacional

O ciclo constitucional plurinacional proporcionou ao constitucionalismo do século XXI, o que Jean Jacques Rousseau denominou de *Contrato Social*, feito desde baixo, pelas mãos do povo, da população camponesa, indígena, negra, bem como da população de mulheres

e LGBTs (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros), sujeitos oprimidos e excluídos, que foram historicamente negados ao processo constitucional e atravessados pela colonialidade do poder, mas que passaram a ter uma participação efetiva no processo de criação das constituições boliviana e equatoriana. É tido como um processo inédito, uma vez que a participação dos povos indígenas¹⁸, melhor, dos próprios movimentos sociais numa constituinte já se demonstrariam paradigmático para a Teoria Política Clássica – fundada no instituto da representação política.

Protagonistas do plurinacionalismo, Bolívia (2006-2009) e Equador (2008), a partir de seus processos políticos, alcançaram o compromisso firmado em suas respectivas constituições, o de romper com a colonialidade do poder, do saber, do ser e de gênero. Contudo, nada homogêneo foi esse processo, menos ainda possível em atender plenamente as demandas indígenas (FONSECA, 2016, p. 169-170).

A jurista peruana Raquel Fajardo afirma que o que foi proposto por ambas as constituições foram a refundação do Estado a partir do reconhecimento “*explícito de las raíces milenarias de los pueblos indígenas ignorados en la primera fundación republicana, y por ende se plantean el reto histórico de poner fin al colonialismo*” (YRIGOYEN FAJARDO, 2011, p. 149). Seria o significado que Lacerda buscou proporcionar ao criticar o pluriculturalismo, ou seja, o constitucionalismo plurinacional representaria o Estado que reconhece o outro, o diferente, e, por ele, deixa ser construído.

As experiências desses Estados, situando-os nas condições de periféricos, subdesenvolvidos e dependentes, cujos movimentos sociais, em especial, dos indígenas, fazem-nos ativos, reclamantes de e por um Estado de direitos sociais e que se imponha frente às transnacionais e aos poderes materiais, resultando na tradução de suas perspectivas, como o direito à água, ao “*buen vivir*” e à segurança alimentar, incorporando assim a cosmovisão indígena (YRIGOYEN FAJARDO, 2011, p. 149). Isso demonstra, a princípio, uma reviravolta ao pensamento ocidental, principalmente, ao tornar a natureza – *la Pachamama* –, conforme a Constituição equatoriana, como um sujeito de direitos.

Numa perspectiva de gênero, os movimentos indígenas feministas, na Bolívia, reivindicaram e tiveram consagrados nos textos constitucionais os direitos de proteção e de assistência às mulheres e pessoas trabalhadoras no que tange a reprodução; direitos relativos à

¹⁸ Apesar de se ter elencado uma categoria de sujeitos que historicamente foram e ainda são oprimidos e excluídos (a população camponesa, indígena, negra, de mulheres e LGBTs) pelas diversas formas de colonialidade (poder, saber, ser, gênero e cosmológica), e, posteriormente, ao ater-se ao inédito processo constitucional de participação indígena, não possui a intenção de excluir as demais categorias, porém, sim, em estabelecer um recorte histórico de um movimento em específico, qual seja, o indígena.

família (em seus diversos tipos) e aos progenitores; direitos sexuais e reprodutivos como questão de saúde; e, direitos relativos ao reconhecimento e livre exercício da sexualidade – proibindo a discriminação em razão de sexo, identidade sexual e orientação sexual (GAVERNET; MONTE, 2012, p. 182-183).

Porquanto, já a constituição equatoriana garante os direitos relativos a proteção e assistência laboral e sanitária da mulher em relação com a reprodução; direitos relativos ao planejamento familiar; direitos relativos ao livre exercício da sexualidade no que se refere à identidade de gênero, orientação sexual e liberdade sexual; e, reconhecimento de direitos sexuais e reprodutivos especificadamente (GAVERNET; MONTE, 2012, p. 184).

Em ambas as constituições, do Equador (2008) e da Bolívia (2009), não se discutiram, por exemplo, o direito ao aborto, em referência aos demais direitos sexuais e reprodutivos que lá estão expressos, sendo aquele direito um dos pontos nodais para aos movimentos feministas na América Latina, como forma de reivindicarem os direitos sexuais e não-reprodutivos. É importante ressaltar a visão de Marín e Wanssmansdorf quanto ao feminismo na América Latina, pois o trabalho deste feminismo latino-americano “*siempre va a suponer trabajar con el racismo de estado y sus múltiples estrategias de aniquilamiento cultural. Por ello para las mujeres feministas desde la perspectiva indígena el reconocimiento de sí mismas supone un reconocimiento que son el sostén de su pueblo*”¹⁹ (MARÍN; WASSMANSDORF, p. 2). O que, portanto, demonstra a interseccionalidade de uma luta de gênero, no caso das feministas, contra o patriarcado, o racismo, a luta de classe ou contra a própria modernidade colonial.

O que essas constituições expressam são as *re-fundações* do próprio Estado ao configurá-los como “Estados-plurinacionais”. A Constituição boliviana, por exemplo, reconhece sua plurinacionalidade, bem como a interculturalidade do Estado; contudo, a equatoriana enfatiza a sua interculturalidade a partir de uma transversalidade a fim de alcançar a plurinacionalidade. Mas qual seria o sentido de plurinacionalidade e interculturalidade que poderiam de tal forma transformar ou de decolonizar um Estado?

Novamente, recorre-se a Catherine Walsh que, por intercultural e plurinacional, apontaria estes como “*propuestas y proyectos de la decolonialidad*”. A interculturalidade deve ser entendida como algo a ser construído, logo, “*un proceso y proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas*”, que visa

¹⁹ Ademais, Marín e Wanssmansdorf complementam dizendo que “*compete – al feminismo latinoamericano - entender los procesos de racialización como inherentes a la colonialidad, categoría y perspectiva teórica que da cuenta de los procesos de colonialismo que no han finalizado y de las relaciones de dominación que persisten y se reproducen en los países colonizados*” (MARÍN; WANSSEMANSDORF, p. 2-3), corroborando mais uma vez pela leitura interseccional da descolonialidade como forma de luta contra as colonialidades.

a transformação radical seja das instituições ou da própria sociedade, a fim de que se alcance um projeto histórico alternativo (WALSH, 2008, 139-141).

Já por plurinacionalidade, seria a descrição da realidade dos povos, nações ou nacionalidades, que anteriores ao Estado, como os povos indígenas e negros, conviveriam com os brancos e mestiços. Portanto, “*En este sentido prácticamente todos los países de la región son países plurinacionales aunque no e reconocen así*” (WALSH, 2008, p. 142). Para Walsh, tanto

La plurinacionalidad y la interculturalidad son complementarias. [...] la interculturalidad apunta las relaciones y articulaciones por construir y por ende es una herramienta y un proyecto necesario en la transformación del Estado y de la sociedad. Pero para que esta transformación sea realmente trascendental necesita romper con el marco uninacional, recalando lo plural-nacional no como división, sino como estructura más adecuada para unificar e integrar (WALSH, 2008, p. 142).

Além das referidas inovações, ambas constituições trouxeram de forma ampla, em relação aos ciclos anteriores, o pluralismo jurídico, sua autonomia de decidirem sobre si mesmos. Wolkmer e Fagundes entendem que o pluralismo jurídico, por se conformarem em núcleos de justiça comunitária, “é uma das formas de manifestação para além da juridicidade institucional operacionalizada pelo pensamento mecânico da cultura hegemônica”, de tal modo que, à medida que “estas práticas observam e orientam-se pelas tradições históricas de produção jurídica pelas comunidades, produzem seu modo de vida em comum” (WOLKMER; FAGUNDES, 2011, p. 399). Mas, nada disso impediria o estabelecimento de limites²⁰, estes

²⁰ A necessidade ou não de limites é marcado por suas controvérsias, uma vez que há quem defenda a aplicação dos direitos humanos frente a uma possível violação destes com o pluralismo jurídico, embora seja este um posicionamento, como já dito, calcado na desconfiança de práticas próprias do Outro – aquele que é diverso do civilizado –, bem como na estabilizada ideia de inferioridade indígena. Lacerda pontuará, sobretudo, as históricas conquistas indígenas como “concessões”, ou seja, “Em ambientes de baixa densidade democrática e de forte déficit de representatividade indígena, as experiências de reconhecimento de direitos coletivos emergiram como *concessões* de um poder estabelecido em bases raciais hierarquizadas e, portanto, incapaz de dissolver a posição de subalternidade dos grupos beneficiários de tais direitos” (LACERDA, 2014, p. 242, itálico no original). Por outro lado, a existência destes limites, com relação ao pluralismo jurídico, pode ser vista por meio de pontos positivos, como, por exemplo, diante da negação de um essencialismo cultural (ou relativismo cultural) frente às existentes práticas de abuso sexual contra meninas em comunidades indígenas, como da comunidade wichí, na província de Salta, Argentina (*vide* TARDUCCI, 2013). Se se alegam a existência do relativismo cultural para defender a existência destas práticas – leis e entendimentos próprios em relação a idade para as práticas sexuais, e a existência do “*matrimonio privignático*” (TARDUCCI, 2013) –, de outro modo, alegam a forma pela qual justificam-se as suas posições de poder, fundadas em lógicas patriarcais e coloniais (uma explícita colonialidade de gênero) ao qual subjugam mulheres e crianças indígenas. A questão aqui é de forma, o método que utilizar-se-á para defender as mulheres e crianças indígenas, portanto. Como já dito na nota 14, manter essa ideia sem qualquer posicionamento crítico e descolonial – de utilizar as mesmas ferramentas oferecidas por esse Estado moderno-colonizador –, manterá ainda o mesmo discurso jurídico patriarcal e colonial. Por isso, Segato propõe a defesa da autonomia indígena, embora que esta não seja sustentada pelo relativismo cultural, mas sim pelo pluralismo histórico, pois é o “povo” que é o sujeito coletivo dessa pluralidade histórica, estando sempre em contato com os demais povos. Portanto, “*Cada pueblo, desde esta perspectiva, es percibido no a partir de la diferencia de un patrimonio sustantivo, estable, permanente y fijo de cultura, o una episteme cristalizada, sino como un vector histórico*”; em seguida, Segato ainda pontua: “*Se advierte [...] que la costumbre puede ser cambiada y en verdad*

configurados numa desconfiança, numa visão de inferiorização dos povos indígenas. Fajardo defenderá que para salvar os princípios pluralistas e com o objetivo de promover a decolonização da Constituição, se faz necessário interpretar o texto constitucional sob uma visão pluralista (YRIGOYEN FAJARDO, 2011, p. 150). Consoante ao entendimento de Livia Gimenes da Fonseca, há de se decolonizar o direito para que também seja possível decolonizar o Estado (FONSECA, 2016, p. 171).

Contudo, quais seriam os desafios – “retos” – que necessitam de uma interpretação pluralista e da própria decolonização do direito? Há de se considerar, uma vez aqui expreso, que os processos constituintes plurinacionais não foram homogêneos e capazes de atender às demandas indígenas em sua integralidade. O que se demonstrou em ambos processos constituintes e na efetivação das promessas constitucionais, conforme Fonseca, foram as tentativas de inserir os povos indígenas no modelo desenvolvimentista e nacionalista, como forma de supressão de suas autonomias (FONSECA, 2016, p. 170), como foi feito ao limitar nas cartas políticas, quando restringiram-se a autonomia indígena a seus respectivos departamentos, bem como o exercício de sua jurisdição indígena na Bolívia; e limitou a competência da jurisdição indígena ao seu respectivo âmbito territorial e a privatividade das soluções de conflitos em questões internas, como no Equador. O que faz necessário, para Fajardo, a construção de uma ferramenta para uma hermenêutica e uma doutrina pluralista, além de proporcionar o fortalecimento dos sistemas jurídicos indígenas (YRIGOYEN FAJARDO, 2011, p. 153-154).

Apesar disso, os processos constitucionais e as constituições bolivianas e equatorianas demonstraram que é possível decolonizar, plurinacionalizar, interculturalizar, pluralizar e *re-fundar* o Estado. Nas palavras de Boaventura de Sousa Santos, “*la refundación del Estado presupone un constitucionalismo de nuevo tipo*” (SOUSA SANTOS, 2015, p. 182), um novo

se modifica constantemente, pues la permanencia de un pueblo no depende de la repetición de sus prácticas, ni de la inmovilidad de sus ideas” (SEGATO, 2013, p. 75). O que em outros termos significaria que muitas das práticas hoje patriarcais, nas comunidades indígenas, são provenientes do mundo moderno colonial – de um patriarcado de alta intensidade; por isso, Segato defende a ideia da autonomia aos povos indígenas, por meio do pluralismo histórico, a fim de que este povo, melhor, as populações indígenas, reinventem suas tradições, práticas, trajetórias, além de ser uma forma de se reinventarem, pois não há uma imutabilidade ou estagnação nessas tradições, práticas ou trajetórias. Posicionamento este diverso de Tarducci, que defende a aplicação das leis estatais para a resolução da violação e opressão das mulheres e meninas indígenas; contudo, esta autora ainda apresenta alguns critérios fornecidos por Elizabeth Zechenter, a fim de investigar a diversidade cultural por meio de uma perspectiva crítica, quais sejam: “a) a qué intereses sirven las costumbres tradicionales y a quiénes perjudica; b) por qué algunas costumbres son abandonadas y otras se mantienen o recuperan y por quiénes; c) quiénes se benefician con los cambios en las prácticas culturales y quiénes con el mantenimiento del statu-quo; d) quiénes están influyendo en la dinámica y la dirección interna del cambio cultural y hasta qué punto beneficia a los más desprotegidos” (TARDUCCI, 2013, p. 13). Para tanto, os critérios aqui apresentados por Tarducci, de modo algum, excluem a propositura de Segato, se complementam; o que, todavia, proporciona a necessidade de uma revisão do pluralismo jurídico a partir da perspectiva de gênero.

tipo divergente do modelo “Estado-nação”, sendo este, historicamente, calcado num liberalismo-assimilacionista e num integracionismo-social. Todavia, “*la refundación del Estado moderno capitalista colonial es un reto mucho más amplio. Sintetiza hoy las posibilidades (y también los límites) de la imaginación política del fin del capitalismo y del fin del colonialismo*” (SOUSA SANTOS, 2015, p. 180-181).

Percebe-se, assim, que, além do constitucionalismo plurinacional trazer em seu bojo toda as conquistas dos ciclos constitucionais anteriores, foram conformados em suas bases lutas, sofrimentos, conquistas, esperança e possibilidades de se *re*-construírem dos escombros do “velho” Estado, “novas” *re*-fundações que possibilitem decolonizar não só o poder, mas o saber, o ser e o gênero. A interculturalidade e a plurinacionalidade como projetos de futuro e mudanças não implicariam na simples reconciliação do passado, mas buscaria demonstrar que o futuro é a possibilidade de romper com o *status quo ante*, não só jurídico-institucional, mas da própria visão de mundo: um mundo ocidental por um latino-americano.

Considerações finais

A figura “Estado-Nação”, com suas especificidades homogêneas, uni-nacionais, monoétnicas e monoculturais que fora mitificado desde suas origens como necessário, demonstrou por meio do constitucionalismo clássico que o Estado é uno, ao fazê-lo ter um só povo, que fala uma só língua e que expressa uma só crença.

Mas, como se buscou demonstrar no decorrer desse trabalho, os ventos tomaram novos rumos. O constitucionalismo pluralista engendrado pelos povos indígenas superara, em sua primeira fase - do multiculturalismo, um discurso jurídico integracionista, pertencente a uma antiga lógica racionalizada, racializada e “generificada”. A colonialidade ainda persistiu em suas diversas facetas, a luta se tornou contínua e as rupturas puderam se fazer presentes, a partir do ciclo pluricultural, no qual se demonstrou o reconhecimento do Outro, embora suas mudanças estruturais fossem neutralizadas pelo avanço neoliberal. A *re*-fundação do Estado foi possível somente ao plurinacionalizar, cujos “contratualistas” foram os próprios movimentos sociais, sobretudo, o indígena. Portanto, deconolizou-se ao transformar o discurso jurídico, ao romper com as antigas lógicas de poder, saber, ser e de gênero. Além do mais, interculturalizou ao implementar uma convivência em que o Outro pudesse efetivamente participar, falar e construir: leia-se, constitucionalizou.

O caminho traçado foi longo, a refundação se torna apenas uma possibilidade do hoje como projeto de futuro. Apesar das superações e rupturas, tem-se muito ainda o que decolonizar,

pois a mera declaração por si só não se efetiva, sendo esse o problema em implementar os poderes constituídos.

Referências bibliográficas

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**: pesquisas de antropologia política. Traduzido por Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

CONSTITUICIÓN Política Feminista del Estado, 2008. Disponível em: <<https://www.muierescreando.org/pag/articulos/2008/cosntitucionpoliticadelestado.htm>>. Acesso: mar. 2018.

DECLARACIÓN de Barbados I, 1971. Disponível em: <<http://www.libertadciudadana.org/archivos/Biblioteca%20Virtual/Documentos%20Informes%20Indigenas/Documentos%20Internacionales/Declaracion%20de%20los%20Pueblos%20Indigenas/Declaracion%20Barbados%201971.pdf>>. Acesso fev. 2017.

DUSSEL, Enrique. **1492 – el encubrimiento del Otro**: hacia el origen del “mito de la Modernidad”. La Paz: Plural editores, 1994.

FONSECA, Livia Gimenes da. **Despatriarcalizar e Decolonizar o Estado Brasileiro**: um olhar pelas políticas públicas para mulheres indígenas. 2016. Tese de doutorado – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília.

GAVERNET, Leticia; MONTE, María Eugenia. La incorporación de los derechos sexuales y reproductivos en las constituciones de Argentina, Venezuela, Ecuador y Bolivia. *In*: MÓRAN

FAGUNDES, José Manuel (edit.). **Sexualidades, desigualdades y derechos: reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos**. Córdoba: Ciencia, Derecho y Sociedad Editorial, 2012. Disponível em: <<https://programaddssrr.files.wordpress.com/2013/05/la-incorporacion-de-los-derechos-sexuales-y-reproductivos-en-las-constituciones-de-argentina-venezuela-ecuador-y-bolivia.pdf>>. Acesso mar. 2018.

HOBBS, Eric. A construção das nações. *In*: **A Era do Capital – 1848-1875**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 97-112, 1982.

_____. **Nações e Nacionalismo desde 1789**: programa, mito e realidade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

LACERDA, Rosane Freire. “**Volveré, y Seré Millones**”: contribuições descoloniais dos movimentos indígenas latino americanos para a superação do mito do Estado-Nação. 2014. Tese de doutorado – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília.

MARÍN, María Paz; WASSMANSDORF, Marina Lis. **El movimiento indígena y el feminismo desde AbyaYala**: Una perspectiva poscolonial de la sexualidad femenina. Disponível em:

<http://www.idaes.edu.ar/pdf_papeles/16.%20Wassmansdorf%20artigo%20estudios%20poscoloniais%20feminismo%20descolonial%20bs%20as.pdf>. Acesso mar. 2018.

NACIONES UNIDAS. **Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas**. Publicado: mar/2008. Disponível em: <<http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N06/512/10/PDF/N0651210.pdf?OpenElement>>. Acesso maio 2017.).

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT). **Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989 (núm. 169)**. Disponível em: <http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169>. Acesso mar. 2017.

_____. **Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957 (núm. 107)**. Convenio relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes. Disponível em: <http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=1000:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID,P12100_LANG_CODE:312252,es>. Acesso mar. 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. In: Edgardo LANDER (Org.). **A Colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Colección Sur Sur, CLACSO. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Argentina, 2005.

SEGATO, Rita. Género y Colonilidade: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad. In: SEGATO, Rita. **La crítica de la colonilidade en ocho ensayos: y una antropología por demanda**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. La refundación del Estado y los falsos positivos. In: BALDI, César A. (Coord.) **Aprender desde o Sul: novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade aprendendo desde o Sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015.

TARDUCCI, Mónica. Abusos, mentiras y vídeos. A propósito de la niña wichi. **Boletín de Antropología y Educación**, Año 4, n. 5, 2013. Disponível em: <http://hum.unne.edu.ar/generoysex/seminario4/s4clase2_3.pdf>. Acesso mar. 2018.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 131-152, dec. 2008.

WOLKMER, Antonio Carlos; FAGUNDES, Lucas Machado. Estado plurinacional e pluralismo jurídico. **Pensar. Revista de Ciências Jurídicas**. Fortaleza: Unifor. v.16, n. 2, jul./dez. 2011. p. 371-408.

Y-JUCA-PIRAMA – O índio: aquele que deve morrer. Dez/1973. Disponível em: <<https://issuu.com/porantim/docs/120823131950-87492f2fdeed452da6721d1cb19b9d17>>. Acesso fev. 2017.

YRIGOYEN FAJARDO, Raquel. El Horizonte del Constitucionalismo Pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. In: César Rodríguez GARAVITO (Coord.). **El**

Derecho en America Latina: Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011, p.139-159.

_____. Hitos del Reconocimiento del Pluralismo Jurídico y el Derecho Indígena en las Políticas Indigenistas y el Constitucionalismo Andino. In: BERRAONDO, Mikel (Coord.) **Pueblos Indígenas y Derechos Humanos**. Bilbao: Universidad di Deusto, 2006.

Recibido: 30/09/2017

Aceito: 23/12/2017