

O DEVER DE CONSULTA AOS POVOS INDÍGENAS COMO DIÁLOGO INTERCULTURAL

Alessandra Quines Cruz¹

RESUMO: O presente artigo busca abordar o dever de consulta aos povos indígenas sob o enfoque do diálogo intercultural. Reconhecendo a importância, mas superando o enfoque do multiculturalismo, defendemos as possibilidades do diálogo intercultural de acordo com a hermenêutica diatópica. Ao lado dessa perspectiva, analisamos brevemente os instrumentos legais que regulam o instituto da consulta, tratando-se da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho e da Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas, para, ao final, estabelecer a relação entre o dever de consulta e o diálogo intercultural.

PALAVRAS-CHAVE: Dever de consulta. Povos indígenas. Diálogo intercultural.

SUMÁRIO: 1. Introdução. 2. Fundamentação Normativa do Instituto do Dever de Consulta. 3. Multiculturalismo e Colonialidades: Implicações. 4. O Diálogo Intercultural e suas Possibilidades. 5. Tradução Intercultural e Hermenêutica Diatópica. 6. O Diálogo Intercultural Aplicado ao Dever de Consulta. 7. Considerações Finais. 8. Referências.

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo está fundado na pesquisa sobre o dever de consulta aos povos indígenas, especialmente no que diz respeito à análise de seus fundamentos e características. Nesse sentido, estabelecemos que o instituto do dever de consulta consiste em, de um lado, direito subjetivo assegurado a povos tradicionais – sendo que o objeto do presente artigo são apenas os povos indígenas – e, de outro, numa obrigação procedimental em relação ao Estado, a ser cumprida sempre que uma determinada ação política possa afetar diretamente direitos dos povos indígenas.

Do aprofundamento do estudo acerca das características do instituto, desenvolvemos a relação do instrumento jurídico com as possibilidades do diálogo intercultural, a partir do reconhecimento de que a característica

¹ Alessandra Quines Cruz, Defensora Pública Dirigente do Núcleo de Defesa dos Direitos Humanos da DPE-RS; Mestra em Direitos Humanos (UniRitter).

da boa-fé é expressamente valorizada pelo texto legal. Necessária, então, a investigação sobre as teorias do multiculturalismo, interculturalidade e diálogo intercultural, para, a partir de sua compreensão, relacionar a consulta de boa-fé com uma verdadeira espécie de dever de diálogo e, mais especificamente, de diálogo intercultural.

2 FUNDAMENTAÇÃO NORMATIVA DO INSTITUTO DO DEVER DE CONSULTA

O dever dos Estados de consultar os povos indígenas tem fundamento normativo na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), principalmente no artigo sexto,² e na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, que em seu artigo dezoove³ repisa a previsão normativa da convenção citada.

Ambos os instrumentos – Convenção 169 da OIT, tal como a Declaração das Nações Unidas (ONU) – preveem a obrigatoriedade da consulta pelos Estados, de boa-fé, e, no caso da Declaração, com o objetivo de alcançar o consentimento dos povos indígenas, sobre aspectos de formas de gestão ou de projetos estatais que os afetem.

Contudo, numa análise mais profunda sobre os princípios que circundam o dever de consulta e, em especial, os demais direitos reconhecidos aos povos indígenas, como o direito à participação e ao consentimento, assim como a partir do exame acurado das características da consulta, é possível concluir que o processo de consulta prévia é meio de diálogo intercultural. Nesse sentido, considera-se o argumento de que a própria posição de destaque que os textos legais conferem à aplicação do princípio da boa-fé revela que o esforço de diálogo é obrigatório, com a finalidade de que ambos, os Estados e os povos indígenas, construam um consenso em que as prioridades de ambos possam ser satisfatória e minimamente respeitadas.

² Artigo 6º: 1. Na aplicação das disposições da presente Convenção, os governos deverão: a) consultar os povos interessados, por meio de procedimentos adequados e, em particular, de suas instituições representativas, sempre que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente; b) criar meios pelos quais esses povos possam participar livremente, ou pelo menos na mesma medida assegurada aos demais cidadãos, em todos os níveis decisórios de instituições eleitas ou órgãos administrativos responsáveis por políticas e programas que lhes afetem; c) estabelecer meios adequados para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas próprias desses povos e, quando necessário, disponibilizar os recursos necessários para esse fim. 2. As consultas realizadas em conformidade com o previsto na presente Convenção deverão ser conduzidas de boa-fé e de uma maneira adequada às circunstâncias, no sentido de que um acordo ou consentimento em torno das medidas propostas possa ser alcançado.

³ Artigo 19: Os Estados consultarão e cooperarão de boa-fé com os povos indígenas interessados, por meio de suas instituições representativas, a fim de obter seu consentimento livre, prévio e informado antes de adotar e aplicar medidas legislativas e administrativas que os afetem.

3 MULTICULTURALISMO E COLONIALIDADES: IMPLICAÇÕES.

Enquanto tratamos de diferentes culturas, é imprescindível que exista o respeito às diferenças, e disso cuidou o multiculturalismo, como a seguir veremos. Contudo, a tolerância não impõe convivência, sendo mister agora, após as bases assentadas pela teoria do multiculturalismo, tratarmos da necessidade de um diálogo efetivo. Tal diálogo não se caracteriza se houver qualquer imposição cultural sobre a forma como ele ocorre, o que equivale a dizer que o próprio direito não daria conta de instrumentalizá-lo – ao menos não nos termos como atualmente o compreendemos – enquanto representação da institucionalização de uma cultura definida. Assim é que o conceito de interculturalidade exsurge, caracterizando o diálogo por ocorrer num âmbito crítico e aberto, constantemente em construção pelos participantes.

Não se descuida, portanto, de que o multiculturalismo, ainda que desde uma perspectiva normativa, como o expôs Kymlicka (1989, 1995, 2002, 2003, 2004), não está imune às críticas que consideram mesmo essa perspectiva insuficiente. O argumento central dessa crítica diz com o fato de que o enfoque de Kymlicka trata de alcançar a justiça entre grupos culturais, sem desconsiderar os direitos individuais, com o reclamo de certos direitos diferenciados de grupo; mas, o faz sob uma ótica do “outro” que acaba por defender uma perspectiva assimilacionista, egocêntrica (TODOROV, 2010, p. 161) ao afirmar que a cultura liberal é o meio comum ou o universal em que se deveriam produzir as relações entre as culturas.

De fato, Kymlicka (1996, p. 58) refuta o argumento dos liberais que sustentam que os direitos diferenciados em função do grupo são opostos aos direitos individuais. Nesse momento, distingue as restrições internas como as reivindicações do grupo contra seus membros, das proteções externas, que consistem nas reivindicações do grupo perante a sociedade em que o grupo se insere. Ocorre que, ainda que a distinção entre proteções externas e restrições internas se justifique para proteger os direitos individuais, implica em assumir a concepção liberal dos direitos como superior a de outras culturas. Nesse momento, o multiculturalismo pensa colonialmente, por supor que existe uma cultura superior às demais. (WALSH, 2009, p. 43).

Para Catherine Walsh (2008), existe a necessidade de um novo pensar, compartilhado, na medida em que existem diferentes epistemologias, ou formas de produzir conhecimento. Somente dessa forma se poderá pôr em questão o desenho colonial da “geopolítica dominante” (MIGNOLO, 2000) do conhecimento e a conseqüente subalternização epistemológica. A ideia de que apenas o conhecimento científico é válido,

contribuiu para invisibilizar e silenciar os sujeitos que produzem outros tipos de conhecimento.

Tais teorias são baseadas no pressuposto de que vivemos uma transição do colonialismo moderno à colonialidade global (QUIJANO, 2000) marcada pelo fim da dominação política, mas não da estrutura de relações centro-periferia, em escala mundial. O fim da guerra fria terminou com o colonialismo da modernidade, mas deu início ao processo de colonialidade global. Nesse sentido, Aníbal Quijano se refere precisamente ao uso da raça como critério para distribuição da população, notadamente quanto à divisão do trabalho, como a “colonialidade do poder”; e à repressão de outras formas de produção do conhecimento (as que não são brancas, eurocentradas ou “científicas”), de “colonialidade do saber” (QUIJANO, 2000, p. 204).

A colonialidade do saber e do poder são os conceitos centrais dentro das teorias que ora analisamos, pois matizam uma noção muito utilizada a partir de então, que é a “diferença colonial”, algo que permitiu estabelecer as diferenças e justificar a colonização. Na explicação de Walter D. Mignolo (2005, p. 36):

En esta simetría aparente hay una diferencia: el misionero español y el filósofo francés no debieron incorporar las lenguas ni las experiencias indígenas en su marco de pensamiento teológico o egológico. Los intelectuales aimara o náhuatl de los territorios que hoy ocupan Bolivia, México y América Central no tuvieron otra opción, porque en sus territorios, en los lugares donde ellos vivían, se establecieron instituciones españolas y francesas. Esa es la razón material por la cual el pensamiento fronterizo es la consecuencia del diferencial de poder existente en el contexto moderno/colonial, un diferencial de poder que constituye la diferencia colonial.

Como se vê do desenvolvimento do autor, o diferencial de poder é determinante para o conceito de diferença colonial. A questão assume dois enfoques: um deles é o (re)pensar a estruturação do mundo moderno criada pela colonialidade, e o outro é reconstruir esses conhecimentos, o que pode ser compreendido como “la producción de nuevos conocimientos subalternos y nuevos modelos de análisis, conceptualización y pensamiento” (WALSH, 2002, p. 186), os quais tem um uso estratégico e político.

4 O DIÁLOGO INTERCULTURAL E SUAS POSSIBILIDADES

Nesse cenário, tendo em foco que o dever de consulta aos povos indígenas exige o diálogo entre esses povos e o Estado, surge a pergunta

sobre quais deveriam ser as formas de construir um diálogo entre culturas, considerando que não se trata de qualquer diálogo, mas um diálogo capaz de analisar e valorizar a diversidade de culturas, desviando-se de critérios etnocêntricos e de objetivos de homogeneização cultural, dado o dever de boa-fé imposto pelas normativas supra citadas.

Adotamos, nesse sentido, o posicionamento de Boaventura de Sousa Santos (1998, 2002, 2005 e 2009) que propõe a efetivação de um trabalho de “tradução intercultural”, dentro de uma dimensão teórica mais ampla, que o autor denomina de “epistemologia do sul” (SANTOS, 2009).

A “epistemologia do sul” de Boaventura consiste em uma teoria política e epistemológica movida em um sentido de renovação, desde um ponto de vista crítico e pós-colonial. Está formada por um conjunto de orientações teóricas que buscam resgatar os saberes subordinados, isto é, tudo aquilo que está relacionado aos grupos sociais historicamente excluídos por uma epistemologia que se busca superar: aquela lastreada em uma ideia monocultural, representada pelo colonialismo e pelo capitalismo. Também propõe alternativas epistêmicas e sociais emergentes, por meio do estabelecimento de pontos de convergência entre variadas experiências de conhecimento do mundo.

Sobre a “tradução intercultural”, explica o autor que consiste em um trabalho de “crear inteligibilidad, coherencia y articulación en un mundo enriquecido por tal multiplicidad y diversidad” (SANTOS, 2005, p. 118), no sentido de um procedimento que crie formas de entendimento entre as variadas experiências do mundo. O que se busca é alcançar uma espécie de grau de inteligibilidade mútua, a qual permitirá estabelecer canais de comunicação entre as culturas.

Boaventura trabalha com uma pressuposição de que é possível alcançar algum grau de consenso intercultural. Mais especificamente, defende que tal objetivo deve ser buscado por intermédio do que denomina de “universalismo negativo”, tese que contrapõe o pressuposto do pensamento monocultural e demais teorias totalizantes, no sentido de teoria geral e única que concebe o mundo como uma totalidade social e cultural, que pode ser dessa forma compreendida e explicada.

Com o afastamento, então de um único princípio que possa explicar a transformação social, a teoria da tradução intercultural, para Boaventura, é o procedimento capaz de criar a defendida inteligibilidade recíproca, necessária entre todos os atores sociais. Sem essa aceitação de um consenso intercultural sobre um universalismo negativo, o trabalho de tradução se assemelharia, novamente, a um trabalho colonizador.

5 TRADUÇÃO INTERCULTURAL E HERMENÊUTICA DIATÓPICA

Para explicar mais especificamente como se daria a tradução intercultural, Boaventura consigna que o procedimento deve observar quatro aspectos básicos (SANTOS, 2005, p. 118). Primeiramente, esse é um trabalho que diz respeito a outras questões que não só uma relação de comunicação entre culturas, mas também se relaciona com os movimentos sociais que se opõem à globalização neoliberal, e ainda, com outras relações entre saberes, entre práticas sociais, e entre as pessoas que estão envolvidas nesses processos. Em segundo lugar, a tradução afasta totalmente o juízo de que as culturas possam ser algo dado, fechado, autossuficiente, assumindo de vez a ideia de incompletude cultural. Em terceiro lugar, a tradução pode ocorrer tanto entre os saberes e práticas hegemônicos como os não-hegemônicos. Por fim, a quarta questão é que o trabalho de tradução deve observar suas dimensões intelectual, política e emocional. A dimensão intelectual diz respeito à busca da inteligibilidade pelos processos de comunicação, dimensionando-se as questões que os unem e que os separam; a dimensão política diz com o fato de ocorrer uma deliberação democrática entre os componentes da tradução; por fim, o aspecto emocional se justifica porque a tradução revela um certo inconformismo ante a carência que supõe a incompletude de um conhecimento de ou de uma prática.

Para utilizar as exatas palavras de Boaventura, o trabalho de tradução intercultural é consolidado concretamente sob a forma de uma “hermenêutica diatópica” (SANTOS, 1998, p. 200). Esse é um conceito central na teoria de Boaventura, o qual é tomado da corrente filosófica de Pannikar (1990), para quem, a hermenêutica está dividida em três aspectos: hermenêutica morfológica, hermenêutica diacrônica e, finalmente, a hermenêutica diatópica. Como hermenêutica morfológica o autor compreende aquilo que permite transmitir uma cultura particular a quem a pode alcançar, por meio dos pais, professores e outras figuras de autoridade. A hermenêutica diacrônica contribui quando é necessário superar distâncias temporais entre culturas, auxiliando na compreensão de textos de outras épocas, por exemplo.

A hermenêutica diatópica é a que permite ir além, não apenas em termos de distância temporal, mas ir além dos lugares comuns teóricos, os “topói” culturais. Assim, o método põe em contato universos de sentidos completamente diferentes, para que, em suas diferenças, possam criar a inteligibilidade, que não pode pertencer exclusivamente a uma cultura ou outra, mas ser “diatópica”, isto é, atravessar os diferentes lugares-comuns culturais.

Ao exemplificar o uso do “topos” de outra cultura, Boaventura (1998,

p. 201) traz o exemplo de como tal ocorreria entre a noção de direitos humanos da cultura ocidental e a noção de “dharma” na cultura hindu:

Vistos desde el topos del dharma, los derechos humanos son incompletos, en cuanto no logran establecer el vínculo entre la parte (el individuo) y el todo (la realidad) o, lo que es aún más fuerte, en cuanto se concentran en lo que es meramente derivado, en los derechos, antes que en el imperativo primordial, el deber de los individuos de encontrar su lugar en el orden de la sociedad entera y del cosmos entero. Vistos desde el topos de los derechos humanos, el dharma es también incompleto, debido a su fuerte prejuicio no dialéctico en favor de la armonía, lo que eventualmente oculta injusticia e ignora por completo el valor del conflicto como vía hacia una armonía más rica. Además, el dharma no se ocupa de los principios del orden democrático, de la libertad y la autonomía, e ignora el hecho de que sin derechos primordiales el individuo es una entidad demasiado frágil para evitar ser superado por cualquier cosa que lo trascienda.

Assim, vê-se que a hermenêutica diatópica consiste em traduzir as premissas de argumentação de uma cultura (topói culturais) em argumentos inteligíveis em outra cultura, tendo sempre em conta que as culturas são incompletas, assim como os argumentos sobre os quais os discursos são construídos. O objetivo do procedimento é levar o máximo de consciência dessa incompletude às culturas, de modo a afastar a errônea percepção de que a parte do conjunto é o todo, o que só é possível para uma cultura na presença de outra cultura.

Panikkar (1990, p. 135) aborda essa ideia de interdependência e complementariedade das culturas por meio de uma metáfora muito útil: a imagem de janelas. Segundo o autor cada cultura é como uma janela aberta para o mundo, e essa janela permite ver e representar o mundo de uma determinada forma. Então, cada cultura é uma janela: ainda que se convença de que tem um panorama completo, tem apenas uma perspectiva parcial, já que “no soy la única ventana por la que se ve el mundo; ni mi yo existe sin un tú” (PANIKKAR, 1993, p. 173).

Importante insistir, portanto, que o trabalho de tradução intercultural não consiste em expressar determinados argumentos de uma cultura na linguagem da outra. Se assim fosse, não passaria de uma busca de correspondências semânticas entre cosmovisões. O procedimento pretende ser algo bem maior, isto é, um procedimento epistemológico e político de interpretação e de confrontação das alteridades, com o objetivo de descobrir os topói culturais que facilitem a comunicação e o entendimento recíprocos.

Interessante também anotar nesse momento que a proposta de Boaventura, para fazer o trabalho da tradução intercultural, é a figura do intelectual cosmopolita (2005, p. 122), que seria um representante eleito de cada cultura ou participante do diálogo, e que conte com uma atitude mental de abertura para trabalhar e para relacionar-se com os sujeitos do diálogo. Os tradutores cosmopolitas devem ser pessoas com fortes vínculos com a cultura que representam, mas, por outro lado, ter suficiente capacidade crítica para experimentar o sentimento de incompletude cultural.

O resultado desse processo significaria o reconhecimento da diversidade epistemológica do mundo, e a desativação da dicotomia hierárquica entre os saberes que são considerados hegemônicos, e os saberes subalternos, indo ao encontro do preconizado pela teoria crítica pós-colonial, isto é, o processo de descolonização do conhecimento baseado na formação de “ecologias dos saberes” (SANTOS, 2005, p. 101), múltiplos saberes configurados a partir do diálogo horizontal de saberes.

Essa a nossa síntese de uma teoria que vem expressada em várias obras de Boaventura, como vimos, com base na filosofia de Panikkar, tratando-se de tema bastante complexo que, por si só, desafiaria outro trabalho investigativo. Contudo, dados os limites que nos propusemos, não nos estenderemos em maiores digressões, encerrando essa pequena janela sobre as possibilidades do diálogo intercultural, para redirecionarmos nossa atenção ao diálogo a ser estabelecido na consulta, pelo que passamos a explorar esse instituto.

6 O DIÁLOGO INTERCULTURAL APLICADO AO DEVER DE CONSULTA

Como já citamos, a consulta fundamentada na Convenção 169 e na Declaração, consiste no dever que incumbe aos Estados de consultar os povos indígenas sobre medidas de cunho legislativo e administrativo que os afetem. O instituto possui características e objetivos bem definidos, conforme o entendimento dessas duas grandes organizações na interpretação das normas citadas. No mesmo sentido, o sistema interamericano de direitos humanos da Organização dos Estados Americanos (OEA), embora não disponha, em seu âmbito, de uma norma específica sobre os povos indígenas,⁴ reconhece o dever dos Estados-membros de observar a consulta, com seus princípios e características intrínsecas.

⁴ Existe um projeto de Declaração Americana sobre direitos dos povos indígenas em tramitação na OEA. Não incluímos neste trabalho sua análise, considerando que a aprovação de documentos desse porte junto aos organismos internacionais é sempre acompanhada de numerosos debates e consequentes modificações substanciais no texto. O projeto pode ser acessado pelo link: <<http://cidh.oas.org/Projeto%20de%20Declaracao.htm>>.

Repisamos a fundamentação do instituto, anotando que as declarações de direitos da ONU são em geral concebidas como instrumentos não vinculantes aos países. Contudo, a nosso ver, tratando-se de instrumento que é firmado de maneira voluntária pelos países, e no caso da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada por um número expressivo de Estados-membros, assume, por essa condição, o teor de compromisso em implementar sua aplicação. Já no que tange à Convenção 169, observa o procedimento de tratado, criando obrigação legal, dos Estados-membros que a ratificaram, de adequar sua legislação nacional e suas práticas internas, além de desenvolver ações visando ao cumprimento integral da Convenção.

No que pese esse cenário de compromissos assumidos, a experiência demonstrou que as principais violações de direitos humanos desses povos, assim como as principais dificuldades de cumprimento da Convenção 169 da OIT relacionam-se com a não-aplicação ou a aplicação deficiente do instituto do dever de consulta (OIT, 2009). De outro lado, alguns países da América Latina – a exemplo do Peru e da Bolívia – Estados-parte da ONU e signatários da Convenção 169 da OIT, optaram por adotar uma legislação interna que regulamenta o instituto. No caso do Brasil, este ratificou a Convenção 169 em julho de 2002, por meio do Decreto Legislativo nº 143, em vigor desde 2003, não possuindo, contudo, uma legislação própria para a consulta.

O nexó que ressaltamos, então, entre a hermenêutica diatópica como exemplo de diálogo intercultural e a consulta prévia se verifica justamente no fato de que o diálogo a ser estabelecido por intermédio da consulta aos povos indígenas, será necessariamente um diálogo entre culturas. Daí nossa incursão pela seara da interculturalidade e do diálogo intercultural para possibilitar o aprofundamento do estudo deste instituto. Note-se, no ponto, que um uso mais geral do termo interculturalidade, traz uma visão de uma espécie de necessidade permanente de convivência solidária entre culturas diferentes, o que evidencia uma certa inércia, de cunho conservador, que poderia reforçar os preconceitos e injustiças. Por essa razão adotamos essa visão mais crítica do conceito de interculturalidade, a fim de evitar que a defesa do direito à consulta, em efeito reverso ao pretendido, constitua mais um discurso legitimador do exercício do poder já que “[...] el discurso de la interculturalidad es cada vez más utilizado por el Estado y por las agencias multilaterales como um nevo ‘artilugio’ del mercado” (WALSH, 2006, p. 194).

Nesse sentido, o direito à consulta entendido sob a perspectiva da interculturalidade instaura a necessidade do processo dialógico enquanto processo de troca e apresentação sincera de informações com o objetivo

de interação e empoderamento mútuo e, assim, redistribui o poder de decisão ao fixar na busca do consenso a finalidade do diálogo instaurado.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante desse quadro de deveres legais inobservados, exsurge a necessidade de adoção de um novo paradigma, inclusivo e intercultural, de proteção dos direitos humanos dos povos indígenas na América Latina. O reconhecimento de direitos e deveres diferenciados representa o primeiro passo na superação de uma posição estagnada, por meio da qual a cegueira estatal no que diz respeito às diferenças resta superada. Contudo, pode conduzir a uma convivência entre as denominadas maiorias e minorias marcadas por ignorância e, conseqüentemente, por estereótipos. Nesse diapasão é que a posição que privilegia o diálogo ganha relevo. A proposta de interculturalidade advoga a ideia da possibilidade de um modelo de gestão de diversidade cultural que esteja aberto às modificações culturais de todas as partes envolvidas.

Concluimos então que o dever de consulta enquanto instituto legal obrigatório deve ser realizado por meio do diálogo intercultural. Tal compreensão do instituto desempenharia papel relevante, inicialmente, para prevenir indevidos recortes étnicos, religiosos, linguísticos e culturais e, ao depois, para que diferentes identidades e culturas possam avançar conjuntamente e aceitar as suas diferenças, com base em valores que possam ser partilhados. Somente observando-se uma perspectiva tal é que se poderia alcançar o objetivo de aplicação da consulta mediante es- correita observância do dever de boa-fé.

8 REFERÊNCIAS

KYMLICKA, Will. **Liberalism, Community and Culture**. Nova York: Oxford, 1989.

_____. **Ciudadanía multicultural**. Barcelona: Paidós, 1995.

_____. **El nuevo debate sobre los derechos de las minorías**. In: REQUEJO, Ferrán (Coord). Democracia y pluralismo nacional. Barcelona: Ariel, 2002.

_____. **La política vernácula**. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía. Barcelona: Paidós, 2003.

_____. **Estados, Naciones y Culturas**. Córdoba, Espanha: Almuza-
ra, 2004.

MIGNOLO, Walter. **Diferencia colonial y razón posoccidental**. In: CAS-
TRO-GÓMEZ (ed). Reestructuración de las ciencias sociales en América
Latina. Bogotá: Javeriano, 2000.

**OIT. Los derechos de los pueblos indígenas y tribales en la práctica:
una guía sobre el convenio núm. 169 da la OIT**. Ginebra, 2009. Dis-
ponível em: <http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_113014.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2014.

PANIKKAR, Raimon. **Paz y desarme cultural**. Maliaño: Sal Terrae, 1993.

_____. Sobre el diálogo intercultural. Salamanca: San Esteban, 1990.
QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América
Latina**. In: LANDER, Edgardo. La colonialidad del saber: eurocentrismo y
ciências sociales. CLACSO: Buenos Aires, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o
desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2002.

_____. **El milênio huérfano: ensayos para una nueva cultura po-
lítica**. Madrid: Trotta, Bogotá: ILSA, 2005.

_____; RODRÍGUEZ, José Luis Exeni (ed.). **Justicia indígena, plu-
rinalidad e interculturalidad en Bolivia**. Quito: Ediciones Abya-Ya-
la, 2012.

_____. **La globalización del derecho: Los nuevos caminos de la
regulación y la emancipación**. Bogotá: ILSA, 1998.

_____. **Una epistemología del Sur: la reinención del conoci-
miento y la emancipación social**. Cidade do México: Siglo XXI, Buenos
Aires: CLACSO, 2009.

TODOROV, Tzvetan. **O medo dos bárbaros: para além do choque das
civilizações**. Petrópolis: Vozes, 2010.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad y colonialidad del poder: Un
pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial**. In:

WALSH, Catherine; GARCÍA LINERA, Álvaro; MIGNOLO, Walter. Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento. Buenos Aires: Del Signo, 2005.

_____. **Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: Las insurgências político-epistêmicas de refundar el Estado. Quito, 2008.** Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200009&script=sci_arttext>. Acesso em: 15 dez. 2014.

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