

**INTERCULTURALIDADE E DECOLONIALIDADE DO
PODER UM PENSAMENTO E POSICIONAMENTO "OUTRO"
A PARTIR DA DIFERENÇA COLONIAL***

*INTERCULTURALITY AND DECOLONIALITY OF POWER:
ANOTHER THOUGHT AND POSITIONING FROM THE COLONIAL
DIFFERENCE*

Catherine Walsh**

São necessárias novas formas de pensamento que, transcendendo a diferença colonial, possam se construir sobre as fronteiras das cosmologias em conflito, cuja a articulação atual se deve, consideravelmente, à colonialidade do poder sobre cujos pilares se ergueu o mundo moderno/ colonial. Walter Mignolo

Resumo

* Tradução sem fins lucrativos, com objetivos estritamente pedagógicos e científicos, do capítulo: WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Comp.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores et al., 2007. 308p. (pp. 47 – 62). A permissão para esta tradução e sua publicação acadêmica sem fins comerciais foi concedida por escrito em 3 de julho de 2018 por Selma Marken Farley, gestora editorial, em nome de quem as tradutoras agradecem imensamente ao grupo Siglo del Hombre Editores. *Website*: <www.siglodelhombre.com>. Tradução de Daniele da Silva Proença (graduanda em Tradução Português/Espanhol pela Universidade Federal de Pelotas), Andrea Cristiane Kahmann (Professora do Bacharelado em Letras - Tradução Português/Espanhol e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pelotas, Doutora em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul), Márcia Rodrigues Bertoldi (Professora da Faculdade de Direito e Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPel, Doutora em Direito pelas Universidades Pompeu Fabra e Girona, Espanha).

** Professora da Universidad Andina Simón Bolívar (UASB), Equador. Doutora em Educação, Sociolinguística e Psicologia Cognitiva pela University of Massachusetts, Amherst, Estados Unidos.

O texto que se apresenta a seguir é uma tradução de “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial”, de autoria de Catherine Walsh, e publicado por primeira vez em Bogotá, em 2007, como capítulo da obra “*El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*” [*O giro decolonial: reflexões para uma diversidade epistêmica para além do capitalismo global*]. Dialogando com autores como Frantz Fanon, Aníbal Quijano, Arturo Escobar e Walter D. Mignolo, e trazendo experiências do movimento indígena equatoriano, como a Universidade Intercultural das Nacionalidades e dos Povos Indígenas (UIN-PI), Walsh, neste texto, propõe uma reflexão “outra”, que não tenha a instituição acadêmica ou os centros geopolíticos de produção do conhecimento (o norte global) como ponto de partida, mas que vise a uma construção conjunta de saberes, práticas e teorias. Para cumprir com essa proposta, Walsh divide este texto em três pontos, a discutir: (1) Construção da interculturalidade política, ideológica e epistêmica dos movimentos indígenas; (2) Interculturalidade, multiculturalismo e diferença colonial; (3) A “outra” dimensão da interculturalidade: descolonização e transformações sociopolíticas. A tradução deste texto ao português brasileiro e sua publicação nesta revista objetiva não apenas oportunizar o acesso a esses conhecimentos aos que não dominam o idioma espanhol, como também revitalizar esses debates e posicionar-se como prática política, ao defender a escuta atenta do pensamento crítico social proveniente do movimento indígena.

Palavras-chave: Interculturalidade; Giro decolonial; Decolonialidade do poder; Movimentos indígenas; Catherine Walsh.

Abstract

The following text is a translation of "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial" by Catherine Walsh, first published in Bogotá in 2007 as a chapter of the work "*El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*" [*The*

decolonial turn: reflections on epistemic diversity beyond global capitalism]. Walsh dialogues with writers such as Frantz Fanon, Aníbal Quijano, Arturo Escobar, and Walter D. Mignolo, and brings experiences of the indigenous movement in Ecuador, such as the Intercultural University of Nationalities and Indigenous Peoples (UIN-PI). In this text, she proposes a reflection on the “another,” which do not have academic institutions or geopolitical centers of knowledge production (the global north) as a starting point, but that aims a collaborative construction of knowledge, practice, and theory. To this end, Walsh divides this text into three items to be discussed: (1) The construction of political, ideological and epistemic interculturality of indigenous movements; (2) Interculturality, multiculturalism and colonial difference; (3) “Another” dimension of interculturality: decolonization and socio-political transformations. The translation of this text to Brazilian Portuguese and its publication in this journal aim not only to offer access to these information to those who are not proficient in Spanish, but also to revitalize these debates and to turn them into political practice, by arguing for a careful listening of the social critical thinking coming from the indigenous movement.

Keywords: Interculturality; Decolonial turn; Decoloniality of power; Indigenous movements; Catherine Walsh.

Sumário

Introdução. 1. Construção da interculturalidade política, ideológica e epistêmica dos movimentos indígenas. 2. Interculturalidade, multiculturalismo e diferença colonial. 3. A "outra" dimensão da interculturalidade: descolonização e transformações sociopolíticas. Referências.

Introdução

Na América Latina, e particularmente no Equador, o conceito de *Interculturalidade* assume significado relacionado a geopolíticas de lugar e espaço, desde a histórica e atual resistência dos indígenas e dos negros, até suas construções de um projeto social, cultural, político, ético e epistêmico orientado em direção à descolonização e à transformação. Mais que a simples ideia de inter-relação (ou comunicação, como geralmente se entende no Canadá, Europa e Estados Unidos), a interculturalidade aponta e representa processos de construção de um conhecimento outro, de uma prática política outra, de um poder social (e estatal) outro e de uma sociedade outra; uma outra forma de pensamento relacionada com e contra a modernidade/colonialidade, e um paradigma outro, que é pensado por meio da práxis política.

Em contraste com os constructos teóricos criados dentro da academia para serem aplicados em certos objetos ou "casos" para análise, a interculturalidade, tal como é apresentada e compreendida aqui, é um conceito formulado e carregado de sentido principalmente pelo movimento indígena equatoriano, conceito ao qual este movimento se refere até 1990 como "um princípio ideológico". Como tal, essa configuração conceitual é, por si mesma, "outra". Em primeiro lugar, porque provém de um movimento étnico-social mais do que de uma instituição acadêmica; depois, porque reflete um pensamento que não se baseia nos legados coloniais eurocêntricos e nem nas perspectivas da modernidade; e, finalmente, porque não se

origina nos centros geopolíticos de produção do conhecimento acadêmico, ou seja, do norte global.

Este trabalho explora a significação da interculturalidade como uma perspectiva e prática "outra", que encontra sustentação e razão de existência na colonialidade do poder. Não se pretende reificar o conceito de interculturalidade ou de "pensamento indígena" com ela relacionado. Ao contrário, este trabalho busca chamar a atenção para a relação entre a interculturalidade e a colonialidade do poder com a diferença colonial. E busca fazê-lo tal e como são pensadas e praticadas particularmente pelo pensamento alternativo produzido pelo movimento indígena, que se volta à classificação étnico-racial, à dominação estrutural e à descolonização, assim como à contestação e à distinção em relação a discussões relativistas que se efetuam a partir da diferença cultural e da multiculturalidade.

Enfatizando particularmente a noção de "interculturalidade epistêmica" e posicionando-se como prática política, como contra-resposta à hegemonia geopolítica do conhecimento, este trabalho se organiza em torno à associação da interculturalidade com a política cultural ou identitária, por meio de configurações conceituais que denotam outras formas de conhecimento, partindo da necessária diferença colonial rumo à construção de um mundo diferente. Seu interesse consiste em, simultaneamente, esclarecer como essas configurações são constitutivas do projeto do movimento indígena equatoriano e considerar suas implicações e possibilidades para o projeto participativo do pensamento crítico social, área que conta com um crescente número de pesquisadores intervencionados na América

Latina e nos Estados Unidos, que se reflete neste livro.¹ Partindo desse objetivo, espero atuar aqui como uma espécie de mediadora, dialogando com o movimento indígena tanto quanto com alguns conceitos-chave que orientam o projeto do pensamento crítico social - ao que Escobar se refere como "programa de pesquisa sobre modernidade/colonialidade". Em particular, e como uma demonstração do que o projeto participativo encerra, aproximo elementos para ampliar o diálogo que sustento com Walter Mignolo sobre interculturalidade na sua relação com a diferença colonial, movimentos indígenas e colonialidade do poder.

1. Construção da interculturalidade política, ideológica e epistêmica dos movimentos indígenas

Na última década, a agência dos movimentos indígenas andinos (no Equador e na Bolívia) – mudando a noção e a prática do Estado-nação e construindo uma política diferente – vem alterando a hegemonia branca-mestiça e, ao mesmo tempo, vem posicionando os povos indígenas local, regional e transnacionalmente como atores sociais e políticos. As histórias (trans)locais e as ações desses movimentos confrontam os legados e as relações do colonialismo interno – o que Rivera Cusicanqui (1993) chama de a larga duração do

¹ N. de T. A autora se refere ao livro *“El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global”*, do qual o texto considerado fonte para esta tradução conforma um capítulo (pp. 47 - 62). A obra completa reúne o trabalho de doze pesquisadores de diferentes nacionalidades e mais um prólogo dos compiladores Santiago Gómez e Ramón Grosfoguel.

colonialismo –, tanto quanto os projetos globais do mundo moderno-colonial. Eles têm muito o que oferecer em termos de geopolíticas do conhecimento e de colonialidade do poder.

Essa formulação vem sendo mais significativa no Equador do que em todas as outras nações latino-americanas, porque ali a interculturalidade – como princípio-chave do projeto político do movimento indígena – está diretamente orientada a sacudir o poder da colonialidade e do imperialismo.² Particularmente, a interculturalidade, como era referida e compreendida pelo movimento até 1990, questiona a realidade sociopolítica do neocolonialismo refletido nos modelos de Estado, democracia e nação. Também convida à discussão sobre esses modelos, como parte de um processo de descolonização e transformação (Walsh, 2002b)³.

A CONAIE – Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador [Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador] – deixa explícito, neste projeto político, a relevância conceitual, política e ideológica da interculturalidade:

O princípio da interculturalidade respeita a diversidade de povos e nacionalidades indígenas e demais setores sociais equatorianos. Mas, a seu turno, demanda unidade entre eles nos níveis econômico, social, cultural e político, com vistas a transformar as estruturas atuais [...]. (CONAIE, 1997, p. 12)

2 Quando o movimento indígena boliviano utiliza o termo, é mais no contexto da educação bilingue e não, geralmente, no maior sentido das esferas econômica, política e social, ou na forma em que se refere mais diretamente a estrutura do Estado e as transformações institucionais.

3 Essa estratégia também é colocada em evidência nos esforços do movimento por construir seu próprio modelo de educação como uma resposta "à prática generalizada de atitudes neocoloniais que tendem a eliminar o conhecimento como um instrumento de desenvolvimento e de solução dos problemas socioculturais e econômicos existentes" (DINIEB).

Para a CONAIE, interculturalidade é um princípio ideológico (um dos nove que constituem e dirigem seu projeto político), fundamental na construção de "uma nova democracia", naturalmente "anticolonialista, anticapitalista, anti-imperialista e antissegregacionista" – que garante "a máxima e permanente participação dos povos e das nacionalidades (indígenas) nas tomadas de decisão" (CONAIE, 1997, p.11). O Estado Plurinacional, um conceito muito usado pelo movimento boliviano katarista nos anos 80,4 refere a organização governamental que representa a união do poder político, econômico e social de todos os povos e nacionalidades, unidos sob o mesmo governo e dirigidos por uma Constituição. Diferente do atual Estado Uninacional, ele "reconhece, respeita e promove a unidade, equidade e solidariedade entre todos os povos e nacionalidades existentes no Equador, além de suas diferenças históricas, políticas e culturais" (CONAIE, 2003, p. 2), ao mesmo tempo em que representa

[...] um processo de transição, partindo do Estado capitalista, burguês e excludente rumo a um Estado Plurinacional inclusivo e integrador de todos os setores da sociedade em seus aspectos social, econômico, político, judicial e cultural. É a transição do poder elitista dominante e classista do Estado em direção a um

4 Em contraste com o Equador, o interesse atual dos movimentos indígenas bolivianos, particularmente o dos aymaras, não se concentra no Estado *per se*; sua atenção se orienta para a recuperação da memória em relação à organização regional dos *ayllus*, como uma forma para (re)pensar o projeto estatal sem Estado. Tal pensamento, apesar da diferença do foco com a construção equatoriana de um Estado Plurinacional, não é diferente em sua intenção política. Ambos movimentos nacionais fazem parte de projetos políticos que foram pensados desde a experiência vivida da diferença colonial, e não desde a ideologia do Estado.

Estado Plurinacional que reúne todos os setores da sociedade com representação e poder. O propósito do Estado Plurinacional é resolver gradualmente cada uma das heranças sociais cristalizadas, como o analfabetismo, a pobreza, o desemprego, o racismo, a produção incipiente, etc., trabalhando para satisfazer basicamente as necessidades material, espiritual e cultural [...] que garantam o exercício dos direitos individuais e coletivos. (CONAIE, 2003, p. 2)

É com essa ênfase na relevância política e ideológica de um novo Estado Plurinacional que a CONAIE posiciona intencionalmente a interculturalidade em e como um elemento central de práticas e processos que são necessariamente estabelecidos como oposição e, por isso, contra-hegemônicos e transformadores. Ou seja, a interculturalidade não está entendida como um simples novo conceito ou termo para se referir ao contato com e ao conflito entre o Ocidente e outras civilizações (como alguns o entendem com frequência). Tampouco sugere uma nova política ou o que Dussel (2001) chama de uma "antipolítica" (p. 11) que, originada em "uma prática emancipatória, deriva de uma responsabilidade para com o Outro".

Representa, ao contrário, uma configuração conceitual, uma ruptura epistêmica que tem como base o passado e o presente, vividos como realidades de dominação, exploração e marginalização, que são simultaneamente constitutivas, como consequência do que Mignolo chamou de modernidade/colonialidade. Uma configuração conceitual que, ao mesmo tempo em que constrói uma resposta social, política, ética e epistêmica para essas realidades que ocorreram e ocorrem, o

faz a partir de um lugar de enunciação indígena.⁵ Como Muyolema (2001, p. 349) argumenta, esse lugar de enunciação é um "lugar político" que compreende tanto o sujeito da enunciação quanto um programa político e cultural, e, sob minha perspectiva, também um programa com um caráter epistêmico.

O que significa falar em "virada epistemológica" em relação ao conceito de interculturalidade e qual é a sua incidência no programa do movimento indígena? De acordo com meu diálogo contínuo com o movimento indígena e segundo minha compreensão da construção conceitual, a interculturalidade representa uma lógica, não simplesmente um discurso, construída a partir da particularidade da diferença. É uma diferença, na terminologia de Mignolo, que é colonial, que é consequência da passada e presente subordinação de povos, linguagens e conhecimentos. Essa lógica, ao mesmo tempo em que parte da diferença colonial e, mais do que isso, de uma posição de exterioridade, não se fixa nela; ao contrário, trabalha para transgredir as fronteiras do que é hegemônico, interior e subalternizado. Em outras palavras, a lógica da interculturalidade compromete um conhecimento e pensamento que não se encontra isolado dos paradigmas ou das estruturas dominantes; por necessidade (e como um resultado do processo de colonialidade) essa lógica "conhece" esses paradigmas e estruturas. E é através desse conhecimento que se

⁵ Falar em interculturalidade como uma construção de e a partir de um lugar indígena de enunciação não significa sugerir que outros setores não possam usar o termo. Significa aceitar que, no Equador, foi o movimento indígena que definiu interculturalidade e lhe deu significação social, política e ética.

gera um "outro" conhecimento. Um pensamento "outro", que orienta o programa do movimento nas esferas política, social e cultural, enquanto opera afetando (e descolonizando), tanto as estruturas e os paradigmas dominantes quanto a padronização cultural que constrói o conhecimento "universal" do Ocidente.

Um claro exemplo pode ser encontrado na conceitualização e organização da Universidade Intercultural das Nacionalidades e dos Povos Indígenas (UIN-PI), a qual o movimento chama de Amawtay wasi, "A casa do conhecimento". Foi fundada no ano de 2000 como um componente educacional do projeto político da CONAIE, baseado na necessidade de preparar pensadores que pudessem ocupar o papel de reais protagonistas na construção de uma sociedade mais equitativa e justa. Com esse projeto, a UINPI se orienta através de uma co-construção intercultural de teoria, reflexão e prática que facilita uma compreensão diferenciada das realidades global, nacional e local e, ao mesmo tempo, articula diversas racionalidades e cosmovisões em uma "racionalidade de Abya Yala que tem um caráter fundamentalmente vivido e inter-relacional" (CONAIE-ICCI, 2003, p. 18). Em contraste com outras instituições de ensino superior, é um projeto intelectual, social e político das nacionalidades e dos povos indígenas, proposto para toda a sociedade equatoriana e pensado a partir da necessidade de (re)construir conhecimentos orientados a possibilitar um real impacto social. Como declaram dois de seus líderes, é uma forma de sacudir o jugo colonial, de confronto intelectual com o neocolonialismo, de reavaliação de conhecimentos que durante milênios mantiveram a coerência e a personalidade do povo andino, e uma forma de

consolidar um espaço universitário que ajuda a dismantelar a suposta universalidade do conhecimento ocidental, confrontando essa produção de conhecimento com a dos povos indígenas (Macas; Lozano, 2001). Depois de mais de três anos da sua inauguração, a UINPI segue esperando receber autorização estatal.

Essa Universidade segue sendo uma referência chave, não só para o Equador, mas para a América do Sul em geral, como se descreve a seguir:

A UINPI não se reduz a ser mais uma instituição que replica as relações de poder existentes na sociedade em que o povo indígena é um aspecto formal ou circunstancial do currículo. Não está inventando um espaço de conhecimento reservado somente ao povo indígena no qual os conteúdos fundamentais foram destacados como indígenas e onde os critérios de verdade e poder se reproduzem. A criação da UINPI não significa a divisão da ciência entre a que é e a que não é indígena. Significa a oportunidade de mergulhar em um diálogo teórico baseado na interculturalidade. Significa a criação de um novo campo conceitual, analítico e teórico que possa gerar novos conceitos, categorias e noções sob a construção da interculturalidade e da compreensão da alteridade. (ICCI, 2000, pp. 6-7)

Como mencionei em outra publicação (Walsh, 2002b), a proposta reflete a necessidade de encorajar os processos de translação mútua de conhecimentos, no plural (Vera, 1997). O objetivo não é a mescla ou a hibridização das formas de conhecimento, nem uma forma de invenção do melhor dos dois mundos possíveis. Pelo contrário, representa a construção de um novo espaço epistemológico que incorpora e negocia os conhecimentos indígenas e ocidentais (e tanto suas bases teóricas quanto as experimentais), mantendo consistentemente como fundamental a colonialidade do poder e a

diferença colonial da qual vêm sendo sujeitos. Surge aqui a possibilidade de falar em uma "inter-epistemologia" como uma possível forma de se referir a esse campo relacional.

Nessa construção conceitual, tanto a partir do olhar da UINPI, quanto do projeto político maior, a interculturalidade indica uma política cultural e um pensamento oposicional, não simplesmente baseado no reconhecimento ou na inclusão, mas sim dirigido à transformação das estruturas socio-históricas. Uma política e um pensamento que tendem à construção de uma proposta alternativa de civilização e sociedade; uma política a partir de e para a confrontação do poder, mas que também proponha outra lógica de incorporação. Uma lógica radicalmente distinta da orientada pelas políticas estatais de diversidade, que não busque a inclusão no Estado-nação, mas que, ao contrário, conceba uma construção alternativa de organização, sociedade, educação e governo, na qual a diferença não seja aditiva, mas constitutiva. Como tal, a lógica da interculturalidade é importante, não só para compreender o projeto do movimento indígena equatoriano, mas também - como destaca Mignolo (Walsh, 2002a) - para imaginar uma futura diferença.

Mas enquanto a configuração e a prática da interculturalidade no conceito do movimento indígena estão, claramente, sustentadas nas experiências históricas e na racialização que formou a colonialidade do poder nas Américas (Quijano, 1999), essa configuração e essa prática continuam concebendo a noção de que o conflito é indígena-branco-mestiço. Como tal, as identidades negras, a cultura negra e a produção epistêmica ficam invisibilizadas nas propostas indígenas,

contribuindo também para a subalternização dos afro-equatorianos, não só pela sociedade dominante, mas também pelo movimento indígena. Desse modo, o processo de racialização e de racismo subjetivo, institucional e epistêmico não está vencido, mas, em certo sentido, reconfigurado; isso traz à minha mente o argumento de Fanon (1976) de um "sentimento de inexistência". É por essa razão que os negros são reticentes em assumir a interculturalidade tal e como é proposta pelo movimento indígena. A interculturalidade, no caso dos afro-equatorianos, refere-se menos à transformação social e política e mais ao processo interno da comunidade de base; aponta a necessidade de reconhecer e visibilizar os conflitos racializados entre distintos grupos, incluídos indígenas e negros, e a necessidade de assumir os processos de dentro (de dentro de casa) como precursores das inter-relações. O fato de que esta corroboração inclua a recuperação e reconstrução da memória coletiva e do conhecimento coletivo (García, 2003b e León, 2003) revela a operação de uma interculturalidade epistêmica que se vincula também - embora por diferentes caminhos - aos processos políticos e sociais.

Portanto, o que fica evidente aqui é que a colonialidade do poder não é uma entidade homogênea que é vivida do mesmo modo por todos os grupos subalternizados, e que a interculturalidade não é um conceito isolado das complexas imbricações da diferença e das histórias locais. Ao contrário, e em uma sociedade como a equatoriana, concebida nacional e internacionalmente como uma nação andina "indígena", os padrões/patrões do poder, aos que

Quijano se refere, continuam sendo as marcas diferenciais de etnicidade e raça.

2. Interculturalidade, multiculturalismo e diferença colonial

Depois de ter compreendido as construções conceituais da interculturalidade, a distinção com o conceito de multiculturalismo torna-se vital, seja para o desenvolvimento de nosso projeto conjunto, seja para pensar e atuar em direção a um futuro que ofereça alternativas ao capitalismo, especialmente à sua mais recente formação neoliberal. Walter Mignolo sugere que a dificuldade para compreender a diferença entre essas duas palavras:

[...] aponta para uma das dificuldades do monotropismo no pensamento moderno: a impossibilidade de pensar fora das categorias da modernidade, e de não ser capaz de compreender a importância da geopolítica do conhecimento e do lugar de enunciação epistêmico, político e ético. (Walsh, 2002a)

Portanto, a interculturalidade faz parte desse pensamento "outro" que é construído a partir do particular lugar político de enunciação do movimento indígena, mas também de outros grupos subalternos; um pensamento que contrasta com aquele que encerra o conceito de multiculturalismo, a lógica e a significação daquele que tende a sustentar os interesses hegemônicos. Além do mais, isso se relaciona precisamente com a predominância desse último pensamento, o que faz com que a interculturalidade e a multiculturalidade sejam empregadas frequentemente pelo Estado e pelos setores branco-mestiços como termos sinônimos, que derivam

mais das concepções globais ocidentais do que dos movimentos socio-históricos e das demandas e propostas subalternas. O termo, por si só, instala e torna visível uma geopolítica do conhecimento que tende a fazer desaparecer e a obscurecer as histórias locais, além de autorizar um sentido "universal" das sociedades multiculturais e do mundo multicultural.

Em seu uso, não só no Equador, mas em toda a região andina, o termo, basicamente, refere a diversidade da sociedade e a necessidade de manter "a unidade na diversidade". Na prática, tem significado, nos anos recentes, uma concessão à diversidade no "uni" ou Estado-nação singular – a diversidade na unidade (Walsh, 2002c). Como Muyolema observa, essa concessão ao “outro” se circunscreve à insularidade da ordem nacional, deixando a base ideológica da nação imune a questionamentos. O reconhecimento – em um número importante de constituições latino americanas por volta dos anos 90 – da natureza multi ou pluricultural das sociedades é demonstrativa dessa orientação, assim como a inclusão da interculturalidade nas reformas educativas do Peru, da Bolívia e do Equador com um critério transversal; uma inclusão que, na essência, significou um pouco menos que as mínimas (e frequentemente estereotipadas) considerações rumo à "diversidade étnica".

Na prática, esse problema assume significados particularmente relevantes na esfera educacional, podendo ser observado, por exemplo, na produção de materiais didáticos, na formação de professores e nos currículos escolares. Sob o guarda-chuva da "interculturalidade", os livros escolares respondem a uma

política de representação que, incorporando muitas imagens de indígenas e povos negros, só servem para reforçar estereótipos e processos coloniais de racialização.⁶ Na formação docente, a discussão sobre a interculturalidade encontra-se, em geral, limitada – se é que ela existe – ao tratamento antropológico da tradição folclórica. Em sala de aula, sua aplicação é, na melhor das hipóteses, marginal. Como explicou, recentemente, uma diretora afro-equatoriana (a única diretora negra em uma ampla região geográfica) de uma escola de educação superior, com um corpo de estudantes negros e um grupo de professores, em sua maioria não negros, "interculturalidade" é o termo que o professor mestiço emprega como uma justificativa para suas práticas de exclusão ou de tratamento superficial de história, conhecimento e a cultura dos povos negros. Emprega-se a "interculturalidade" como um argumento contra a etnoeducação, ou contra os cursos específicos marcados pela recuperação do nosso conhecimento, sustentando que o currículo pode incorporar elementos da prática local, mas que esse conhecimento não faz parte de uma verdadeira episteme, de uma "ciência real". Esse exemplo mostra, claramente, as tensões e os abalos sociais, políticos, epistêmicos e raciais que sustentam as configurações conceituais e as práticas associadas à interculturalidade, do mesmo modo que as tendências hegemônicas trabalham para diluir esse outro caráter e essa outra lógica com a qual se disfarça nada menos que o multiculturalismo neoliberal.

⁶ Para uma excelente discussão acerca desse problema, conferir o trabalho: *Textos escolares e interculturalidade. A representação da diversidade cultural equatoriana*, de Sebastián Granda.

A ausência de uma clara distinção entre os termos tornou-se mais complicada no Equador com a reforma constitucional de 1998, por meio da qual o Estado assumiu a responsabilidade de "fomentar a interculturalidade de modo a inspirar suas políticas e integrar suas instituições, de acordo com os princípios de equidade e igualdade entre as culturas". Como aponte em outra oportunidade, esse uso intencional da interculturalidade é parte constitutiva das estratégias do Estado (Walsh, 2002b e 2002d). Mais do que uma simples sinonímia terminológica, reflete um esforço por incorporar as demandas e o discurso subalternos "dentro" do aparelho estatal. Uma estratégia que, desde 1990 e em resposta ao projeto emergente dos movimentos indígenas, teve como objetivo uma política de incorporação e divisão, desenhada "não simplesmente para debilitar a oposição, mas para fazê-lo com vistas a assegurar a implementação de um projeto neoliberal" (Walsh, 2002b, p. 79). Por essa razão, e como venho apontando com Mignolo, o discurso da interculturalidade é cada vez mais utilizado pelo Estado e pelos projetos das fundações multilaterais como um novo "gancho" do mercado.

Ao assumir a interculturalidade no interior da política e do discurso do Estado, e de modo similar dentro do discurso e das políticas de instituições multilaterais como o Banco Mundial, sua fundamental significação transformativa, tal qual é concebida pelos movimentos indígenas, é debilitada e cooptada. Paralelismo similar pode ser observado nas reformas educativas do Equador e da Bolívia que fazem referência aos legados coloniais, dando a aparência de que tais legados estão sendo retificados na nova diversidade política do

Estado. Parece que tudo o que vínhamos testemunhando até aqui não era outra coisa senão a integração dos conceitos concebidos pelos grupos subalternos como indicadores da diferença colonial dentro dos paradigmas hegemônicos, esvaziando-os de sua oposição política, ética e epistêmica. O reconhecimento de e a tolerância para com os outros que o paradigma multicultural promete não só mantêm a desigualdade social como deixa intacta a estrutura social e institucional que constrói, reproduz e mantém essas desigualdades. O problema, então, não se concentra simplesmente nas políticas do multiculturalismo como um novo paradigma dominante na região e no globo, mas também nos meios de que cada política se vale para ofuscar tanto a subordinação colonial quanto as consequências da diferença colonial, incluindo o que Mignolo designou como "racismo epistêmico da modernidade" (Mignolo, 2003).

Cada uma dessas questões é aplicável às disciplinas acadêmicas. A recente "abertura" do campo da filosofia, por exemplo, para incluir ou incorporar aos "outros" (outras culturas, outros conhecimentos), sem nenhuma mudança radical na dominância branca e branco-mestiça prevalecente, e com a estrutura e o sistema eurocêntricos de pensamento, filosofia que é referida como "intercultural" por intelectuais latino-americanos como Raúl Fornet-Betancourt, Arturo Roig e outros, parece não ser nada mais que uma manifestação do novo multiculturalismo disciplinar. Mais que isso, nutre-se um diálogo sobre a diferencialidade localizada: pensamento baseado no reconhecimento de que a filosofia, como outras disciplinas, vem perpetuando a diferença epistêmica. A

interculturalidade, tal e como é aqui compreendida e aplicada, promove uma inclusão vazia de "lugar político". Em outras palavras, põe-se em marcha um simulacro de inclusão enquanto, na prática, realiza-se a exclusão de indígenas e afros (mas também de mulheres, populações rurais e outros grupos historicamente subalternizados) como sujeitos com um projeto e uma crítica epistêmica, política e cultural. Um pensamento que difere radicalmente em sua lógica e em sua fundação socio-histórica e política da lógica dos filósofos brancos e branco-mestiços, de base eurocêntrica - isso é o que propõe um "diálogo intercultural", o qual permite um "descobrimento da América em toda a sua variedade e diversidade" (Fornet-Betancourt, 2002, p. 131).

Em contraste com esse uso de parte das disciplinas e do Estado, a interculturalidade, como é concebida pelo movimento indígena, introduz o jogo da diferença colonial que o conceito de multiculturalidade esconde. Como Mignolo assinala claramente:

Por isso, quando o Estado emprega a palavra interculturalidade no discurso oficial, o sentido é equivalente a multiculturalidade. O Estado quer ser inclusivo, reformador, para manter a ideologia neoliberal e a primazia do mercado. Mas, em todo caso, é importante reconhecer as reformas que podem ser realizadas através das políticas de Estado. Do mesmo modo, é importante reconhecer que o projeto intercultural no discurso dos movimentos indígenas está dizendo outra coisa, está propondo uma transformação. Não está pedindo o reconhecimento e a inclusão em um Estado que reproduz a ideologia neoliberal e o colonialismo interno; está reclamando a necessidade de que o Estado reconheça a diferença colonial (ética, política e epistêmica). Está pedindo que se reconheça a participação dos indígenas no Estado, a intervenção paritária e capaz de reconhecer a diferença atual de poder; isto é, a diferença colonial e a colonialidade do

poder -ainda existente- dos indígenas na transformação do Estado e, por certo, da educação, da economia, da lei. (Walsh, 2002a, p. 26)

Ao compreender a interculturalidade partindo-se da perspectiva da diferença colonial, introduz-se a dimensão do poder, que é geralmente esquecida nas discussões relativistas da diferença cultural (Escobar, 2003) e no tratamento de orientação liberal da diversidade étnica e cultural que o multiculturalismo, particularmente em suas versões oficial e acadêmica, sustenta. Por outro lado, e considerada em conjunto, a interculturalidade e a diferença colonial não são compreendidas pelo seu caráter descritivo -de identidade política ou particularismos minoritários-, mas sim como indicativas de uma realidade estrutural histórica e sociopolítica que precisa de descolonização e transformação. Mais que isso: denota e requer uma ação transformadora, uma ação que não se limite à esfera do político, e sim que infiltre um verdadeiro sistema de pensamento.

3. A "outra" dimensão da interculturalidade: descolonização e transformações sociopolíticas

Ainda que o movimento não use os termos diferença colonial ou colonialidade do poder, é evidente que seu discurso, pensamento e prática derivam da experiência do colonialismo por meio das manifestações de colonialidade; o que Luis Macas⁷ chama de "problema estrutural da cizânia colonial". Isso implica dizer que o

⁷ Líder indígena, Presidente da CONAIE.

projeto social, político e epistêmico do movimento ali se origina, mas que também aporta evidências sobre as condições coloniais do presente e vincula ao passado por meio da descolonização política que usa o conceito de interculturalidade como sua principal orientação.

O que é importante destacar aqui não é somente o que o conceito de diferença colonial oferece para a interculturalidade, mas o que a prática da interculturalidade acrescenta aos conceitos de "diferença colonial" e "colonialidade do poder". Em suma, a interculturalidade é um paradigma "outro", que questiona e modifica a colonialidade do poder, enquanto, ao mesmo tempo, torna visível a diferença colonial. Ao agregar uma dimensão epistemológica "outra" a esse conceito -uma dimensão concebida na relação com e através de verdadeiras experiências de subordinação promulgadas pela colonialidade - a interculturalidade oferece um caminho para se pensar a partir da diferença e através da descolonização e da construção e constituição de uma sociedade radicalmente distinta. O fato de que esse pensamento não transcenda simplesmente a diferença colonial, mas que a visibilize e rearticule em novas políticas da subjetividade e de uma diferença lógica, torna-o crítico, pois modifica o presente da colonialidade do poder e do sistema-mundo moderno/colonial.

Desde os anos 1990, o movimento indígena vem, cada vez mais, evidenciando suas estratégias de visibilização e rearticulação da diferença colonial, mesmo que essas estratégias se tenham modificado no decorrer do tempo. Por exemplo, as grandes mobilizações, desde 1990, conferiram visibilidade e construíram uma base étnica de política de resistência, alterando a percepção generalizada sobre os

povos indígenas, considerados camponeses rurais e peões, rumo à sua compreensão como atores sociais e políticos. Tal mudança forneceu as bases não somente para um novo reconhecimento do e através do movimento indígena, mas também, o que é mais importante, para a corroboração de uma organização sociopolítica dentro do movimento em si, tanto em nível local quanto nacional. Em 1991, o Ministro do Bem-Estar Social referiu-se à CONAIE como parte de um processo sem comparação na história do país.

Nesse processo, a interculturalidade tornou-se a ferramenta conceitual que organiza a diferença colonial, as políticas da subjetividade do movimento e seu pensamento e as ações relacionadas com o problema da colonialidade do poder. Do mesmo modo, é a subordinação propagada pela diferença colonial e a colonialidade do poder a que criou (e segue criando) as condições para o projeto de interculturalidade. Nesse sentido, o conceito encontra-se inevitavelmente inter-relacionado. No entanto, não é só a interconexão dos termos o que nos interessa aqui, mas como essas interconexões fornecem os alicerces para o "posicionamento crítico fronteiriço", cujo caráter epistêmico, político e ético orienta-se para a diferença e a transformação das matrizes do poder colonial. Ou seja, um posicionamento tanto em termos de pensamento como de práxis, que vai além das categorias estabelecidas pelo pensamento eurocêntrico (ao mesmo tempo em que incorpora essas categorias por meio de espaços interiores e exteriores), que partem de uma alteridade da diferença de lógica, de modernidade/colonialidade, e que se sustenta

nos confrontos entre as distintas concepções da sociedade, propondo alternativas reais.

A noção de posicionamento crítico fronteiriço se enraíza na concepção de pensamento fronteiriço de Mignolo (2002): uma forma "de pensar a outridade, de se mover através de uma "outra lógica", em suma, de mudar os termos não só no sentido de se manter uma conversação" (pp. 69-70).

[Interculturalidade] é um bom exemplo do potencial epistêmico de uma epistemologia fronteiriça. Uma epistemologia que trabalha no limite do conhecimento indígena subordinado pela colonialidade do poder, marginalizado pela diferença colonial e pelo conhecimento ocidental transferido para a perspectiva indígena do conhecimento e de sua concepção política e ética. (Walsh, 2002a, pp. 27-28)

Enquanto a própria construção da interculturalidade é um exemplo óbvio do pensamento fronteiriço, sua aplicação epistêmica e sociopolítica na UINPI, à qual o movimento designa como pluriversidade, em oposição a universidade, deixa bem clara a ideia de pensamento fronteiriço. Sua estrutura e organização partem de uma lógica tomada do conhecimento e da cosmovisão indígenas e o currículo os coloca em diálogo crítico com o conhecimento e com as formas de conhecimento tipicamente associadas ao mundo ocidental. Nesse processo, o conhecimento e o pensamento indígena não se encontram reificados, mas servem como base a partir da qual é possível "dialogar com", revertendo a histórica subalternização e propondo uma incorporação diferente. Como refere Mignolo, esse

pensamento "pluritópico e dialógico" da universidade (e do Estado) contrasta com o seu caráter "monotópico e inclusivo".

É essa reformulação do conhecimento, em diálogo com outros conhecimentos, a que abre uma nova perspectiva de uma ordem geopolítica de produção do conhecimento (Mignolo, 2000, p. 69). Essa reformulação e essa perspectiva não implicam em simplesmente se colocar o conhecimento em diálogo, mas em se adotar um posicionamento crítico sobre esses conhecimentos em face dos objetivos do projeto de transformação. Nesses projetos, tem-se um pensamento crítico fronteiriço e um posicionamento que irrompe na universalidade de construtos, como conhecimento, Estado e poder, afirmando as perspectivas indígenas e trabalhando no limite das perspectivas indígenas e não indígenas, alimentando uma "interculturalização". Falar em um "posicionamento crítico fronteiriço" significa reconhecer a capacidade do movimento de entrar em/ ir para dentro do trabalho com e entre os espaços social, político e epistêmico, antes negados, e reconceitualizar esses espaços através de formas que respondam à persistente recolonização do poder, olhando para a criação de uma civilização alternativa.

Referências.

AMAWTAY WASI. *Documento base*. Quito: Amawtay Wasi, 2004.

BOGUES, Anthony. *Black Heretics Black Prophets Radical Political Intellectuals*. New York: Routledge, 2003.

CONAIE. *Políticas para el Plan de Gobierno Nacional. El mandato de la CONAIE*. Quito: CONAIE, 2003.

_____. *Proyecto Político*, Quito: CONAIE, 1997.

_____. *Proyecto Político*, Quito: CONAIE, 1994.

CONAIE-ICCI. *Amawtay wasi. Casa de la sabiduría. Universidad intercultural de las nacionalidades y pueblos del Ecuador. Propuesta de camino sin camino*. Quito: CONAIE-ICCI, 2003.

DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

EL COMERCIO. *G. Talahua tomó las riendas de Pachakutik*, publicado em 21 de outubro de 2003.

ESCOBAR, Arturo. *Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin America Modernity/Coloniality Research Program*. Trabalho apresentado no *Third International Congress of Latinoamericanists in Europe* [Terceiro Congresso Internacional de Latinoamericanistas na Europa], Amsterdam, 3 a 6 de julho de 2003.

FANON, Frantz. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove, 1967.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. Filosofía e interculturalidad en América Latina: intento de introducción no filosófica. In: GONZÁLEZ, Graciano et al. (Coords.). *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002. (pp. 123-140).

GARCÍA SALAZAR, Juan (Comp.). *Papá Roncón. Historia de vida*. Quito: Fondo Documental Afro-Andino, Universidad Andina Simón Bolívar, 2003.

_____. *Guardianes de la tradición. Compositores y decimeros*. Quito: Génesis, 2003.

GORDON, Lewis. *Existencia Africana. Understanding Africana Existential Thought*. New York: Routledge, 2000.

_____. *Fanon and the Crisis of the European Man. Essays on Philosophy and the Human Sciences*. New York: Routledge, 1995.

GRANDA, Sebastián. *Textos escolares e interculturalidad: la representación de la diversidad cultural ecuatoriana*. Tesis de Maestría. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2002.

HALL, Stuart. The Spectacle of the 'Other'. In: _____. (Ed.). *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*. London: Sage, 1997.

HALL, Stuart. Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity. In: MORLEY, David; CHEN, Kuan-Hsing (Eds.). *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. London: Routledge, 1996.

HENRY, Paget. *Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York: Routledge, 2000.

ICCI. La Universidad Intercultural. *Boletín ICCI-Rimai*, Quito, n. 19, pp. 4 -9, 2000. Disponível em: <<http://icci.nativeweb.org>>.

KHATIBI, Abdelkebir. Maghreb plural. In: MIGNOLO, Walter (Comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Signo, 2001. (pp. 71-92).

KOWII, Ariruma. Democracia plural y políticas interculturales. Exposição apresentada no curso *Interculturalidad y políticas culturales*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, março de 2003.

LEÓN, Edizon. *(Re)presentación de lo negro desde lo negro: prácticas de significación para la construcción de una memoria visual*, Tesis de Maestría. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2003.

MACAS AMBULUDI, Luis; LOZANO CASTRO, Alfredo. Reflexiones en torno al proceso colonizador y las características de la educación universitaria en el Ecuador. *Boletín ICCI-Rimai*, Quito, n. 19, 2001. Disponível em: <<http://uinpi.nativeweb.org/docs/macas1/macas1.html>>.

MALDONADO-TORRES, Nelson. The Topology of Being and the Geopolitics of Knowledge. Modernity, Empire, Coloniality. *City* 8, 1º de abril de 2004. (pp. 29 - 56).

_____. Comentários ao workshop *Critical Theory and Decolonization, Conversations between Eurocentered Critique of Modernity and the Modernity/Coloniality Perspective in Latin/o/a Americas*. Durham: Duke University, UNC, 30 de maio de 2004.

MCCARTHY, Cameron; CRICHLLOW, Warren (Eds.). *Race, Identity, and Representation in Education*. New York: Routledge, 1993.

MIGNOLO, Walter. Prefacio a la edición castellana e Introducción. In: _____. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003. (pp. 19-110).

_____. *Local Histories/Global Design. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

MUYOLEMA, Armando. De la ‘cuestión indígena’ a lo ‘indígena’ como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje. In: I. RODRÍGUEZ (Ed). *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos / contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad*. Amsterdam: Rodopi, 2001. (pp. 365-380).

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. La raíz: colonizadores y colonizados. In: ALBÓ; BARRIOS (Coords). *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*. La Paz: Cipca, 1993. (pp. 26-139).

SLEETER, Christine. Race, Gender, and Disability in Current Textbooks. In: *The Politics of the Textbook*. New York: Routledge, 1991. (pp. 78-110).

TITUAÑA, Auki. Autonomía y poder local: el caso de Cotacachi, Ecuador. In: APPLE, M.; CHRISTIAN-SMITH, L. (Eds.). *Las sociedades interculturales: un desafío para el siglo XXI*. Quito: Flacso/Ibis, 2000. (pp. 107-118).

VERA HERRERA, Ramón. La noche estrellada (La formación de constelaciones de saber). *Chiapas*, n. 5, pp. 75 – 95, 1997.

WALSH, Catherine. (De)construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los

movimientos indígenas y negros en el Ecuador. In: FULLER, Norma (Ed.). *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2002c. (pp. 115-142).

_____. Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización. *Boletín ICCI-Rimai*, Quito, n. 60, 6 de março de 2005b.

_____. Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico. In: SALGADO, Judith (Comp.). *Justicia indígena. Aportes para un debate*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala, 2002d. (pp. 23-36).

_____. La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento. In: WALSH, Catherine; SCHIWY, Freya; CASTRO-GÓMEZ, Santiago (Eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala, 2002b. (pp. 175-214).

_____. Las geopolíticas de conocimiento y la colonialidad del poder. Entrevista a Walter D. Mignolo. In: WALSH, Catherine; SCHIWY, Freya; CASTRO-GÓMEZ, Santiago (Eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*.

Perspectivas desde lo andino. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala, 2002a. (pp. 17-44).

_____. ‘Other’ Knowledges, ‘Other’ Critiques. Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and De-coloniality in the ‘Other’ America”. Palestra apresentada no Congresso “Mapping the Decolonial Turn. Post/Trans-Continental Inventions in Philosophy, Theory, and Critique”, University of California Berkeley, 21 a 23 de abril de 2005.

_____. Políticas y significados conflictivos. *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, nº 165, pp. 121–133, 2000.

_____. (Post)Coloniality in Ecuador: The Indigenous Movement’s Practices and Politics of (Re)signification and Decolonization. In: DUSSEL, Enrique; MORAÑA, Mabel; JÁUREGUI, Carlos (Eds.). *Coloniality at Large. Latin America and the Post-Colonial Debate*. Durham: Duke University Press, 2005a.

_____. Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge: Decolonial Thought and Cultural Studies ‘Others’ in the Andes. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2 – 3, pp. 224 – 239, 2007.

WALSH, Catherine; LEÓN, Edizon. Afro Andean Thought and Diasporic Ancestrality. In: BANCHETTI, Marina; HEADLEY, Clevis

(Eds.). *Shifting the Geography of Reason: Gender, Science and Religion*. London: Cambridge Scholars Press, 2006.

WALSH, Catherine; LEÓN, Edizon; RESTREPO, Eduardo. Procesos organizativos y políticas culturales de los pueblos negros en Colombia y Ecuador. *Tablero*, Bogotá, n. 69, pp. 28 – 37, 2005.

_____. Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador. In: BERNAL, Henri Yesid et al. (Comp.) *Siete cátedras para la integración. La universidad y los procesos de investigación social*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2005. (pp. 209 – 250)

Submetido em 25 de fevereiro de 2019.

Aprovado para publicação em 02 de agosto de 2019.

