

## OS DIREITOS LINGUÍSTICOS NO CONTEXTO DO NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO: (RE)PENSANDO A NOÇÃO DE LÍNGUA/LINGUAGEM DESDE COSMOVISÕES INDÍGENAS

### LANGUAGE RIGHTS IN THE CONTEXT OF THE NEW LATIN AMERICAN CONSTITUTIONALISM: (RE) THINKING THE NOTION OF LANGUAGE SINCE INDIGENOUS COSMOVISIONS

Julia Izabelle da SILVA<sup>1</sup>

**RESUMO:** Neste trabalho, busca-se oferecer uma análise a respeito da consolidação dos direitos linguísticos dos povos indígenas no marco do Novo constitucionalismo latino-americano e, ao mesmo tempo, lançar luz sobre as cosmovisões indígenas a respeito da noção de língua/linguagem. Em primeiro lugar, o texto apresenta um giro histórico sobre as transformações sociopolíticas que tiveram palco na América Latina nas últimas décadas, e que resultaram na aprovação dos novos textos constitucionais e dos direitos linguísticos para os povos indígenas, tendo em vista o projeto de decolonização e interculturalização verificados nas Constituições do Equador e da Bolívia (WALSH, 2008; VARGAS, 2009). Em um segundo momento, a partir de um trabalho de revisão bibliográfica de autores indígenas (MAMANI, 2018; LUCIANO, 2015; KOPENAWA, 2015), são analisadas e discutidas diferentes cosmovisões a respeito da noção de língua/linguagem. A análise apontou diferentes lógicas e racionalidades a respeito das línguas, dentre elas a relação da linguagem com a natureza, com a espiritualidade, com a Pachamama ou *Madre Tierra*, assim como com a filosofia do *Buen Vivir* ou *Sumak Kawsay*. O resultado indicou a necessidade de construir um diálogo intercultural, interepistêmico e intercosmológico que considere, em pé de igualdade, a sabedoria dos povos ancestrais da América do Sul.

**PALAVRAS-CHAVE:** Novo Constitucionalismo. Direitos Linguísticos. Interculturalidade.

**ABSTRACT:** In this paper, we seek to offer an analysis regarding the consolidation of language rights of indigenous peoples within the context of the New Latin American constitutionalism. At the same time, we aim to shed light on indigenous cosmovisions regarding the notion of language. Firstly, the text presents a historical turn on the socio-political transformations that have taken place in Latin America in recent decades, and which resulted in the approval of new constitutional texts and linguistic rights for indigenous peoples, considering the decolonization project and interculturalization verified in the Constitutions of Ecuador and Bolivia (WALSH, 2008; VARGAS, 2009). In a second moment, by adopting a bibliographic review of indigenous authors (MAMANI, 2018; LUCIANO, 2015; KOPENAWA, 2015), different cosmovisions about the notion of language are analyzed and discussed. The analysis pointed out different logics and rationalities regarding languages, among them the relationship between language and nature, spirituality, and Pachamama or *Madre Tierra*, as well as with the philosophy of *Buen Vivir* or *Sumak Kawsay*. The result indicated the need to build an intercultural, interepistemic and intercosmological dialogue that considers, on an equal footing, the wisdom of the ancestral peoples of South America.

**KEYWORDS:** New Constitutionalism. Language Rights. Interculturality.

1. Doutora em Linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Docente substituta da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás (UFG), Campus Samambaia, Goiânia, Goiás. E-mail: [juliaisilva27@gmail.com](mailto:juliaisilva27@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8314-6483>.

## INTRODUÇÃO

Desde meados da década de 80, a América Latina transformou-se no palco de uma série de reformas constitucionais. Tal processo se produziu em um contexto marcado pelo fim dos regimes militares, pelo fortalecimento dos novos movimentos indígenas e populares, e pelo desenvolvimento do Direito Internacional (FAJARDO, 2011). Com respeito às normas internacionais, a aprovação da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 1989) deu base jurídica específica para a proteção de direitos coletivos aos povos indígenas, sendo posteriormente reforçada pela Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2006). Ao reconhecer os direitos coletivos específicos aos povos indígenas, tais arranjos constitucionais, mais abertos à pluralidade, têm sido responsáveis por reconfigurar as relações entre o Estado, os povos indígenas e as línguas ancestralmente faladas nestes territórios (SILVA, 2019).

No horizonte do novo constitucionalismo de base pluralista, diferentes países reconheceram as línguas indígenas e originárias de seus territórios, tornando muitas delas oficiais, em pé de igualdade jurídica com o espanhol. As novas Constituições abrigaram em seus textos, junto com direitos como o território, a natureza, a consulta prévia e a autodeterminação, o direito linguístico dos povos indígenas a manterem e a usarem suas línguas originárias no âmbito privado e público. A Constituição boliviana, por exemplo, reconheceu suas 36 línguas indígenas como línguas oficiais, junto com o castelhano, e estabeleceu que os poderes públicos serão obrigados a usar, pelo menos, duas delas em seus atendimentos. No Equador, as línguas *quéchua* e *shuar* são idiomas oficiais de relação intercultural. Os demais idiomas ancestrais são de uso oficial para os povos indígenas nas zonas onde habitam e nos termos que fixam a lei. Por fim, a República Bolivariana da Venezuela reconhece como oficiais o castelhano e os idiomas de 39 povos indígenas.

No entanto, para além do mero reconhecimento oficial de suas línguas indígenas e originárias, nas novas constituições pluralistas latino-americanas, o debate sobre os direitos linguísticos insere-se em um projeto de insurgência político-epistêmica que abre caminho para a decolonização (WOLKMER, 2013; VARGAS, 2009; WALSH, 2008). Uma insurgência político-epistêmica caracteriza-se não apenas por questionar e desafiar as estruturas dominantes do Estado, mas também por colocar em dúvida lógicas e racionalidades que nos fazem pensar o Estado e a sociedade de maneira radicalmente distinta. Como assinala Walsh (2008), o novo constitucionalismo que se verifica na América do Sul representa um processo e um projeto que pretende refundar e repensar as “estruturas sociais, epistêmicas e de existências que põem em cena e em relação equitativa, lógicas, práticas e modos culturais diversos de pensar, atuar e viver” (WALSH, 2008, p. 8).

Diante desse contexto, o presente artigo analisa o lugar dos direitos linguísticos no marco do novo Constitucionalismo latino-americano, também chamado Constitucionalismo pluralista ou andino (WOLKMER, 2013) e busca (re)pensar as bases ontológicas e epistemológicas a partir das quais estamos fundamentando a nossa discussão sobre direitos linguísticos, tendo em vista distintas cosmovisões indígenas sobre o que é língua/linguagem (LUCIANO, 2015; MAMANI, 2018; KOPENAWA, 2015). Busca-se demonstrar que, em um projeto histórico e insurgente, de base intercultural e decolonial, o debate sobre direitos linguísticos dos povos indígenas deve ir além das políticas de oficialização, reconhecendo formas alternativas e igualmente legítimas de compreender a língua/linguagem e os direitos linguísticos. Com Luciano (2015), considero que os diálogos interepistêmicos – que são diálogos filosóficos, cosmológicos e cosmopolíticos – são estratégias que nos permitem reconhecer diferentes cosmovisões, lógicas e racionalidades.

Assim, o texto está organizado em duas seções. Na primeira seção, apresenta-se, de forma sucinta, as transformações jurídicas e político-linguísticas que tiveram palco na América Latina nas últimas décadas, e que culminaram no surgimento do Novo Constitucionalismo, dando especial atenção ao lugar dos direitos linguísticos nesse processo. Na segunda seção, valendo-me da revisão bibliográfica de autores indígenas, são analisadas noções de língua/linguagem desde cosmovisões indígenas. Para isso, são consideradas as concepções de linguagem presentes no discurso do ex-Chanceler do Estado Plurinacional da Bolívia, Fernando Huanacuni Mamani, para o Foro sobre Questões Indígenas das Nações Unidas (ONU), ocorrido em 2018 (MAMANI, 2018). Também são discutidas as noções de língua do povo Nasa, na Colômbia (ATILLO, 2018); dos Baniwa (LUCIANO, 2015) e dos Yanomami no Brasil (KOPENAWA, 2015).

### **Os direitos linguísticos no marco do novo Constitucionalismo latino-americano**

Resultado de nossa herança colonial e dos seus processos de dominação econômica, política e cultural, a cultura jurídica e suas instituições na América Latina sempre estiveram marcadas pelo elitismo proveniente da tradição jurídica europeia. Segundo o jurista brasileiro Antônio C. Wolkmer (2013), o fato colonial teve como uma de suas consequências a importação de um modelo eurocêntrico de Direito, pautado pela filosofia individualista, liberal e burguesa dos países europeus<sup>2</sup>. Poucas vezes, na história da região, a juridicidade moderna e as constituições liberais expressaram

---

2. No Brasil, o Estado e o seu Direito sempre negaram a possibilidade de coexistência entre diferentes sistemas jurídicos, sob o argumento de que o Direito estatal é único e onipresente. Segundo Wolkmer (2013), o sistema jurídico brasileiro é profundamente marcado pelos valores eurocentrados, os quais, a partir de uma chave colonial, hierarquizarão e subalternizarão a pluralidade de sistemas jurídicos dos povos indígenas. Com efeito, os parâmetros constitutivos da legalidade colonial brasileira negaram radicalmente o pluralismo jurídico nativo (indígena e africano), atribuindo tais sistemas jurídicos à categoria genérica de “costumes”, ou mesmo negando completamente a sua existência.

as necessidades dos segmentos sociais majoritários, tais como as nações indígenas, as populações afro-americanas, as massas de camponeses agrários e os movimentos urbanos (WOLKMER, 2013).

Para Idón M. Chivi Vargas (2009), advogado indígena da Assembleia Constituinte boliviana, há que se lembrar que o Direito Moderno deve a sua existência a um ato colonial terrivelmente dramático: o genocídio dos indígenas ontem e hoje – o genocídio primeiro, do colonialismo espanhol e suas leis imperiais; e o genocídio segundo, “*liberal*”, que veio já com extensões de direitos, como Constituição e Códigos. Segundo Vargas, o constitucionalismo tradicional tem sido historicamente insuficiente para atender às sociedades colonizadas; não teve ousadia o suficiente para romper com as metrópoles europeias; tampouco com as típicas relações coloniais que se mantiveram nas sociedades americanas ao longo dos séculos XIX, XX e parte do XXI (VARGAS, 2009).

A dependência à matriz eurocêntrica de poder/saber (QUIJANO, 2000) não se deu apenas na arena jurídica, como também no campo das políticas linguísticas. Na América Latina, o processo de construção dos Estados nacionais foi orientado pelos modelos europeus de homogeneidade linguística e cultural, os quais buscaram assimilar tudo o que era diferente (HAMEL, 2013). Segundo o professor argentino Walter D. Mignolo (2003), as línguas nacionais “surgiram em cumplicidade com o Estado e com as instituições que regulavam os usos e abusos da língua (MIGNOLO, 2003, p. 345). De fato, durante o séc. XIX, o projeto moderno/colonial dos Estados recém independentes teve como um de seus pilares fundacionais a naturalização de um elo entre um território, um estado e uma língua (cf. ANDERSON, 2015; HOBSBAWN, 2013). Assim, como explica Silva (2016a):

não é difícil imaginar o papel que as línguas desempenharam nos processos de dominação e homogeneização que marcaram as relações colonizatórias. Nesses contextos, a língua funcionara como um elemento fundamental no agenciamento de práticas políticas de controle e subjugação dos povos que habitavam as colônias das metrópoles europeias. Segundo Anderson (2008), já no século XIX, o critério linguístico, junto com outros critérios como cultura, religião e etnia, esteve na base do surgimento da concepção moderna de Estado, representada pela figura do Estado-nação. A concepção moderna de nação foi construída a partir de um conjunto de narrativas, discursos e imagens que buscavam criar um sentimento de identificação cultural entre os indivíduos. Assim, foram construídos mitos que permitiram que pessoas que nunca se-haviam conhecido se identificassem como pertencentes a uma mesma comunidade, a qual compartilhava de um passado glorioso, uma cultura, uma história e uma língua, unindo-as como um só povo (SILVA, 2016a, p. 225).

Nas últimas décadas, no entanto, temos visto o esgotamento, tanto discursivo como político, da noção moderna e eurocentrada de constituição (VARGAS, 2009). Como acertadamente aponta Vargas (2009), nem os suportes liberais clássicos, nem

o constitucionalismo keynesiano ou o neoliberalismo transnacionalizado da União Europeia puderam dar conta de tal esgotamento. Para Mignolo (2003), o enfraquecimento do Estado, causado pela configuração das alianças econômicas transnacionais, foi contrabalançado pelo fortalecimento das comunidades que tinham sido reprimidas pela construção das nações imaginadas. Além disso, as mudanças observadas nos anos 70, e a emergência de uma nova consciência ameríndia, foram impulsionadas pela busca não apenas de uma nova identidade étnica, mas também de uma forma de pressionar os detentores do poder e os governantes pela construção de um futuro para as comunidades afro e indígenas.

Com efeito, o crescimento das mobilizações indígenas e o fortalecimento de suas demandas tiveram um impacto sobre as políticas linguísticas na América Latina. Segundo Mignolo, a partir da década de 70, “os latino-americanos assistiram ao reflorescimento dos movimentos indígenas reivindicando seus direitos, suas terras e suas línguas” (MIGNOLO, 2003, p. 399). O que tudo isso significa, entre outras consequências importantes:

é a clara e enérgica articulação de uma política e filosofia linguística que suplanta a alocação que havia sido atribuída a línguas minoritárias pela filosofia de linguagem, subjacente à missão civilizadora e à política linguística praticada pelo Estado, tanto dentro da nação, quanto nas colônias (...) (MIGNOLO, 2003, p. 399).

É nesse contexto que surge o Novo Constitucionalismo Latino-Americano e os direitos linguísticos que ele abriga. O chamado Novo Constitucionalismo ou Constitucionalismo Pluralista Intercultural, representado pela Constituição da Venezuela (1999), do Equador (2008) e da Bolívia (2009), constitui um novo paradigma e uma nova cultura jurídica, “síntese de um constitucionalismo indígena, autóctone e mestiço” (WOLKMER, 2013, p. 17). Resultado dos novos processos sociais e políticos irrompidos na América Latina, o novo constitucionalismo latino-americano surge da práxis histórica constituída por lutas de resistências. Conforme explica Wolkmer (2013a), trata-se de um movimento gestado desde abaixo, a partir das experiências de luta das comunidades indígenas, campesinas e dos povos originários dos Andes. Como explica Mamani (2010):

A partir dos anos 70, as principais organizações indígenas do continente foram se agrupando ao redor de um objetivo comum: a necessidade de estabelecer um Estado Plurinacional em substituição do Estado uninacional mestiço, excluyente (...) Os povos ancestrais em sua permanente reflexão e deliberação desde as comunidades, promovem uma mudança estrutural, compreendendo que a plurinacionalidade expressa a existência das diversas culturas e promove que todas devem ser igualmente respeitadas. Depois de praticamente quatro décadas de ter-se apresentado esta proposta, se promulgam no Equador (2008) e na Bolívia (2009); Constituições Nacionais as quais se declaram como Estados Plurinacionais (MAMANI, 2010, p. 19-20).

Para a jurista peruana Raquel Y. Fajardo (2011), a incorporação de direitos indígenas, incluindo os direitos linguísticos, às novas constituições foi possível em um contexto caracterizado por três principais fatores: i) o desenvolvimento do direito internacional sobre direitos indígenas; ii) as demandas dos movimentos indígenas pelo reconhecimento de seus direitos originários, e iii) a expansão do discurso do multiculturalismo. Segundo a autora, nas últimas décadas, o reconhecimento da diversidade cultural e dos direitos dos povos indígenas pode ser classificado a partir de três ciclos de reformas constitucionais:

- O ciclo do constitucionalismo multicultural (1982-1988): marcado pelo surgimento do multiculturalismo e pelas novas demandas indígenas, neste ciclo, as Constituições introduzem o conceito de diversidade cultural, reconhecem seu caráter multicultural e multilíngue, e reconhecem direitos específicos aos povos indígenas. A Constituição da Guatemala (1985) e da Nicarágua (1987) reconhecem sua configuração multi-étnica e multilíngue; a Constituição do Brasil (1988) reconhece direitos coletivos e culturais aos povos indígenas, antecedendo em um ano a Convenção 169 da OIT;
- O ciclo do constitucionalismo pluricultural (1989-2005): neste ciclo, são desenvolvidos os conceitos de nação multiétnica/multilíngue e de Estado pluricultural. Além disso, são reconhecidos direitos como a oficialização das línguas indígenas, a educação bilíngue intercultural, à consulta e outras formas de participação, conforme a Convenção 169. Em 1992, o artigo 140 da Constituição Nacional do Paraguai passou a considerar o Paraguai como um país pluricultural e bilíngue, sendo o castelhano e o guarani idiomas oficiais. No Peru, a Constituição de 1993 considera que todo peruano tem direito ao próprio idioma e tem direito a contar com intérprete perante qualquer autoridade;
- O ciclo do constitucionalismo plurinacional (2006-2009): representado pelos processos constituintes da Bolívia (2006- 2009), do Equador (2009) e pela Declaração da ONU sobre os Povos Indígenas (2006). Os povos indígenas são reconhecidos não apenas como “culturas diversas”, mas como nações originárias com autodeterminação. Os Estados plurinacionais são resultado de um pacto entre sujeitos políticos coletivos com direito a governar-se com autonomia. Na Bolívia, são declaradas 36 línguas indígenas como oficiais, junto com o castelhano, e estabelece-se que os poderes públicos são obrigados a usar, pelo menos, duas delas. No Equador, o castelhano, o kichwa e o shuar são idiomas oficiais de relação intercultural. Os demais idiomas ancestrais são de uso oficial para os povos indígenas nas zonas onde habitam e nos termos que fixam a lei. Por fim, a República Bolivariana da Venezuela reconhece como oficiais o castelhano e os idiomas de 39 povos indígenas.

Para Fajardo (2011), as novidades constitucionais introduzidas no horizonte do constitucionalismo pluralista “supõem rupturas paradigmáticas com respeito ao horizonte do constitucionalismo liberal monista do século XIX e do horizonte do constitucionalismo social integracionista do século XX, chegando a questionar o mesmo feito colonial (FAJARDO, 2011, p. 10). Em termos de reconhecimento da pluralidade linguística, tais reformas constitucionais representam um avanço na redefinição do regime monolíngue dos Estados, já que pressupõem uma ruptura com o paradigma integracionista que orientou nossas políticas linguísticas e constituições por mais de quinhentos anos (cf. SILVA, 2016; 2019; HAMEL, 2013).

Assim, as novas Constituições do século XXI se inscrevem, de maneira explícita, em um *projeto de decolonização*, que intenta romper o paradigma moderno/colonial da teoria constitucional clássica. Estas mudanças, observa Walsh (2008), são reflexo e manifestação da insurgência política de movimentos ancestrais e que é, ao mesmo tempo, uma insurgência epistêmica – epistêmica não apenas por questionar e desafiar as estruturas dominantes do Estado, mas também por colocar em dúvida lógicas e racionalidades que fazem pensar o Estado e a sociedade de maneira radicalmente distinta:

os atuais esforços em países como Equador e Bolívia de transformar esta estrutura institucional, sacudi-la de seu peso colonial, (neo)libera e imperial e re-fundá-la desde abaixo para que realmente represente a diversidade de povos, de culturas, de processos históricos (Santos, 2007), e de formas de conceber e exercer o direito, a autoridade e a democracia, e para que promova o ‘bem viver’ – uma nova vida em sociedade em harmonia com o entorno – são esforços realmente históricos, insurgentes e transcendentais. Históricos, insurgentes e transcendentais não só para a Bolívia e o Equador, mas para a América do Sul em seu conjunto (WALSH, 2008, p. 134, tradução nossa).

Importante ressaltar que, nos Estados plurinacionais, o reconhecimento oficial das línguas está intrinsecamente ligado ao reconhecimento das cosmovisões e dos saberes ancestrais indígenas. Assim, no marco do pluralismo nacional, o direito a usar e a transmitir a língua indígena não está dissociado de direitos como o direito à água, à seguridade alimentar, o direito consuetudinário etc. Ao incorporar as demandas dos movimentos indígenas e populares, as novas constituições acrescentaram direitos novos, como o direito à água e ao *Buen vivir* ou *Sumak Kawsay* (WALSH, 2008). A noção de *Sumak Kawsay*, ou “buen vivir” ou “bem viver” carrega consigo a ideia de “viver em plenitude” que, mais especificamente em sua versão aymara do Suma Qamaña, remete a um sentido de viver e conviver relacionado a todas as formas de existência, não apenas entre os seres humanos. Como explica Mamani (2010)

em aymara se diz “sumaqamañatakija, sumanqañaw”, que significa “para Viver Bem ou viver em plenitude, há que estar bem”. Saber viver implica saber relacionar-se ou conviver com todas as formas de existência. O termo aymara “suma gamaña” se traz como “Viver bem” ou “viver em plenitude” que em termos gerais significa “viver em harmonia e equilíbrio; em harmonia e equilíbrio com toda forma de existência (MAMANI, 2010, p. 37, tradução nossa).

A natureza, no conceito do “buen vivir”, forma parte de visões ancestrais enraizadas na harmonia integral, uma harmonia que a sociedade ocidentalizada e o sistema do capitalismo – agora neoliberal – tem feito não apenas perder, mas destruir. Juntos – a *Pachamama* e o *Sumak Kawsay* – são exemplos concretos de um novo constitucionalismo, interculturalizado, que, pela primeira vez, busca pensar *com* os povos ancestrais, incorporando as suas lógicas cosmológicas aos textos oficiais. Tais caminhos, na análise de Walsh (2008), não somente possibilitam superar a lógica multicultural do capitalismo multi/transnacional, mas constroem outros referentes que são radicalmente distintos para pensar o Estado e a sociedade. Conforme assinala Vargas (2009), a decolonização é precisamente a construção contrária do que ocorre na colonialidade, não derrubando paredes nem portas, mas compreendendo seu funcionamento, aprendendo seus suportes e submetendo-o a uma profunda crítica social (VARGAS, 2009).

Ressalta-se que a Constituição do Equador incorporou direitos para novos sujeitos, como a natureza - a *Pachamama*. Desafiando a lógica cartesiana-moderna-ocidental, a Constituição equatoriana posiciona a mãe natureza ou *Pachamama* como sujeito de direito. Desde a cosmovisão andina, a *Pachamama* é um ser vivo – com inteligência, sentimentos, espiritualidade – e os seres humanos são parte dela. Ao reconhecer a natureza não como bem de uso e exploração dominado por seres humanos, mas como parte integral da vida, a nova constituição equatoriana permite interculturalizar e decolonizar a lógica e racionalidade dominantes, sugerindo modos outros de conceber e viver, os quais encontram seus fundamentos no pensamento, nos princípios e nas práticas dos povos ancestrais. Dessa maneira, falar da decolonização da mãe natureza

é levar a análise e o debate mais além do meio ambiente partindo do contexto específico das lutas filosóficas de vida dos povos indígenas e afros de América do Sul – as que envolvem de maneira direta os espíritos, ancestrais, deuses e orixás conjuntamente com o território e a territorialidade. São suas perspectivas, compreensões e práticas de vida que (...) teriam muito a ver com os atuais processos de interculturalizar, plurinacionalizar e decolonizar o Estado (WALSH, 2008, p. tradução nossa).

Nessa direção, entendo que, se o reconhecimento de línguas indígenas pelos textos constitucionais já é, em si, um gesto de ruptura com as políticas coloniais, ele não é suficiente para interculturalizar e decolonizar o Estado. Um projeto que intenta decolonizar e interculturalizar só pode ser construído legitimamente na medida em que um

pensamento decolonial se fizer vivo nas mentes e nos corpos dos sujeitos subalternizados (MIGNOLO, 2003; WALSH, 2008). Em outras palavras, não basta desconstruir a ideologia da homogeneidade linguística em isolado. É preciso desconstruir a própria razão ocidental/ colonial que define o que é e o que não é uma língua, assim como todos os valores, concepções e práticas que reproduzem essa razão. Tendo em vista a necessidade de incorporar às políticas linguísticas oficiais modos alternativos de entender língua/ linguagem, a seguir, busco (re)pensar tais concepções desde cosmovisões indígenas.

## **2. (Re)pensando a noção de língua/linguagem desde cosmovisões indígenas**

As novas Constituições latino-americanas, e os direitos linguísticos que elas abrigam, se inscrevem em um projeto de decolonização, que intenta (re)fundar e transformar as matrizes modernas/coloniais das instituições políticas e jurídicas do Estado. Assim, na construção de um Estado plurilíngue, será preciso fazer mais do que reconhecer a oficialidade das línguas indígenas ou aprovar leis que obriguem a sua presença nos espaços públicos e institucionais. Mais além disso, será necessário (re) pensar as bases ontológicas/epistemológicas a partir das quais estamos fundamentando a nossa discussão sobre direitos linguísticos, e levar em conta formas alternativas de pensar a língua/linguagem. Como assinala Walsh (2008), a proposta intercultural das novas constituições latino-americanas vai muito além do respeito, da tolerância e o do reconhecimento da diversidade - ela “assinala e encoraja, antes, um processo e projeto social político dirigido à construção de sociedades, relações e condições de vida novas e distintas” (WALSH, 2008, p. 140).

Este projeto é reflexo e manifestação da insurgência política de movimentos ancestrais e que é, ao mesmo tempo, uma insurgência epistêmica – epistêmica não apenas por questionar e desafiar as estruturas dominantes do Estado, mas também por colocar em dúvida lógicas e racionalidades que nos fazem pensar o Estado e a sociedade de maneira radicalmente distinta (WALSH, 2008). Para o antropólogo indígena Gersem Baniwa Luciano (2015), os diálogos interepistêmicos – que são diálogos filosóficos, cosmológicos e cosmopolíticos – podem ajudar a romper com a colonialidade tutelar que historicamente marca a relação entre Estado, Direito e povos indígenas. Segundo o autor, é fundamental estabelecer a prática:

do diálogo e do intercâmbio de saberes, de valores e de experiências de vida e de mundos. A diversidade de línguas possibilita o estabelecimento de diálogos cosmopolíticos e conexões transcendentais, envolvendo holisticamente inter-espiritualidades, inter-subjetividades, inter-epistemologias e as importantes capacidades de articulação das multireferencialidades cósmicas, as multidimensionalidades ontológicas humanas e as multicosemologias linguísticas. As línguas carregam e sustentam mundos, valores e existências humanas e não humanas únicas (LUCIANO, 2015, p. 27).

Assim, nos ensina Luciano (2015) que, nas concepções indígenas, a língua é pensada como um complexo sistema de comunicação cósmica, a qual envolve humanos (vivos e mortos), não humanos e a natureza, tanto na sua dimensão material como espiritual. A língua possui uma vital importância para o coletivo porque ela é o meio pelo qual se estabelecem conexões com a natureza e com os outros seres do mundo:

[...] a linguagem é uma das capacidades criadoras mais impressionantes e impactantes da humanidade. É o meio pelo qual os seres humanos se humanizam entre si, ou seja, ao mesmo tempo em que as identificam entre si, também as distinguem dos outros animais. No entanto, essa distinção não significa, de modo algum, hierarquização, uma vez que em termos de capacidade de comunicação ou linguagem, todos os seres são iguais. Assim, para os Baniwa é também o meio pelo qual se comunicam com outros seres do mundo e com o próprio mundo, uma vez que para estes, a comunicação entre os seres é o segredo para o equilíbrio do mundo cósmico. Escassez de caça, por exemplo, pode ser resultado de uma falta ou uma má comunicação entre os pajés e os espíritos superiores das caças. A comunicação, a linguagem e o diálogo são, portanto, essencialmente da ordem espiritual e transcendental (LUCIANO, 2015, p. 14).

Nesse sentido, as línguas indígenas têm um caráter sociocósmico, no sentido de que são elas que propiciam o elo entre os seres humanos e os seres não humanos da natureza. Para Luciano, isso significa que a perda de uma língua por um povo indígena afeta diretamente “a relação deste povo com a natureza e com o cosmo, resultando também em quebra ou redução de conectividade entre os seres e, conseqüentemente, afetando o equilíbrio e a harmonia da vida no mundo” (LUCIANO, 2015, p. 17).

Para os povos indígenas, o vínculo entre língua e território é baseado em uma estreita relação de equilíbrio e harmonia com a *Madre Tierra*. Assim, para o povo Nasa de Cauca, na Colômbia, por exemplo, o ato de comunicar-se em seu próprio idioma representa o momento de diálogo, de escuta, de respeito e de obediência às mensagens de “Kwes Uma Kiwe”, a Pachamama (ATILLO, 2018). Entendida como “Puutx We’wnxi Uma Kiwe”, a comunicação com a *Madre Tierra* é entendida como uma relação “espiritual e natural que transmite mensagens de vida e nos convoca a todos os seres, como seus filhos e filhas, a cuidá-la, defendê-la, libertá-la (ATILLO, 2018, p. 116). A partir desta relação, surge o mandato de comunicação na sua língua ancestral:

Este processo, entendido como “Puutx We’wnxi Uma Kiwe”, comunicação desde a Mãe terra, compreende diversos momentos e sentires que inicialmente despertam o interesse por intentar compreender nossa origem e o relacionamento entre os diversos seres do território, isto implica sentirmos filhos e filhas da Mãe Terra, para escutar, entender, transmitir suas mensagens e mandatos naturais (JUAQUIN VILUCHE, *apud* ATILLO, 2018, p. 121, tradução nossa).

[...] embora todos os seres não permanecessem mais os mesmos em forma, mesmo se tivéssemos o corpo de uma pessoa, uma planta ou animais; grandes, pequenos, éramos espíritos ou energias; a relação e comunicação entre os diferentes seres deve ser mantida, a relação de comunicação natural nunca deve ser quebrada e esta comunicação deve ser feita na língua natural que os espíritos nos deram para conversar. A língua natural do povo da Nasa é a “Nasa Yuwe”. (JUAQUIN VILUCHE, *apud* ATILLO, 2018, p. 123, tradução nossa).

Como explica Atillo (2018), desde sua origem, para o povo Nasa, tudo está relacionado com o cosmos, as energias, os seres espirituais e naturais, em estreita relação com a *Madre Tierra*. Assim, para este povo, o ato de comunicar-se em seu próprio idioma é fundamental para manter a conexão com os ancestrais, com os espíritos, com tudo o que os liga à Pachamama. Noção semelhante foi destacada pelo ex-Chanceler do Estado Plurinacional da Bolívia, Fernando Huanacuni Mamani durante o marco do XVII Foro sobre Questões Indígenas das Nações Unidas, em 2018. Transcrevo aqui trecho do seu discurso:

Falar de línguas ancestrais é falar do profundo vínculo com nossos avós, com nossas avós, com nossos pais, com nossos filhos, com as montanhas, com as árvores e com os ancestrais, falar das línguas ancestrais é recuperar o vínculo sagrado de nosso coração unido ao coração da Pachamama.

O mundo moderno aprofundou a crise da vida mergulhando-nos em uma individualidade, o capitalismo como estrutura nos desarticulou da sensibilidade que devemos ter uns com os outros.

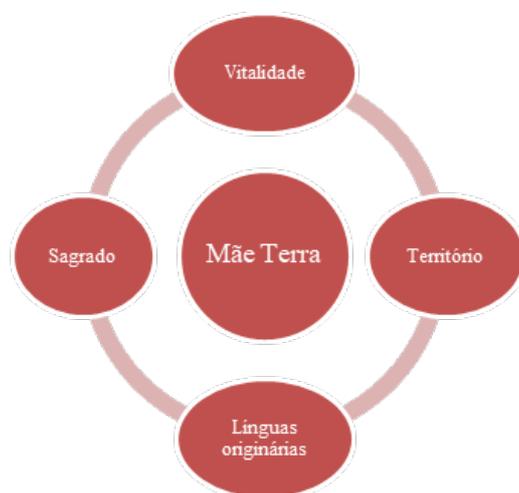
Portanto, recuperar nosso idioma, significa recuperar nosso paradigma, nossa matriz da vida, nossa sabedoria forjada por nossos avós e avós, isso significa também recuperar a nossa espiritualidade, porque o idioma está ligado à nossa espiritualidade, porque se só recuperarmos o nosso idioma, sem nossa espiritualidade, sem nossa forma de vida, será como recuperar um som sem o coração, sem um sentimento.

Nossos idiomas ancestrais, em qualquer lugar do mundo, não só transmitem ideias, transmitem sentimentos profundos, transmitem emoções profundas, por isso recuperar a nossa língua é recuperar nossa saúde, recuperar a nossa vitalidade, recuperar a nossa língua comunitária, sair do idioma individual, do paradigma individual que nos tem envolvido o capitalismo e a modernidade.

[...]

Ao recuperar nosso idioma, recuperaremos os vínculos profundos, sagrados e sensíveis da vida. Esse é o segredo dos nossos avós e das nossas avós. Quando falamos de sabedoria, falamos desse vínculo sagrado, falamos dessa conexão sagrada com Pachamama, com a Mãe Terra, com o Pai Cosmos. (Discurso do Chanceler do Estado Plurinacional da Bolívia, Fernando Huanacuni Mamani, no Foro sobre Questões Indígenas das Nações Unidas) (MAMANI, 2018).

A relação que os povos indígenas mantêm com as suas línguas ancestrais é uma relação que, segundo o chanceler, expressa o vínculo profundo e sensível que estes povos mantêm com a natureza, com o sagrado, com os conhecimentos ancestrais transmitidos de geração em geração etc. Assim, quando se recupera um idioma ancestral, recupera-se não somente a língua em si, mas com ela a espiritualidade, a conexão com a Pachamama, com o Mãe-Terra. Desse modo, no pensamento indígena, recuperar o idioma é *recuperar o paradigma da língua comunitária; e sair da língua individual*. Para Mamani, isso significa romper com o individualismo que reduz as línguas, a natureza, as relações humanas aos interesses do indivíduo e do capital. Pensado desde uma perspectiva indígena, a defesa dos direitos linguísticos intenta, portanto, romper com o capitalismo que nos desarticulou da sensibilidade de cuidar uns dos outros e da natureza.



Fonte: (SILVA, 2019)

Além disso, explica Mamani (2010), se há um sujeito, este é coletivo, pois o individualismo moderno está indissociavelmente atrelado ao estabelecimento da opressão de uns sobre outros (em especial, através da afirmação da propriedade privada como direito inalienável). Segundo Mamani, na estrutura ancestral aymara, a primeira palavra que se ensina é “jiwasa” que significa “nós”. Isso quer dizer que a primeira pessoa, ao contrário do que aprendemos no Ocidente, não é o “eu”, mas, sim, o “nós”. E esse “nós”, como afirmei, não diz respeito apenas aos humanos, mas envolve as montanhas, as plantas, os insetos, as pedras, os rios... tudo está inserido nesse “nós”. “Jiwasa”, que literalmente quer dizer “nós”, tem um significado ainda mais profundo (MAMANI, 2010, p. 76).

Se o mundo moderno nos fez mergulhar no individualismo, e o “capitalismo como estrutura nos desarticulou da sensibilidade que devemos ter uns com os outros”, o uso do idioma ancestral nos ajuda a recuperar nossa “matriz de vida”, nossa saúde, nosso sentimento de solidariedade com o outro e a nossa conexão harmoniosa com a natureza. Tal cosmovisão se aproxima do que vemos em *A queda do céu* (2015), livro produzido por

David Kopenawa e Bruce Albert, no qual também é possível notar o vínculo que a língua/linguagem possui com a espiritualidade e com a natureza na cosmovisão dos Yanomami. Trata-se de uma obra que, embora não seja exclusivamente sobre linguagem, nos apresenta, a partir das experiências pessoais de David Kopenawa, tanto o modo como a língua/linguagem é constituída quanto a maneira como ela constitui os Yanomami.

Com efeito, o pensamento do líder indígena nos fornece importantes reflexões teóricas sobre a linguagem a partir de um lugar de enunciação que ainda é desconhecido pela sociedade ocidental (NASCIMENTO, 2017). Assim, é bastante significativo o entendimento de que, na concepção dos Yanomami, a língua, forma de interação com todos os seres do universo, é criação de Omana, entidade divina:

[...] desejo, portanto, falar-lhes do tempo muito remoto em que os ancestrais animais se metamorfosearam e do tempo em que Omama nos criou, quando os brancos ainda estavam muito longe de nós. No primeiro tempo, o dia não acabava nunca. A noite não existia. Para copular sem serem vistos, nossos ancestrais tinham de se esconder na fumaça de suas fogueiras. Afinal flecharam os grandes pássaros da noite, os Titi kiki, que choravam nomeando os rios, para que a escuridão descesse sobre eles.<sup>25</sup> Além disso, eles se transformavam em caça sem parar. Assim, foi depois de todos terem virado animais, depois de o céu ter caído, que Omama nos criou tais como somos hoje. Nossa língua é aquela com a qual ele nos ensinou a nomear as coisas. Foi ele que nos deu a conhecer as bananas, a mandioca e todo o alimento de nossas roças, bem como todos os frutos das árvores da floresta. Por isso queremos proteger a terra em que vivemos. Omama a criou e deu a nós para que vivêssemos nela. Mas os brancos se empenham em devastá-la, e, se não a defendermos, morreremos com ela (KOPENAWA, 2015, p. 74).

A língua, criação de Omana, tem como função a nomeação das coisas da floresta, a qual deve ser protegida pelos Yanomami. Entre os Yanomami, são os espíritos, *xapiri*, que ensinam ao xamã a proferir “palavras sábias”, em uma língua mais luminosa e brilhante – uma língua de “árvore de cantos”:

[os *xapiri*] carregaram minha cabeça numa direção, e minha língua em outra. Foram as imagens do sabiá *yōrixiamá*, dos *japins ayakora* e dos pássaros *sitipari si*, todos donos dos cantos, que arrancaram a minha língua. Pegaram-na para refazê-la, para torná-la bela e capaz de proferir palavras sábias. Lavaram-na, lixaram-na e alisaram-na, para poder impregná-la com suas melodias. Os espíritos das cigarras a cobriram com penugem branca e desenhos de urucum. Os espíritos do zangão remoremo *moxi* a lambram para livrá-la aos poucos de suas palavras de fantasma. Por fim, os espíritos sabiá e *japim* puseram nela as de seus magníficos cantos. Deram-lhe a vibração de seu chamado: “Arerererere!”. Tornaram-na outra, luminosa e brilhante como se emitisse raios. Foi assim que os *xapiri* prepararam minha língua. Fizeram dela uma língua leve e afinada. Tornaram-na flexível e ágil. Transformaram-na numa língua de árvore de cantos, uma verdadeira língua de espírito. Foi então que eu pude enfim imitar suas vozes e responder a suas palavras com cantos diretos e claros (KOPENAWA, 2015, p. 154-155).

Pensada desde essa perspectiva, a língua é algo que rompe os limites entre o físico e o espiritual, o tangível e o intangível, o humano e o não-humano. Portanto, como muito observa Nascimento (2017), embora exista uma pluralidade epistemológica entre os diferentes povos indígenas, é possível compreender uma dimensão comum nas concepções indígenas de linguagem. Para os povos indígenas, a espiritualidade constitui uma importante dimensão, que parece fundar as formas de produção e transmissão de conhecimento. Nessas concepções, a língua assume um estatuto de sacramento, já que possui uma dimensão espiritual: a linguagem, “enquanto ação, assume uma dimensão espiritual, e, ao mesmo tempo, corporificada, uma vez que os espíritos atuam no corpo ‘humano’ de modo a possibilitar-lhe a comunicação” (NASCIMENTO, 2017, p. 67).

Assim, tenho defendido que, se quisermos partir de uma lógica intercultural e decolonial no debate sobre os direitos linguísticos dos povos indígenas latino-americanos, será necessário levar em conta, em pé de igualdade, formas alternativas de pensar a linguagem. Particularmente, considero que o reconhecimento de epistemologias e ontologias indígenas (LUCIANO, 2015) sobre língua/linguagem é importante porque dá abertura para que conheçamos também formas mais respeitadas e harmoniosas de se relacionar com o território, com a coletividade, com as florestas, com os rios, com os animais etc. Trata-se, por isso, de (re)fundar a discussão sobre direitos linguísticos a partir de dimensões outras de reflexão sobre língua/linguagem, ou seja, a partir de aspectos que a “ciência moderna” descartam de suas concepções de língua.

### **Considerações finais**

Na cosmologia aymara, a noção de *Buen Vivir* entende que tudo está conectado: os homens, as mulheres, a natureza, o sol, os mortos, os vivos, o passado, o presente e o futuro, os seres inertes, os seres vivos de forma geral. Assim, falar de línguas ancestrais, como assinala Mamani (2018), é recuperar o vínculo sagrado de nosso coração unido ao coração da Pachamama. Nesse sentido, no horizonte do novo constitucionalismo na América Latina, o reconhecimento dos direitos linguísticos deve implicar uma revisão radical da própria concepção de linguagem que fundamenta tais direitos. Isso significa dizer que as políticas linguísticas que deles resultam devem ser pensadas e planejadas rumo ao reconhecimento não só da pluralidade linguística por si, isoladamente - mas rumo à construção de um diálogo interepistêmico e intercosmológico, como ensina Luciano (2015).

Os recentes esforços de países como a Bolívia e o Equador em refundar as estruturas coloniais e (neo)liberais são esforços históricos e insurgentes que refletem as lutas levadas a cabo pelos movimentos sociopolíticos ancestrais. No entanto, a proposta intercultural não é um fato dado, mas um processo ativo de permanente

diálogo e construção; um espaço de criação de novas compreensões, colaborações e solidariedades. Assim, no horizonte decolonial, imaginar e construir direitos e políticas linguísticas plurilíngues exige não somente reconhecer oficialmente a presença das línguas indígenas, já ancestralmente faladas em *Abya Yala*; exige ainda construir e exercitar estratégias e alternativas que busquem uma mudança radical e decolonizadora de nossas formas de (con)vivência.

## REFERÊNCIAS

- ANDERSON, B. Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- ATILLO, Dora Estella Muñoz. “Puutx We’wnxi Uma Kiwe” comunicación desde la Madre Tierra: Una mirada de la comunicación propia, desde la práctica comunitaria como un camino de vida. *Ciencia e Interculturalidad*, Volumen 23, Año 11, No. 2. 2018.
- FAJARDO, Raquel Z.Yrigoyen. El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodriguez (Org.). *El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.
- HAMEL, Rainer Enrique. Language Policy and Ideology In Latin America. In: CAMERON *et al.* (Orgs.). *The Oxford Handbook of Sociolinguistics*. Oxford University Press, 2013.
- HOBSBAWN, Eric. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2013.
- KOPENAWA, Davi. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LUCIANO, Gersem José dos Santos. Língua, Educação e Interculturalidade na perspectiva indígena. *R. Educ. Públ.* Cuiabá, v. 26, n. 62/1, p. p. 295-310, maio/ago. 2017.
- MAMANI, Fernando Huanacuni. Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. CAOI, 2010.
- \_\_\_\_\_. Discurso del Canciller Fernando Huanacuni Mamani en el Foro sobre Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas. Papersmart. 2018. Disponível em <https://papersmart.unmeetings.org/media2/18559620/bolivia.pdf>. Acesso em: 15 de maio de 2019.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- NASCIMENTO, André Marques do. A queda do céu: elementos para a descentralização epistemológica dos estudos da linguagem desde visões indígenas. In: Zolin-Vesz, Fernando. (Org.). *Linguagens e descolonialidades: práticas linguageiras e produção de (des)colonialidades no mundo contemporâneo*. Vol, 2. Campinas: Pontes Editores, 2017.
- OIT. Organização Internacional do Trabalho. *Convenção sobre os Povos Indígenas e Tribais*. nº 169. 1989.
- ONU. Organização das Nações Unidas. *Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas*. Rio de Janeiro, 2006.
- SILVA, Julia Izabelle da. Do mito da língua única à política do plurilinguismo: desafios na implementação de leis de cooficialização linguística em municípios brasileiros. *Revista Matraca*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 38, p. 2016a.



\_\_\_\_\_. *Direitos Linguísticos dos Povos Indígenas no Acesso à Justiça: a disputa pelo direito ao uso das línguas indígenas em juízo a partir da análise de três processos judiciais*. 2019. 252 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

QUIJANO, A. Colonialidad y modernidade-razionalidad. *Perú Indígena*, n. 13, n. 29, 1992.

VARGAS, Chivi M. Idón. Os caminhos da descolonização na América Latina: os Povos Indígenas e o igualitarismo jurisdicional na Bolívia. In: VERDUM, Ricardo (Org.). *Povos Indígenas: Constituições e reformas Políticas na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos socioeconômicos, 2009, p. 151 - 166.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado**. In: *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 2008, p. 131-152.

WOLKMER, Antônio Carlos. Introdução. In: \_\_\_\_\_; MELO, Milena Petters. *Constitucionalismo latino-americano: tendências contemporâneas*. Curitiba: Juruá, 2013, p. 9-17.