

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAL *STRICTO SENSU* EM DIREITO CONSTITUCIONAL
MESTRADO

ADRIANO CORRÊA DE SOUSA

**O NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO:
UM ESTUDO COMPARADO ENTRE O BEM VIVER E A DIGNIDADE DA PESSOA
HUMANA NAS CULTURAS JURÍDICO-CONSTITUCIONAIS DA BOLÍVIA E DO
BRASIL**

NITERÓI,
2013

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAL EM DIREITO CONSTITUCIONAL

**O NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO: UM ESTUDO
COMPARADO ENTRE O BEM VIVER E A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA
NAS CULTURAS JURÍDICO-CONSTITUCIONAIS DO EQUADOR, BOLÍVIA E
BRASIL**

Disertação apresentada como requisito para obtenção do título de
Mestre em Direito Constitucional pelo Programa de Pós-
Graduação *stricto sensu* em Direito Constitucional da
Universidade Federal Fluminense

Área de Concentração: Direito Constitucional

Linha de Pesquisa: Teoria e História do Direito Constitucional e
Direito Constitucional Internacional e Comparado

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Manuel Val

NITERÓI,
2013

ADRIANO CORRÊA DE SOUSA

**O NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO:
UM ESTUDO COMPARADO ENTRE O BEM VIVER E A DIGNIDADE DA PESSOA
HUMANA NAS CULTURAS JURÍDICO-CONSTITUCIONAIS DA BOLÍVIA E DO
BRASIL**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Direito Constitucional da Universidade Federal Fluminense

Aprovado em 18 de março de 2013.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eduardo Manuel Val – Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Enzo Bello – Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Fabio Corrêa de Souza Oliveira – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Conceito: 10 (dez)

AGRADECIMENTOS

Na elaboração dessa dissertação, não obstante os tão necessários momentos solitários de reflexão, regados a algumas noites sem sono, beneficiei-me da contribuição direta ou indireta de várias pessoas, sem as quais as dificuldades do processo de trabalho certamente seriam maiores, e a possibilidade de um resultado razoavelmente satisfatório, inexoravelmente menor.

Dentre as pessoas que contribuíram para a realização deste trabalho, agradeço primeiramente ao meu orientador, Prof. Dr. Eduardo Manuel Val. Estava desde o início do mestrado ciente de sua reputação na dedicação do seu ofício e de atenção aos seus orientandos, mas ter a oportunidade de trabalhar sob sua orientação foi além do que eu esperava. Seu conhecimento e postura me influenciaram positivamente e certamente marcará minha trajetória acadêmica; sempre com muita competência, suas sugestões e ponderações me transmitiram confiança, ajudaram a dirimir dúvidas e me encorajaram a tomar decisões em vários momentos de dificuldades e ansiedade.

Agradeço também ao Prof. Dr. Gustavo Sampaio pelas aulas de Teoria da Constituição, dividida com o coordenador do programa, Prof. Dr. Rogério Dultra, o qual estendo os agradecimento, que me proporcionaram o embasamento teórico e metodológico necessário para conduzir essa dissertação.

Além do corpo docente do PPGDC, meus colegas do mestrado também foram essenciais no alcance do meu objetivo. Agradeço às intermináveis discussões com meu amigo Siddharta Legale, esteadas em seu amplo conhecimento sobre o Direito Constitucional, cuja amizade remonta nossa graduação na Faculdade de Direito da UFF e desde então concretizamos projetos, passando pela Revista de Direito dos Monitores da UFF até a docência na UFRJ, onde tivemos a oportunidade de trabalhar juntos dividindo uma disciplina na graduação.

Devo prestar meus agradecimentos também a minha amiga e colega Ilana Aló, que optou por pesquisar sobre o novo constitucionalismo latino-americano durante o mestrado. Desde o Equador, em intercâmbio, seu suporte foi fundamental e a troca de conhecimento enriquecedora.

Meus agradecimentos também alcançam os demais alunos da primeira turma do PPGDC, que se mostrou uma turma singular, seja pela qualidade de seus integrante, seja pelo caráter de todos. Não é sempre que podemos observar qualificação e humildade caminhando

lado a lado e isso certamente me servirá como exemplo para a vida.

Além do círculo universitário, gostaria de agradecer ao advogado e mestre Dr. José Paulo Balthazar da Silveira, com o qual tive a oportunidade de estagiar durante quatro anos e, posteriormente trabalhar ao seu lado como advogado, onde me instrumentalizou com os elementos práticos essenciais da advocacia e me proporcionou o contato com o fascinante universo da resolução alternativa de conflitos, bem como me serviu de espelho pela sua trajetória profissional, seja na academia, nos diversos níveis de ensino, ou na militância.

Deposito os mais sinceros sentimentos de amor, carinho e admiração à Andreia Ziotto, pelo incondicional suporte motivacional nos momentos mais difíceis e pela sua presença em minha vida. Mesmo passando por situações delicadas, demonstrou capacidade de superá-las e seguir em frente, a qual tomo para mim como aprendizado.

A seguir, passo a agradecer aos familiares, fonte inesgotável de apoio e incentivo.

Agradeço à minha mãe Sueli, por todo apoio incondicional conferido a mim nessa empreitada e, apesar das dificuldades, em momento algum deixou de incentivar, me guiar e estar ao meu lado para realizar as escolhas corretas ao longo de minha vida.

Ao meu pai, por desde cedo me mostrar a diferença entre o certo e errado, sendo, para mim, um exemplo de probidade que levarei para sempre.

Agradecimentos esses que alcançam minha avó Celi, por fazer parte da minha formação como ser humano e por tantos anos de dedicação à minha pessoa, muito mais do que mereço.

Aos meus avós Nevinha e Diomidio por me mostrarem a simplicidade da vida e o poder de superação em momentos adversos, além da paciência pela minha ausência em diversos fins de semana para a confecção desta monografia.

À minha irmã Ana Paula, cuja competência me inspirou desde a infância, bem como meu cunhado Williams e sua hospitalidade marcante. A ambos por me brindar com meu sobrinho, Leonardo, o qual espero contribuir um pouco

Aos meus tios Célio, Marly e meus primos Luiz Felipe e Carla pelos diversos momentos agradáveis de confraternização e hospitalidade insuperáveis, em os diversos Natais passados juntos preenchem para sempre a memória de minha infância.

Aos meus tios Ezequiel e Zé Arilton pelos conselhos adquiridos através da troca de experiência de vida ao longo de diversos finais de semana.

Por fim, a todos aquele que de qualquer forma me ajudaram a trilhar esse caminho, muito obrigado.

RESUMO

O novo constitucionalismo latino-americano, capitaneado pelas constituições da Venezuela (1999), Equador (2008) e Bolívia (2009), erige no subcontinente com um conjunto normativo de densidade democrática e pluralista e até então não experimentados no âmbito do constitucionalismo regional. Uma de suas dimensões de pluralidade resultou na incorporação no texto constitucional das cosmovisões dos povos indígenas originários, traduzido por bem viver, especificamente dos quíchuas na Constituição do Equador, de 2008, e dos aimarás na Constituição da Bolívia, de 2009.

Isso não representa, contudo, uma negação à identidade de matriz europeia ocidental, que tradicionalmente se apresentou no constitucionalismo latino-americano, mas tampouco significa sua continuidade.

Desse modo, o presente estudo tem como objeto um estudo comparado entre dois elementos presentes no novo constitucionalismo latino-americano, mas que representam culturas distintas: a dignidade da pessoa humana e o bem viver. Como base de comparação, elegemos a Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988, que se encontra no marco do neoconstitucionalismo, em contraste com a Constituição Política da Bolívia, de 2009, último texto constitucional elaborado sob os auspícios do novo constitucionalismo latino-americano.

Assim, defendendo a tese de que a dignidade da pessoa humana representa um paradigma antropocêntrico na Constituição brasileira de 1988, não obstante toda normatividade protetora do meio ambiente. O ambiente é tido como um instrumento de satisfação humana, devendo sua proteção ser concebida para a satisfação de futuros humanos.

A Constituição da Bolívia de 2009, ao revés, nos conduz a repensar a dignidade humana desvinculada de suas bases de origem kantiana e, com isso, figurar ao lado de outras dignidades, tendo a natureza como valor próprio, intrínseco. Isso nos faz pensar em um paradigma biocêntrico.

PALAVRAS-CHAVE

Constitucionalismo – América Latina – Direito comparado – Dignidade da pessoa humana – bem viver.

RESUMEN

El nuevo constitucionalismo latinoamericano, capitaneado por las constituciones de Venezuela (1999), Ecuador (2008) y Bolivia (2009), se erige el subcontinente con un conjunto de densidad normativa democrática y pluralista, hasta ahora no probado en el constitucionalismo regional. Una de sus dimensiones de pluralidad dio lugar a la incorporación en la Constitución de la cosmovisión de los pueblos indígenas originarios, traducidos por el vivir bien, en concreto del quichua en la Constitución ecuatoriana de 2008 y de los aymaras en la Constitución Política de Bolivia, 2009.

Esto no es, sin embargo, una negación de la identidad de matriz de Europa occidental, que tradicionalmente aparecían en el constitucionalismo latinoamericano, pero tampoco significa su continuidad.

Por lo tanto, el presente estudio tiene por objeto un estudio que compara dos elementos presentes en el nuevo constitucionalismo latinoamericano, pero representan culturas diferentes: la dignidad de la persona humana y el vivir bien. Como base de comparación, se optó por la Constitución de la República Federativa del Brasil, de 1988, que se encuentra dentro del marco del neoconstitucionalismo, en contraste con la Constitución Política de Bolivia en 2009, la constitución final elaborado bajo los auspicios del nuevo constitucionalismo latinoamericano .

Por lo tanto, sostengo que la dignidad de la persona humana es un paradigma antropocéntrico en la Constitución de 1988, a pesar de toda la normatividad de protección del medio ambiente. El medio ambiente es visto como un instrumento de satisfacción humana, su protección debe ser diseñado para el disfrute de los humanos en el futuro.

La Constitución boliviana de 2009, a la inversa, nos lleva a repensar la dignidad humana separada de sus bases de origen kantiano y, por lo tanto, aparecen junto a otras dignidades, con la naturaleza como su propio valor intrínseco. Esto nos hace pensar en un paradigma biocéntrica.

PALABRAS CLAVE

Constitucionalismo - Latinoamérica – Derecho comparativo – Dignidad de la persona humana – Vivir bien.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. OS ALICERCES TEÓRICOS DO NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO.....	21
2.1. O CONTEXTO DA AMÉRICA LATINA	21
2.2. CONSTITUCIONALISMO DE TRANSIÇÃO E CONSTITUCIONALISMO DE CONSOLIDAÇÃO.....	31
2.3. O MARCO FILOSÓFICO DO NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO	46
3. A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA E A CRÍTICA À TRADIÇÃO EUROCÊNTRICA INCORPORADA NO DIREITO BRASILEIRO	59
3.1. A ORIGEM DA NOÇÃO DE DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA E SUA UNIVERSALIZAÇÃO.....	59
3.2. O CARÁTER EXPROPRIATÓRIO DA DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA	67
3.3. A PERSPECTIVA JURÍDICO-CONSTITUCIONAL DA DIGNIDADE HUMANA.....	71
4. O BEM VIVER COMO CATEGORIA BIOCÊNTRICA ENCARTADA NO NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO	76
4.1. O PARADIGMA INDÍGENA ORIGINÁRIO.....	76
4.2. A PERSPECTIVA JURÍDICA DO BEM VIVER	85
4.3. A EMERGÊNCIA DE UMA IDENTIDADE OPRIMIDA	92
5. CONCLUSÃO.....	98
BIBLIOGRAFIA	101

1. INTRODUÇÃO

Costuma-se dizer que “vivemos um momento de transição”. Essa frase parece estar presente em grande parte dos pensadores que estudam a sociedade contemporânea, sejam eles sociólogos, politólogos, filósofos ou juristas. Um teste psicológico peculiar para avaliar o grau de conservadorismo e ajustabilidade da percepção do ser humano, que se trata da apresentação de uma série de 20 desenhos sucessivos, mostrando inicialmente uma figura claramente definida e, gradualmente, as imagens posteriores se modificam até representar uma criatura diferente¹. Caso o observador não perceba a mudança, deverá ser diagnosticado com baixo grau de ajustabilidade. Trata-se espírito do nosso momento, um momento transicional em que as bases metodológicas atuais não dão mais conta da crescente complexidade da malha social.

Justamente nesse contexto, emergiu na passagem do século XX para o século XXI um modelo constitucional que pretende ser, pela profundidade e alcance das suas inovações, transformador da realidade social latino-americana e originador de uma nova matriz de pensamento em um cenário jurídico-constitucional aparentemente estagnado com o fim da Segunda Guerra Mundial, a promulgação da Lei Fundamental de Bonn, de 1949, a Constituição da República Italiana, de 1949, mas, sobretudo, com o fim da Guerra Fria e a ascensão hegemônica do liberalismo político como principal legitimador do Estado. Trata-se do novo constitucionalismo latino-americano².

Podemos nos indagar sobre essa precisão terminológica para designar um conjunto de constituições que não representam sequer a metade dos países que compreendem a América Latina. No entanto, mudando a perspectiva do seu sentido, o novo constitucionalismo latino-americano se caracteriza por lançar ideias originais que surgem em uma região do planeta que historicamente se alimentou do pensamento estrangeiro, sobretudo europeu e estadunidense.

¹ A alusão ao teste é feita por Zygmunt Bauman no prefácio à edição brasileira do livro *Legisladores e intérpretes* (BAUMAN, 2010, p. 8).

² Sobre as transformações operadas na seara do Direito Constitucional, a doutrina apresenta o neoconstitucionalismo como o conjunto difuso de críticas que demonstrou a insuficiência do constitucionalismo moderno e, com isso, a necessidade de trazer novamente a discussão ética ao Direito com a normatividade dos princípios, mediante o uso da nova interpretação constitucional, da ponderação de interesses, da força normativa da constituição etc. Assim, como marco histórico para o surgimento dessas transformações costuma a ser apresentado o fim da Segunda Guerra Mundial (BARROSO, 2001). Veremos adiante que, sem negar os avanços demonstrados pelo neoconstitucionalismo, o novo constitucionalismo latino-americano opera transformações muito mais significativas, em verdadeira perspectiva de refundação do Estado e de ruptura do modelo político anterior.

Talvez por esse motivo, o novo constitucionalismo mereça ser denominado latino-americano.

Outra questão terminológica relevante se refere à diferença estabelecida por alguns autores, como Ramiro Ávila Santamaría, entre neoconstitucionalismo latino-americano e neoconstitucionalismo andino.

O primeiro se trata da recepção do neoconstitucionalismo construído pela doutrina europeia e que tiveram um desenvolvimento próprio em nossa região, destacando-se a expansão de direitos, o aprofundamento do controle de constitucionalidade, o redimensionamento do Estado, o constitucionalismo econômico voltado para a igualdade e o hiper-presidencialismo (SANTAMARÍA, 2011, p. 60). Não obstante isso, ainda se trata de um constitucionalismo pensado a partir do Norte, como resposta às suas crises geradas pela tensão entre neoliberalismo e estado de bem-estar.

O neoconstitucionalismo andino ou transformador, majoritariamente tratado como novo constitucionalismo latino-americano, diz respeito à resposta ao problema da colonização persistente no subcontinente por meio da dominação, da exploração e da discriminação. Outrossim, outros temas como a segregação de grupos minoritários e majoritários excluídos e marginalizados em razão de sua relação de pertencimento a determinada etnia ou classe social são outras preocupações que serão tratadas com mais detalhes ao longo deste estudo.

Para superar definitivamente essa complexa problemática, surge o novo constitucionalismo latino-americano que se propõe a resgatar a tradição revolucionária típica dos momentos de ruptura política, tão frequentes na nossa história. Autores como Dalmo Dallari nos permitem esclarecer as possibilidades de uma ação realmente transformadora, identificando as duas formas de transformação do Estado: a primeira por meio da evolução ou da revolução, Enquanto a segunda ocorre de modo progressivo no tempo, com a assimilação gradual de ideias e costumes. A revolução se trata de uma mudança brusca, que remove os obstáculos que impedem a livre circulação do pensamento e das opiniões (DALLARI, 2007, p. 142).

Desse modo, o novo constitucionalismo latino-americano se trata de um produto originário de movimentos sociais, que começaram a se articular na América Latina a partir da primeira metade do século XX, em especial com a incorporação de ideias marxistas na classe trabalhadora e pobre, que progressivamente impregnam os setores progressistas, culminando na Revolução Boliviana de 1952.

Dentre os diversos pontos substanciais, um traço marcante é a intensificação de mecanismos de democracia direta na Constituição, reformulando a ideia de soberania popular,

mediante a implementação de referendos e plebiscitos para um amplo rol de temas sócio-políticos, com a possibilidade de convocação pelos próprios cidadãos. Com isso, grandes temas políticos que eventualmente encontrem obstáculos perante determinada composição congressual, podem caminhar por uma via direta com o povo.

Por outro lado, o novo constitucionalismo latino-americano avança também na tentativa de distribuição equitativa de direitos entre as classes sociais, o que cria potencial tensão política com classes acostumadas a enriquecer à custa da marginalização de determinados grupos sociais. Tal medida tem a pretensão de ser transformadora, tendo em vista que do *status quo*, tendo em vista que sua preocupação é está voltada para o problema da desigualdade social e a proteção da dignidade do ser humano.

A dignidade da pessoa humana é um tema debatido na teoria constitucional tanto da Europa, sobretudo com a Lei Fundamental de Bonn, de 1949, e com o constante desenvolvimento da jurisprudência do Tribunal Constitucional Federal alemão, bem como com sua circulação ao redor do mundo, sendo que suas características inovadoras, por firmar direitos humanos fundamentais, foi recepcionada pelas constituições latino-americanas que herdaram sua matriz ideológica, entre as quais podemos mencionar exemplificamente a Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988, a Constituição Política da República do Equador, de 1998, e a Constituição Política da República da Bolívia, de 1967, e suas constantes reformas até o ano de 2005³.

No entanto, falar em dignidade humana no novo constitucionalismo latino-americano implicaria entender que o mesmo opera com premissas epistemológicas idênticas àquelas de matriz europeia? Ingo Sarlet, por exemplo, afirma que a ideia de dignidade da pessoa humana repousa raízes no pensamento filosófico e político da antiguidade clássica, bem como pela concepção cristã, com referências ao ser humano como imagem e semelhança de Deus (SARLET, 2009, p. 32), o que nos vincularia a uma ideia de cunho antropocêntrico.

Por outro lado, o novo constitucionalismo latino-americano, particularmente com as constituições do Equador, de 2008, e da Bolívia, de 2009, permite a retomada para o plano sócio-político de uma cosmovisão reprimida historicamente desde a conquista e colonização espanhola e portuguesa no subcontinente, promovendo a reinvenção do paradigma dos povos indígenas originários. Trata-se do “*paradigma comunitario de la cultura de la vida para vivir bien*”, chamado de *sumak kawsay* em quíchua ou *suma qamaña* em aimará, que se sustenta na

³ A Constituição da Bolívia de 1967 foi reformada por meio da Lei nº 1.585 de 12 de agosto de 1994, Lei nº 1.615, de 6 de fevereiro de 1995, Lei nº 2.410, de 8 de agosto de 2002, Lei nº 2.631, de 20 de fevereiro de 2004, e, por fim, a Lei nº 3.089, de 6 de julho de 2005.

prática diária de respeito, harmonia e equilíbrio com tudo o que existe, admitindo sua interconexão, interdependência e interrelacionamento (MAMANI, 2010, p. 11).

Assim, com a adoção da concepção de bem viver pelo constitucionalismo latino-americano, percebemos uma aparente tensão entre as matrizes ideológicas que sustentam a dignidade da pessoa humana e o bem viver. Tal percepção se revela mais acentuada quando percebemos a necessidade do Estado elaborar normas de coordenação entre o direito indígena e o direito estatal, justamente pela necessidade fazer valer os compromissos internacionais de respeito aos direitos humanos por parte da jurisdição indígena.

Dessa forma, o objeto do presente estudo busca estabelecer um estudo comparado entre os institutos jurídicos da dignidade da pessoa humana, de tradição ocidental, e do bem viver, próprio da tradição indígena. Para o estudo desse objeto, optamos por uma análise comparativa das Constituições do Brasil, de 1988, e da Bolívia, de 2009, contrastando textos pertencentes a dois momentos constitucionais distintos, mas que se encontram no mesmo tempo cronológico, sendo que isso não significa estarem no mesmo tempo histórico.

Assim, temos em um primeiro momento a Constituição brasileira, que está inserida em um contexto de transição política iniciada com a redemocratização – ainda não concluída – e a Constituição boliviana em outro momento, que representa já uma consolidação da solução política encontrada após anos de ditaduras e constante interrupção do estado democrático de direito. Nesta linha de pensamento, aponta-se duas categorias constitucionais, portanto: as constituições de transição e as constituições de consolidação.

Especificamente, uma pergunta constante ao longo deste trabalho deverá abordar os pontos de contato e de distanciamento entre o “bem viver”, encartado na Constituição da Bolívia, escolhida como representante do novo constitucionalismo latino-americano para efeito de comparação, e o princípio da “dignidade da pessoa humana”, recepcionada na Constituição brasileira de 1988, em um estudo que transita entre micro e macro comparação, observando os elementos determinantes de cada ordenamento jurídico, sem perder de vista os elementos fungíveis relevantes (CONSTANTINESCO, 1998, p. 332).

A escolha dos dois textos constitucionais mencionados e suas respectivas culturas jurídico-constitucionais visa adequar o método ao objeto deste trabalho. Levando em consideração que ambos se inserem em culturas de povos originários colonizados por uma mesma matriz ibérica, porém o primeiro deles de origem hispânica e o segundo de origem portuguesa. Ainda em um momento fundacional como Estados independentes, adquiriram regimes diferentes, onde o Brasil adotou um regime monárquico e a Bolívia um regime

republicano, para finalmente se reencontrarem no modelo republicano.

A América Latina busca sua emancipação desde a chegada dos europeus no final do século XV e encontra nesse movimento constitucional uma tentativa renovada desse ânimo. Com isso, a comparação visa a revelar as similitudes e diferenças com objetivo de contribuir para resgatar uma identidade efetivamente latino-americana em um ambiente acadêmico saturado do monólogo europeu que se instalou nas últimas décadas. Junto com o Equador, a Bolívia foi um dos países que trouxeram a cosmovisão de origem indígena para a organização das estruturas sócio-políticas e, por isso, eleitos para comparação com o Brasil, cuja tradição jurídico-constitucional apresenta um acentuado continuísmo de matriz europeia.

Contudo, para compreender o contraste entre dignidade da pessoa humana e bem viver, devemos entender o contexto no qual o novo constitucionalismo se insere. Tal esforço nos remonta necessariamente a um estudo interdisciplinar, que possa instrumentalizar o conhecimento de um fenômeno social que não encerra seus efeitos estritamente no campo jurídico. Nesse sentido, os alicerces teóricos do novo constitucionalismo devem ser revelados dentro de um contexto histórico, político, social e cultural da América Latina e isso envolve o diálogo com diferentes disciplinas.

O subcontinente latino-americano foi moldado à luz da modernidade. Conforme será visto adiante com mais detalhes, a modernidade não foi simplesmente importada para a América Latina, mas sua própria ideia teve origem no impacto filosófico que representou a descoberta e a invasão europeia (DUSSEL, 2010), com os intensos discursos racionais de legitimidade das ações espanholas, sobretudo no que diz respeito à consideração do Outro plural e complexo (o índio, o negro, o crioulo).

No entanto, embora inserida no âmbito da modernidade, a América Latina nunca deixou de ter um papel periférico no desenvolvimento dos pressupostos modernos (DOMINGUES, 2009, p. 7), tendo sido rotulado como um continente subdesenvolvido ou em desenvolvimento. Diante disso, alguns questionamentos devem surgir: por que os postulados modernos parecem não se concretizar na América Latina? Qual a dimensão da cultura e a sua resposta diante dos giros modernizadores implementados desde cima (quando o Estado tem papel protagonista) quanto de baixo (na hipótese em que os movimentos sociais figuram como principal alavanca)?

A identidade mestiça latino-americana, que ultrapassa o anacrônico sentido racial para centrar na mestiçagem cultural, foi tido pelas teorias racistas como o motor do subdesenvolvimento do continente, tendo em vista que o potencial enriquecedor de culturas

diferentes coexistirem no mesmo Estado-nação não era vista com bons olhos à luz dos principais pensadores do século XIX e início do século XX (SOTELO, 1975, p. 37)⁴, sendo que muitos delas creditavam a instabilidade institucional dos países hoje considerados multiculturais justamente na falta de homogeneidade étnica. Posições estas que desembocariam no nacional-socialismo, em autores como Alberto Torres, Francisco Campos e Oliveira Viana.

Além disso, como sempre estivemos dependentes da produção intelectual da Europa e Estados Unidos, essa concepção de mundo atrasou um possível desenvolvimento da consciência de nossa identidade mestiça e de sua correspondente valorização (nota de rodapé com observação). Em diversas oportunidades, os textos constitucionais da América Latina negaram a existência do Outro, fechando portas para o reconhecimento de direitos aos povos indígenas.⁵

A formação da identidade latino-americana é consequência do processo de conquista e assimilação dos povos originários, pois a dominação destes e de sua cultura produziu uma mestiçagem cultural entre brancos europeus, indígenas, bem como do negro africano trazido

⁴ Roberto Gargarella explica que foram muitos os pensadores inspirados pelo pensamento de Rousseau que consideraram indispensável projetar uma sociedade homogênea como condição de possibilidade para tornar possível um autogoverno coletivo. As teorias racistas também condicionaram importantes autores que pensaram o Direito Constitucional, como Francisco Campos, autor da Constituição de 1937 e teórico do regime fascista de Getúlio Vargas, e Carl Schmitt, teórico da Alemanha nazista.

⁵ No Brasil, somente com o advento da Constituição de 1988 o índio passou a ter seus costumes e cultura reconhecidos pelo Estado, com o art. 231, que implica admitir que sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições são anteriores ao próprio desenvolvimento do Estado. Na Bolívia Somente com o advento da Lei nº 1.585, de 12 de agosto de 1994, que modificou o art. 171 da Constituição da Bolívia de 1967, que se reconheceu, pela primeira vez, direitos em nível constitucional aos povos indígenas para manutenção dos seus costumes e modo de vida. Antes disso, o Estado boliviano, na tradição nacionalista das revoluções liberais, apenas reconhecia a “pessoa humana” como titular de direitos. Assim estabelece o dispositivo citado:

“Art. 171. Se reconocen, se respetan y protegen en el marco de la ley, los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos indígenas que habitan en el territorio nacional, especialmente los relativos a sus tierras comunitarias de origen, garantizando el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales, a su identidad, valores, lenguas, costumbres e instituciones.

El Estado reconoce la personalidad jurídica de las comunidades indígenas y campesinas y de las asociaciones y sindicatos campesinos.

Las autoridades naturales de las comunidades indígenas y campesinas podrán ejercer funciones de administración y aplicación de normas propias como solución alternativa de conflictos, en conformidad a sus costumbres y procedimientos, siempre que no sean contrarias a esta Constitución y las leyes. La ley compatibilizará estas funciones con las atribuciones de los Poderes del Estado.

*(*Artículo modificado por Ley Nº 1585 del 12 de agosto de 1994).*

por meio do tráfico de escravos⁶. No entanto, séculos de dominação deram origem a uma complexidade cultural mais intensa, pois os *criollos* adquiriram uma dimensão própria de identidade, produzindo uma situação no qual se sentem latino-americanos sob o olhar europeu e europeus sob o olhar autóctone.

Não obstante isso, existe ainda uma indetentidade submersa, representada pelos povos autóctones, que foram subjulgados pela dominação, assim como os escravos, e se submeteram ao domínio da elite *criolla* que se consolidou no poder. Esse cenário gerou uma tensão que se refletiu no campo político, inicialmente por conta do constitucionalismo de independência, adotando o modelo liberal para alcançar a emancipação política e abandonando uma tradição humanista ibérica, que remonta a Escola de Salamanca⁷. Contudo, isso não significou abrir mão da cultura de dominação, pois os povos originários e os escravos abandonaram o status da hierarquia social para alcançar o status das classes econômica, sem que isso importe em melhoria das condições de vida ou de participação política. Assim, embora a América Latina tenha optado por um modelo predominantemente liberal, suas práticas não podem ser classificadas como tais.

Identificamos, assim, um problema que faz parte da realidade normativa do subcontinente: a América Latina consegue implementar de fato os postulados teóricos essenciais inseridos nos textos constitucionais ao longo de sua história? Como hipótese preliminar a esse problema, indicamos que não, pois falta efetividade às suas normas constitucionais e creditamos esse fato na cultura de dominação presente na elite latino-americana. Esta ideia será retomada adiante.

O tema da identidade latino-americana ainda se apresenta como um dos assuntos centrais, sendo complexo demais para comportar uma chave-mestra que conduza a respostas definitivas. Contudo, uma importante ponte de compreensão reside no alcance que o instituto da cidadania representa no subcontinente. A modernidade se apresentou como uma profunda

⁶ Um dos grandes intelectuais que trabalhou a formação sociocultural brasileira “fundada nas relações ambíguas entre senhores e escravos, entre brancos, negros, indígenas, mulatos e caboclos, dentro de uma sociedade mestiça e de profundos traços patriarcais e autoritários” foi Gilberto Freyre, que se autodesignava iberista, defensor das tradições culturais e intelectuais ibéricas (BAGGIO, 2010).

⁷ Apesar de não existir um consenso dentro da academia sobre a natureza, características e autores que compõe a chamada Escola de Salamanca – e por não ser este nosso objeto de estudo –, podemos indicar que contempla um conjunto diverso de soluções apresentados por vários pensadores adscritos às diversas cátedras de Salamanca aos problemas de sua época, que se pode estabelecer desde o começo da docência vitoriana até meados do século XVII, “dois séculos que coincidem historicamente com o predomínio da instituição monárquica espanhola, no primeiro século, e do papado agasalhado pela Companhia de Jesus, no século seguinte” (GONZÁLEZ, 2010). Fazem parte dessa escola autores como Francisco Suárez, Francisco de Vitoria e outros.

reforma das instituições sociais e a cidadania emergiu como a principal delas, pois por seu meio seria possível construir uma sociedade igualitária que rompesse com as formas de privilégios, ao considerar todos politicamente como iguais. Assim, com o fim das hierarquias sociais estáveis, surgiu a necessidade de reconhecimento público, em que todos esperariam ser reconhecidos sob o *status* de cidadão.

Contudo, os pressupostos básicos da cidadania, que poderiam nos conduzir rumo a uma sociedade igualitária, não foram alcançados em sua plenitude ainda. O alijamento do outro refletida pelo pensamento social excludente eurocêntrico resultou em um *status* limitado da cidadania nos países multiculturais da região, renagando o “diferente” à margem da sociedade.

Segundo Bello (2012, p. 42), o século XX assistiu a uma “inclusão seletiva da cidadania via reconhecimento de direitos sociais”, onde a imagem de cidadão foi perfilhada por meio do corporativismo, modelo que desenvolveu com os regimes autoritários e sua apropriação do tema dos direitos sociais, no qual o Estado corporativista figura como principal distribuidor de direitos que são concedidos a certas classes conforme sua conveniência.

Desse modo, consideramos, para fins do presente estudo, que o instituto da cidadania, tipicamente europeu, não foi deixado de lado pelo novo constitucionalismo latino-americano, fazendo-se presente nas constituições que carregam a bandeira dessa mestiçagem de ideias. Contudo, a ampliação da sua importância, mediante os mecanismos de participação, com a inserção sócio-política de povos historicamente excluídos e, ainda mais importante, o diálogo intercultural proposto para o reconhecimento da pluralidade e da complexidade (na linha de Edgar Morin), trazem uma dimensão nova da cidadania no subcontinente

Por outro lado, a partir de um sujeito latino-americano oprimido, nasceu uma filosofia própria do subcontinente que mira suas questões existenciais neste tipo de sujeito histórico. Após a Conferência de Medellín, de 1968⁸, marco inicial da Teologia da Libertação, sob a influência da Teoria da Dependência, propagada pelas ciências sociais latino-americanas, surgiu na Argentina a Filosofia da Libertação⁹, que tem como expoente autores como Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannonne, Aníbal Fornari,

⁸ Trata-se da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, convocada pelo Papa Paulo VI, cuja temática foi ‘A Igreja na presente transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II’. O Concílio Vaticano II, por sua vez, XXI Concílio Ecumênico da Igreja Católica, foi convocado no dia 25 de janeiro de 1961, pelo Papa João XXIII.

⁹ Maiores detalhes sobre a Filosofia da Libertação, bem como sobre a Teologia da Libertação e a Teoria da Dependência serão apresentados ao longo deste trabalho.

Oswaldo Ardiles, Julio De Zan, Horacio Cerutti, entre outros (SCANNONE, 2009, p. 60). Trata-se de importante marco do pensamento crítico latino-americano onde se questiona as bases de dominação do subcontinente e que serve de marco filosófico para as recentes rupturas operadas pelo novo constitucionalismo latino-americano. A partir deste momento, portanto, ganham força na região questões como a inclusão do Outro, considerando os direitos dos povos indígenas, assim como a cultura popular latino-americana (DUSSEL, 1997) e, por causa dessa importância, a filosofia da libertação será tratada aqui como o marco filosófico do novo constitucionalismo latino-americano.

O novo constitucionalismo latino-americano pretende refundar o Estado sob as bases da pluralismo, enunciado a si mesmo como verdadeiro Estado Plurinacional, rompendo com o modelo de Estado moderno-europeu no qual o Estado é constituído por uma nação única e exclusiva. Diante disso, quais os instrumentos necessários para lidar com esse novo desenho institucional? A América Latina, hoje, possui um vasto horizonte a ser explorado e todo o esforço de delinear um novo paradigma fracassará caso o pesquisador utilize, para desenvolver essas questões, as mesmas ferramentas usadas até então e que foram criadas para responder perguntas colocadas em outro modo. Isso significa que nosso grau de ajustabilidade ainda impede que consigamos formular as perguntas certas para os problemas que se apresentam, surgindo a necessidade de ser utilizado um novo aparato metodológico por parte do pesquisador para poder lidar com essas questões.

Observando esse problema, Boaventura de Sousa Santos propôs um esforço de reunir cientistas sociais do Sul¹⁰ para pensar os problemas a partir dos países periféricos e semiperiféricos do sistema mundial e permitir sua organização fora dos grandes centros (SANTOS, 2007, p. 21). Partindo do pressuposto de que a razão ocidental é indolente, preguiçosa, encontrando comumente obstáculos em razões objetivas e que, por isso, não se exercita muito para poder perceber a riqueza da diversidade epistemológica do mundo (SANTOS, 2007, p. 25), o referido autor propôs o que chama de “epistemologia do Sul”, que se funda em um conjunto de saberes diversos compondo uma “ecologia de saberes”, na qual pressupõe que todas as culturas são incompletas e, portanto, devem ser enriquecidas com o diálogo intercultural, o que necessita, por sua vez, de um esforço de tradução dessa interculturalidade (FAJARDO, 2010, p. 16). O desafio portanto, pautar-se-á em estabelecer hierarquias entre as diversas formas de conhecimento – seja ele científico ou não –, mas que,

¹⁰ Para Boaventura de Sousa Santos, o Sul não é compreendido meramente como um ponto cardinal que orienta determinada região geográfica, mas sim, como o “outro” que se encontra do lado oposto do abismo que o separa da modernidade.

sobretudo não parta pressupondo qualquer superioridade cultural.

As recentes mudanças operadas ao longo da segunda metade do século XX proporcionaram um despertar de uma classe até então com pouca voz política. Progressivamente, os indígenas em geral na América Latina categorizados como um único povo pelos conquistadores europeus e constituídos como classe oprimida pelas elites, começaram a se articular e desenvolver formas de mobilização política, sobretudo depois dos efeitos da Guerra do Chaco na Bolívia, que acelerou as bases sociais do movimento revolucionário de 1952 naquele país (ANDRADE, 2007, p. 68) e mais recentemente podemos destacar a *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador* (CONAIE) como um caso notável na história latino-americana de atuação indígena na política nacional (URQUIDI, TEIXEIRA e LANA, 2008, p. 208).

Assim, uma adequada compreensão do significado de bem viver deve passar por uma reconstrução da trajetória indígena na América Latina, figurando como elemento importante para a compreensão do novo constitucionalismo latino americano, tendo em vista que por meio das suas ações um universo de inovações erige ao plano constitucional. Como consequência da reconstrução das cosmovisões indígenas, nas Constituições do Equador e da Bolívia a natureza passa a ser sujeito de direitos, operando transformações sensíveis no campo do Direito Constitucional, do Direito Ambiental e da Teoria do Direito).

Apesar de considerarmos que o novo constitucionalismo latino-americano efetivamente nasceu com as constituições da Venezuela, Equador e Bolívia, outros países também se destacaram em momento anterior com uma proposta pluralista. A Colômbia é um bom exemplo disso, com a Constituição de 1991 concedendo direitos de participação e representação aos povos indígenas, consoante art. 171¹¹, que reserva duas cadeiras do Senado para comunidades indígenas. Entretanto, o objeto do nosso estudo se pautará pela compreensão do regime jurídico do bem-viver, que se encontra nas Constituições do Equador, de 2008, e da Bolívia, de 2009. A natureza como sujeito de direitos certamente fará parte de nossa abordagem, na medida que se trata de mecanismo jurídico que se relaciona estreitamente com o bem-viver.

A noção de bem viver toma como ponto de apoio as ideias inseridas na cosmologia indígena. Contudo, não podemos nos limitar a agir assim como os espanhóis e portugueses e

¹¹ “Artículo 171. El Senado de la República estará integrado por ochenta y tres (83) senadores, elegidos de la siguiente manera: setenta y ocho (78) elegidos, en circunscripción nacional, dos (2) elegidos en circunscripción nacional especial por comunidades indígenas, y tres (3) en circunscripción nacional especial de minorías políticas.”

categorizar todas as etnias apenas como indígenas, pois a diversidade entre esses povos é vasta e rica. Portanto, o presente estudo tem a responsabilidade de mapear a origem desse princípio, conhecendo, na medida do possível, o seu contexto e depois a sua reinvenção.

Desse modo, observamos que tanto as Constituições da Bolívia e Equador inserem em seu texto constitucional a noção de bem viver como categoria constitucional, embora isso seja feito de modo diferente nesses dois países, o que podemos creditar às suas origens populacionais diferentes. A Bolívia é um Estado cuja população é majoritariamente de origem indígena¹², enquanto que no Equador a população de origem indígena deve ser considerada minoritária¹³. Assim, enquanto a Constituição da Bolívia de 2009 distancia o bem viver de alguma conotação jurídica, o que, do contrário, poderia descaracterizar o espírito de celebração da vida, a Constituição do Equador de 2008 elenca expressamente direitos fundamentais do “bem viver”, como água e alimentação, ambiente são, comunicação e informação, cultura e ciência, educação, habitação, saúde, trabalho e seguridade social¹⁴, ou seja, de um modo muito próximo do que se mostram os direitos sociais.

Diante disso, o presente estudo busca levantar o conceito de dignidade de pessoa humana aplicado no Brasil e partir para a comparação do instituto com o princípio do bem viver, estabelecido na Constituição da Bolívia. A comparação, portanto, tem como objetivo revelar os diferentes enfoques jurídico-constitucionais do papel do ser humano perante seu ambiente.

A bibliografia selecionada para este trabalho reflete nosso entendimento sobre as limitações da teoria constitucional que mais circula no pensamento euro-americano, ou seja, a doutrina eurocêntrica com apelos de universalidade não é aplicável ao ambiente fático-normativo que se trata aqui. Desse modo, os autores latino-americanos ocupam nesse estudo um lugar central. Ao lado desses, alguns autores europeus ganham relevo na medida em que estão inseridos em uma lógica de exclusão dentro da própria Europa e pensam seu mundo fora da caixa, como é o caso dos espanhóis e portugueses¹⁵.

¹² Conforme dados da Divisão de População da CEPAL, a população indígena da Bolívia, em 2001, constitui 62,2% de toda população (CEPAL, 2001).

¹³ Conforme dados da Divisão de População da CEPAL, a população indígena do Equador, em 2001, constitui 6,8% de toda população (CEPAL, 2001).

¹⁴ Conforme Capítulo Segundo do Título II da Constituição Política do Equador de 2008.

¹⁵ Podemos inserir Boaventura de Sousa Santos e sua óptica a partir do Sul como grande exemplo de autor europeu que estuda a sociedade a partir das complexidades sociais da exclusão que os países periféricos suportam. Fugindo dessa lógica, podemos adicionar o francês Edgar Morin e seu paradigma da complexidade como teoria adequada ao nosso estudo, na medida em que estabelece uma visão crítica do pensamento científico estabelecido pela modernidade. Do mesmo

Apesar de se realizar recorrente consulta a obras estrangeiras oriundas dos países centrais, houve particular preocupação em se desvencilhar de possível preconceito de parte da doutrina europeia e estadunidense em caracterizar o latino-americano como uma cópia imperfeita de si mesmos¹⁶. Trata-se da ideia que se pretende desconstruir.

modo Rúbens Martínez Dalmau e Roberto Viciano Pastor, professores de Direito Constitucional na Universidade de Valência, na Espanha, assessoraram as assembleias constituintes que editaram constituições no âmbito do novo constitucionalismo latino-americano.

¹⁶ Nikolaus Werz, por exemplo, chama atenção à ideia que alguns têm na Europa sobre o latino-americano, como “um povo europeu de segunda categoria” (WERZ, 1995, p. 11). O autor é Professor Catedrático de Comparação de Governos e Políticas do Instituto de Ciências Políticas da Universidade de Rostock (Alemanha) e dedicou a maior parte da sua carreira acadêmica aos estudos da política latino-americana. Pesquisadores especializados em determinadas regiões do planeta são comuns nos centros produtores de conhecimento acadêmico. Com efeito, corremos o risco de construir nossa história à luz de pontos de vista que podem não considerar adequadamente nossa cultura, caso não interpretemos criticamente esses estudos, com respaldo em forte produção interna do nosso conhecimento.

2. OS ALICERCES TEÓRICOS DO NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO

Conforme ventilado no capítulo introdutório, o novo constitucionalismo latino-americano é o resultado das reivindicações de diferentes movimentos sociais em um momento de ruptura com a política elitista que vinha sendo praticada no cenário regional, sobretudo no contexto neoliberal. Essa mudança impulsionada a partir da base da sociedade até o presente momento não se encontra consolidada. Estamos tratando, desse modo, de um "constitucionalismo em configuração" (PASTOR e DALMAU, 2010), consoante afirmam Roberto Viciano Pastor e Rubén Martínez Dalmau¹⁷.

Com o intuito de lançar ideias para algo que se possa chamar de uma teoria do constitucionalismo latino-americano, adequada para a realidade social do subcontinente e coerente com suas premissas, optamos por abordar interdisciplinarmente o assunto, com esteio em autores que transitam pela teoria política, sociologia, economia, filosofia e, claro, pela teoria jurídica do direito constitucional.

O presente estudo inicia com uma breve análise do contexto histórico, político, social e cultural da América Latina, tendo em vista que essas vertentes servirão de importante pano de fundo para a análise jurídica subsequente. Em seguida, voltaremos os olhares para avaliar criticamente a mudança constitucional, contrastando o que denominamos de “constitucionalismos de transição”, que vinha ocorrendo desde a redemocratização dos países latino-americanos, até o momento que emerge um “constitucionalismo de consolidação”, característica que se apresenta no “novo constitucionalismo latino-americano”. Finalizando essa etapa inicial, trataremos do marco filosófico dessa teoria, que encontra na descolonização da filosofia da libertação o tratamento adequado para fundamentar as ações e as transformações ocorridas, voltando suas preocupações para o oprimido como sujeito histórico, objeto tanto dessa filosofia quanto da emergente teoria constitucional latino-americana.

2.1. O contexto da América Latina

Com objetivo de compreender adequadamente a ruptura operada pelo novo

¹⁷ Roberto Viciano Pastor e Rubén Martínez Dalmau são professores de Direito Constitucional pela Universidade de Valência e prestaram serviços de assessoria jurídica às assembleias constituintes da Venezuela, do Equador e da Bolívia, na edição de suas últimas constituições, em 1999, 2008 e 2009, respectivamente.

constitucionalismo latino-americano e suas transformações, devemos inicialmente conhecer o contexto jurídico, histórico, político, social e cultural dos países que desencadearam tais mudanças e são objeto de comparação no presente estudo. Assim, para alcançar esse objetivo, dois países foram eleitos para fins de comparação: i) a Bolívia, cuja constituição de 2009 apresenta as diversas inovações do novo constitucionalismo latino-americano; e ii) o Brasil, cuja constituição insere-se no contexto da redemocratização e que será tomado como objeto de análise particularmente para comparar momentos constitucionais distintos e realidades similares em nível macro. Contudo, antes de nos aprofundarmos na cultura jurídico-constitucional desses três países, pretende-se neste momento observar a América Latina como unidade de análise, sem considerar ainda as especificidades.

Começando por um contexto histórico que possa nos orientar e construir uma linha de interpretação do momento de ruptura que representa o novo constitucionalismo latino-americano, não se pretende desenvolver a história do direito constitucional do subcontinente, mas tão-somente reconstruir os eventos históricos essenciais para o devido entendimento da trajetória política, social e cultural do subcontinente e que pode nos revelar chaves de compreensão significativas para o estudo do tema.

Desembarcando no subcontinente latino-americano no século XVIII, a teoria do constitucionalismo ganha concretude com o processo de independência trazido pelas ideias iluministas das revoluções liberais que ocorreram na Europa e no norte da América nesse período. A elite política dos recém Estados independentes era formada pelos *criollos*¹⁸, cuja fonte de formação intelectual e profissional eram os centros de formação da Europa, berço do liberalismo. Contudo, o liberalismo transplantado pelas elites *criollas* na América Latina certamente não se tratou da mera reprodução da matriz que eclodiu nas Revoluções Inglesa (que começou em 1640, com a Revolução Puritana e terminou com a Revolução Gloriosa de 1688), Americana (1776) ou Francesa (1789 a 1799). As estruturas coloniais fincaram raízes sólidas na América Latina e exigiram um processo de adequação que ultrapassou o simples transplante ideológico e institucional.

¹⁸ Essa denominação encontra algumas variações fundamentais no tempo. Em um primeiro momento, que vai de 1560 a 1600, *criollo* designava tanto o escravo da África subsaariana nascido fora da África quanto o europeu branco nascido na América ou mesmo representava o “filho do conquistador”, designando, em qualquer hipótese, um termo depreciativo. O período que vai de 1600 a 1700 assiste a uma mudança progressiva do sentido da denominação, na qual perde seu caráter meramente étnico e passa a desempenhar o significado do descendente de europeu que vem popular a América. Entre 1700 e 1810, a formação da consciência *criolla* serve de base para fermentar identidades protonacionais (ESCOBAR, 2011). Trata-se, portanto, do descendente de espanhóis que estuda nas melhores escolas e vai completar seus estudos nas universidades europeias, trazendo de lá as ideias liberais.

Na Península Ibérica, no final do século XVIII e início do século XIX, prevalecia o absolutismo monárquico. Na Espanha, a burguesia insurgente, praticamente alijada do poder, era apenas notada em cidades com maior contingente populacional como Barcelona, Sevilha e, especialmente, Cádiz (CERQUEIRA, 2006, p. 227), todas elas sedes de centros mercantis focados na produção de manufaturas para as colônias. O pensamento ilustrado proveniente do Norte, no entanto, trazia aos olhos da coroa espanhola um gérmen de subversão de valores e o perigo destruturador do regime através da violência revolucionária. Assim a coroa agiu prontamente para tentar sufocar qualquer foco liberal que pudesse se formar.

Mas em 1808, as forças revolucionárias encarnadas na figura de Napoleão, quem fora general e agora, como resultado do desenvolvimento dos acontecimentos políticos se apresentava como soberano e imperador dos franceses, invadiram a Espanha, após a renúncia forçada do rei Carlos IV e seu herdeiro Fernando VII, em Bayona. Perante a acefalia de poder, Napoleão impõe seu irmão, José Bonaparte no trono espanhol, além de outorgar a chamada Constituição de Bayona¹⁹.

Nesse contexto, a Constituinte convocada em Cádiz, em 1810, surgiu como fruto da pressão exercida nas elites da burguesia pela reação espontânea de matriz popular em face da invasão francesa. A articulação do movimento ocorreu por meio de órgãos do regime monárquico de jurisdição local, chamados de *Juntas*, que passaram a atuar decisivamente durante a guerra de independência. Prevalecendo as ideias liberais no bojo das discussões, as *Juntas* reunidas decidiram por convocar as *Cortes Generales y Extraordinarias*, com poderes constituintes, para elaborar uma constituição que pudesse reestruturar o Estado a partir das ideias liberais, deslocando a soberania popular da Coroa para o povo, estabelecendo a separação de poderes e a eleição de deputados com poderes independentes²⁰.

Apesar do cunho eminentemente liberal e de todo sentimento de liberdade envolvido, a Constituição de Cádiz não se tratava de uma ruptura com o passado, mas uma reestruturação, pois a monarquia permaneceria no cenário político, exercendo o monarca a chefia de Estado, bem como foram respeitados os critérios de legitimidade, na convocação das Cortes constituintes.

¹⁹ A Constituição de Bayona teve como finalidade legitimar o novo governo estabelecido com a invasão francesa, mediante a convocação de uma junta de notáveis em Bayona e seguiu o sistema constitucional estabelecido pela Constituição do ano VIII, de 1799, em um contexto de despotismo ilustrado e com disposição de introduzir amplas reformas administrativas (ÁLVAREZ e SARASOLA, 2012).

²⁰ A Constituição de Cádiz proporcionou um sentimento místico de liberdade por se tratar da primeira constituição espanhola derivada da soberania nacional e orientada a consolidar os direitos e limitar o poder do Estado (ÁLVAREZ e SARASOLA, 2012).

O trabalho da constituinte rendeu, ao longo de todo o ano de 1811, um texto com 384 artigos distribuídos em dez títulos (CERQUEIRA, 2006, p. 228), a mais extensa da sua época e um dos textos constitucionais mais longos da história. Essa característica exerceu profunda influência não só na Europa continental como também na América Latina, que, tradicionalmente, se apresenta como manancial de elaboração de textos constitucionais longos.

Seu texto, no artigo 18, estabeleceu formalmente que fossem cidadãos tanto os súditos nascidos na península quanto aqueles oriundos das colônias americanas. No entanto, cabe a colocação de Nuria Sala Vila de que a população indígena continuou a ser dividida por tribos (SALA VILA, 1992, p. 51). Trata-se da ambivalência que separa o plano formal/legal do plano real/operacional, tendo em vista que a assimilação da cultura ocidental e das suas instituições jurídicas por parte dos povos indígenas ainda se tratava de uma questão distante de ser resolvida. Além desse pequeno passo rumo à equiparação política, seu modelo liberal serviu de inspiração para os movimentos contra a Metrópole, que não tardaram em se apropriar de seus ideais em proveito próprio, reivindicando liberdade de qualquer controle externo.

Não obstante a projeção estabelecida na Europa continental (influencia a primeira constituição do reino das Duas Sicílias), a Constituição de Cádiz também teve influência decisiva nos futuros movimentos de emancipação na América Latina, dada sua característica inovadora. A constituição de Cádiz chegou a ser promulgada no Brasil por meio do Decreto de 21 de abril de 1821, da lavra de D. João VI, refletindo o impacto que a constituição gaditana teve em Portugal, influenciando os constituintes de 1821 que viriam a redigir a Constituição portuguesa de 1822 (BERNAL, 2002, p. 106).

Contudo, embora notável a influência desenvolvida pela Constituição de Cádiz, em que, nas palavras de Eduardo Manuel Val (2012) represente um antecedente fundamental do constitucionalismo latino-americano, ela por si só não foi capaz de alterar o *ethos* colonial que pairou sobre a América Latina independente, caracterizada pela reprodução dos mecanismos de exploração das camadas mais vulneráveis da sociedade. Embora os ideais de Simon Bolívar expressos na Carta de Jamaica, de 1815, remetessem a uma América hispânica unida e que garantisse a liberdade²¹, as práticas políticas que sucederam não encamparam esse

²¹ Importante pontuar o artigo escrito por Karl Marx sobre Simón Bolívar, por ocasião da edição da *New American Cyclopaedia*, em 1857, na qual demonstra uma versão completamente diferente do mito criado em torno de seus feitos. Segundo Marx, Bolívar não passaria de alguém oportunista, covarde e disposto a entregar seus companheiros para se salvar e assegurar o poder. Algumas críticas desse trabalho surgiram, inclusive de seu revisor, que viu algumas carga de preconceito e

espírito. Isso nos leva a pensar que o processo de emancipação política operou por meio de transição e não de ruptura, tendo em vista que as camadas populares efetivamente não participaram do movimento de independência.

O constitucionalismo que emergiu da independência se tratou de um modelo conservador ou perfeccionista, resultante de uma combinação de imposição de valores morais e da autoridade estatal. Segundo Gargarella, a presença do conservadorismo se tornou dominante a partir de 1815, assim que se dissipou o entusiasmo pós-revolucionário (GARGARELLA, 2005, p. 85). Desse modo, o projeto constitucional desse período se pautou por um perfeccionismo moral, na qual os indivíduos deveriam orientar suas vidas conforme as pautas determinadas pela autoridade pública, encarregada da defesa da moralidade, mediante o uso de seu poder coercitivo e assegurar que os indivíduos vivam de modo apropriado (GARGARELLA, 2005, p. 87). Esse caráter manifestamente manipulador do constitucionalismo latino-americano do século XIX serviu as elites políticas e assegurou a manutenção do poder, na qual a Igreja também exercia papel de destaque. Trata-se de uma postura que parte do pressuposto de que o indivíduo não é capaz de escolher os melhores valores a seguir por si só, por ser naturalmente violento e inculto, e estes valores devem ser estabelecidos por uma classe política superior intelectualmente, remontando uma ideia próxima ao Rei Filósofo platônico ou ao despotismo ilustrado.

A crescente exigência de homogeneização do Estado aliada a uma realidade social altamente assimétrica projetou uma região que, durante século XIX e, especialmente, o século XX, foi marcado pela instabilidade institucional no plano político. Regimes ditatoriais ascenderam e caíram nesse período e, com isso, atos de brutalidade foram realizados sob o olhar atento do de um Estado policial que não tolerava dissidências e com forte participação dos setores militares, criando uma cultura de intervenção política das Forças Armadas e que se arrastou até os dias de hoje, sempre com forte caráter autoritário.

As transformações operadas na virada do século XX em todo o mundo rotularam esse momento histórico de “Era das Revoluções”²² e tal nome não lhe foi dado sem motivo. Em particular, na América Latina, as duas Guerras Mundiais e a consequente ascensão dos Estados Unidos como potência mundial ensejaram mudanças substanciais e seus

exigiu as referências de Marx. Contudo, outras leituras sugerem que Marx agiu na sua lógica ao destruir o mito, que serve justamente para cegar e manipular as massas em torno de um projeto político guiado em torno de um líder bonapartista (MARX, 2008).

²² Título que dá nome à obra de Eric Hobsbawm, A Era dos Extremos, onde estabelece o intervalo entre 1914 e 1991 para delimitar o “breve século XX”.

desdobramentos marcaram profundamente o destino do subcontinente. Passaremos a cuidar com mais atenção, a partir daqui, sobre os principais fatos do século XX para os fins do nosso estudo.

No plano econômico, a crise de 1929 ensejou em uma reversão do coeficiente de comércio exterior dos chamados “países industrializados” (FURTADO, 2007, p. 103), o que resultou na queda de demanda por produtos primários e, com isso, um impacto catastrófico na economia latino-americana. Como uma das regiões mais inseridas no sistema de divisão internacional do trabalho (FURTADO, 2007, p. 108) – justamente com a função de exportar produtos primários – a falta de demanda criou a necessidade de diversificar a base econômica. Essa necessidade fez nascer o desenvolvimentismo na região, que buscou superar o domínio colonial e fazer surgir burguesias locais com anseio de encontrar seu espaço na expansão do capitalismo mundial (SANTOS, 2000, p. 26), por meio de políticas econômicas orientadas para o crescimento da produção industrial e da infraestrutura urbana, com participação ativa do estado e o aumento do mercado consumidor.

No entanto, a política desenvolvimentista não conseguiu traduzir suas pretensões em realidade. Somente a partir da década de 1960 se conseguiu estabelecer um esforço crítico para compreender os obstáculos para um desenvolvimento iniciado em um momento que o mundo estava já sob o domínio hegemônico das forças imperialistas (*idem ibidem*). Esse esforço deu origem à teoria da dependência, que visava dar um passo além do desenvolvimentismo para alcançar as bases de uma efetiva descolonização.

A teoria da dependência reconheceu a situação histórica de subdesenvolvimento e sua relação entre periferia e centro. Afastou-se a ideia de que o caminho para o desenvolvimento deveria percorrer uma fase evolutiva, tal qual a dos países centrais. O processo capitalista, desde seu início, estabeleceu dois tipos de relação: uma entre centro e periferia e outra entre economias centrais. Assim, as economias latino-americanas se incorporaram ao sistema capitalista desde sua fase colonial como periferia e nessa situação permaneceram após a formação dos Estados nacionais (CARDOSO e FALETTO, 2011, p. 46). Isso significa que não está em jogo etapas que estão à disposição para serem superadas por parte das economias emergentes, mas sim uma relação de controle do desenvolvimento de outras economias, tendo em vista que a relação entre centro e periferia tem como resultado a formação de zonas de dependência ou mesmo de outros centros econômicos (*idem*, p. 47).

Além disso, outro obstáculo encontrado para o desenvolvimento foi a resistência das elites latino-americanas em se desvencilharem das suas bases coloniais de poder. Isso porque

alguns pressupostos básicos do desenvolvimento não tiveram condições de possibilidade na América Latina, como o alargamento do mercado de consumo interno, que necessariamente implicaria em melhor distribuição de renda. No caso brasileiro, a exigência de reforma agrária e investimentos para geração de base intelectual, científica e técnica capaz de sustentar as novas bases econômicas ecoaram de modo muito negativo nas elites, pois se negavam em aceitar pagar um preço que ameaçasse seu poder (SANTOS, 2000, p. 34). Exatamente por isso, a alternativa mais conveniente encontrada pela burguesia foi a de se associar com o capital estrangeiro, que detinha o *know-how* necessário para promover o desenvolvimento. Contudo, como efeito secundário, tal postura forjou o caminho da dependência.

Especificamente no caso brasileiro, a teoria do desenvolvimentismo, capitaneada por Celso Furtado e pela CEPAL²³, ganhou força no governo de Getúlio Vargas, mas desde logo encontrou forte oposição por parte das elites. A intensa campanha pelo *impeachment* foi resfriada pelo seu suicídio e criou forte mobilização popular que retardou os anseios da burguesia, que desejava acabar com o modelo corporativista para abrir caminho com a entrada do capital externo. O governo de Juscelino Kubitschek acabou por permitir a entrada de investimentos externos, mas houve o compromisso para condicionar isso à construção de uma indústria de base, que permitiria um desenvolvimento menos dependente.

Contudo, mesmo isso não foi suficiente para impedir que as elites permitissem o golpe de Estado executado pelos militares em 1964, que inseriu o Brasil definitivamente no caminho da dependência. No entanto, o cenário externo foi decisivo para seu êxito, na medida em que os Estados Unidos, por meio da CIA, prestou assessoramento e influenciou decisivamente para a ruptura democrática, garantindo o êxito de seus interesses no país e, assim, demonstrou como a relação de poder hegemônico pode determinar a formação de zonas de dependência.

Apesar de diferentes regimes militares terem se desenvolvido ao longo da história latino-americana, para fins do presente estudo, concentraremos nossos esforços no tempo e no espaço. Após observar a trajetória política e macroeconômica do Brasil, passaremos a estudar Bolívia, que se trata, talvez, de um caso singular, justamente por causa de seu passado institucional extremamente frágil e pelas dimensões políticas operadas pela Revolução de 1952, equiparável em termos históricos à Revolução mexicana de 1910 e à Revolução cubana

²³ A Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe foi criada em 1948 pelo Conselho Econômico e Social das Nações Unidas e tem como objetivo promover a cooperação econômica na América Latina. Com a coordenação das ações da CEPAL, Celso Furtado e Raúl Prebisch se tornaram os grandes expoentes do pensamento desenvolvimentista.

de 1959 (CAMARGO, 2006, p. 149).

Com o advento da Segunda Guerra, a economia boliviana sentiu ainda mais o resultado econômico da política de aproximação com os EUA do governo de Enrique Peñaranda, imergindo em um esforço de guerra para vender o estanho (principal componente de uma economia muito pouco diversificada) abaixo do valor de mercado (ANDRADE, 2007, p. 41-42), desestruturando completamente a economia e as instituições políticas do Estado. O massacre de Catavi é o triste retrato desse período, onde idosos, mulheres e crianças não foram poupadas diante da brutalidade militar, quando uma passeata pacífica resultou na morte de aproximadamente oito mil pessoas:

À frente, em uma ingênua esperança de solidariedade dos militares, caminhavam mulheres, velhos e crianças. O Exército preparara estrategicamente diversas peças de metralhadora para enfrentar os mineiros. Assim, quando a enorme massa popular alcançou a mira das armas, uma pesada fuzilaria massacróu sem trégua centenas de mineiros e seus familiares desarmados, com tanta coragem e eficiência do Exército boliviano como nenhuma batalha na Guerra do Chaco jamais motivara. Era o domingo sangrento da Revolução Boliviana. (ANDRADE, 2007, p. 43-44)

Como resultado disso, a classe operária iniciou um processo ascendente de organização política, o que resultou em um manifesto conhecido como Teses de Pulacayo, em que a classe trabalhadora desenvolveu os marcos de ação do sindicalismo (ANDRADE, 2007, p. 58) e que mais tarde desembocaria da Revolução de 1952, responsável por capitanear intensas articulações sociais em prol do controle dos recursos minerais do país, por meio da nacionalização das minas, e da reforma agrária.

Até então podemos observar a pouca atenção conferida aos povos indígenas, que foram progressivamente marginalizados, mesmo na Bolívia, em que a maioria da sua população é composta por indígenas. Nesse sentido, no intuito de mapear os pensadores latino-americanos, ganha importância a proposta teórica formulada por José Carlos Mariátegui²⁴. Trata-se de um autor fundamental, pois é um dos primeiros a considerar os povos indígenas na conformação da realidade social latino-americana.

A proposta de Mariátegui consiste em um trabalho de investigação da realidade

²⁴ José Carlos Mariátegui nasceu em 1894, em Moquegua (Peru), e começou a trabalhar aos 14 anos na imprensa. É filho de uma dona de casa mestiça, de origem humilde, e de um importante *criollo*, que abandona a família tempos depois. Trata-se de um autodidata, que trabalha até 1919 no jornalismo. Viaja à Europa, faz cursos livres em algumas universidades, mas nunca cursou regularmente os bancos universitários. Desencantado com a política *criolla*, resolve-se ao socialismo e participa ativamente da vida política e intelectual do Peru (MARIÁTEGUI, 2005).

peruana de acordo com o método marxista. Em sua principal obra, *Sete Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana*, o autor vincula o problema indígena à forma como a propriedade agrária calcada no latifúndio é estruturada, que remonta às bases do feudalismo e não observa a ordem da lei escrita (MARIÁTEGUI, 2010, p. 55-56). Assim, o autor trata de desvencilhar o tratamento indígena da moral iluminista, oitocentista e afasta a sua relação com o discurso étnico (MARIÁTEGUI, 2010, p. 57), em franca contramão do paradigma dominante em seu tempo.

Devolvendo o foco para o atual momento da América Latina, Boaventura de Sousa Santos visualiza quatro dimensões que caracterizam o contexto sócio-político-cultural do continente latino-americano, que se referem ao caráter: i) das lutas; ii) da acumulação; iii) da hegemonia; e iv) do debate civilizatório (SANTOS, 2010b, p. 55 e segs.).

Para desenvolver cada uma dessas dimensões, Boaventura de Sousa Santos estabelece uma dualidade antagônica e dialética. O principal traço característico que gostaríamos de destacar diz respeito ao caráter das lutas, contudo, embora possua um forte viés marxista, o autor não se refere à luta de classes ao avaliar as lutas no âmbito da América Latina. Trata-se, na verdade, do que chama de “lutas ofensivas” e “lutas defensivas”, que coexistem e se tencionam.

As lutas ofensivas, segundo o autor, não têm necessariamente um potencial socialista, mas sim a tomada do poder do Estado para realizar as mudanças importantes nas políticas públicas (SANTOS, 2010b, p. 55). Nesse cenário podemos inserir as ações sociais que serviram de base para o novo constitucionalismo latino-americano, como a revolução bolivariana, que proporcionou um avanço democrático no quadro institucional, mediante mecanismos de democracia direta e participativa, bem como o controle dos recursos naturais e, naturalmente, a organização dos movimentos indígenas como mola-mestra dessas transformações. Por outro lado, as lutas defensivas figuram como elemento de contenção do poder repressivo do Estado ou de poderes fácticos (SANTOS, 2010a).

A segunda dimensão do contexto latino-americano que se destaca diz respeito à coexistência entre acumulação ampliada e a acumulação primitiva (SANTOS, 2010b, p. 57), na qual Boaventura de Sousa Santos empresta forte conotação marxista. Segundo ele, há uma acumulação ampliada exercida pelo capital por meio dos mecanismos econômicos, amplamente compreendidos. A acumulação primitiva se trata daquela pautada na apropriação, muitas vezes ilegal e violenta. A relação entre uma e outra pode ser representada pela ideia de nação e de imperialismo, este incorporando à frente da acumulação primitiva e aquela a noção

de acumulação ampliada. Em que se pese a relevância do embate entre imperialismo e soberania, tema sempre presente na América Latina, cremos que não há propriamente uma contraposição entre as acumulações ampliadas e primitivas, pois a lógica do sistema capitalista é a produção de pobreza (MARSHALL, 1967) e, com isso, a natural necessidade de sempre haver um mercado emergente, bases para o florescimento do imperialismo.

A terceira dimensão trata de uma ideia a algum tempo trabalhada por Boaventura de Sousa Santos: o hegemônico e o contra-hegemônico. O novo constitucionalismo latino-americano, conforme seu desenho institucional apresentado pretende claramente ser um uso contra-hegemônico de um instrumento hegemônico, que é o constitucionalismo. Assim compreende o autor sobre instrumentos hegemônicos:

Entiendo por instrumentos hegemónicos las instituciones desarrolladas en Europa a partir del siglo XVIII por la teoría política liberal con vista a garantizar la legitimidad y gobernabilidad del Estado de Derecho moderno en las sociedades capitalistas emergentes. (SANTOS, 2010b, p. 58)

Desse modo, o uso contra-hegemônico é operado pelo novo constitucionalismo por meio da ampliação de mecanismos democráticos, de modo que as classes sociais possam se apropriar dos instrumentos políticos – e não o capital, mediante sua extensa rede de mecanismos legais ou ilegais, aproveitando-se do gargalo democrático existente na democracia liberal.

Por fim, a quarta dimensão do contexto latino-americano passa pelo debate civilizatório, que se manifesta hoje por dualidades complexas alcançadas em universos culturais e políticos bastante distintos (SANTOS, 2010b, p. 60). O canal de comunicação político estabelecido com o movimento indígena no âmbito do novo constitucionalismo latino-americano proporcionou uma releitura política e sociológica do embate entre civilização e barbárie²⁵: o que antes era visto como bárbaro hoje é reinterpretado à luz de

²⁵ Segundo definição contemporânea de barbárie de Francis Wolf, considera-se cultura bárbara (e, portanto, uma cultura "incivilizada") aquela que não dispõe, em seu próprio cerne, de estruturas que lhe permitam admitir, assimilar ou reconhecer outra cultura - ou seja, a simples possibilidade de outra forma de humanidade (WOLF, 2004, p. 40-43). Segundo essa definição, podemos encontrar alguns focos de barbárie em uma Europa que se fecha cada vez mais ao estrangeiro e possibilita atentados, como o de Oslo, na Noruega, em 22 de julho de 2011, em que um norueguês ligado à extrema direita explodiu uma bomba contra um prédio do governo e abriu fogo contra a juventude do Partido Trabalhista, matando mais de 70 pessoas. No entanto, o tema barbárie já foi debatido anteriormente na América Latina por Domingo F. Sarmiento, em sua clássica obra "Vida de Juan Facundo Quiroga" ou "Civilización y Barbarie", onde analisa as condições de governabilidade da América Latina por meio da vida de Juan Facundo, representado como típico caudilho que encarna

novos paradigmas, tendo em vista que o pensamento eurocêntrico concorre com outras visões pós-coloniais. Algumas dessas dualidades podem ser representadas, segundo Boaventura de Sousa Santos por: recursos naturais ou *Pachamama*; desenvolvimento ou *Sumak Kawsay*; Estado-nação ou Estado plurinacional; descentralização/desconcentração ou autogoverno dos povos indígenas originários camponeses. Assim, grande importância dessa dimensão reside na refutação da tese que seria inevitável um “choque de civilizações”²⁶ e mostrar que um Estado plurinacional que articule a coexistência de culturas antagônicas é possível.

Outro aspecto significativo do debate civilizatório é *“la pertenencia mutua de capitalismo y colonialismo en el código genético de la modernidad occidental”* (SANTOS, 2010b, p. 61). O capitalismo como um sistema típico de produção de pobreza e de exclusão social, naturalmente necessita de um “mercado emergente” e de “regiões subdesenvolvidas” para poder funcionar; ou, em outras palavras, necessita de “colônias econômicas” para que possa maximizar a remuneração do capital.

Desse modo, podemos observar três marcos importantes para fins do nosso estudo: i) a independência, quando emergiu certo sentimento de protonacionalidade, durante o século XIX; ii) as lutas sociais travadas durante o século XX, que proporcionaram insurgente articulação política de camadas sociais até então alijadas; iii) o desenvolvimento amadurecido dos movimentos sociais, articulados suficientemente para reivindicar direitos e erigi-los a nível constitucional, refundando o próprio Estado.

2.2. Constitucionalismo de transição e constitucionalismo de consolidação

Recentemente, os países andinos têm vivenciado uma experiência constitucional em que se propõe a refundação do Estado, modificando as bases estruturais nas quais foi edificado, em todas as direções. Os países que inauguraram essas mudanças constitucionais foram: Venezuela (1999), Equador (2008) e Bolívia (2009). A ascensão desses novos modelos de Estado veio com a vitória política de partidos tidos como de esquerda que possibilitaram

²⁶ A terminologia é de autoria de Samuel Huntington, em que desenvolve a tese de que algumas relações intercivilizacionais têm maior tendência para o conflito do que outras. No nível micro, as linhas de fratura mais violentas estariam entre o Islã e seus vizinhos ortodoxos, hindus, africanos e cristãos ocidentais. No nível macro, a divisão predominante estaria entre o Ocidente e o resto, com os conflitos mais intensos ocorrendo entre as sociedades muçulmana e asiática, de um lado, e o Ocidente, do outro. Assim, o motor disso seria a interação de três fatores: a arrogância ocidental, a intolerância islâmica, a postura afirmativa sínica, proporcionando o inevitável choque de civilizações (HUNTINGTON, 2010).

com que diversas demandas represadas desaguassem em assembleias constituintes.

O Estado moderno, de tipo europeu, foi exportado e internacionalizado. Exportado, porque se trata, em suas infindáveis variações, do tipo adotado pela maioria dos países; e internacionalizado, porque seu *modus operandi* passou a ser dominante também no âmbito internacional, sendo o principal sujeito da sociedade internacional.

Contudo, como o direito é produto de determinada cultura em determinado espaço e tempo (ROSEN, 2008), o Estado moderno incorporado na tradição jurídica latino-americana não é, certamente, o mesmo construído na Europa, devido a uma série de peculiaridades. Com isso, o estudo do constitucionalismo latino-americano não pode se pautar por meio das mesmas premissas políticas, sociais e econômicas que passou a Europa no século XVIII. A herança colonial europeia na América Latina e, mais ainda, o modo de colonização proeminente da região ibérica, não permite pressupor a existência de uma burguesia atuante politicamente e com condições de reivindicar para si o poder político, que se trata da base da concepção liberal de Constituição.

Embora a região não se valesse de uma burguesia na acepção “europeia” da palavra, não deixou de apresentar uma classe política que conduziu o Estado desde a sua fundação. Assim, não se pretende ignorar a influência liberal presente no texto das Constituições latino-americanas, tendo em vista que elementos como divisão dos poderes, catálogo de direitos que conferem liberdades fundamentais e nítida oposição entre Estado e sociedade marcam presença nessas Constituições. Existe, em contrapartida, um antecedente histórico não liberal que não é refletido nas Cartas Políticas da América Latina. O resultado disso implica em uma "insinceridade normativa" da Constituição (BARROSO, 2006, p. 59 e seg.)²⁷, em relação a certas promessas constitucionais, não realizáveis, que se situam entre o "dever ser liberal" e o "ser não liberal".

Os elementos não liberais, contudo, fazem parte do universo que fica do outro lado do pensamento abissal da modernidade. Tratam-se das práticas tomadas pela sociologia moderna por serem tipicamente tradicionais e que tenderiam a serem abolidas, na medida em que a industrialização se desenvolva e, conseqüentemente, todos os componentes introjetados no pensamento social relacionados à modernidade, como o liberalismo, a igualdade jurídica e tantos outros elementos, venham à tona.

²⁷ A terminologia em destaque pertence ao autor citado, mas as ilações para se chegar ao resultado “insincero” da Constituição é de nossa autoria. Na obra citada, o autor constrói um outro caminho, pautado na ausência de normas infraconstitucionais que possam dar eficácia às normas constitucionais dependentes desse tipo de regulamentação. A dimensão aqui trabalhada é de índole político-sociológica e não apenas jurídica.

Contudo, mesmo com o advento da industrialização e a difusão do pensamento liberal, determinadas práticas sociais resistiram ao tempo e hoje convivem com as práticas tipicamente modernas, embora ocultadas na abissalidade. Assim, em um cenário de crise do Estado moderno e da própria ideia de modernidade, o novo constitucionalismo latino-americano surge como alternativa prática a uma epistemologia do Estado encerrada na modernidade, incorporando noções oriundas da consciência assumida de diversidade que caracteriza o subcontinente. Das transformações ocorridas, destacam-se: i) a adoção de ideias oriundas da cosmovisão de povos indígenas como Bem-Viver e *Pachamama*; ii) a plurinacionalidade como abertura do Estado ao reconhecimento; e iii) o pluralismo jurídico como instrumento de efetivação da diversidade.

A constituição como instrumento político-jurídico de limitação de poder do Estado é conceituário da lógica burguesa para sua ascensão política. Com o objetivo de eliminar privilégios, era necessário um compromisso que, além de vincular os poderes estatais e de limitar sua atuação, criasse condições para que o Estado se submetesse ao império da lei e, com isso, houvesse previsibilidade de suas atuações, gerando segurança para a burguesia, mediante a racionalidade burocrática de seus atos.

Diante disso, o novo constitucionalismo latino-americano surge como uma proposta de romper com o pensamento abissal da modernidade. Verifica-se, pelos textos constitucionais do Equador e da Bolívia, uma clara tentativa de inserir em um documento típico da lógica racionalizante moderna, a cosmologia indígena, que representa uma epistemologia completamente diferente. Assim, as noções de *Pachamama*²⁸ e de *sumak kawsay*²⁹ (em suas

²⁸ “Art. 71. La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observaran los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.” (BOLÍVIA, 2009).

²⁹ “Art. 14. Se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay*. Se declara de interés público la preservación del ambiente, la conservación de los ecosistemas, la biodiversidad y la integridad del patrimonio genético del país, la prevención del daño ambiental y la recuperación de los espacios naturales degradados.

(...)

“Artículo 8.

I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble).

variações dentro das diversidades étnicas indígenas) fazem parte dessas constituições, ao lado de pensamentos clássicos, como a divisão de poderes (ou separação de funções) e dos direitos fundamentais.

Sob o ponto de vista da democracia, uma das características principais do novo constitucionalismo latino-americano é a possibilidade do Presidente da República convocar referendos ou consultas vinculantes para aprovação de matérias legais ou constitucionais. Essa possibilidade existe na Bolívia, Colômbia, Equador, Paraguai, e Venezuela, sendo que, na Argentina, o presidente pode, desde a reforma constitucional de 1994, convocar uma consulta popular sem caráter vinculante e sem obrigatoriedade de comparecimento ao pleito (LISSIDINI, 2008, p. 17).

Para explicar certos fenômenos das recentes democracias da América Latina, Guillermo O'Donnell chamou a atenção para as “democracias delegativas”. A ideia básica dessa concepção é que os votantes veem o presidente como o depositário exclusivo da legitimidade democrática, ao que, em consequência, delegam o direito e a obrigação de resolver os problemas do país ao seu leal saber e entender. O presidente, com isso, se coloca acima dos partidos políticos e dos interesses organizados (O'DONNELL, 1994, p. 59-60).

O'Donnell posiciona bem essa questão no âmbito da teoria política:

Delegative democracy is not alien to the democratic tradition. It is more democratic, but less liberal, than representative democracy. DD is strongly majoritarian. It consists in constituting, through clean elections, a majority that empowers someone to become, for a given number of years, the embodiment and interpreter of the high interests of the nation. Often, DDs use devices such as runoff elections if the first round of elections does not generate a clear-cut majority. This majority must be created to support the myth of legitimate delegation. Furthermore, DD is strongly individualistic, but more in a Hobbesian than a Lockean way: voters are supposed to choose, irrespective of their identities and affiliations, the individual who is most fit to take responsibility for the destiny of the country. Elections in DDs are a very emotional and highstakes event: candidates compete for a chance to rule virtually free of all constraints save those imposed by naked, noninstitutionalized power relations. After the election, voters/delegators are expected to become a passive but cheering audience of what the president does. (O'DONNELL, 1994, p. 60)

Dessa forma, a questão se posiciona menos em relação ao questionamento da

II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien.” (idem, ibidem)

possibilidade de democracia do que na acepção de liberalismo político praticado na América Latina.

O preâmbulo da Constituição da Bolívia de 2009 se apresenta de um modo muito peculiar. Sem deixar de lado a solenidade típica de um preâmbulo, seu texto reflete a forte tradição oral característica dos povos indígenas, modo pelo qual o conhecimento é transmitido em verdadeiro ato performativo. O preâmbulo, portanto, ao invés de tratar da constituição política daquela sociedade de um determinado ponto em diante, no espaço e no tempo – como a maioria dos preâmbulos –, reconstrói brevemente a história do conjunto de povos que forma hoje a Bolívia³⁰. O momento deste trabalho inspira-se justamente no preâmbulo acima destacado.

Dando seguimento à nossa análise do constitucionalismo latino-americano, tomando o

³⁰ Preâmbulo da *Constitución de la República de Bolivia*: *En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia.*

El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado.

Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos.

Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal.

Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos.

Nosotros, mujeres y hombres, a través de la Asamblea Constituyente y con el poder originario del pueblo, manifestamos nuestro compromiso con la unidad e integridad del país.

Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia.

Honor y gloria a los mártires de la gesta constituyente y liberadora, que han hecho posible esta nueva historia.

De modo distinto, assim se coloca o preâmbulo da Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988: “Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para instituir um Estado Democrático, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL.”

subcontinente como unidade de observação, o advento do novo constitucionalismo latino-americano, com suas características marcantes, nos faz pensar em duas fases principais: a primeira fase se refere ao constitucionalismo de transição, que emerge dos processos de redemocratização, a partir da década de 1980, mas a abertura é negociada com as elites; a segunda fase surge justamente com o novo constitucionalismo latino-americano e se trata de um constitucionalismo de consolidação, na medida em que garante a participação social por meio de mecanismo de representação ampliada e possibilita que outro lado da identidade da América ibérica, até então sufocada, possa ser revelada, que é a dos povos indígenas originários.

No entanto, para chegar a essa hipótese, devemos antes compreender como atuaram as forças políticas de ação e reação. No âmbito do subcontinente, o movimento de independência fez surgir projetos de desenho institucional e de reforma social que chegaram a por em risco a ordem vigente, gerando reações imediatas por parte dos setores afetados, que impulsionavam mudanças drásticas na estrutura institucional existente para impedir ou moderar as reformas sociais em vias de expansão (GARGARELLA, 2005, p. 11).

Assim, frente a um constitucionalismo radical, que esteve presente nos primeiros anos das repúblicas da América hispânica, surgiu em seguida um constitucionalismo conservador, que concentrava poderes nas mãos de uma elite política ilustrada. O Manifesto de Cartagena, escrito por Simón Bolívar, em 1812, representa um bom exemplo desse viés conservador das estruturas dominantes. Para Bolívar, a queda da Primeira República da Venezuela ocorreu por causa da natureza da sua constituição e por seu modelo democrático e federal, dentre outros fatores. Assim, seu viés mais conservador e elitista se revela quando afirma que *“las instituciones perfectamente representativas no son adecuadas a nuestro carácter, costumbres y luces actuales”* e admite que tal modelo representaria *“el más claro ejemplo de la ineficacia de la forma demócrata y federal para nuestros nacientes Estados.”* (BOLÍVAR, 2006, p. 38). Esse modelo conservador, reacionário ao modelo radical, replicou-se em outras localidades, como no Peru, com o autoritário general Gamarra (GARGARELLA, 2005, p. 13). Desse modo, emprega-se a qualificação de transitória para representar as constituições que inauguraram o constitucionalismo na América Latina.

A escolha dessa concepção de Constituição, diferenciada do seu conteúdo originário essencialmente liberal, é motivada por uma questão metodológica: o estudo do constitucionalismo latino-americano não pode se pautar por meio das mesmas premissas políticas, sociais e econômicas que passou a Europa no século XVIII. A herança colonial

européia na América Latina e, mais ainda, o modo de colonização proeminente da região ibérica não permite pressupor a existência de uma burguesia atuante politicamente e com condições de reivindicar para si o poder político, que se trata da base da concepção liberal de Constituição. Vimos anteriormente, como o desejo das elites em preservar seu poder político fez com que, no século XX, acentuasse nossa posição de dependência, com a associação ao capital externo. Passamos da colonialidade à dependência e preservamos a mesma estrutura.

Por outro lado, não se pretende, com isso, ignorar a influência liberal presente no texto das Constituições latino-americanas, tendo em vista que elementos como divisão dos poderes, catálogo de direitos que conferem liberdades fundamentais e oposição entre Estado e sociedade marcam presença nessas Constituições. Porém, isso nos leva a refletir sobre a efetividade dessas Constituições, na medida em que há uma forte tensão entre os modelos liberais declarados e a prática autoritária centralizadora, em que ambas atende as necessidades da burguesia. O resultado disso implica em uma "insinceridade normativa" da Constituição (BARROSO, 2006, p. 59 e segs.), em relação a certas promessas constitucionais não realizáveis, que se situam entre o "dever ser liberal" e o "ser antiliberal".

Essa aparente contradição institucional produz consequências peculiares, a ponto de, embora se trate de uma democracia liberal, o modo como se organiza tem consequências diversas em relação aos demais sistemas liberais, levando alguns autores de decretar a falência da tradição jurídica latino-americana em levar desenvolvimento e democracia para a região³¹. Se for verdade que "a Constituição jurídica está condicionada pela realidade histórica"³², a pretensão de eficácia será dividida em dois momentos: i) uma parte normativa eficaz, quando reflete os fatores reais de poder, ou seja, uma constituição real e efetiva consoante visão lassalleana; ii) outra parte de eficácia duvidosa, em constante tensão entre a conformação da realidade política e social e a produção de insinceridades normativas, já que essa conformação nos remete a uma ideia de progressividade no tempo e não a algo estático, já estabelecido.

A História, portanto, indica que a influência liberal no constitucionalismo latino-americano ocorreu de forma exógena, isto é, a América Latina se colocou na condição de vassalagem intelectual perante os países centrais e estes alimentaram a intelectualidade do sul com a "teoria" da vez. O liberalismo adotado na América Latina não foi capaz de transformar

³¹ José Esquirol, professor da Universidade Internacional da Flórida (Estados Unidos), se refere à *legal failure* como a falta de capacidade da tradição jurídica latino-americana em desenvolver a região (ESQUIROL, 2011).

³² Konrad Hesse desenvolve essa análise em resposta a Ferdinand Lassalle (HESSE, 1991, p. 24).

as relações de poder e nem poderia assim proceder, pois sua elite nunca esteve disposta a ir além da liberdade e abraçar a igualdade e a fraternidade. A manutenção das relações de poder esteve sempre em primeiro lugar.

O resultado de tudo isso não poderia ser outro: o liberalismo na América Latina avançou até os estreitos limites dos interesses das suas elites, confortada em privilégios que não coadunavam com o regime político escolhido e descrito nos textos constitucionais. Assim, o processo de redemocratização se traduziu apenas em uma recondução de interesses, sem representar, exatamente, um momento de ruptura. Trata-se do caráter transitório do constitucionalismo que queremos demonstrar.

Assentadas as bases sob as quais o constitucionalismo de transição foi assentado, objetiva-se, a partir de agora, analisar o novo constitucionalismo latino-americano como constitucionalismo de consolidação das lutas políticas e sociais ao longo da história do subcontinente.

Para tratar das características do novo constitucionalismo latino-americano, Antônio Carlos Wolkmer estabelece, didaticamente, três ciclos de avanços. O primeiro seria desenvolvido pelas constituições do Brasil, de 1988, e da Colômbia, de 1991. O segundo ciclo é representado pela Constituição da Venezuela, de 1999. O terceiro ciclo se compõe pelas Constituições do Equador e da Bolívia, de 2008 e 2009 respectivamente (WOLKMER, 2010).

A divisão, para fins didáticos, merece toda nossa reverência e revela o gradual avanço do novo constitucionalismo. Não obstante isso, pedimos vênias para não concordar com a inserção do Brasil e da Colômbia como parte do novo constitucionalismo latino-americano.

A Constituição da Colômbia, de 1991 teve como ponto de partida organizar e preparar o Estado colombiano na guerra contra o narcotráfico, que mesclou medidas econômicas neoliberais de redução do papel do Estado com mecanismos democráticos mais avançados. Contudo, uma renovada mobilização indígena outorgou direitos históricos de reconhecimento político e territorial a esses povos, o que permite inserir a Colômbia em um cenário incipiente do novo constitucionalismo latino-americano.

Segundo nosso entendimento, a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 não apresenta as características necessárias para refundar o Estado, sobretudo pelos seguintes motivos: i) a jurisdição no Brasil é una (art. 5º, XXXV); ii) os indígenas são tutelados pelo Estado e não têm representação política (art. 20, XI; art. 231, § 3º); iii) carência de mecanismos de democracia direta para modificar o texto constitucional; e iv) a Assembleia Nacional Constituinte de 1987/88 traduziu-se em Congresso Constituinte, tendo em vista que

seus membros eram integrantes da legislatura ordinária eleitos em 1986, acumulando ambas as funções.

Desse modo, um dos fatores que nos leva a pesar na Constituição de 1988 como transitória é justamente sua assembleia constituinte, que contraria a teoria de legitimação democrática do poder constituinte originário, adotada pelo novo constitucionalismo latino-americano e que veda a acumulação da legislatura ordinária com a função constituinte. Não obstante a doutrina brasileira cancelar a legitimidade da constituinte com esteio no clamor popular que entrincheirou demandas de alto valor democrático, no máximo se pôde chegar a um texto que não possui um único perfil, com princípios altamente conflitantes, fazendo com que o processo interpretativo e decisório recaia sobre as instituições, que, por sua vez, não dialogam o suficiente com a sociedade e isso significa o controle, por parte das elites, das questões mais relevantes do país.

A queda dos regimes ditatoriais na América Latina permite com que ideias, antes represadas pelo autoritarismo, possam circular livremente. No campo do Direito Constitucional, o neoconstitucionalismo surgiu como uma teoria que pretende explicar a variedade de textos constitucionais surgidos depois da Segunda Guerra Mundial na Europa e, em particular, a partir da década de 70 no mundo ibérico e da década de 80 na América Latina³³, que percebeu um sensível aumento no catálogo de direitos fundamentais, além do elevado grau de carga valorativa veiculada pelos novos textos constitucionais, sem deixar de ter em mente a afirmação da força normativa das constituições. Assim, a despeito de suas divergências, esse conjunto de ideias tem como finalidade explicar essas transformações em um contexto de pós-modernidade ou de segunda modernidade³⁴.

Devemos estabelecer, portanto, uma distinção entre o que se chama de novo constitucionalismo latino-americano, tema deste trabalho, e o neoconstitucionalismo que se adere na América Latina com a redemocratização.

O neoconstitucionalismo se notabilizaria por gerar constituições que não se limitam a se comportarem como meras declarações políticas, estabelecendo competências e a separação

³³ São exemplos de constituições do neoconstitucionalismo, segundo Miguel Carbonell, a Constituição da República Italiana, de 1947, a Lei Fundamental de Bonn, de 1949, a Constituição da República Portuguesa, de 1976, e a Constituição Espanhola de 1978 (CARBONELL, 2009, p. 9). No âmbito da América Latina, o mesmo autor elenca o Brasil (1988), Colômbia (1991), Argentina (1994) e o México (CARBONELL, 2007, p. 9). Embora a constituição mexicana tenha sido promulgada em 5 de fevereiro de 1917, sucedendo a de 1857, diversas reformas constitucionais foram implementadas, em especial a de 10 de junho de 2011, que alterou o rol de direitos fundamentais.

³⁴ Sobre o neoconstitucionalismo vide, por todos, Carbonell (2007).

dos Poderes. Ao revés, seu texto é dotado de elevada normatividade substantiva que condiciona a atuação do Estado através de um fio condutor: a dignidade da pessoa humana. Além disso, muitas dessas constituições são dirigentes³⁵, como o caso da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

Segundo Rubén Martínez Dalmau, o novo constitucionalismo latino-americano partiria de onde parou o neoconstitucionalismo. O fundamento da análise deste é a dimensão positiva da constituição, não sendo necessária a verificação da legitimidade democrática consubstanciada na vontade constituinte. Dessa maneira, o neoconstitucionalismo não enfrenta o problema do poder constituinte, adotando a solução kelseniana: não se trata de um problema do direito (PASTOR e DALMAU, 2010).

O neoconstitucionalismo pretende remover as condições críticas atuais que manifestam um colapso da capacidade reguladora da lei e da perda da unidade e coerência das fontes do Direito, convertendo o Estado de Direito em Estado Constitucional. É instrumento dessa pretensão, para o ataque do positivismo jurídico, o critério eminentemente principiológico de interpretação da constituição.

Conforme bem assinala Dalmau mais uma vez³⁶, o novo constitucionalismo latino-americano é um fenômeno surgido fora da Academia, produto das reivindicações dos movimentos sociais, diante de séculos de submissão. Por conta disso, carece de uma coesão e de uma articulação como sistema fechado.

O novo constitucionalismo mantém as posições sobre a necessária constitucionalização do ordenamento jurídico, com a mesma força do neoconstitucionalismo. Porém, sua preocupação não é unicamente sobre a dimensão jurídica da constituição, mas sobre a legitimidade democrática da constituição. Sua pretensão é servir de ponte entre a vontade constituinte e estabelecer mecanismos de relação entre a soberania, essência do poder constituinte, e a constituição, entendida como em seu sentido amplo como fonte do poder (constituído e, portanto, limitado) que se superpõe ao resto do direito e às relações políticas e sociais.

Como instrumento para a realização dessa ponte, o novo constitucionalismo se utiliza de mecanismo da democracia participativa consubstanciada em plebiscitos e referendos para

³⁵ Segundo Fábio Corrêa Souza de Oliveira, em apertada síntese, constituição dirigente é aquela que enuncia programas de ação dotados de valores e metas que vinculam a atuação dos poderes constituídos, mediante sujeição positiva ou negativa e conformando a deliberação e o agir comunitário (2010, p. 14).

³⁶ Idem.

avançar em suas agendas políticas e sociais. Um dos motivos que fez surgir esse novo modelo constitucional foi o mal que aterroriza há séculos a América Latina: a desigualdade social. Para tentar superar isso, opera-se a translação dos anseios sociais aos textos constitucionais, através de mudanças constitucionais.

Há de se ponderar aqui uma crítica importante a esse novo constitucionalismo. Afirma-se que esse expediente de promover o uso recorrente de plebiscitos e referendos para avançar nas agendas políticas e sociais estaria elevando uma das características fundamentais do populismo: o líder populista que apela de maneira direta às massas para obter seus objetivos - e aqui a nível constitucional.

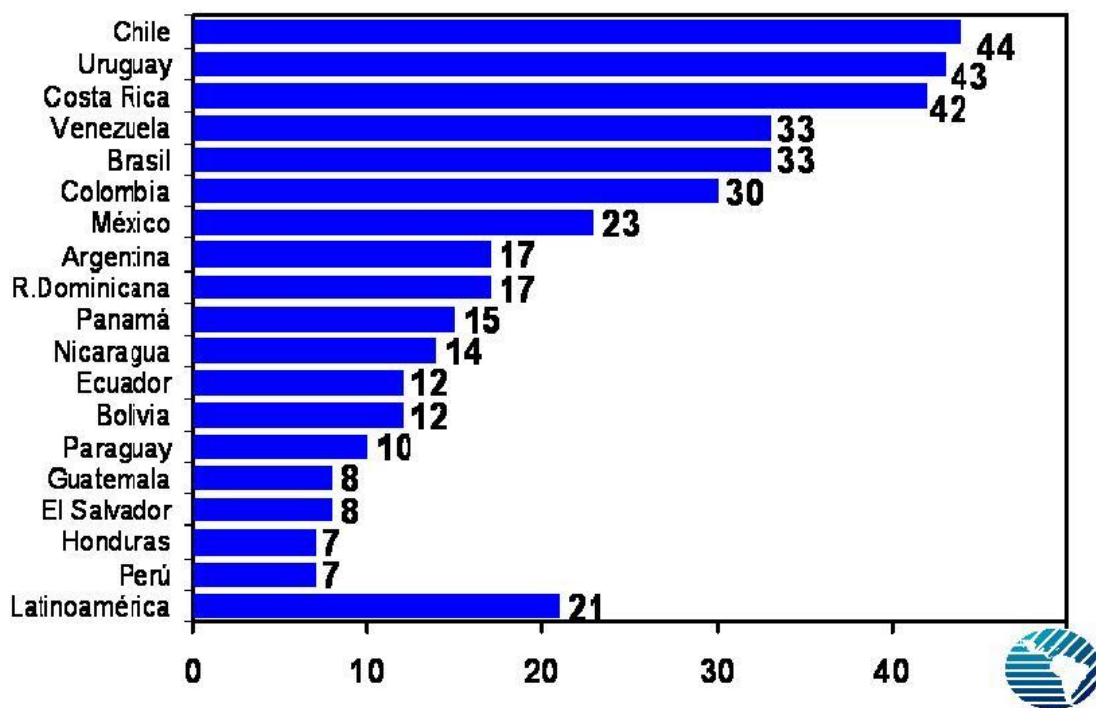
Rejeita-se essa crítica sob o argumento de que o avanço democrático se realiza no marco da Constituição, e não através da relação direta entre o líder e as massas. É o governo que está legitimado pelo povo e não, desde logo, o contrário.

Contudo, questões fundamentais que fogem ao objeto do presente trabalho poderiam ser levantadas, como a possibilidade da constituição ser alterada por meio de referendos e plebiscitos possibilitaria uma ligação direta entre o líder carismático³⁷ e o povo, podendo passar por cima de mecanismos organizados politicamente. Além disso, a possibilidade de referendo para emenda constitucional poderia enfraquecer a função da constituição em impedir mudanças circunstanciais, proporcionando uma apropriação do texto constitucional pelas elites políticas. Contudo, isso já não vem sendo feito? Com apenas 25 anos, a Constituição brasileira de 1988 possui 71 emendas.

Para ilustrar esse tema – ou desmistificar certos dogmas recentemente levantados –, segue abaixo o gráfico que representa uma pesquisa realizada pelo Latinobarómetro (2008) em 2008, *site* de pesquisa sobre a opinião pública latino-americana, que se elaborou a seguinte pergunta: “¿Piensa Ud. que la democracia en (país) funciona Mejor, Igual o Peor que en el resto de América Latina?” O gráfico abaixo reflete a opinião das pessoas que elegeram pelo melhor funcionamento:

Tabela 1: Porcentagem da população que afirma que a democracia de seu país funciona melhor do que no resto da América Latina.

³⁷ A terminologia utilizada se esteia no conceito de chefe político idealizado pelo autoritarismo e pelo totalitarismo, com esteio em pensadores da primeira metade do século XX, como Carl Schmitt na Europa e Francisco Campos no Brasil.



Fuente: Latinobarómetro 2008

Possuindo um percentual acima da média para a região, a pesquisa nos revela uma posição de destaque da Venezuela em relação aos seus vizinhos. Cabe destacar que a Venezuela, embora sua prática política operasse por meio de substituição de elites, durante muito tempo vestiu a roupagem de modelo de democracia para a América Latina, criando uma imagem democrática para o país, relevado pela pesquisa. Equador e Bolívia são os países em análise no presente estudo que apresentam os piores índices³⁸, enquanto o Brasil se posiciona junto com a Venezuela em posição de destaque.

Os mecanismos de participação política do cidadão foram significativamente ampliados. Segue abaixo quadro que mostra comparativamente duas das três constituições que abraçaram essa ideologia – Bolívia e Equador – em comparação com o Brasil, que está inserido em um contexto de constitucionalismo de transição³⁹:

³⁸ Cabe destacar que os dados que formaram a base da pesquisa têm origem em momento anterior às constituições de 2008 e 2009, justamente aquelas que introduziram mudanças mais acentuadas.

³⁹ Originalmente, o quadro comparativo foi confeccionado por Fidel Pérez Flores, Clayton Mendonça Cunha Filho e André Luiz Coelho no âmbito de artigo publicado no Observador Online do IUPERJ em 2009 e, atualmente, IESP-UERJ (FLORES, CUNHA FILHO e COELHO, 2009). Para adequar essas informações às finalidades do presente estudo, retiramos a Venezuela e o Equador para inserir o Brasil.

Tabela 2: Quadro comparativo entre Bolívia e Brasil em razão dos mecanismos de participação.

Mecanismos de participação	Bolívia	Brasil
Revogação de mandatos	Todos os cargos eletivos são revogáveis menos o Judiciário (Artigo 240)	Não há revogação de mandatos.
Revogação/ratificação de leis	Qualquer emenda à Constituição precisa de referendo (Artigo 411).	Cidadãos não podem convocar referendo, em qualquer hipótese (atribuição do Congresso Nacional – artigo 48, XV). Emendas constitucionais não necessitam de referendo (Artigo 60).
Iniciativa de lei	Cidadãos podem propor legislação, modificações constitucionais e convocar uma assembléia constituinte (Artigos 162 e 411).	Cidadãos podem propor legislação apenas (Artigo 61, § 2º).
Mecanismos de co-gestão	Sociedade civil organizada participa do desenho das políticas públicas e gestão, mas a regulamentação específica ainda não existe (Artigos 241 e 242).	Participação do usuário na administração pública (art. 37, § 3º). Participação da comunidade para construção das ações e serviços públicos de saúde do SUS (art. 196, III) Participação no Sistema Nacional de Cultura (art. 216-A, § 1º, X - EC nº 71)

<p>Mecanismos populares de controle e prestação de contas</p>	<p>Exercido por mediação da Função de Controle, Defesa da Sociedade e do Estado (Ministério Público, Defensoria do Povo e Controladoria Geral da República) (Artigos 213 a 231).</p> <p>Sociedade civil organizada participa na fiscalização, denúncia de possíveis casos de revogação, controla a gestão pública em todos os níveis estatais e de qualquer empresa que use recursos públicos (Artigos 241 e 242).</p>	<p>Não existem mecanismos populares de controle e prestação de contas. Essa atribuição é exercida por mediação do Tribunal de Contas, cuja composição não é popular (Artigos 70 e 71). De forma mais ampla, o Ministério Público é incumbido da tarefa de zelar pelos interesses sociais (artigo 170)</p>
<p>Mecanismos de representação ampliada</p>	<p>Cortes Superiores do Judiciário eleitas por sufrágio direto (Artigos 182, 183, 188, 194 e 197).</p> <p>Possibilidade de eleger parlamentares indígenas e autoridades dos territórios autônomos por meio de usos e costumes (Artigo 11).</p> <p>Quota indígena na Câmara (Artigo 146) – Regulamentado por Lei Eleitoral Transitória de 2009.</p>	<p>Não apresenta mecanismos de representação ampliada.</p> <p>O voto é obrigatório para toda a sociedade, exceto para os índios, que é facultativo</p> <p>Representantes indígenas 3 deputados especiais indígenas (Artigo 186).</p>
<p>Autonomia indígena</p>	<p>Territórios indígenas autônomos são instâncias sub-nacionais de governo, nos quais se</p>	<p>Limita-se a reconhecer organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os</p>

	<p>aplicam justiça indígena e usos e costumes para seleção de governantes (Artigos 289 a 296).</p> <p>Leis que afetem territórios indígenas e recursos naturais dos mesmos precisam passar por referendo no território em questão (Artigo 30).</p>	<p>direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, cabendo a demarcação ao Estado (Artigo 231).</p> <p>Os índios são tutelados pelo Estado por meio da FUNAI (Lei 6.001/73).</p>
Política Externa	<p>Cidadãos podem convocar referendo para aprovar tratados e convênios internacionais (Artigo 259).</p> <p>Tratados sobre questões limítrofes, integração monetária, integração econômica estrutural e cessão de competência a órgãos supranacionais referendo é obrigatório (Artigo 257).</p>	<p>Cidadãos não podem convocar referendo para aprovar tratados e convênios internacionais, competência exclusiva do Congresso Nacional (Artigo 49, I).</p>

Fonte: Observador Online 2009 | IUPERJ

Nota: Modificações do autor.

Conforme se observa no quadro acima, diversos são os pontos de avanço democrático proporcionado pelo novo constitucionalismo latino-americano. Com a proposta de refundação do Estado, tem-se a proposta de abandonar as expectativas irrealizáveis para implementar, na prática, justiça social, grande demanda do subcontinente. Para isso ser possível, os instrumentos democráticos devem ser ampliados, o que afasta em sua maneira de ser do antiliberalismo.

Apesar dos instrumentos acima destacados se apresentarem como novidade no cenário constitucional do subcontinente, essa qualificação ocorre mais pelo conjunto da obra, pois isoladamente, os mecanismos ampliativos de democracia são conhecidos pelo mundo.

Contudo, tanto a constituição do Equador quanto a da Bolívia apresentam algo substancialmente novo, “sumamente inédito, sem paralelo no mundo, uma novidade no sentido mais abrangente, universal” (OLIVEIRA e GOMES, 2011, p. 344), que se trata da ruptura com o modelo antropocêntrico ao conferir direitos à natureza e aos animais. Tal novidade será abordada com mais detalhes no terceiro capítulo.

Assim, pelo conjunto das novidades e, mais do que isso, pela forma como a constituição se insere, promovendo o contato entre a população e a vida política do seu país, bem como promovendo as diferentes culturas que habitam o subcontinente, podemos afirmar que se trata de uma fase de consolidação do constitucionalismo latino-americano.

2.3. O marco filosófico do novo constitucionalismo latino-americano

Após situar o constitucionalismo latino-americano numa perspectiva histórica, chega o momento de analisar o perfil filosófico desse novo constitucionalismo no qual encontra-se, dentre outras, a atual constituição boliviana. Essas constituições possuem um perfil altamente descolonizador e estão na mesma sintonia de outros esforços que visam estabelecer uma crítica à epistemologia da modernidade tal qual é concebida hegemonicamente nos dias atuais. Uma plêiade de autores vêm, recentemente, revisitando esse tema, como Boaventura de Sousa Santos, Anibal Quijano, Enrique Dussel, entre outros, e objetivam, basicamente, refundar uma epistemologia pós-colonial centrada em outras bases as quais serão referidas nesse trabalho. Dentre os autores mencionados, Enrique Dussel se destaca por trabalhar especificamente com a chamada Filosofia da Libertação e, por esse motivo, devemos pontuar a origem, o desenvolvimento e o estágio atual dessa vertente filosófica no subcontinente latino-americano.

Ao mesmo tempo, a América Latina e, particularmente, sua subregião andina, vem experimentando na última década um fenômeno relevante sob o ponto de vista da epistemologia do Estado, em que se propõe a sua refundação. Um conjunto de elementos antes alijados da teoria constitucional e, antes de tudo, da modernidade, passam a ser incorporados nas cartas constitucionais e, com isso, observa-se uma clara tentativa de aproximação do moderno e do não-moderno em uma hermenêutica da inclusão.

Diante disso, uma aproximação entre a crítica da modernidade a partir do Sul e o novo constitucionalismo latino-americano é altamente salutar, tendo em vista que são fenômenos interconexos, complementando-se os planos da prática e da teoria.

No entanto, essa aproximação clama por identificar nossa própria matriz filosófica, para que possamos distinguir com clareza do pensamento importado do centro. Assim, para reconstruir o caminho intelectual que fixa as bases filosóficas do novo constitucionalismo latino-americano, necessitamos mapear os grandes intelectuais que produziram filosofia na América Latina e, em seguida, indentificar que tipo de filosofia se adequa aos objetivos e valores do novo constitucionalismo. De plano, excluiremos de nossa análise os autores que estudam história da filosofia e apenas produzem exegese, comentário ou tradução dos grandes filósofos europeus.

O período colonial, em termos de universidades fundadas, foi bem distinto entre Espanha e Portugal: a primeira construiu universidades a partir do século XVI em seus territórios na América; mesmo com a vinda da família real ao Brasil, isso não foi suficiente para alavancar o ensino superior na colônia portuguesa. Mesmo no Império, não obstante progressos tenham sido realizados, como a criação do Colégio Pedro II, o Brasil permaneceu sem universidades. Não obstante isso, as colônias espanholas já formavam pensamento em nível superior e não é de se surpreender que de lá surgiram as maiores referências na filosofia.

Contudo, mesmo com a criação de universidades não significou, necessariamente, autonomia intelectual, pois a América Latina encontrava-se já nesse momento vinculada à divisão internacional do trabalho. Conforme vimos no ponto anterior, a estrutura econômica das colônias ibéricas nasceu subordinada ao mercado externo, com a função de exportar ouro, prata e outros produtos primários para importar produtos manufaturados. Assim, numa situação de dominação e dependência, a formação superior acabou introjetando esse *modus operandi*, limitando a produção intelectual à recepção do pensamento europeu. Segundo o filósofo brasileiro Julio Cabrera, “hoje em dia a Europa não precisa perder seu tempo rejeitando-nos, porque ela já tem representantes internos que desempenham a contento esse papel excludente.” (CABRERA, 2011).

Somente no século XX esse panorama passou a sofrer uma análise crítica mais sofisticada. Nesse período, inciou-se um questionamento sobre as condições de possibilidade de uma filosofia latino-americana. O marco dessa reflexão ocorreu por ocasião da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, chamada de Conferência de Medellín, de 1965, cujo tema foi “A Igreja na presente transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II”.

O evento buscou discutir ideias sobre a adequada aplicação do Concílio Vaticano II na América Latina. Contudo, as consequências transbordaram seus objetivos, pois

proporcionaram que os intelectuais passassem a pensar a partir da sua própria experiência e localidade.

Assim, sob a influência da teoria da dependência, que estava nesse momento se propagando nas ciências sociais latino-americanas, desde um ponto de vista da teologia política, constuíram-se diversas correntes de pensamento que convergiam na interpretação do Evangelho como modo de libertação de injustiças e de condições sócio-políticas opressoras. Trata-se aqui da chamada teologia da libertação.

Todo o ambiente criado em Medellín propiciou que se transportassem os questionamentos da teologia política para a filosofia, nascendo a filosofia da libertação. Essa mudança de campo de conhecimento não alterou seu objeto, que busca a recompreensão do indivíduo como libertação humana integral e não meramente no plano sociológico ou econômico, objeto da teoria da dependência. Assim, a “libertação” se opõe dialeticamente à dependência e opressão (SCANNONE, 2009, p. 60).

A filosofia da libertação deu seguimento à reflexão intelectual realizada a partir da década de 1960, sobre o papel da América Latina diante do mundo, inaugurada com a teoria da dependência e que se refletiu em outras áreas, como, por exemplo, com a pedagogia da libertação, com Paulo Freire⁴⁰.

Portanto, trata-se de um período intelectualmente fértil para a América Latina, onde pela primeira vez pensamos o mundo a partir de nossa localidade. O mesmo fizeram os pensadores europeus com sua filosofia, ou seja, propuseram soluções universais para problemas localizados. O filósofo Pedro Novelli, professor da UNESP, assim escreveu sobre as condições de possibilidade da filosofia:

O pensar filosófico se manifesta historicamente em determinadas culturas e épocas. A filosofia se consolida aos poucos como opção de alguns povos e, não é por acaso que ela pode ser identificada a certos grupos. Os gregos ainda continuam sendo identificados com a filosofia, mas na atualidade o endereço da filosofia passou para outros países. França e Alemanha congregam as maiores referências na história da filosofia. Oceania, África, Ásia e América não são sinônimos do pensar filosófico, e, se a filosofia recebe nesses lugares algum destaque, cabe indagar se não estão reproduzindo os temas e interesses filosóficos europeus (NOVELLI, 2006).

⁴⁰ Em sua obra “Pedagogia do Oprimido”, Paulo Freire estabelece a contradição entre opressores e oprimidos, encontrando na libertação sua superação (FREIRE, 2011, p. 41), na mesma linha da filosofia da libertação.

Por causa dessas características que assume a filosofia da libertação, buscando compreender os problemas existenciais a partir da própria realidade, trata-se de importante marco filosófico para o novo constitucionalismo latino-americano, que é resultado do mesmo viés descolonizador, com pretensão de libertar aqueles que de algum modo encontram-se oprimidos pelas assimetrias históricas conduzidas tanto no plano interno quanto no plano internacional⁴¹.

Nesse esteio, podemos apontar que a filosofia da libertação iniciou-se com a resposta do filósofo mexicano Leopoldo Zea à obra do peruano Augusto Salazar Bondy. A problemática de Bondy centrou-se em perguntar se existe uma filosofia em “*nuestra América*”, levandando a hipótese de que não existe uma filosofia hispanoamericana peculiar, genuína e original, ou seja, com uma personalidade histórico-cultural própria, embora não negue a possibilidade disso ocorrer no futuro (BONDY, 2006, p. 72-74 e 93-94).

Em resposta à obra de Bondy, Zea destaca de plano que a própria problemática de Bondy contém um estranhamento, tendo vista que “quando nos perguntamos pela existência de uma filosofia americana, fazemo-lo partindo do sentimento de uma diversidade, do fato de que nos percebemos e sentimos distintos” (ZEA, 2005, p. 357). De modo muito sagaz, Zea quer dizer que nossa conexão intelectual com os países centrais é tão forte que o simples fato de pensar autônomo nos causa estranhamento, afinal de costas, o grego antigo não se perguntou se existe uma filosofia na Grécia, tampouco o francês ou alemão fizeram.

A partir desse ponto, o mencionado autor não só afirma a produção filosófica na América Latina, como também traça sua peculiaridade: ao contrário da filosofia europeia, que perdeu sua humanidade ao longo do tempo, ao negar humanidade ao “outro”, como denuncia Sartre (idem, p. 460), a filosofia latino-americana tem a peculiaridade de “subverter a história” e “mudar uma ordem na qual a essência do homem foi menosprezada” (idem, p.485), lançando o caminho no qual a filosofia da libertação iria perfilhar.

Para compreender adequadamente o pensamento que subjaz tudo isso, é fundamental conhecer a trajetória e o *locus* epistêmico dos principais autores. Para o estreito alcance desse trabalho, elegeu-se Enrique Dussel como marco filosófico central, não obstante outros autores

⁴¹ O novo constitucionalismo também se projeta no plano internacional com propostas inovadoras. A Constituição do Equador, de 2008, oferece parâmetros de proteção de direitos aos imigrantes bem superiores aos instrumentos internacionais. Assim estabelece seu art. 40 estabelece que “*no se identificará ni se considerará a ningún ser humano como ilegal por su condición migratoria*”. Apesar dos avanços, o Equador continua aplicando lei de imigração anterior ao documento constitucional, com esteio em outros valores, como soberania e segurança nacional, em descompasso com a atual ordem constitucional (COALICIÓN POR LAS MIGRACIONES Y EL REFUGIO, 2012).

trilharem caminhos convergentes, que serão abordados aqui.

Dussel nasceu em Mendoza na Argentina em 1934 e é uma das maiores referências do pensamento latino-americano na atualidade. Filósofo formado em 1957 pela Universidad Nacional de Cuyo, doutor em filosofia pela Universidad Complutense de Madrid, em 1959. Prossegue seus estudos na Europa também nas áreas de Teologia e História na Sorbonne, passando pelo Oriente Médio, até regressar para a Argentina em 1968 para lecionar Ética na Universidad Nacional de Cuyo. Logo, trata-se de um representante da cultura mestiça, de formação latino-americana e europeia.

A partir desse período, começa a ver a América Latina “como uma totalidade a partir de fora” (ZIMMERMANN, 1987, p. 28), sendo que suas publicações se notabilizaram pela originalidade em formular uma Filosofia da Libertação para a América Latina, que estivesse fora do paradigma da autoconsciência proposto pelo filósofo mexicano Leopoldo Zea, bem como por se colocar como crítico da modernidade, ao menos daquela modernidade do norte da Europa imposta como paradigma.

Por conta das hostilidades da ditadura militar na Argentina, é expulso da Universidad Nacional de Cuyo em 1975 e, nesse mesmo ano, exila-se no México, aonde a maior parte das suas obras são escritas.

Logo, podemos verificar que se trata de um autor que construiu sua formação acadêmica do lado hegemônico do pensamento moderno, mas que tenta pensar o Outro a partir da crítica de sua própria concepção de mundo.

Debruçando-se sobre as obras de Dussel, Roque Zimmermann estabeleceu a seguinte periodização, para fins didáticos, da evolução do pensamento dusseliano: uma primeira fase ontológica, que data de 1961 até 1969; segunda fase metafísica, de 1968 até 1976; e uma fase mais concreta, de 1976 até os dias atuais, isto é, 1986, no caso (ZIMMERMANN, 1987, p. 31).

Na “fase ontológica”, Dussel tenta desconstruir todo o pensamento ontológico da filosofia ocidental, conforme se poderá observar nos capítulos seguintes, revelando um ser latino-americano oculto, oprimido, colonizado e ontologicamente dependente (*idem*, p. 31).

Em sua fase metafísica, o autor partiu de Ricoeur e Lévinas para compreender a categoria de Exterioridade, para justamente tentar superar a ontologia dialética entre opressor e oprimido, a partir da autoconsciência (*idem*, p. 32).

Por fim, em sua terceira fase, que se inicia a partir de seu exílio no México, começa a ter importância a sua análise crítica de Marx (*idem*, p. 32). Contudo, vale dizer que essas fases

não se superpõem, mas são predominantes em cada momento, sendo certo que o autor não deixou de lado os traços de cada uma dessas fases.

Por causa das características enunciadas acima, Dussel foi eleito para servir de suporte teórico às críticas do pensamento moderno eurocêntrico que pretendem ser aqui esboçadas para revelar como o discurso colonial se oculta no pensamento moderno e, assim, possibilitar estratégias para a quebra do paradigma abissal nas novas constituições andinas.

A compreensão do fenômeno da modernidade ocidental passa pela ideia de que se trata de um modo de vida que surgiu em determinada época e lugar, sendo posteriormente internacionalizado, servindo de paradigma para qualquer povo que pretende obter alguma relevância no cenário internacional.

A modernidade foi um caminho construído para que a razão alcançasse uma pretensa forma de compreensão totalizante do mundo. Descartes, Kant, Hegel e tantos outros pavimentaram essa via de aceitação da razão. Segundo seus postulados, o ser humano, único ser racional, deve ser o fim último de todas as ações para a satisfação das próprias necessidades. Seu grande instrumento de ação passou a ser a ciência, ápice do pensamento racional, a grande produtora da verdade universal.

Diante disso, a compreensão acima nos faz imaginar aquilo que Boaventura de Sousa Santos enunciou como a principal característica do pensamento moderno: a abissalidade. “O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal” (SANTOS, 2010a, p. 23). Isso significa que existe uma linha divisória entre dois universos: um onde tudo o que é produzido é considerado digno de existência e relevância e outro onde a produção é considerada incipiente, folclórica, radicalmente alijada da existência e da realidade, para além da verdade ou da falsidade.

Essa construção imagética nos revela como foi natural para o hemisfério Sul adquirir a posição política de periferia que possui hoje. O pensamento hegemônico da modernidade, centrado na abissalidade, tem um forte componente geopolítico em torno da ideia de colonialidade. Essas linhas abissais, conforme diz Boaventura de Sousa Santos, “dividem o mundo humano do sub-humano, de tal forma que os princípios de humanidade não são postos em causa por práticas desumanas”.

A modernidade e a colonialidade são fenômenos, portanto, altamente mescláveis em diversos momentos, em especial assim que a modernidade encontrou no capitalismo seu formato padrão de apropriação. A modernidade elaborou uma forma de pensar lastreada na racionalidade que levou às grandes descobertas e uma forma de apropriação da natureza para

a satisfação das necessidades humanas. O homem se tornou o centro do universo. Aníbal Quijano assim descreve esse momento:

(...) foi elaborado e formalizado um modo de produzir conhecimento que dava conta das necessidades cognitivas do capitalismo: a mediação, a externalização (ou objectivação) do cognoscível em relação ao conhecedor, para o controlo das relações dos indivíduos com a natureza e entre aquelas em relação a esta, em especial a propriedade dos recursos de produção. (QUIJANO, 2010, p. 74)

O capitalismo, ao corresponder como formato padrão de apropriação da modernidade, estabelece um novo modo de relação do homem com o seu ambiente. Todas as coisas, sejam elas humanas ou não, são passíveis de serem apropriadas caso permitam a acumulação de capital. Dessa forma, a colonização foi antes um empreendimento do recém formado Estado-nação para a acumulação primária de capital.

Assim, quando Anthony Giddens afirma que “os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de *todos* os tipos tradicionais de ordem social”⁴² (GIDDENS, 1991, p. 14), reflete na verdade o pensamento dicotômico da modernidade e na desconsideração do Outro não-moderno como sujeito digno de se estabelecer algum diálogo razoável. Uma vez ocorrido isso, o Outro passa a ser objeto de apropriação dos “modernos” e a via pavimentada para a colonização é aberta em forma de *highway*.

Conforme afirma Reinhart Koselleck, “a história europeia expandiu-se em história mundial e cumpriu-se nela, ao fazer com que o mundo inteiro integrasse em um estado de crise permanente” (KOSELLECK, 1999, p. 9). A história do mundo passou a ser, em determinado momento, a história da Europa, e a crise do pensamento mundial é um sintoma de que a utopia do pensamento burguês, em unificar o mundo inteiro sob matizes iluministas, mostra seus sinais de esgotamento. Uma série de grupos organizados atualmente questionam o projeto global da burguesia e, sob o que o pensamento liberal chama de “minorias”, reivindicam seu espaço e reconhecimento diante da barreira erigida pela abissalidade do pensamento moderno, hoje globalizada.

A origem dessa abissalidade que conduz ao discurso colonial implícito no pensamento moderno é revelada, dentre outros autores do descolonialismo, por Enrique Dussel. Segundo ele, a concepção introjetada na modernidade, segundo o qual os países centrais têm direito (nautral) de dominar colonialmente os países periféricos, é uma questão que entrou na pauta

⁴² *Sic.*

de debate em 1550, quando Bartolomé de Las Casas enfrenta os argumentos Ginés de Sepúlveda em Valladolid (DUSSEL, 2010, p. 332). Como se verá com maiores detalhes adiante, o autor projeta uma fase inicial da modernidade que começou antes de Descartes e Espinosa. O debate foi vencido por Ginés de Sepúlveda⁴³, que, em brevíssimo resumo, defendia a justiça da expansão colonial, sob o argumento de que o Rei da Espanha tinha direito de travar uma “guerra justa” para libertar o estado de espírito atrasado dos indígenas americanos de seus rituais sacrificantes. Portanto, a desconsideração de uma pretensão de verdade no Outro é o pensamento de subjaz toda epistemologia da modernidade e até então não mais se questiona esse direito de dominação do Outro.

Com uma crítica epistemológica da modernidade, Enrique Dussel objetiva reinserir América Latina no mapa geopolítico mundial, bem como na história da filosofia, desde que essa região se tornou colônia de países semiperiféricos (Espanha e Portugal) que perderam sua centralidade com a Revolução Industrial, deslocando-se o centro cultural do mediterrâneo (Sul da Europa) para o Norte da Europa (DUSSEL, 2010, p. 307).

Em síntese, o autor defende a ideia de que a modernidade filosófica não surgiu com Descartes ou Espinosa e, conseqüentemente, no Centro-Norte da Europa, mas sim na Península Ibérica, após a invasão da América, fato que implicou profundos questionamentos filosóficos, não experimentados no resto da Europa.

Digressando historicamente, no século XVI a Europa não era o centro do mundo. Sob esse ponto de vista, a ideia de uma Idade Média ou Era das Trevas surge justamente para apontar uma região periférica no mapa geopolítico dessa época, que se encontrava fechada e ligadas às grandes culturas por meio do mediterrâneo (*idem*, p. 309). Contudo, os países Ibéricos que, devido às suas circunstâncias internas, conseguiram unificar seus respectivos territórios e se lançaram em uma expansão marítima, vivenciando experiências completamente desconhecidas para os demais países europeus. Pensamentos filosóficos emergiram dessa realidade, e a fase inicial da modernidade caiu em sua própria abissalidade.

Para revelar essa ideia encoberta pelas fases subsequentes da modernidade, Dussel aponta quatro momentos que precederam ao pensamento de Descartes e Espinosa e que sintetizam a fase inicial da modernidade: i) os primeiros filósofos da modernidade: Ginés de Sepúlveda e Francisco Suárez; ii) o primeiro anti-discurso filosófico da modernidade inicial: Bartolomé de Las Casas; e iii) a crítica à modernidade a partir da “exterioridade radical”:

⁴³ Se não foi vencido no campo filosófico, sem dúvida no campo da práxis política e bélico, o que resultou na dominação completa dos povos autóctones.

Filipe Guamán Poma de Ayala.

Para identificar os primeiros filósofos da modernidade, estuda a trajetória intelectual de Descartes, tido pela filosofia eurocêntrica como primeiro, verificando que seu pensamento possui influência decisiva dos jesuítas, devido à sua formação no colégio La Flèche, sob influência do Concílio de Trento, que modernizou e racionalizou diversos segmentos da Igreja (DUSSEL, 2010, p. 312 e 313). O método de estudo aplicado passava por um exame de auto-consciência, já que cada um constituía uma subjetividade singular, sem atividades coletivas como cantos e coros. Trata-se de influência decisiva em diversos aspectos do *ego cogito* de Descartes.

Dussel defende que a modernidade nasce junto com a descoberta da América pelos europeus. Assim, em termos filosóficos, a maneira mais eficiente de fundamentar a dominação colonial é justamente criar uma hierarquia entre as culturas, onde uma prevaleça sobre a outra, com sua “missão” de civilidade. Esse pensamento permaneceria subjacente durante toda filosofia moderna, o qual ele denomina de *ego conquiro* (DUSSEL, 2010, p. 319).

Assim, segundo Ginés de Sepúlveda, será sempre justo e conforme ao direito natural que as gentes bárbaras se submetam ao império de príncipes e nações mais cultas e humanas, para que, pelas suas virtudes e pela prudência das suas leis, abandonem a barbárie e se submetam a uma vida mais humana e ao culto da virtude (*idem ibidem*).

Nesse momento surge o que Dussel chama de primeira grande crítica à ideia cunhada pelo *ego conquiro* de Ginés de Sepúlveda, ou seja, o primeiro anti-discurso filosófico da modernidade inicial, realizado por Bartolomé de las Casas. Seu argumento central filosófico passa pelo reconhecimento do Outro mediante a possibilidade de um juízo cognitivo de valor.

Isso significa que aceitar como verdadeiro o que diz o Outro significa um ato de fé, ou seja, o Outro que pretende dizer algo verdadeiro. Segundo Bartolomé de las Casas somente por meio do convencimento seria possível chamar grupos sociais pertencentes a uma cultura para uma doutrina alheia à deles (*idem*, p. 320).

Dussel interpreta as ideias de Bartolomé de las Casas como um duplo ato de fé:

- a) no Outro como outro (porque, se não se afirma a igual dignidade do Outro e se crê na sua interpelação, não há possibilidade de acordo racional ético); e
- b) na pretensão da aceitação pelo Outro da proposta de uma nova doutrina, que exige por parte do Outro também um ato de fé. Para isso é necessário que o outro seja livre, que aceite voluntariamente as razões que se lhe propõem. (*idem*, p. 321)

Em seguida o autor passa a usar o relato da própria vítima da modernidade que profere a crítica, estabelecendo um verdadeiro anti-discurso crítico. Assim, o discurso de Filipe Guamán Poma de Ayala, em “Primeira Nova Crônica e Bom Governo” seria, segundo o autor, o próprio indígena que sofre a dominação colonial moderna e emana a crítica contra essa dominação. Dussel assim expõe sua importância:

(...) é um testemunho da interpretação crítica do Outro da modernidade, uma perspectiva única do gênero, já que nos permite descobrir a autêntica hermenêutica de um índio, de família inca, escrita e descrita com uma esplêndida capacidade semiótica, com uma mestria inimitável. (DUSSEL, 2010, p. 337)

A crítica de Poma de Ayala situa-se no momento em que os povos indígenas foram submetidos definitivamente à estrutura de dominação da sociedade colonial. A obra produz uma síntese interpretativa, uma narração crítica que contém uma ética e uma política (antropológica) a partir de uma localização da sua visão que situa numa perspectiva central, tanto no tempo como no espaço, muito criativa.

Poma de Ayala indica que o passado idolátrico indígena, antes de serem dominados, cumpria com exigências éticas semelhantes aos mandamentos cristãos. Sendo que, a única diferença entre eles é que os índios cumpriam essas exigências, enquanto que os conquistadores modernos, não. Apresenta, com isso, as razões para demonstrar a *contradição* em que vive a modernidade.

Portanto, após indicar os autores centrais que contribuem para sustentar a crítica da modernidade de Dussel, cabe a partir de agora entender os efeitos geopolíticos da modernidade eurocêntrica, identificados pelo autor.

Dussel desenvolve seu argumento a partir da negação da construção eurocêntrica do tempo histórico da modernidade. A ideia europeia de deslocamento cultural sofrido pelo advento da modernidade, havendo "um 'movimento' do Sul para o Norte, do Este para o Oeste da Europa dos séculos XV a XVII (...)", sendo que essa mudança de paradigma justificada pelo Renascimento italiano, a Reforma luterana e a revolução científica do século XVII, que culmina na Revolução política burguesa inglesa, norte-americana e francesa, é seu objeto de crítica.

Isso significa que a curva do processo que surge da Itália para a Alemanha, depois para França e, por fim, para Inglaterra e Estados Unidos não passa de uma "construção histórica 'iluminada' do processo", em uma visão ideológica europeia.

Assim, segundo o autor, "a Europa *nunca foi o centro da história mundial* até finais do século XVIII (digamos, até ao século XI, apenas há dois séculos), passando a ser o centro apenas por ocasião da Revolução Industrial. Contudo, o historicismo mundial foi desenhado como se desde sempre a Europa tivesse sido palco dos acontecimentos mundiais mais relevantes e isso distorce o fenómeno da origem da modernidade.

A análise acima é obtida a partir da construção filosófica de autores centrais, como Hegel, e do paradigma científico inaugurado por Descartes. Em *Lições de Filosofia da História*, Hegel divide a história em quatro momentos: i) O mundo oriental; ii) O mundo grego; iii) O mundo romano; iv) O mundo alemão.

Diante dessa construção, observa-se a ausência do Sul da Europa, ou seja, uma ideia completamente germano-cêntrica do Norte da Europa. Por sua vez, o "mundo germânico" divide-se em três momentos: i) O mundo germânico-cristão (descartando-se o latino); ii) A Idade Média (sem a situar geopoliticamente na história mundial); iii) O tempo moderno, que possui três momentos: a) A Reforma (fenômeno germânico); b) A Reforma na constituição do Estado moderno; c) O Iluminismo e a Revolução.

Descartes adquiriu seus estudos de Lógica e Dialética do filósofo mexicano Antonio Rubio em sua obra *Logica Mexicana sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam* (ESTRADA, 1996, p. 24). Essa informação é posta para demonstrar que o centro intelectual daquela época estavam nas mãos dos jesuítas. Tendo em vista que a primeira universidade latino-americana foi fundada ainda no período colonial, em 1538, em Santo Domingo, e logo em 1551 foi criada a universidade do México, não é de se admirar que tenham surgidos filósofos latino-americanos. O mesmo não ocorreu na América portuguesa, onde nenhuma universidade foi criada no período colonial.

Assim, em todos os momentos do "argumento cartesiano", fundador da ciência moderna, pode-se identificar as influências dos estudos com os jesuítas. Seus estudos com base nas obras de Francisco Suárez e o método são oriundos do pensamento provenientes do Sul da Europa, da Espanha, do século XVI, do Mediterrâneo virado recentemente para o Atlântico. Logo, segundo o autor, Descartes e toda a sua construção do método científico é fruto de uma geração anterior que preparou o seu caminho.

Vale ressaltar que não se pretende, evidentemente, retornar ao estado anterior à dominação europeia e substituir a cosmologia vigente, pois não se pode desconsiderar séculos de recepção do pensamento moderno. No entanto, reconhece-se, finalmente, que a lógica moderna não reinou incontestemente durante todo esse tempo e sempre conviveu com outras

cosmologias no mesmo espaço. Assim, essa experiência constitucional vai ao encontro do que Boaventura de Sousa Santos chama de “ecologia dos saberes”, ou seja, “um uso contra-hegemônico da ciência hegemônica”, em que a ciência se desloque do seu lugar central e componha um mosaico preenchido pela diversidade de saberes não-científicos (SANTOS, 2007, p. 32 e 33).

O novo constitucionalismo latino-americano, portanto, tenta levar às últimas consequências a necessidade de reconhecimento do Outro. Não basta, portanto, reconhecer que o Outro tem direitos e deve ser encarado como dignamente válido, é preciso reconhecer que o próprio ser humano não é o centro do universo, mas um dos habitantes e que compartilha seu espaço com Outros (aqui como titular de direitos também).

O reconhecimento da natureza como sujeito de direitos se posiciona no que Zaffaroni insere como “ética derivada de Gaia”, ou seja, uma perspectiva ética em reconhecer o direito de todos os outros entes que compartilham conosco a terra e lhes reconhecer seu direito à existência e ao pacífico desenvolvimento de seus ciclos reprodutivos (ZAFFARONI, 2012, p. 84).

Trata-se portanto de uma hermenêutica da inclusão, que é operacionalizada habilmente pelo que Raymon Panikkar chama de hermenêutica diatópica. O esforço que se faz é o de identificar em duas ou mais culturas preocupações que são similares em sua forma, para interpretar as diferentes culturas, mas, tendo como pressuposto que estas enfrentam problemas diferentes:

La metódica propia de la interculturalidad no puede ser la que se sigue para interpretar y comparar textos. Pero tampoco puede ser una hermenéutica de contextos. Para interpretar un texto se precisa saber leer. Para interpretar un texto hace falta conocer el pretexto que lo ha hecho posible. La hermenéutica adecuada para la tal empresa es aquella que me permití llamar diatópica. Los topoi o lugares culturales, son distintos y no se puede presuponer a priori que las intenciones que han permitido que emerjan los distintos contextos sean iguales. Pero con las cautelas necesarias de una hermeneutica diatópica pueden relacionarse contextos y llegar a una cierta comprensión de ellos. (PANIKKAR, 1996)

Desse modo, uma interculturalização que pretende operar por meio de uma hermenêutica diatópica não pode partir de uma cultura que se considera superior e tem o dever de “civilizar”. Ao contrário, essa interculturalização não deve ter qualquer pretensão de conquista, sob pena de se revelar uma hermenêutica da exclusão e da colonização.

O mundo moderno, tal qual conhecemos, embora tenha tentado incorporar a leitura do

Outro, ainda não conseguiu se desvencilhar do seu pensamento colonial produzido na fase inicial da modernidade com Ginés de Sepúlveda, no seu embate contra Bartolomé de Las Casas.

Esse fato histórico revelado por Dussel é fundamental para orientar as futuras produções, que se dirigem para um pensar que pretende ser pós-colonial, e as práticas inovadoras desenvolvidas na América Latina, no plano do Direito Constitucional, com a proposta de refundação do Estado sob as bases que não aquelas do Estado moderno de tipo europeu.

Contudo, para compreender bem as novas bases desse Estado, é necessário conhecer aquilo que se tenta distinguir. Por isso a importância de identificar a abissalidade do pensamento moderno, que revela, conseqüentemente, a face colonial da modernidade e todos seus efeitos nefastos para a cultura humana.

Além de identificar esses elementos, surge a necessidade de mobilizar os atuais instrumentos hegemônicos de um modo contra-hegemônico. Para isso, assim como o desafio epistemológico passar por compreender uma teoria que considere a alteridade, o pesquisador deve fazer um esforço epistêmico para tenha uma abertura ao Outro distinto e minimize os efeitos de suas preconcepções.

Nesse sentido, a proposta de diálogo multicultural não é capaz preparar um terreno de adequado de convivência e compartilhamento cultural, pois parte da visão cultural que se pretende ser superior e, assim, tolhe completamente a possibilidade de promover uma hermenêutica da inclusão. Assim, a proposta de Panikkar, com sua hermenêutica diatópica nos parece mais adequada para iniciar a pavimentação desse longo caminho.

Portanto, com a proposta de revelar a colonialidade na epistemologia do Estado e movê-lo em direção a novas bases, o novo constitucionalismo latino-americano erige mediante o reconhecimento e abertura para Outro como nunca antes vista na história do subcontinente latino-americano. Seu desafio, no entanto, está em concretizar suas aspirações e na operacionalização das novidades declaradas nos textos constitucionais para, efetivamente, vencer o abismo que nos separa do Outro moderno.

3. A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA E A CRÍTICA À TRADIÇÃO EUROCÊNTRICA INCORPORADA NO DIREITO BRASILEIRO

A concepção de dignidade da pessoa humana remonta suas origens na formulação clássica kantiana de ser humano, no qual este, dotado de racionalidade, deve ser tratado como um fim em si mesmo. O desenvolvimento dessa concepção se expandiu para o Direito ocidental, fez com que o direito brasileiro incorporasse tal instituto em seu ordenamento jurídico, erigido a nível constitucional. Desse modo, o presente capítulo tem a finalidade de investigar a matriz ideológica contida no instituto da dignidade da pessoa humana e como ocorreu seu transporte para a tradição jurídico-constitucional brasileira.

Algumas hipóteses preliminares podem ser apresentadas. A ideia de dignidade da pessoa humana encontra sua matriz ideológica na matriz cristã que concebe o homem como a imagem e semelhança de Deus. Ao mesmo tempo, a Europa já observava a construção do individualismo no campo político, com as ideias lançadas por Hobbes, Locke e Rousseau. Isso permitiu que o homem se colocasse como figura central, na qual o universo deveria girar a seu redor, sendo que a natureza deveria servi-lo para satisfação das suas necessidades. Com isso, o ser humano se aparelhou da fundamentação filosófica necessária para legitimar a exploração predatória da natureza e apropriação de seus bens, compondo o painel do qual o pensamento dominante muitas vezes costuma ocultar. Tal concepção, conforme veremos adiante, distingue-se radicalmente da noção de bem vier, oriunda da cultura quéchua e aimará.

3.1. A origem da noção de dignidade da pessoa humana e sua universalização

A carga valorativa que o ser humano confere a si mesmo, como fundamento dos direitos humanos, tem origem na tradição ocidental de centralização existencial do homem, que advém tanto da cultura judaico-cristã quanto do estoicismo helênico, conforme entende Celso Lafer.

A concepção helênica compreende que o mundo se revela como um cosmo, ou seja, “como uma comunidade jurídica das coisas” (JAEGER, 2013, p. 202), uma concepção de mundo fundamentada no *logos* divino concebido como uma razão universal, um todo harmônico governado pela lei racional da natureza. Essa matriz filosófica atribuiu ao indivíduo uma nova dignidade, quando perdeu sua qualidade de cidadão com o fim da democracia, das cidades-estados e o surgimento dos novos impérios. Assim, o universalismo

de Alexandre conferiu ao indivíduo uma nova dignidade com esteio na ideia de que o mundo é uma única cidade, cosmopolita, onde os o ser humano deve viver de modo harmônico fundado em um patrimônio racional comum (LAFER, 1988, p. 119). Segundo Rodolfo Arango, nas filosofias de Platão e Aristóteles não há lugar para o estatuto da igualdade, tendo em vista que a democracia era exercida apenas pelos homens cidadãos, excluídos, escravos, estrangeiros e as mulheres (ARANGO, 2004, p. 28).

O Antigo Testamento, cujo conteúdo abrange a totalidade do *Tanakh* (conjunto principal de livros sagrados do judaísmo), afirma que o ser humano se trata da criação última, com papel de destaque em relação às demais em todo Universo. A passagem que traduz essa ideia consta no *Gênesis*: “E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo o réptil que se move sobre a terra” (Gênesis 1:26). Os desdobramentos de tal concepção, conforme veremos, possibilitou que o capitalismo, tempos mais tarde, pudesse acumular ilimitadamente, sobretudo em sua fase pré-industrial, que coincide com a invasão europeia e traça a marca da América colonial.

O cristianismo, por sua vez, constrói sua doutrina com base no universalismo transcendental, o que ocorre tanto pela pregação e direção centrípeta da ação de seu fundador, quanto pela consciência da autonomia de sua comunidade frente ao império, construindo uma bipolaridade social (DUSSEL, 1969, p. 59 e 60). Assim, a ideia de salvação figura como aproximação entre judeus pagãos e judeus não-pagãos (cristãos) mediante o instrumento da evangelização, aprofundando o pensamento estoico universalista (LAFER, 1988, p. 119).

Desse modo, os direitos humanos foram concebidos à luz de determinadas culturas que formaram a matriz ocidental do pensamento, concebendo o ser humano superior às demais espécies e com direitos inerentes à sua condição humana, ou seja, válidos independentemente de alguma declaração positiva e, assim, universais.

Assim, a posição conferida ao ser humano pela cultura ocidental criou as condições necessárias para a posterior construção da ideia de dignidade da pessoa humana, que é intrínseca ao ser humano, ultrapassando as fronteiras da moral, da ética e da psiquê, tornando-se constitutiva da própria ontologia humana (VIAL CORREA e RODRIGUEZ GUERRO, 2009), embora autores como Hegel refutassem essa ideia, pensando a dignidade como algo a ser conquistado por meio da condição de cidadão, na medida em que demanda um reconhecimento mútuo entre os indivíduos, através da sentença “sê uma pessoa e respeita os outros como pessoas” (HEGEL, 1997, p. 40).

Contudo, antes de Hegel, foi Immanuel Kant que construiu uma ideia de dignidade como sendo o tratamento dado ao ser humano como um fim em si mesmo e jamais como um meio que visa a um fim externo a ele:

O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas acções, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim*. Todos os objectos das inclinações têm somente um valor condicional, pois, se não existissem as inclinações e as necessidades que nelas se baseiam, o seu objecto seria sem valor (KANT, 2007, p. 68)

Contudo, apesar de apoiar a dignidade do homem em sua própria racionalidade, o criticismo kantiano acabou por destruir a unidade entre ser e pensamento, no qual se afirma que todo ser pensável é existente e todo existente, por ser cognoscível, deve ser racional. O homem, portanto, liberta-se do ser e não é mais um entre outras coisas, ganhando maior autonomia. Não obstante isso, o acesso do homem aos segredos dos cosmos, seja pela razão ou pela revelação, acabou sendo destruída também, tendo em vista que acarretou no fim da noção de harmonia preestabelecida entre homem e mundo (LAFER, 1988, p. 82), cuja ideia remontava aos estoicos.

Isso ocorre por conta da fundamentação da moralidade em Kant, que defende a necessidade de se valer unicamente de princípios *a priori*, com esteio na razão pura. Os princípios da experiência, segundo ele, são prejudiciais e não devem interferir. Podemos encontrar essa assertiva na passagem abaixo:

Tudo portanto o que é empírico é, como acrescento ao princípio da moralidade, não só inútil mas também altamente prejudicial à própria pureza dos costumes; pois o que constitui o valor particular de uma vontade absolutamente boa, valor superior a todo o preço, é que o princípio da acção seja livre de todas as influências de motivos contingentes que só a experiência pode fornecer. Todas as prevenções serão poucas contra este desleixo ou mesmo esta vil maneira de pensar, que leva a buscar o princípio da conduta em motivos e leis empíricas; pois a razão humana é propensa a descansar das suas fadigas neste travesseiro e, no sonho de doces ilusões (que lhe fazem abraçar uma nuvem em vez de Juno), a pôr em lugar do filho legítimo da moralidade um bastardo composto de membros da mais variada proveniência que se parece com tudo o que nele se queira ver, só não se parece com a virtude aos olhos de quem um dia a tenha visto na sua verdadeira figura (KANT, 2007, p. 65).

Nesse contexto, para Kant, a virtude, ao revés do que pensava Aristóteles, não estaria

na justa medida, mas na representação da moralidade despida de qualquer elemento sensível às emoções humanas, que nos levam ao sentimento de recompensa e distorcem o verdadeiro sentido das coisas.

Com isso, observamos uma gradual mudança de paradigma e um longo processo cultural que culminou na centralidade do ser humano em face das demais coisas ao seu redor. Isso significa que tanto a ideia de direitos humanos quanto a de dignidade da pessoa humana se tratam de conceitos surgidos em determinada realidade local e cultural e que por diversas razões de ordem sócio-política, acabou ultrapassando as próprias fronteiras para expandirem-se ao redor do globo.

Dentro dessa ideia de expansão, verificamos que dois elementos sócio-políticos se inter-relacionam e são fundamentais para compreensão da sua universalidade: capitalismo e modernidade. A partir daqui devemos compreender como esses elementos se relacionam entre si e como contribuem para a expansão da dignidade da pessoa humana.

Conforme vimos no item 1.3, a América Latina se coloca no centro dos acontecimentos cujos efeitos acabaram por determinar o estabelecimento desses dois elementos. Ao mesmo tempo em que as colônias latino-americanas possibilitaram a acumulação primária na Europa e posteriormente permitiram a eclosão da Revolução Industrial em meados do século XVIII, elas também estavam no centro quando surgiram os primeiros filósofos modernos, na discussão sobre o estatuto ontológico dos índios, com Ginés de Sepúlveda, Pedro de Fonseca e a escola barroca, Francisco Suárez, bem como a segunda escolástica, que influenciaram os autores da segunda modernidade, como Descartes e Espinosa (DUSSEL, 2010, p. 322-323).

Após isso, percebemos a criação de centros hegemônicos e, concomitantemente, periferias que deveriam reproduzir o pensamento central. A modernidade produziu profundas transformações sociais, mas sua expansão para além dos limites da cultura ocidental ocorreu por efeito do crescimento do mercado.

Observamos, assim, uma íntima relação entre modernidade e capitalismo nas palavras de Jorge Luis Acanda, constituindo este o conteúdo econômico daquele:

A emergência ou o desenvolvimento da modernidade foi o resultado de processos de mudanças sociais na estrutura econômico-produtiva, na organização político-institucional e em seus paradigmas simbólicos legitimadores, bem como da interação entre esses processos (ACANDA, 2006, p. 51)

A modernidade se naturalizou e se tornou símbolo da própria ideia de humanidade. Segundo Immanuel Wallerstein, sociólogo estadunidense crítico da ideia de modernidade e do universalismo europeu, indica que o raciocínio que pautou a universalização da modernidade era simples: a “civilização” europeia, cuja cultura advém da antiguidade greco-romana, bem como do Velho Testamento, produziu a modernidade por ser a mais avançada, tendo em vista que significa a encarnação dos valores universais, não sendo, assim, um bem moral, mas uma necessidade histórica. Logo, outras civilizações avançadas que não alcançaram a modernidade deveriam ter algo incompatível com a marcha inexorável rumo ao verdadeiro universalismo e, portanto, deveriam se modernizar mediante o uso de forças externas, europeias (WALLERSTEIN, 2007, p. 66).

Exatamente por isso, Enrique Dussel constrói sua filosofia da libertação a partir da compreensão de que a modernidade se pautou pelo discurso subliminar do *ego conquiro*, ou seja, o “eu conquisto” como proto-história do próprio *ego cogito*, sujeitando outros povos e culturas à dominação, como coisas úteis e manipuláveis por meio da razão instrumental (DUSSEL, 2011).

Assim, boa parte da universalização da cultura europeia esteve guiada pelas ideias racistas até o fim da Segunda Guerra Mundial, em 1945. Na verdade essas teorias carregavam consigo o argumento consagrado com Gines de Sepúlveda e tornou-se o pensamento implícito da modernidade. A intervenção (não só externa, mas incluindo aqui também os giros modernizadores capitaneados pelos próprios Estados latino-americanos em face de sua população “bárbara”), portanto, era justificada em nome da civilização, da modernidade e, por que não, da dignidade humana.

No entanto, mesmo com o surgimento de críticas mais consistentes a essas teorias racistas e os efeitos do holocausto, isso não significa que a epopeia europeia abandonaria seu caráter universal. A segunda metade do século XX assiste ao surgimento de novas declarações universais e o preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, denuncia a barbárie daqueles que “ultrajarem a consciência da Humanidade”, inaugurando a concepção atual sobre direitos humanos.

A justificativa adotada para a universalização, dessa vez, foram as atrocidades cometidas com o holocausto e a necessidade da comunidade internacional em transcender os direitos humanos, extrapolando o domínio dos Estados nacionais (PIOVESAN, 2008, p. 4)⁴⁴.

⁴⁴ Divergimos do entendimento da autora citada quanto à afirmação de que “o processo de universalização e internacionalização dos direitos humanos situa-se como um movimento extremamente recente na história do direito, apresentando delineamentos mais concretos apenas

Essa etapa marcou a reconstrução dos direitos humanos e, com isso, uma nova forma de universalização dos mesmos, mediante uma sociedade internacional mais articulada por meio da Organização das Nações Unidas. Não obstante isso, alguns conceitos clássicos do Direito Internacional tiveram que ser relativizados, sobretudo o de soberania. A Carta da ONU elenca a soberania como um dos seus princípios, mas a condiciona à defesa da paz, conforme seu artigo 1, item 7:

Artigo 1. (...) 7. Nenhum dispositivo da presente Carta autorizará as Nações Unidas a intervirem em assuntos que dependam essencialmente da jurisdição de qualquer Estado ou obrigará os Membros a submeterem tais assuntos a uma solução, nos termos da presente Carta; este princípio, porém, não prejudicará a aplicação das medidas coercitivas constantes do Capítulo VII.

Ao mesmo tempo em que a soberania é consagrada, não serve de obstáculo para as medidas que possam ser tomadas pelo Conselho de Segurança da ONU que tratam o Capítulo VII do documento supracitado, inclusive a intervenção por meio de aparato militar. Por isso, Celso de Albuquerque Mello entende que a “tendência atual é a soberania existir como um conceito meramente formal, isto é, estado soberano é aquele que se encontra direta e imediatamente subordinado ao DIP⁴⁵” (MELLO, 2000, p. 131).

Contudo, o embate entre a universalização dos direitos humanos – e, com isso, a própria noção de dignidade humana – com outras culturas que não possuem a mesma matriz ocidental, com influências grega, judaica e cristã, acarretou problemas ainda hoje com dificuldades de harmonização. Essa dicotomia encontra ecos no debate entre o universalismo e o relativismo cultural.

Em síntese um tanto reducionista, poderíamos afirmar que a visão universalista considera que as culturas não são iguais entre si, havendo aquelas que defendem os altos valores da civilização e outras que não. De plano podemos observar aqui espaço para o florescimento do espírito etnocêntrico e excludente, na medida em que existem extremas dificuldades em se apontar um conjunto de valores universais que devem ser seguidos por toda a humanidade. Contudo, por outro lado, os defensores do universalismo apresentam justamente a proteção dos direitos humanos e a Carta da ONU, de 1948, como o conteúdo

após a Segunda Guerra Mundial” (PIOVESAN, 2008, p. 4). Conforme apontamos acima, a universalização dos direitos humanos já ocorreu antes, por meio do direito natural e da consolidação da Europa como centro hegemônico. Contudo, é a Segunda Guerra que muda tanto o caminho da universalização (por meio da sociedade internacional construída no pós-Guerra), quanto o conteúdo do discurso (ocultando seu viés antropocêntrico).

⁴⁵ Direito Internacional Público.

universal que deve pautar todas as sociedades (AVELINO DE LA PIENDA, 2009).

Em contrapartida, ainda em um sentido reducionista, o relativismo tende a considerar todas as culturas iguais em sua dignidade e, por isso, não concebem a existência de um valor ou valores universais que possam ser compartilhados por todos os grupos humanos do planeta. Contudo, mais uma vez observamos dificuldades, tendo em vista que o ponto de vista relativista nos obrigaria a aceitar certas práticas sociais consideradas cruéis para algumas culturas, como a mutilação ou o sacrifício humano.

A antropologia se destacou no estudo sobre os impactos da universalização dos direitos humanos pós-1948. Alguns estudos realizados em pequenas comunidades em lugares colonizados, como África e Caribe, sinalizaram que os direitos humanos resultaram na repetição de antigos esforços imperiais de transformação cultural, consoante declaração da *American Anthropologist* (BOCO e BULANIKIAN, 2010).

Não podemos deixar de observar que os valores morais são construídos ao longo do tempo à luz das experiências sociais, criados e compartilhados localmente. As noções de crueldade ou bondade são forjadas culturalmente e não possuem o mesmo conteúdo em todas as sociedades. Por isso não podemos nos enganar e pensar em um conjunto de valores que representam todos os grupos sociais.

De modo muito aguçado, assim observa Domenico Losurdo:

A maior parte da humanidade está, na prática, excluída da “comunidade internacional”, ou, para usar o linguajar de Popper, do rol dos “Estados civis”, ou “Estados do mundo civil”, hoje como na época de ouro do colonialismo. E essa elite restrita é chamada, conforme o autoproclamado teórico da “sociedade aberta”, a impor em nível planetário e a qualquer custo a *pax civilitatis*. (...) De um lado, há aqueles a quem cabe o direito e a obrigação de lançar “operações de polícia internacional” contra os *rogue States*, os Estados foda-da-lei, ou, mais precisamente, não-Estados, cujo comportamento ilegal deve ser combatido por todos os meios. Na espécie de Estado mundial aqui evocada, compete ao Ocidente o monopólio da violência legítima, o que torna explícita a des emancipação que se consuma em prejuízo dos excluídos” (LOSURDO, 2006, p. 85)

Assim, quando pensamos em grandes documentos redigidos para terem validade universal e que justificam a intervenção externo no caso do seu não-cumprimento, devemos pensar quais foram os instrumentos de participação que outros povos, que não os ocidentais tiveram para integrar suas vontades. Não acharemos uma resposta a priori, pois isso nos remeteria à própria questão sobre a legitimidade da ONU e toda a crítica que se faz em relação à participação dos Estados, sendo que isso foge aos limites deste trabalho.

Isso não significa que deixamos de reconhecer os esforços recentes do Ocidente em se reconhecer um multiculturalismo ou mesmo uma interculturalidade. A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, de 1989, que dispõe sobre os direitos dos povos indígenas e tribais, bem como a Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas, de 2007, são exemplos. Contudo, a bandeira dos direitos humanos permanece intransponível, pois ambos os documentos submetem os povos indígenas aos mesmos. Muito embora possam levantar avanços no campo político e da autodeterminação, quando permite o pertencimento a uma nação indígena⁴⁶, possibilitando pensar em Estados plurinacionais e romper com o Estado moderno homogeneizador de tipo europeu.

Assim, o caminho percorrido pela dignidade da pessoa humana se confunde com a trajetória da cultura ocidental, bem como sua universalização segue a sorte da expansão do poder econômico, militar e intelectual da Europa do Norte, em um primeiro momento, e os Estados Unidos, em um segundo momento. No entanto, sua expansão naturalmente resultou em tensões com matrizes culturais de outros grupos sociais que não pertencem ao mesmo tempo histórico da matriz europeia.

Tensões entre o caráter natural ou consensual da dignidade:

A primeira tensão conceitual fica evidente ao se afirmar, ao contrário, que a ideia de dignidade humana é uma característica artificial atribuída de forma consensual a todos os seres humanos, tendo em vista sua utilidade, mas que, não obstante, não possui nenhuma correspondência com uma suposta realidade da natureza humana, porquanto a existência dessa última é posta em dúvida. Dessa maneira, não é verdade que os seres humanos nascem com dignidade, como se se tratasse de um atributo natural ou essencial; ela é antes uma ficção moral, política e, em especial, jurídica que se predica de todos os membros da espécie humana. Assim, são os Estados, em particular os constitucionais respeitosos dos direitos e das liberdades, que criam o princípio jurídico-político da dignidade humana.

Em seguida, verificaremos o viés da dignidade da pessoa humana que, ao nosso olhar, cria maiores dificuldades de assimilação ao novo constitucionalismo latino-americano, na medida em que gera antinomias a serem superadas.

⁴⁶ ONU. Declaração das Nações Unidas sobre Direito dos Povos Indígenas, Artigo 9. Os povos e as pessoas indígenas têm direito em pertencer a uma comunidade ou nação indígenas, em conformidade com as tradições e costumes da comunidade, ou nação de que se trate. Não pode resultar nenhuma discriminação de nenhum tipo do exercício desse direito.

3.2. O caráter expropriatório da dignidade da pessoa humana

Conforme vimos no item anterior, a dignidade humana tem como origem a tradição judaico-cristã, que concebe o homem como ser superior a todas as coisas e demais espécies do universo. Não obstante isso, Immanuel Kant foi responsável por trazer essa concepção para o racionalismo, ao formular um dos primeiros conceitos modernos sobre dignidade da pessoa humana e asseverar que o ser humano, por ser racional, deve ser considerado um fim em si mesmo e nunca um meio para obtenção de outras coisas.

Vejamos, com isso, que a concepção filosófica exposta acima, e que fundamenta a ideia de dignidade da pessoa humana, nos remete a uma noção similar àquela formulada por Enrique Dussel, ao afirmar que a modernidade produziu também um *ego conquiro* e que permaneceu subliminar ao longo dos tempos. Esse sujeito moderno que conquista se manifesta também na noção de dignidade da pessoa humana, justamente por ser racional e se posicionar acima da natureza. A esse viés implícito da dignidade da pessoa humana optamos por chamar de caráter expropriatório, por retirar da natureza seus recursos, sem se preocupar com os ciclos reprodutores da vida.

Nesses termos, ao contrastarmos a dignidade da pessoa humana com a proposta encartada pelo novo constitucionalismo latino-americano, o caráter expropriatório é ressaltado. O homem moderno não encontra limites para a expansão das suas necessidades, uma vez que lhe é autorizado expropriar da natureza tantos recursos naturais quanto forem necessários para satisfazer suas necessidades. Contudo, ao contrário do que ocorria na era pré-moderna, o capitalismo possibilitou tornar essas necessidades ilimitadas, tendo em vista que “o capital (as relações sociais capitalistas) só pode existir expandindo-se de maneira constante” (ACANDA, 2006, p. 54).

O contraste fica evidente quando observamos o papel do ser humano no novo constitucionalismo latino-americano. Especificamente tratando da Bolívia, o preâmbulo da sua constituição, anteriormente citado, faz referência à expressão *chaco*.

A palavra "*chaku*" (no original em quíchua) significa "território de caça" em quíchua. Nossa matriz de pensamento talvez nos remeta automaticamente para a noção análoga a de "*lebensraum*", que significa "habitat" em alemão - mais conhecido como "espaço vital" - e que em certo momento se traduziu no objetivo político da Alemanha nazista.

Ao contrário de tudo isso, "*chaku*" está longe de ser compreendido como um espaço a ser apropriado pela ação do homem. As cosmovisões quíchua e aimará compartilham a ideia

de que tudo neste mundo pode vir de duas fontes: o *Pachatata* (o cosmos pai, a energia ou força cósmica) e a *Pachamama* (a Mãe Terra, energia ou força telúrica), que geram toda a forma da existência. O estado da arte situa-se justamente no equilíbrio integrador entre essas duas forças, sem estabelecer uma hierarquia apriorística entre as formas de vida. Se pensarmos uma terminologia similar em aimará, podemos imaginar o *ayllu* como essa unidade territorial e espiritual.

O paradigma ocidental, ao contrário, apresenta proposta sensivelmente diferente. A cultura judaico-cristã construiu uma ideia de superioridade do homem sobre todas as demais formas de vida e isso culminou no direito natural de apropriação de todos os recursos naturais para a satisfação das suas necessidades. Além da apropriação, o homem construído como "a imagem e semelhança de Deus" proporcionou a justificativa moral subliminar necessária para montar os pilares de diferentes graus de preconceito experimentados pela vida moderna, pois os questionamentos sobre de qual tipo de homem seria a imagem e semelhança de Deus (sem dúvida o tipo caucasiano saiu vencedor) e a própria exclusão da mulher, gerando o preconceito de gênero, corroboram essa assertiva. Não se trata aqui de um ataque aos postulados do cristianismo, mas tão-somente à interpretação apropriada por alguns povos ao longo da História ocidental.

Desse modo, a cosmovisão dos povos originários andinos surgem como um ponto de equilíbrio entre comunidade e individualidade. O paradigma da cultura da vida estabelece que tudo está unido e integrado e que existe uma interdependência entre tudo e todos. De modo análogo, Edgar Morin, escrevendo sobre a crise do modelo científico moderno, cunhou uma ideia de pensamento complexo, onde a parte compreende o todo e o todo está contido na parte (MORIN, 2011, p. 6-7). Assim, no paradigma dos povos originários, o gênero humano somente deve se apropriar da natureza naquilo que seja suficiente para garantir a fruição da vida. Não tem direito de se apropriar, igualmente, do trabalho alheio, por isso o modelo de propriedade coletiva prevalece. Por isso mesmo alguns indicam esse paradigma como anticapitalista.

Ao mesmo tempo, "*chaku*" dá origem ao nome uma região da América Latina chamada de Chaco, que poderia ser chamada também de "diversidade", pois caracteriza-se por apresentar ecossistemas e climas bastante variados. Compreende os territórios do Brasil, Bolívia, Argentina, Paraguai e Uruguai.

Assim, a dignidade da pessoa humana, não obstante figurar como obstáculo às ações cruéis tanto do Estado quando do próprio ser humano, também possui esse outro lado

implícito, expropriatório, que retira da natureza a possibilidade de manutenção e reprodução da vida e, apenas recentemente, tem sido objeto de reflexão. Por isso, podemos afirmar que o princípio da dignidade da pessoa humana é reflexo de uma cosmovisão antropocêntrica.

O movimento ambientalista⁴⁷ tem desempenhado papel importante para criticar a sede insaciável do ser humano por recursos naturais e o antropocentrismo. A constatação de que o planeta não é capaz de suportar a necessidade de consumo ilimitado de cada vez mais pessoas significa pensar que não se tolera mais “a ética ultrapassada do antropocentrismo” que “insiste em conquistar o que permanece selvagem” (NOGUEIRA, 2012, p. 34).

Desse modo, o movimento ambiental ocidental produziu uma série de concepções, que vão desde o chamado antropocentrismo alargado, passando pelo biocentrismo mitigado e adentrando na ecologia profunda (NOGUEIRA, 2012, p. 43-64), cujas matizes não serão aprofundadas neste trabalho por fugir ao nosso objeto. Porém, no âmbito desse pensamento, alguns autores começam a formular normativamente uma reconstrução da ideia de dignidade humana.

Ingo Sarlet e Tiago Fensterseifer, na obra “Direito Constitucional Ambiental”, compreendem que a dignidade da pessoa humana segue uma lógica evolutiva e cumulativa em suas dimensões, apresentando uma dimensão individualista, que remonta o pensamento kantiano clássico, uma dimensão social ou comunitária, que implica um permanente olhar para o outro, tendo em vista que indivíduo e a comunidade são elementos integrantes de uma única realidade sócio-política; e, finalmente, uma dimensão ecológica, que pensa em assegurar um padrão de qualidade e segurança ambiental mais amplo, para além da mera garantia da existência biológica e de conservação para gerações futuras, conferindo dignidade à vida em geral, reconhecendo que a própria Natureza possui um valor intrínseco (SARLET e FENSTERSEIFER, 2012, p. 62, 63 e 67).

De fato, não se encontra na formulação de dignidade humana clássica – e o pensamento kantiano é o mais destacado desse período – qualquer espaço para uma compreensão extensiva de atribuição de valor para além do ser humano. Nesse sentido, assim formulou Kant:

Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam coisas, ao passo que os seres racionais se chamam pessoas, porque a sua natureza os distingue já como fins em si

⁴⁷ Referimo-nos neste ponto aos movimentos que deitam raízes teóricas e ideológicas no próprio pensamento ocidental.

mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (e é um objecto do respeito). Estes não são portanto meros fins subjectivos cuja existência tenha *para nós* um valor como efeito da nossa acção, mas sim *fins objectivos*, quer dizer coisas cuja existência é em si mesma um fim, e um fim tal que se não pode pôr nenhum outro no seu lugar em relação ao qual essas coisas servissem *apenas* como meios; porque de outro modo nada em parte alguma se encontraria que tivesse *valor absoluto*; mas se todo o valor fosse condicional, e por conseguinte contingente, em parte alguma se poderia encontrar um princípio prático supremo para a razão. (KANT, 2007, p. 68-69)

Diante do exposto, não cremos ser possível reinterpretar a dignidade da pessoa humana para além da sua dimensão racional, de modo a acolher o valor intrínseco da vida que não a humana. Considerar o contrário implicará negar sua origem e significa nomear algo diferente daquilo que consubstancia seu núcleo essencial. Nesse esteio, observamos muitas dificuldades em conceber uma “lógica evolutiva e cumulativa nas dimensões da dignidade da pessoa humana”, conforme afirmam Sarlet e Fensterseifer, tendo em vista que sua pretensa dimensão ecológica colide frontalmente com a ideia do ser humano ter um estatuto de dignidade destacado dos outros seres vivos. Na verdade, trata-se da negação deste.

Não obstante isso, podemos pensar em outra noção de dignidade humana que compartilhe espaço com outras dignidades ao seu lado, desde que possamos formular outro conceito desvinculado de sua origem kantiana. Nesse sentido, o princípio da dignidade da pessoa humana deve ser “relocalizado”, ou seja, devolvido ao contexto cultural ao qual pertence, ocupando seu lugar de destaque, mas sem passar por cima da dignidade da natureza.

O novo constitucionalismo latino-americano aparece como proposta de compartilhar a dignidade humana e o bem-viver ambos como vetores axiológicos do ordenamento jurídico, na medida em que seus campos de atuação não permitem que um sobreponha o outro. A natureza pode conter valor intrínseco, não ser objeto de instrumentalização exclusivamente econômica e, mesmo, assim, isso não significa a extinção da dignidade da pessoa humana. Essa ideia será retomada no capítulo seguinte.

Contudo, o caráter expropriatório da dignidade da pessoa humana não se reduz apenas à expropriação dos recursos naturais. Outro efeito que podemos observar é a demarcação de uma linha divisória entre civilização e barbárie, uma dicotomia abordada no item anterior. Assim, as sociedades que não observarem o princípio da dignidade humana são consideradas sociedades bárbaras, pois não respeitam o valor intrínseco da vida humana e, por isso, devem ser combatidas. O cenário se torna mais complexo quando nos indagamos sobre os limites da tutela da dignidade humana.

3.3. A perspectiva jurídico-constitucional da dignidade humana

Após analisarmos a origem da dignidade humana e sua característica expropriatória, revelada ao contrastarmos com o a noção de bem viver, passaremos a observar como o ordenamento jurídico-constitucional incorpora os valores anteriormente apontados no âmbito de sua normatividade. Nosso objetivo é tratar do tema com foco na comparação entre a Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988, e a Constituição Política da Bolívia, de 2009.

No ordenamento jurídico brasileiro, a dignidade da pessoa humana desempenha papel de vetor axiológico do Estado, figurando como um dos princípios fundamentais, consoante disposição do art. 1º da Constituição de 1988⁴⁸. Conforme tivemos a oportunidade de esclarecer anteriormente, a constituição vigente está inserida no contexto do neoconstitucionalismo e, como tal, pela primeira vez se dedicou um dispositivo exclusivo para abordar os princípios fundamentais, como qualidade de normas embaadoras e informativas de toda a ordem jurídica.

Contudo, a dignidade humana também aparece em outros momentos no texto constitucional. Assim, a ordem econômica é “fundada na valorização do trabalho humano e na livre iniciativa, tem por fim assegurar a todos existência digna”, conforme o art. 170. Em outro momento, quando trata da liberdade do planejamento familiar, o art. 226, § 7º, determina que o Estado deve proporcionar recursos educativos e científicos com fundamento na dignidade da pessoa humana. Mais ainda, em seu art. 227 a Constituição determina um dever de cuidado compartilhado entre sociedade e Estado para assegurar uma vida digna à criança, ao adolescente e ao adulto jovem. O mesmo ocorre quando se trata de pessoas idosas, consoante art. 230.

Dessa forma, podemos observar que a dignidade, no Brasil, corta transversalmente a ordem jurídica, tanto em relação aos seus princípios fundamentais, a ordem econômica e o desenvolvimento humano em seus três estágios de existência.

No Estado boliviano, a dignidade humana tem uma ampla dimensão. Comparativamente com a Constituição brasileira, a Constituição boliviana possui mais dispositivos dedicados à dignidade humana. Identificamos no texto constitucional da Bolívia ao todo treze passagens onde o constituinte originário assegurou a observância da dignidade

⁴⁸ “Art. 1º. A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos: (...) III - a dignidade da pessoa humana;”

humana. Passaremos a tratar especificamente de cada um desses dispositivos.

Inicialmente, já no preâmbulo é destacado que o Estado deve se basear na dignidade, nos seguintes termos:

Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos (BOLÍVIA, 2009).

De plano, o texto nos confere uma posição onde a dignidade humana figura ao lado de outros valores igualmente relevantes, como a solidariedade, harmonia e equidade na distribuição do produto social. Contudo, todos os valores destacados culminam na “busca do bem viver”, que passa a ser o vetor axiológico na Constituição Política da Bolívia de 2009. Isso significa uma reinterpretação do significado de dignidade humana que rompe com suas bases modernas kantianas. Retomaremos essa ideia no capítulo seguinte.

Adiante, o art. 8 está inserido no capítulo segundo, que trata dos princípios, valores e fins do Estado, e, por sua vez, faz parte do Título I, enunciando as bases fundamentais do Estado. Seu item II repete a passagem acima destacada do preâmbulo⁴⁹. Verifica-se, mais uma vez, que a dignidade humana aparece como um meio para se viver bem. No mesmo capítulo, o art. 9, 2, estabelece que a dignidade deve ser igualmente considerada a todos⁵⁰.

O Título II, que anuncia os direitos e garantias fundamentais, é repleto de passagens que fazem alusão à dignidade humana. A primeira delas se refere ao direito de moradia, que deve ser digna (art. 19, I)⁵¹.

Ao contrário da Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988, onde o “constituente preferiu não incluir a dignidade da pessoa humana no rol dos direitos e garantias

⁴⁹ “Artículo 8. (...) II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien.”

⁵⁰ “Artículo 9. Son fines y funciones esenciales del Estado, además de los que establece la Constitución y la ley: (...) 2. Garantizar el bienestar, el desarrollo, la seguridad y la protección e igual dignidad de las personas, las naciones, los pueblos y las comunidades, y fomentar el respeto mutuo y el diálogo intracultural, intercultural y plurilingüe.”

⁵¹ “Artículo 19. I. Toda persona tiene derecho a un hábitat y vivienda adecuada, que dignifiquen la vida familiar y comunitaria.”

fundamentais, guiando-a, pela primeira vez (...) à condição de princípio (e valor) fundamental (artigo 1º, inciso III)” (SARLET, 2009, p. 75), a Constituição da Bolívia de 2009, além de tratar a dignidade humana como um dos valores fundamentais, também a disciplinou como direito civil, de caráter individual, em seu art. 21, 2⁵². Logo em seguida, o art. 22 estabelece a inviolabilidade da dignidade humana, que serve como parâmetro na execução de penas privativas de liberdade aos adolescentes, consoante art. 23, II, e também em relação aos adultos, nos termos do art. 73, I⁵³.

A dignidade humana também se faz presente quando as relações de trabalho são disciplinadas. Diante de um histórico negativo de grave exploração da mão-de-obra por parte dos empresários do ramo da mineração, a constituição teve o cuidado de posicionar a dignidade como um parâmetro para justiça social. Isso se faz no art. 46, I, 1 e no art. 54, I⁵⁴, bem como quando trata da estrutura e organização econômica do Estado e determina que as forças econômicas devem gerar trabalho digno⁵⁵, consoante art. 312. Do mesmo modo, assegura dignidade de trabalho às pessoas com deficiência física (art. 70, 4)⁵⁶.

Do mesmo modo que a Constituição brasileira, o art. 67, I, da Constituição boliviana disciplina a dignidade das pessoas idosas, que não se restringe apenas às questões materiais quando diz “*una vejez digna, con calidad y calidez humana*”. Há, portanto, uma nítida preocupação com a qualidade de vida dos idosos em nome da dignidade humana.

Podemos notar que, em sua perspectiva jurídica coetânea, a dignidade da pessoa humana busca promover o bem estar do ser humano, para que seja contemplado em todas as suas necessidades básicas, para que tenha as condições materiais mínimas para gozar de boa saúde, segurança, liberdade, trabalho digno etc.

Contudo, a perspectiva jurídica apenas revela uma ideia interna de dignidade humana, ou seja, aquela em relação aos próprios seres humanos. Quando outros interesses aparecem, os quais denomino de externos, opondo, por exemplo, ambiente e ser humano, sobretudo em

⁵² “Artículo 21. Las bolivianas y los bolivianos tienen los siguientes derechos: (...) 2. A la privacidad, intimidad, honra, honor, propia imagen y dignidad.”

⁵³ “Artículo 73. I. Toda persona sometida a cualquier forma de privación de libertad será tratada con el debido respeto a la dignidad humana.”

⁵⁴ “Artículo 46. I. Toda persona tiene derecho: 1. Al trabajo digno, con seguridad industrial, higiene y salud ocupacional, sin discriminación, y con remuneración o salario justo, equitativo y satisfactorio, que le asegure para sí y su familia una existencia digna.”

⁵⁵ “Artículo 312. (...) II. Todas las formas de organización económica tienen la obligación de generar trabajo digno y contribuir a la reducción de las desigualdades y a la erradicación de la pobreza.”

⁵⁶ “Artículo 70. Toda persona con discapacidad goza de los siguientes derechos: (...) 4. A trabajar en condiciones adecuadas, de acuerdo a sus posibilidades y capacidades, con una remuneración justa que le asegure una vida digna.”

relação ao uso dos recursos naturais, o caráter expropriatório se revela, embora permaneça oculto no argumento jurídico, pois é a dignidade humana que justifica a exploração sem limites dos recursos naturais.

A dignidade da pessoa humana apresenta, outrossim, algumas contradições que não poderíamos deixar de lado. Sobretudo quanto tratamos do reconhecimento de diferenças no texto constitucional. O mesmo Estado que é responsável por promover a dignidade humana é aquele que apresenta apenas um único idioma, mesmo sabendo que em seu território existem outros idiomas falados que sequer pertencem à mesma família idiomática.

Desse modo, o Estado moderno que homogeneiza a linguagem, conseqüentemente promove a homogeneização de valores, do direito, dos espaços, dos símbolos, da economia e, por fim, das relações sociais (MAGALHÃES, 2010, p. 96). Mesmo assim, são poucos os que pensam na contradição representada entre a dominação da linguagem e a promoção da dignidade humana. Na medida em que o Estado não se abre verdadeiramente para sua pluralidade, torna-se incapaz de assegurar a dignidade da pessoa humana, em sua perspectiva interna e, assim, torna-se instrumento de dominação de determinadas classes sociais, revelando, assim, outro tipo de apropriação: a própria liberdade humana.

A título de exemplo, o Supremo Tribunal Federal julgou a constitucionalidade do processo administrativo de demarcação contínua das Terras Indígenas Raposa Serra do Sol⁵⁷. Apesar de a decisão conferir aos indígenas o território para a reprodução de sua cultura, o Estado continua a utilizar a lógica da totalidade. Nesta, o “outro” se dá por diferença ou por autodeterminação do Mesmo, que é o primogênito, o fundante da ordem racional e legítima (LUDWIG, 2011, p. 99). No caso em tela, aquele que autodetermina o indígena é o Estado, a partir de seu próprio paradigma – ou das classes dominantes –, pois a propriedade continua pertencente ao Estado, consoante dispõe o art. 20, inciso XI⁵⁸. Não buscamos nos argumentos indígenas a razão da decisão. Temos, assim, uma ontologia do ser baseada em um paradigma etnocêntrico.

Observamos, portanto, que tanto a Constituição brasileira de 1988 quanto a Constituição boliviana de 2009 possuem dispositivos semelhantes em relação à dignidade da pessoa humana. Muitos deles, se interpretados isoladamente, poderia nos levar a pensar que ambas pertencem a um único momento. Assim, o que nos faz levar a pensar na Constituição

⁵⁷ STF, Tribunal Pleno, Pet 3388/RR, Rel. Min. Carlos Britto, julgado em 19.03.2009, publicado em 25.09.2009.

⁵⁸ “Art. 20. São bens da União: (...) XI - as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios”.

de 1988 como de transição e a Constituição de 2009 como de consolidação? Pretende-se desenvolver os argumentos dessa assertiva nos capítulo seguinte.

4. O BEM VIVER COMO CATEGORIA BIOCÊNTRICA ENCARTADA NO NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO

Na década de 70, a sociologia acreditava que a realidade cultural da América Latina resultava da presença europeia e que a invasão tinha representado uma ruptura definitiva com a cultura dos povos originários⁵⁹. Ignorava-se o caráter multicultural da América Latina não só na organização política, mas também no estudo da sua estrutura social. O horizonte de povos invisíveis era amplo.

Nesse período, contudo, os olhares menos atentos não poderiam imaginar uma ascensão política de povos historicamente marginalizados, que pareciam destinados a permanecer assim até seu esquecimento ou alimentar a grade de programação do Discovery, History ou National Geographic⁶⁰, particularmente em programas sobre culturas exóticas.

Assim, o presente capítulo tem como objetivo demonstrar a inversão de paradigmas operado pelo novo constitucionalismo latino-americano, com a inserção da cosmovisão quéchua e aimará nos documentos constitucionais, representados pela noção de bem viver.

4.1. O paradigma indígena originário

Conforme estudado anteriormente, o novo constitucionalismo latino-americano é apresentado como proposta descolonizadora na medida em que se pauta em um modelo alternativo, buscando justiça cultural, política, social e redistributiva, mediante convivência plural entre os membros da sociedade e, além disso, possa romper com a relação de dependência econômica e cultural historicamente estabelecida com os países centrais.

Essa relação de dependência, diagnosticada primeiramente com a teoria da dependência, agravou-se com o endividamento gerado pelo desenvolvimentismo das ditaduras

⁵⁹ Nesse período, assim escreveu Ignacio Sotelo de forma bastante pretenciosa: “Não existe uma América Latina alheia à Europa e que em um determinado momento de seu desenvolvimento fora submetida à influência europeia. A América Latina, como realidade histórico-cultural, resulta da presença europeia em seu território. A conquista representa uma ruptura definitiva com o conglomerado de culturas, sem conexão com estas e com os diferentes níveis de desenvolvimento encontrados na América pré-colombiana. A história americana se insere na europeia, como um momento de expansão ultramarina da Europa renascentista.” (SOTELO, 1975, p. 41). O autor nasceu em Madri e é sociólogo com formação em nível de doutorado na Alemanha, lecionando na América Latina entre as décadas de 60 e 70. Essas ideias representam o perigo de renunciar o estudo da própria realidade e de terceirizar esse empreendimento à luz de preconceitos inatos.

⁶⁰ Tratam-se de canais de televisão por assinatura destinados a apresentação de documentários sobre história, ciência, geografia, meio ambiente e cultura.

militares latino-americanas, que se associou com o capital externo. Diante disso, o neoliberalismo surgiu como proposta dos países centrais para a solução da dívida externa e do colapso das economias da América Latina durante a década de 1980. As teses do neoliberalismo foram sintetizadas em um documento que foi celebrado pelas instituições multilaterais sediadas em Washington. Por isso ficou conhecido como Consenso de Washington⁶¹.

Contudo, o efeito da adoção dessas políticas por parte dos países latino-americanos foi catastrófico, de modo que os problemas históricos foram agravados, gerando maior concentração de renda, desemprego e, ao mesmo tempo, pouco crescimento econômico (GUILLEN, 2012). Não sem motivo razoável, o preâmbulo da Constituição da Bolívia de 2009 expressamente declara que o Estado colonial, republicano e neoliberal encontra-se no passado⁶².

Para reconstruir uma noção de Estado que seja adequada para a realidade cultural e social, a Bolívia incorporou em seu texto constitucional de 2009 um fundamento ético que se posiciona como alternativa ao individualismo e ao etnocentrismo do capitalismo hegemônico. Trata-se do paradigma do *“vivir bien”*.

Assim, para que possamos realizar uma adequada análise comparativa entre dignidade da pessoa humana e bem viver, devemos antes compreender o que é resgatado e incorporado no constitucionalismo boliviano, a partir de seu próprio paradigma cultural. Com isso, passamos a estudar agora a cosmovisão do povo aimará, que serviu de referência na elaboração do texto constitucional.

Segundo os dados oficiais obtidos por meio do último censo na Bolívia, em 2001, a população aimará representa o segundo maior contingente populacional dentre os povos originários, ficando atrás apenas dos quíchuas (BOLÍVIA, 2001). Não obstante isso, a

⁶¹ O “Consenso de Washington” foi elaborado pelo economista britânico John Williamson como um conjunto de proposições para serem adotadas pelos países da América Latina. Williamson elaborou dez pontos centrais para a política econômica: “a) disciplina fiscal visando eliminar o déficit público; b) mudança das prioridades em relação às despesas públicas, eliminando subsídios e aumentando gastos com saúde e educação; c) reforma tributária, aumentando os impostos se isto for inevitável, mas “a base tributária deveria ser ampla e as taxas marginais deveriam ser moderadas”; d) as taxas de juros deveriam ser determinadas pelo mercado e positivas; e) a taxa de câmbio deveria ser também determinada pelo mercado, garantindo-se ao mesmo tempo em que fosse competitiva; f) o comércio deveria ser liberalizado e orientado para o exterior (não se atribui prioridade à liberalização dos fluxos de capitais); g) os investimentos diretos não deveriam sofrer restrições; h) as empresas públicas deveriam ser privatizadas; i) as atividades econômicas deveriam ser desreguladas; j) o direito de propriedade deve ser tornado mais seguro.” (BRESSER PEREIRA, 1991, p. 6).

⁶² *“Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal.”*

Constituição de 2009 se refere à *Suma Qamaña* quando trata de bem viver, no idioma aimará, e não *Sumak Kawsay*, em quíchua.

Em boa medida, isso se deve por causa do nacionalismo aimará que surgiu com mais intensidade entre 1990 e 2000, onde o indigenismo surgiu como força política revolucionária após as revoltas populares em face da política neoliberal adotada durante os anos de 1980 e 1990, que geraram demissões em massa e só fez aumentar a população envolvida do plantio da coca. Com efeito, a pressão dos EUA para o combate a essa prática, nesse cenário conflituoso, desaguou no forte movimento indigenista (LINS, 2009), que já vinha se articulando intelectualmente ao longo do século XX, com a Guerra do Chaco e a Revolução de 1952, conforme tratado anteriormente. Contudo, apenas isso não explica uma demanda presente em todo o processo constituinte de 2008: a nacionalidade aimará.

Inicialmente, um dos momentos fundamentais para a construção de um povo aimará foi a conquista inca e a integração dos diversos territórios pertencentes por populações de origem aimará ao Império Inca (*Tawantinsuyu* em quíchua), aproximadamente em 1450. Nesse sentido, grupos étnicos diferentes, mas similares, como “*aullaga, ayaviri, cana, canchis, carangas, charcas, chicha, larilari, lupacas, umasuyus, pacaje, pacasa y quillaca*”, reuniram-se ao redor do sentimento de uma etnia aimará e de seu território da administração imperial, chamado *Qullasuyu*. (MAKARAN-KUBIS, 2009, p. 45-46).

O segundo momento fundamental aqui apresentado foi o impacto sofrido com a conquista e dominação espanhola sobre a comunidade aimará e sua integração em 1532 ao sistema colonial como Vice-Reinado do Peru. O perfil atual do povo aimará é aquele que sofreu os efeitos da colonização, com a *mita*⁶³, a *reducción*⁶⁴, a evangelização, bem como a imposição linguística. Com isso, para melhor administração colonial por parte dos espanhóis, os povos indígenas foram reagrupados sob a mesma matriz linguística para facilitar a evangelização, que a partir de determinado momento passou a usar o idioma nativo em suas missões. Assim, mesmo diante da exploração brutal, os aimarás conseguiram manter certo grau de autonomia no regime colonial.

O terceiro momento em destaque para a construção da identidade aimará se trata da

⁶³ O sistema de administração adotado pelos espanhóis recuperou, na exata medida do conveniente, o modelo inca. Assim ocorreu com *ayllus*, que eram pequenas extensões de terra que eram administradas por famílias incas e dependiam de caciques (SALA VILA, 1992, p. 52). A *mita*, outrossim, resgatou o sistema de divisão do trabalho inca, tratando-se do trabalho compulsório, na forma de imposto comunal (SALA VILA, 1992, p. 59).

⁶⁴ Populações assentadas em luares separados das cidades onde viviam os espanhóis, com finalidade eminentemente evangelizadora.

independência e, com isso, da República da Bolívia. Esse período assistiu as reformas liberais – que começaram a ser incorporadas ainda com a Constituição de Cádiz (SALA VILA, 1992) – objetivaram que os indígenas incorporassem toda a matriz de pensamento ocidental que se consagrou com a modernidade: o individualismo ao invés do corporativismo; a cidadania ao invés das castas; a civilização ao invés da “barbárie”. Assim, essas reformas acabaram por contribuir para a desintegração da cultura aimará, na medida em que afetaram o núcleo político, econômico e cultural mais importante: o *ayllu* (MAKARAN-KUBIS, 2009, p. 47).

As teorias racistas da época terminaram por marginalizar os aimarás que, não obstante tivessem passado a serem cidadãos, passaram a ser, também, pobres e, assim, membros de uma classe social. Observamos, desse modo, uma tensão entre dois grupos sociais que se polarizam: o *criollo* mestiço, que deseja expandir o latifúndio, e o indígena, que luta por defender seu território, não obstante estar em jogo outros grupos sociais excluídos, como o negro e a mulher.

O quarto momento em destaque se trata dos eventos políticos que ocorreram ao longo do século XX e se tornaram cruciais para a articulação recente da identidade aimará. Em primeiro lugar damos evidência à Guerra do Chaco, que deflagrou conflito militar entre Bolívia e Paraguai entre os anos de 1932 e 1935.

Enfrentando problemas políticos intensos com a deterioração da economia, devido aos esforços da Bolívia para a Segunda Guerra Mundial em reduzir o preço do estanho, o governo de Daniel Salamanca perdeu a maioria do congresso em 1º de julho de 1931. Após incidente pequeno na fronteira com o Paraguai, Salamanca surpreende rompendo relações com o Paraguai. Ao mesmo tempo, nesse período, alegando ameaçar comunistas, tentou aprovar decreto que lhe daria plenos poderes, mas sua proposta foi rejeitada pelo Poder Legislativo. Diante disso, Salamanca concentrou esforços na questão fronteiriça (ANDRADE, 2007, p. 31). Segundo Everaldo Andrade, muitos autores indicam que a principal motivação da guerra se trata dos supostos campos petrolíferos da região do Chaco. Contudo, essa afirmação não pode ser feita descontextualizada do plano de fundo político e econômico (*idem ibidem*).

A guerra teve início em 1932 e o cenário desenhava uma vitória Boliviana, cuja população e estrutura econômica eram superiores às do Paraguai. No entanto, o exército boliviano era composto majoritariamente por indígenas que viviam nos altiplanos e a região do Chaco apresentou um cenário completamente diferente, onde a resistência física seria decisiva. Os paraguaios acostumados com as adversidades do território, superaram as capacidades militares bolivianas. Como resultado, a paz foi celebrada em 14 de julho de 1935,

sendo a Bolívia perdeu 65 mil vidas em soldados mortos e 240 mil quilômetros quadrados em território.

Contudo, o fator decisivo da derrota boliviana foi a própria estrutura social boliviana. O Exército reproduziu a segregação social no interior da caserna e no campo de batalha, onde os aimarás e quíchuas eram constantemente humilhados pelos brancos e mestiços. Oficiais *criollos* gozavam de regalias enquanto os soldados eram carentes de cuidados médicos mínimos.

Portanto, segundo Everaldo de Oliveira Andrade:

A guerra não significou uma integração do índio à nação; pelo contrário, reafirmou toda a estrutura social de opressão, que ele já conhecia, e aprofundou ainda mais o fosso que separava a elite burguesa branca da maioria indígena ou mestiça (*idem*, p. 33)

O primeiro partido político a surgir no pós-guerra foi o *Partido Obrero Revolucionario* (POR), em 1935, que teria influência decisiva posteriormente, na Revolução de 1952 e na consolidação da *Central Obrera Boliviana* (COB).

Em segundo lugar temos os eventos que desaguam na Revolução de 1952, que determinou mudanças substanciais na vida política e social da Bolívia, com a nacionalização das minas de estanho, a reforma agrária, o voto universal e a reforma educacional (MAKARAN-KUBIS, 2009). No entanto, a articulação política do movimento revolucionário mais uma vez polarizou a sociedade boliviana, sendo as classes burguesas emergentes representadas pelo *Movimiento Nacional Revolucionario* (MNR), que desejava implementar transformações desde cima com apoio popular. A classe trabalhadora, por outro lado, foi representada pela *Central Obrera Boliviana* (COB), com uma proposta de mudanças radicais do sistema que marginalizava e oprimia (MAKARAN-KUBIS, 2009).

Assim, a crescente articulação do indigenismo na Bolívia desencadeou um movimento de viés nacionalista aimará. Trata-se do movimento katarista, em homenagem a Tupac Katari⁶⁵, indígena aimará que liderou uma rebelião contra o Império Espanhol na província de Sicasica, região do Alto Perú (MARINO, 2000). O katarismo se consolida a partir da década de 1970 e é promovido pela intelectualidade aimará de formação universitária para recuperar uma identidade étnica própria e, assim, se opor ao então nacionalismo homogeneizante do Estado boliviano. Segundo Álvaro García Linera, para o Estado moderno “*lo indio es pues, para la racionalidad estatal, la purulencia social en proceso de displicente extirpación; es la*

⁶⁵ Trata-se de pseudônimo adotado, seu nome original era Julián Apaza.

muerte del sentido histórico de lo válido” (GARCÍA LINERA, 2009, p. 252). Diríamos, em um sentido dusseliano, que o índio é o não-ser.

Um dos grandes pensadores kataristas foi o filósofo aimará Fausto Reinaga, figura central do movimento. Seu lema "Ni Cristo, ni Marx" convoca um retorno aos valores dos povos originários e, segundo Makaran-Kubis, serve de “*excelente ilustración del ‘despertar’ étnico en Bolivia de los años setenta.*” (MAKARAN-KUBIS, 2009).

Desse modo, a eleição de Evo Morales está inserida nesse contexto de nacionalismo aimará e do katarismo. Segundo Hoyêdo Nunes Lins, a repressão à produção de coca no final de década de 1990 e início de 2000, foi o principal motor que revelou as novas lideranças, as figuras de Evo Morales e de Felipe Quispe:

O repúdio ao combate à produção de coca se fortaleceu no governo de Hugo Banzer Suárez (eleito em 1997), quando a repressão transformou-se em "guerra" pela erradicação (Bolivia..., 1998). Entre os insurgentes que, na segunda metade de 2000, bloqueavam estradas e lutavam contra as forças de segurança, em Cochabamba e Oruro, figuravam plantadores de coca exigindo a preservação de espaços para cultivo no Chapare, a nordeste de Cochabamba, e o fim das iniciativas de extinção em Yungas, ao norte de La Paz. À frente da sublevação perfilavam-se Evo Morales e Felipe Quispe, este também uma liderança aimará, defensor do "nacionalismo indigenista" (pertencente ao Movimiento Indigenista Pachacutik). (LINS, 2009)

Diante dessas transformações ocorridas ao longo do tempo, não podemos imaginar que o novo constitucionalismo latino-americano resgate uma cosmovisão inteiramente pré-colonial. Não podemos esquecer que os indígenas do altiplano, vestidos com suas roupas típicas, remonta a imposição de Carlos III, no final do século XVIII, bem como os trajes femininos e penteado das índias, repartido ao meio, imposições do vice-rei Toledo. Mesmo a coca foi objeto de intervenção na cultura indígena, deixando de ser um instrumento ritualístico para ser um produto conveniente para o espanhóis (GALEANO, 2011, p. 73) No entanto, trata-se de recuperar uma cultura que sofreu intensas transformações ao longo do tempo, sobretudo com o processo de evangelização, mas foi preservada e hoje se revela como símbolo da mestiçagem e da interculturalidade latino-americana.

Além disso, uma análise comparativa sobre a cosmovisão indígena no constitucionalismo latino-americano deve levar em consideração as forças repressivas que atuam em face de determinados grupos sociais. Abaixo podemos observar dados da CEPAL sobre a parcela da população que se diz sofrer fazer parte de um grupo discriminado.

Tabela 2: Porcentagem de população que afirma pertencer a um grupo discriminado

Países	2011
Argentina	17.3
Bolívia (Estado Plurinacional de)	34.3
Brasil	34.7
Chile	22.2
Colômbia	19.6
Costa Rica	17.8
Equador	16.4
El Salvador	6.9
Guatemala	34.8
Honduras	21.9
México	21.8
Nicarágua	17.2
Panamá	12.2
Paraguai	14.6
Peru	29.5
República Dominicana	17.7
Uruguai	15.8
Venezuela (República Bolivariana de)	12.7

Fonte: Estatísticas e indicadores 2012 | CEPAL.

No quadro acima podemos observar que, dentre os países da América Latina, a Bolívia figura em terceiro lugar como país que possui maior porcentagem da população pertencente a grupo discriminado, perdendo apenas para a Guatemala e para o Brasil. Desse modo, a constituinte de 2008 se encontrava em um contexto de demanda por superação de desigualdades e diante de forte movimento político articulado pelos grupos indígenas.

Assim, a partir desse momento, devemos estudar o conteúdo da cosmovisão que é resgatado pelo constitucionalismo boliviano. Um dos maiores obstáculos para a traduzibilidade entre o pensamento ocidental e aimará se trata do reducionismo cartesiano introjetado pelo ocidente. O conceito de desenvolvimento é um exemplo. Para o povo aimará, o desenvolvimento tem algo a ver com vida (*Jaka*), mas, ao mesmo tempo, vida é indissociável do conceito de morte (*Jiwa*). O conceito ocidental de desenvolvimento, ao revés,

não está subordinado ao princípio de complementaridade de opostos, mas pelo princípio de identidade. Assim, desenvolvimento para o ocidente é simplesmente desenvolvimento (MEDINA, 2001, p. 33).

Desse modo, como em aimará não existem substantivos abstratos, apenas concretos, mediante radicais enriquecidos de prefixos e sufixos, no qual se forma uma rede de complementariedade (MEDINA, 2001, p. 34). Portanto, um dos grandes desafios os povos originários é compreender a dimensão e o significado de desenvolvimento, o qual lhe é negado pelo ocidente por serem justamente subdesenvolvidos. Exatamente para compreender isso que ganha relevo a expressão *qamaña*.

Xavier Albó explica a base linguística aimará de *qamaña*, cuja noção é fundamental para compreender o que se segue:

Como nos enseñan los lingüistas, la raíz conceptual es qama- , a la que se van añadiendo diversos sufijos para añadirle nuevos matices, como por ejemplo -ña, que lo verbaliza. Nos ayudará por tanto ver algunos otros términos directamente asociados:

Qama-wi (con el localizador -wi) es ‘morada’, pero qamäwi (nominalizador de la acción verbal) es, de una forma muy significativa, la ‘reunión de personas que acostumbran juntarse para conversar o pasar agradablemente el tiempo’.

Qamasa, además del gerundio ‘viviendo, conviviendo’, es ‘el carácter, el modo de ser’ y también ‘el valor, la audacia, el ánimo, el coraje’. Se dice también que tal o cual lugar, o incluso el sol, una wak’a o un cerro sagrado tienen mucho qamasa, en ese sentido y el más genérico, de mucha ‘energía’ y, por tanto, se hacen gestos y rituales para llenarse de esa energía.

Qamasa es, por tanto, la energía y fuerza vital para vivir y compartir con otros’. Esta es quizás la relación más explícita entre la raíz qama- como algo que está de manera muy fuerte y viva en la Pacha Mama y nosotros que la habitamos y hacemos de ella nuestra morada.

Em artigo sobre a estrutura e processo de desenvolvimento do *qamaña*⁶⁶, Mario Torrez E., agrônomo químico industrial aimará e que trabalha no *Centro Andino para el Desarrollo Agropecuario* (CADA), para traduzir o significado de desenvolvimento constrói o seguinte quadro (TORREZ E., 2001, p. 47):

⁶⁶ Traduzido do aimará como espaço de bem-estar.

	1.	2.	3.
4.	Qama/Sitial Lugar del ser.	Jaka/Vida Ser integrado en la vida.	Jiwa /muerte Transición de lo bello (agradable).
3.	Qamasa/Energía del ser Nuestro lugar de ser	Jakasa/Nuestra vida Nuestro poder de vida	Jiwasa/nuestra agradabilidad
2.	Qamawi /Lugar de vivencia Lugar de subsistir y convivencia.	Jakawi/Lugar de vida Lugar de convivir del ser Lugar de agradabilidad.	Jiwasi/Lugar de Muerte
1.	Qamaña/Lugar de existir Lugar de bienestar y Felicidad.	Jakaña/Lugar de vivir Lugar donde se desarrolla un ser.	Jiwaña/Lugar de morir Lugar agraciable.

Segundo Torrez E., *qamaña* não significa apenas um *locus*, um espaço agradável tão somente em seu sentido material, para se sentir bem. Além disso, *qamaña* significa a junção da riqueza espiritual com a riqueza material. Assim, essa espiritualidade se revela na *qamaña* por meio de um “tecido de bem-estar do espírito, vida e morte aonde o material está cimentado pela espiritualidade. Torrez usa o quadro abaixo para expor essa ideia (TORREZ E., 2001, p. 60):

QAMASA	JAKASA	JIWASA
Existencia de nuestra energía del Ser.	Existencia de nuestra vida.	Terminación y nacimiento de nuestro ser, como transición.

Assim, tempo de um lado temos a energia espiritual do universo, consubstanciado numa figura masculina (*Pachataka*), de outro a energia espiritual da terra (*Pachamama*), consubstanciada numa figura feminina e todos estes conectados à *qamaña*, ou seja, o lugar e espaço material dos seres de sentimento e instintos imersos na energia espiritual (TORREZ

E., 2001, p. 59). Em um segundo uso, *qamaña* significa também a convivência com a natureza, com a *Madre Tierra, Pachamama*.

Temos, portanto, um paradigma certamente biocêntrico. Ao contrário da ideia kantiana de dignidade da pessoa humana, que possui esta qualidade intrinsecamente derivada de sua racionalidade, o *suma qamaña*, ao revés, não estabelece uma hierarquia entre natureza e ser humano, ou melhor, não há uma cisão entre ser humano e natureza, estando todos interconectados.

Transportar a cosmovisão dos povos originário para o constitucionalismo ocidental e efetuar essa tradução não é uma tarefa fácil. Muitas dificuldades surgem perante o intérprete ao conjugar temas tipicamente modernos com a perspectiva indígena, como, por exemplo, interpretar a ordem econômica à luz do *suma qamaña*. Contudo, é exatamente esse o desafio imposto pelo Estado plurinacional, que se abre para o diálogo e, com isso, cria condições para uma troca de conhecimento intercultural enriquecedora.

4.2. A perspectiva jurídica do bem viver

Uma vez lançados os fundamentos pelos quais o paradigma ético da cultura dos povos originários se esteia na atualidade, devemos partir para o estudo da dimensão jurídica do bem viver, isto é, sua manifestação na normatividade do texto constitucional e também na jurisprudência do Tribunal Constitucional Plurinacional, órgão de cúpula do Poder Judiciário na Bolívia.

A Constituição Política da Bolívia de 2009 nos oferece sete momentos em que a expressão *vivir bien* aparece: i) uma no preâmbulo; ii) duas vezes quando trata dos princípios e valores do Estado; iii) uma ao tratar da educação; e, por fim, iv) três vezes quando se refere à organização econômica do Estado. Assim, estudaremos separadamente em quatro grupos a perspectiva constitucional do bem viver ou viver bem.

Em um primeiro momento, podemos destacar o preâmbulo da Constituição de 2009, cuja passagem já foi objeto de considerações anteriormente. Contudo, dessa vez nosso enfoque recai sobre o bem viver como perspectiva de reinterpretção da função do Estado, consoante demonstrado na passagem abaixo:

Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social,

jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos. (BOLÍVIA, 2009)

O texto simboliza um perfil que se reproduz constantemente ao longo das demais passagens: o bem viver como uma ética de conviver coletivo, onde se destaca o pluralismo como instrumento que permite diferentes culturas e ideias aparentemente opostas (como desenvolvimento e natureza como valor intrínseco) possam se desenvolver. Desse modo o texto constitucional permite abertura necessária para o intérprete pensar em um espaço de traduzibilidade de culturas distintas no marco de integração do Estado boliviano.

O art. 8 da Constituição Política de 2009, em seus itens I e II, tratam do núcleo constitucional essencial da noção de bem viver:

Artículo 8.

I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).

II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien. (BOLÍVIA, 2009)

O supracitado dispositivo se apresenta dividido em duas partes: na primeira elenca os valores nos quais a sociedade plural deve se pautar, que resgata a ética dos povos originários; na segunda parte, indica que os valores dos direitos fundamentais, de índole tipicamente ocidental, deve se submeter aos objetivos do *vivir bien* ou *suma qamaña*.

J. Alberto Del Real Alcalá sustenta a tese de que a incorporação desses valores faz surgir um novo Estado de Direito, diferente do tradicional Estado Democrático de Direito. Trata-se aqui do chamado Estado de Direito do Bem Viver, porquanto se sustenta em princípios plurais, tendo a plurinacionalidade como um “*hecho fundante básico*” do Estado boliviano (REAL ALCALÁ, 2011, p. 116-117).

A jurisprudência do Tribunal Constitucional Plurinacional, órgão de cúpula do Poder Judiciário na Bolívia e criado pela Constituição de 2009, já teve a oportunidade de se manifestar sobre a dimensão jurídica dos valores consagrados no art. 8, consoante trecho em destaque abaixo:

Los principios ético-morales, antes de ser incorporados a la Constitución, tenían valor únicamente para el Derecho Indígena, es decir, eran estimados como valiosos por la cultura y el Derecho de las naciones y pueblos indígena originario, campesinos. Después de efectuada su incorporación en el texto constitucional tienen valor de derecho, es decir se convierten en normas y, por tanto, comparten la eficacia jurídica de la propia Constitución, es decir, tienen carácter normativo, lo que implica que no son meras declaraciones retóricas, por lo mismo, imponen a todos, esto es, al poder público y los particulares en la convivencia social, con mayor razón a todos los jueces de la pluralidad de jurisdicciones, la obligación de observarlos, desarrollarlos y aplicarlos en su labor decisoria cotidiana. (BOLÍVIA, 2012a)

Com essa passagem, o tribunal recém-constituído teve como objetivo afirmar a força normativa dos valores resgatados das cosmovisões dos povos originários. Isso significa, portanto, que as demais normas constitucionais devem ser interpretadas à luz desses valores. Desde a invasão e conquista espanhola, a Bolívia somente assistiu à imposição dos valores eurocêntricos. Conforme vimos anteriormente, o cenário agravou-se com a independência e o republicanismo a partir da Constituição de 1826. A força normativa do bem viver é fundamental para a mudança de postura das instituições políticas e da sociedade, não apenas para reconhecer a diversidade cultural, mas, sobretudo, para experimentar essa diversidade.

Com isso, o bem viver, no marco do Estado de Direito Plurinacional, toma o lugar da dignidade da pessoa humana como “valor jurídico superior” do ordenamento boliviano e serve de lente para interpretação dos diversos princípios presentes na Constituição, como cidadania, moralidade administrativa e, sobretudo, a própria dignidade humana, que passa a ser um instrumento para a busca do *suma quamaña*.

De modo habilidoso, Real Alcalá (2011, p. 119-120) capturou o caráter expansivo do valor plurinacionalidade na Constituição Política do Estado boliviano de 2009 em sete níveis ou categorias:

- Como “*hecho fundante básico*” del (nuevo modelo de) Estado de Derecho y de la Constitución misma, según se ha visto en el anterior epígrafe.
- Como “*valor moral*” que motivó al poder constituyente a conseguir una nueva Carta Magna.
- Como “*valor político*” asumido por el poder (político) constituyente y desde el que éste ha diseñado las instituciones del Estado en la actual Constitución, configurando y condicionando la forma en la que el Estado se ha organizado en todos y cada uno de los niveles institucionales previstos.
- Como “*valor jurídico superior*” del ordenamiento boliviano, que impregna la configuración heterogénea de todo el sistema jurídico del país, y también el sistema de justicia constitucional articulado por la Carta

Magna (Peces-Barba, 1987a). El que la plurinacionalidad tenga la cualidad de valor jurídico superior del ordenamiento boliviano le permite generar un manajo de derechos fundamentales incorporados por la Ley Fundamental (Rojas Tudela, 2010, pp. 284-291; Ansuátegui, 2005), cuyo rasgo principal reside precisamente en compartir el sustrato material plurinacional que les es común.

– Como “principio constitucional” que ha de regir la actuación de los poderes públicos bolivianos (Prieto Sanchís, 1998).

– Como “derechos subjetivos” de la ciudadanía (derechos fundamentales constitucionales), implementados como derechos fundamentales tanto individuales como colectivos, cuyo fundamento es el valor moral y jurídico superior de la plurinacionalidad (López García, 2000); especial mención merecen aquí los derechos reconocidos específicamente a grupos vulnerables como las naciones y pueblos indígenas originario campesinos.

– Y como “deber jurídico”, impuesto por la Constitución (Peces-Barba, 1987b, pp. 329-341) a los poderes públicos y a las relaciones entre los particulares, a favor de los sujetos titulares beneficiados por los derechos fundamentales de carácter plurinacional que ampara la nueva Ley Fundamental (Asís Roig, 1991).

Desse modo, afirmar que o Estado assume e promove os princípios ético-morais da sociedade plural, significa reconhecer que o bem viver assume, ao mesmo tempo, um evento fundante do Estado, valor moral, valor político, valor jurídico superior, princípio constitucional, direito subjetivo e dever jurídico. Trata-se exatamente da posição ocupada pela dignidade humana anteriormente. Podemos afirmar, com isso, que o novo constitucionalismo latino-americano erigiu como vetor axiológico do Estado o bem viver.

Para corroborar a assertiva acima, passamos a observar na Constituição de 2009, as demais passagens nas quais o bem viver aparece expressamente. Em primeiro lugar devemos destacar a educação, que aparece no art. 80:

Artículo 80.

I. La educación tendrá como objetivo la formación integral de las personas y el fortalecimiento de la conciencia social crítica en la vida y para la vida.

La educación estará orientada a la formación individual y colectiva; al desarrollo de competencias, aptitudes y habilidades físicas e intelectuales que vincule la teoría con la práctica productiva; a la conservación y protección del medio ambiente, la biodiversidad y el territorio para el vivir bien. Su regulación y cumplimiento serán establecidos por la ley.

Um dos pressupostos básicos para a construção de um Estado efetivamente plural passa pela educação universal de qualidade. Contudo, a aferição da qualidade não passa apenas pela infraestrutura das escolas e universidades. Segundo Maturana uma educação de qualidade deve se adequar ao projeto de seu país (2002, p. 12), logo um Estado Plurinacional deve promover uma educação plural de qualidade e isso importa em novos métodos

pedagógicos, inclusive em novos espaços educacionais. A escola que conhecemos é ainda homogeneizadora, consoante o modelo de educação incorporado da Europa, pois o aluno deve se comportar segundo um modelo ideal e qualquer desvio é visto negativamente. Creio que pedagogia da libertação possui um papel fundamental nesse ponto.

Além da educação, o bem viver está presente também na ordem econômica e dedica diversos dispositivos para a tentativa de conjugação entre desenvolvimento e bem viver. Assim dispõe o art. 306:

Artículo 306.

I. El modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos.

II. La economía plural está constituida por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa.

III. La economía plural articula las diferentes formas de organización económica sobre los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia. La economía social y comunitaria complementará el interés individual con el vivir bien colectivo.

Vimos anteriormente que o território aimará era constituído por *ayllus*, núcleo orgânico social composto por uma ascendência em comum, ou seja, familiar, onde se trabalha coletivamente e sua propriedade é comum a todos os membros. Temos, portanto, dois elementos que destoam da tradição ocidental individualista: o trabalho e a propriedade coletiva.

O trabalho coletivo não faz parte da cultura ocidental, que se pauta, essencialmente, no mito do *self-made man*. As organizações empresariais ocidentais têm muitas dificuldades nos dias de hoje de criar um bom ambiente de trabalho, sobretudo em um mundo competitivo. De modo muito perspicaz, Maturana afirma que a vida estudantil se constitui na “preparação para participar num âmbito de interações que se define pela negação do outro, sob o eufemismo: *mercado livre e sadia competição*” (MATURANA, 2002, p. 13).

Da mesma maneira, a propriedade coletiva se trata de fenômeno que não possui correspondência no mundo ocidental liberal. A bipolaridade ao longo do século XX condenou a coletividade no ocidente e o declínio da União Soviética apenas fez com que a propriedade individual ganhasse mais força.

Destacamos o art. 313 do rol de artigos selecionados para expor a dimensão jurídica do bem viver. O dispositivo trata em um comando constitucional que determina a distribuição da riqueza produzida e, com isso, objetiva a redução das desigualdades regionais:

Artículo 313.

Para eliminar la pobreza y la exclusión social y económica, para el logro del vivir bien en sus múltiples dimensiones, la organización económica boliviana establece los siguientes propósitos:

- 1. Generación del producto social en el marco del respeto de los derechos individuales, así como de los derechos de los pueblos y las naciones.*
- 2. La producción, distribución y redistribución justa de la riqueza y de los excedentes económicos.*
- 3. La reducción de las desigualdades de acceso a los recursos productivos.*
- 4. La reducción de las desigualdades regionales.*
- 5. El desarrollo productivo industrializador de los recursos naturales.*
- 6. La participación activa de las economías pública y comunitaria en el aparato productivo.*

Observamos aquí una característica da Constituição da Bolívia de 2009 que muito se aproxima da Constituição brasileira de 1988, que é a incorporação de demandas sociais, mesmo que isso possa comprometer a coerência do texto constitucional. Contudo, a Carta boliviana potencializa isso ainda mais quando conjuga dois elementos aparentemente distintos: desenvolvimento e bem viver.

Vimos anteriormente que a expressão *suma qamaña* se trata de uma tentativa na filosofia aimará de compreender o desenvolvimento ocidental e, com isso, produz sua própria visão holística de vida boa ou vida melhor. Contudo, o texto constitucional boliviano não para nesse ponto e avança para uma hermenêutica que inclua tanto o pensamento dos povos indígenas originários quanto o ocidental. No entanto, as concepções ocidentais devem se desprender de suas origens para serem reinterpretadas à luz da ética plural. Contudo, esse exercício interpretativo passa por enormes dificuldades.

A jurisprudência do Tribunal Constitucional Plurinacional da Bolívia, em sua jurisprudência, conjugam a dignidade da pessoa humana com o bem viver. O trecho em destaque abaixo nos confere uma ideia de como a corte constitucional boliviana tem interpretado isso:

La importancia del derecho a la vida, deviene de su naturaleza primaria, pues se constituye en una condición del ejercicio de los demás derechos, por ello como todos los derechos subjetivos, debe interpretarse de conformidad con los principios de dignidad y el vivir bien, conforme a la Constitución, independientemente a la identidad cultural (art. 190.II) o creencia política o religiosa. No se reconoce cualquier forma de vida, sino únicamente la vida digna, es decir la dignidad acompaña de manera integral al ser humano en su interacción social, es decir en la salud (art. 35.I CPE), en el trabajo (art. 70.4), en la educación (art. 78.IV), en la vivienda (19.I), etc., lo que incluye por supuesto a las personas privadas de libertad, entre ellas los detenidos

preventivamente, cuyas condiciones de detención deben tender a conservar la dignidad humana y sobre todo el derecho a la vida. (BOLÍVIA, 2012b)

Temos aqui uma primeira dificuldade hermenêutica enfrentada pela jurisprudência ao interpretar o conteúdo de bem viver e sua relação com a dignidade da pessoa humana. Na decisão acima temos um reducionismo da ideia de bem viver, restringindo-se apenas ao conteúdo de dignidade na qual o ser humano deve gozar de uma vida boa, com o mínimo de recursos materiais: saúde, educação, moradia etc. Essa dificuldade se relaciona com a formação profissional no campo do Direito, que possui características homogêneas por conta da literatura jurídica importada, ou seja, mesmo o fato de alguns dos componentes do Tribunal Constitucional Plurinacional terem advindo de comunidades e povos indígenas⁶⁷, as dificuldades ainda persistem por causa de seu processo de acultramento no processo de formação

Ao mesmo tempo, algumas passagens da Constituição de 2009 parecem contradizer a noção inerente ao bem viver, que será objeto do capítulo seguinte, e induz o intérprete a corroborar a noção expropriatória da dignidade humana, consoante o paradigma ocidental colonizador, como, por exemplo, em destaque no art. 9, item 6:

Artículo 9.

Son fines y funciones esenciales del Estado, además de los que establece la Constitución y la ley:

(...)

6. Promover y garantizar el aprovechamiento responsable y planificado de los recursos naturales, e impulsar su industrialización, a través del desarrollo y del fortalecimiento de la base productiva en sus diferentes dimensiones y niveles, así como la conservación del medio ambiente, para el bienestar de las generaciones actuales y futuras. (BOLÍVIA, 2009)

A natureza, segundo consta acima, não parece ter um valor intrínseco. Analisando individualmente esse dispositivo, descontextualizado das demais normas constitucionais, poderíamos imaginar que os recursos naturais devem ser preservados tão-somente para a

⁶⁷ Essa assertiva podemos extrair da análise conjugada entre o art. 197 e o art. 199, I, ambos da Constituição Política da Bolívia de 2009: “*Artículo 197. I. El Tribunal Constitucional Plurinacional estará integrado por Magistradas y Magistrados elegidos con criterios de plurinacionalidad, con representación del sistema ordinario y del sistema indígena originario campesino.*” Assim, não obstante assegurar uma representação indígena no tribunal, exige-se formação na área jurídica: “*Artículo 199. I. Para optar a la magistratura del Tribunal Constitucional Plurinacional se requerirá, además de los requisitos generales para el acceso al servicio público, haber cumplido treinta y cinco años y tener especialización o experiencia acreditada de por lo menos ocho años en las disciplinas de Derecho Constitucional, Administrativo o Derechos Humanos. Para la calificación de méritos se tomará en cuenta el haber ejercido la calidad de autoridad originaria bajo su sistema de justicia.*”

satisfação das necessidades humanas.

Contudo, não devemos deixar de ter em mente que uma Constituição se trata de um compromisso político da sociedade e, como tal, representa um esforço de conciliação de muitos interesses, ora convergentes, ora divergentes. A Constituição Política da Bolívia de 2009 representa um momento em que se pensa na Carta Política como uma promotora do pluralismo e, com isso, no esforço de convergir ideias antagônicas a princípio. Assim, o papel do intérprete no novo constitucionalismo latino-americano não é apenas o de promover os direitos fundamentais por meio de uma teia principiológica e para uma sociedade aberta. Além disso, o intérprete tem o dever de pensar em uma traduzibilidade intercultural, tendo a alteridade necessária para aceitar argumentos que são diversos não apenas sob o olhar de uma determinada cultura, mas sim de todas que compõem determinada sociedade politicamente organizada, sob pena de frustrar as expectativas constitucionais.

José Luiz Quadros Magalhães tece considerações interessantes sobre o processo político de construção de consensos:

Os consensos construídos são, portanto, sempre, provisórios, não hegemônicos, e não majoritários. A necessidade de decisão não pode superar a necessidade da democracia. Daí posturas novas precisam ser inauguradas. A postura não hegemônica deve ser seguida por uma postura de construção comum de novos argumentos. Não se trata, portanto, nem da vitória do melhor argumento, nem de uma simples fusão de argumentos mas de novos argumentos que se constroem no debate. Não é possível compreender uma democracia consensual com os instrumentos, pressupostos e posturas de uma sociedade de competição permanente. Nenhum consenso se pretende permanente, não só pela dinamicidade da vida como pela necessidade de decidir sem que haja um vencedor, ou seja, sem que seja necessária a construção de maiorias. (MAGALHÃES, 2010, p. 96)

A dificuldade, portanto, de se produzir uma verdadeira hermenêutica inclusiva reside na falta de instrumentos epistemológicos para lidar com a pluralidade. Isso nos leva à necessidade de utilização dos instrumentos disponíveis, mas de modo contra-hegemônico, conforme explicado por Boaventura de Sousa Santos e citado anteriormente.

4.3. A emergência de uma identidade oprimida

Conforme verificado nas seções anteriores, observamos a ascensão de uma identidade historicamente oprimida, ao menos desde a conquista e dominação espanhola. Contudo, não podemos afirmar que se trata de uma espécie de “acerto de contas”, no sentido de retribuir os

males sofridos pelos povos indígenas originários.

A ascensão do paradigma do bem viver está em consonância com o marco de integração do Estado Plurinacional, que rompe com a concepção homogênea do Estado moderno de tipo europeu. José Luiz de Quadros Magalhães explica isso com propriedade:

A proposta de uma democracia consensual deve ser compreendida com cuidado no paradigma do estado plurinacional. Primeiramente é necessário compreender que esta democracia deve ser compreendida a partir de uma mudança de postura para o diálogo. Não há consensos prévios, especialmente consensos lingüísticos, construídos na modernidade de forma hegemônica e autoritária. O estado moderno homogeneizou a linguagem, os valores, o direito, por meio de imposição do vitorioso militarmente. A linguagem é, neste estado moderno, um instrumento de dominação. Poucos se apoderam da língua, da gramática e dos sentidos que são utilizados como instrumento de subordinação e exclusão. O idioma pertence a todos nós e não a um grupo no poder. A linguagem, é claro, contém todas as formas de violência geradas pelas estruturas sociais e econômicas. Logo, o diálogo a ser construído entre culturas e pessoas deve ser despido de consensos prévios, construídos por esses meios hegemônicos. Tudo deve ser discutido levando-se em consideração a necessidade de descolonização dos espaços, linguagens, símbolos e relações sociais, pessoais e econômicas. O diálogo precisa ser construído a partir de posições não hegemônicas, e isto não é só um discurso, mas uma postura (MAGALHÃES, 2010, p. 96).

Isso significa que a emergência da identidade aimará não deve representar qualquer forma de privilégio de uma etnia sobre a outra. Não se trata da construção de uma nova hegemonia, mas sim da inclusão não seletiva de cosmovisões no âmbito da integração do Estado. Nesse ponto, a linguagem se consubstancia em um importante instrumento.

Nesse sentido, não sem motivo relevante a Constituição Política da Bolívia de 2009 estabelece nada menos do que trinta e sete idiomas oficiais, consoante estabelece seu art. 5, descrito abaixo:

Artículo 5.

I. Son idiomas oficiales del Estado el castellano y todos los idiomas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, que son el aymara, araona, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chácobo, chimán, ese ejja, guaraní, guarasu?we, guarayu, itonama, leco, machajuyaikallawaya, machineri, maropa, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara, puquina, quechua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uru-chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré y zamuco.

II. El Gobierno plurinacional y los gobiernos departamentales deben utilizar al menos dos idiomas oficiales. Uno de ellos debe ser el castellano, y el otro se decidirá tomando en cuenta el uso, la conveniencia, las circunstancias, las necesidades y preferencias de la población en su totalidad o del

territorio en cuestión. Los demás gobiernos autónomos deben utilizar los idiomas propios de su territorio, y uno de ellos debe ser el castellano. (BOLÍVIA, 2009)

Com isso, o objetivo é justamente permitir o diálogo com os grupos marginalizados, trazer estes para um ambiente em que o Estado possa reconhecer sua diversidade. A linguagem pode se apresentar tanto um instrumento de hegemonia quanto de libertação, a depender de seu uso hegemônico ou contra-hegemônico. Por exemplo, uma prova de que o Direito Internacional é utilizado de modo hegemônico é a utilização do inglês ou do francês como principais idiomas para confecção de tratados internacionais, particularmente nas negociações coletivas ou multilaterais⁶⁸.

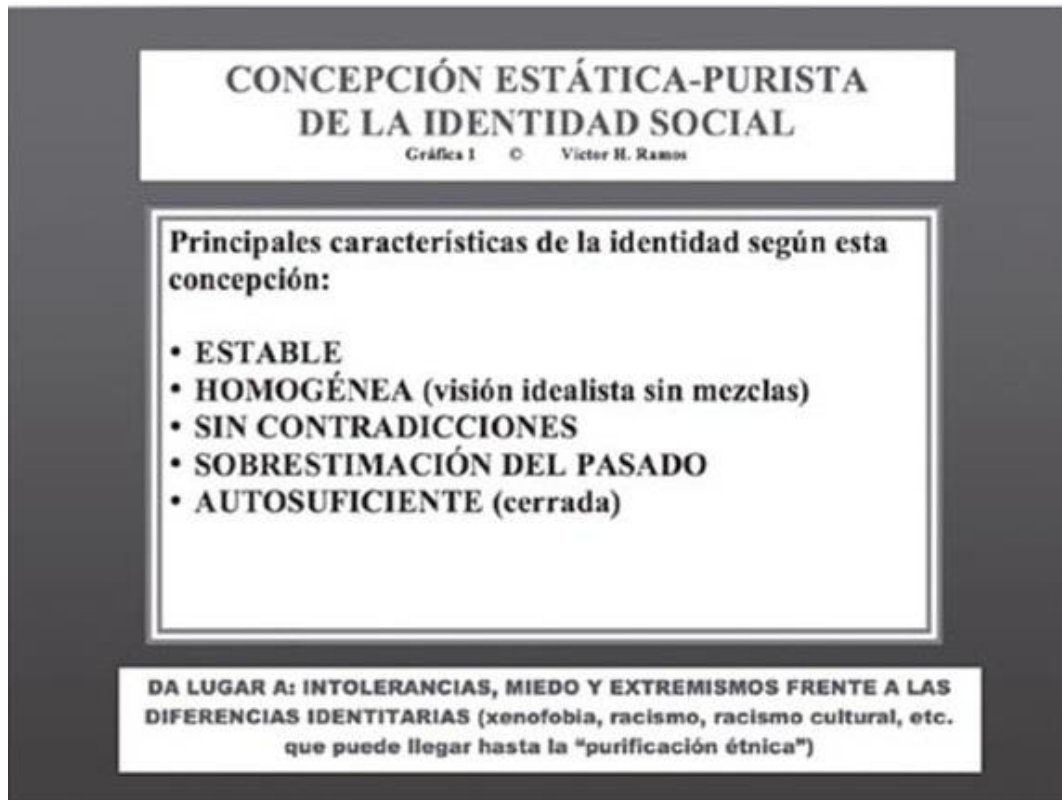
Com esteio no pensamento do antropólogo colombiano Víctor Hugo Ramos, devemos compreender que a Constituição Política da Bolívia de 2009 permitiu aprofundar um processo de transição, iniciado ainda na década de 1990, de uma identidade estática e purista para uma identidade dinâmica e sintética. Nas palavras de Hugo Ramos, assim se estabelece uma compreensão estática de identidade:

Se trata de una concepción "perezosa", simplista e "incestuosa" de un fenómeno social complejo e interrelacional, a menudo da lugar a la intolerancia, al miedo frente al "otro", a la alteridad, vistos como radicalmente diferentes, hasta incompatibles, al "nosotros", a "lo nuestro" exclusivo, sin mezclas. (HUGO RAMOS, 2012)

A concepção estática de identidade é aquela incorporada por meio do pensamento eurocêntrico hegemônico. O gráfico abaixo, produzido pelo mesmo autor nos confere uma ideia mais ampla sobre suas características:

⁶⁸ A responsabilidade para elaboração desses tratados recai sobre a conferência diplomática. Geralmente se utiliza o expediente de redigir o tratado em diversos idiomas, mas deixa-se expressamente consignado no instrumento a preponderância de apenas uma língua para a finalidade de interpretação. O Fundo Monetário Internacional, por exemplo, instituiu o inglês como seu idioma oficial de trabalho, devendo todos os documentos, deliberações e atas serem redigidos nesta língua (MAZZUOLI, 2011, p. 263).

Gráfico 1



Fonte: Hugo Víctor Ramos | 2012.

Desse modo, o novo constitucionalismo latino-americano que refunda o Estado tem como objetivo contribuir para a construção de uma sociedade pautada pela descolonização, sem discriminação e exploração e conferir igual dignidade às nações, povos e comunidades através do diálogo intercultural e plurilíngue (MAMANI, 2010, p. 10). Tudo isso produz impacto na identidade nacional.

A segunda concepção de identidade, pautada no dinamismo e na pluralidade, percebe um processo aberto, de construção e reconstrução permanente, apresentando elementos diversos, muitas vezes contraditórios, incorporado de outras identidades e, com isso apto a fundar novas identidades (HUGO RAMOS, 2012). Abaixo segue o gráfico que pode trazer luz ao que se pretende expor:

Gráfico 2



Fonte: Hugo Víctor Ramos | 2012.

As duas concepções, portanto, nos oferecem um contraste que revela uma identidade etnocêntrica e outra plural. Contudo, mais uma vez, devemos tomar os devidos cuidados para não caíamos em armadilhas. Não se pretende aqui idolatrar a cultura indígena e demonizar a cultura ocidental.

Em resenha à tese de doutoramento de Vera Lucia Teixeira Kraus revela que sua pesquisa sobre a reconstrução da identidade latino-americana por meio de textos literários parte do rompimento entre Atahualpa e a Igreja Católica. O imperador Inca, que simboliza a cultura oral, desdenha do texto bíblico, uma das grandes referências da cultura escrita. A partir disso questiona a legitimidade de um povo que adora um livro e saqueia, prende e domina em nome de Deus (GUBERMAN, 2003).

Isso nos leva a pensar que toda cultura nasce de algum modo etnocêntrica, no sentido de que representa uma visão do mundo onde determinado grupo é tomado como centro de tudo e todos os demais observados através dos nossos valores, modelos e definições. A

existência do outro para nós é determinada por nossa própria existência.

Contudo, a sociedade plural pretende impedir a radicalização desse ponto de vista, que consiste justamente em dominar e em subjugar outras culturas através da colonização. Por isso, em última análise, a identidade que emerge no novo constitucionalismo na Bolívia não é inca, aimará ou *criolla*, trata-se do conjunto plural do diálogo que se estabelece entre essas e outras culturas.

5. CONCLUSÃO

O novo constitucionalismo latino-americano, capitaneado pelas constituições da Venezuela (1999), Equador (2008) e Bolívia (2009), erige no subcontinente com um conjunto normativo de densidade democrática e pluralista e até então não experimentados no âmbito do constitucionalismo regional. Uma de suas dimensões de pluralidade resultou na incorporação no texto constitucional das cosmovisões dos povos indígenas originários, traduzido por bem viver, especificamente dos quíchuas na Constituição do Equador, de 2008, e dos aimarás na Constituição da Bolívia, de 2009.

Observamos inicialmente os alicerces teóricos do novo constitucionalismo latino-americano. Vimos que a democracia é expandida para instrumentos diretos, para permitir mais legitimidade das decisões políticas. Ao mesmo tempo, o pluralismo surge como característica marcante, permitindo o diálogo intercultural.

Ainda nesse ponto, contextualizamos a América Latina para demonstrar sua posição periférica e dependente, sujeita à colonização nos dias atuais por meio da posição hegemônica dos países centrais refletida na economia, na esfera militar e mesmo na imposição cultural. Em seguida, partimos para análise do constitucionalismo latino-americano, sem dúvida influenciado por essa projeção periférica. Desse modo, através de uma análise histórica, identificamos a redemocratização como uma tentativa de tomada democrática do rumo das nações latino-americanas. Essas constituições promulgadas logo após a queda dos regimes ditatoriais foram denominadas de transitórias, enquanto que as constituições posteriores, no marco do novo constitucionalismo latino-americano, foram denominadas de consolidação, pois representam um grau amadurecimento político e retratam com mais fidedignidade as diferenças econômicas, políticas e culturais no âmbito do próprio Estado.

Propomos também um marco filosófico para o novo constitucionalismo latino-americano. Mapeando os pensamentos dos quais podemos apontar como essencialmente originais do subcontinente, observamos a teoria da dependência na economia, a teologia da libertação, no campo teológico, a filosofia da libertação na área filosófica, bem como a pedagogia da libertação na área da educação. Assim, partimos da análise desse movimento de libertação iniciado a partir da década de 1960 para apontar a filosofia da libertação e seu foco no oprimido como sujeito histórico como a mais apta a lidar com temas como a descolonização, o pluralismo e o bem viver.

Adiante, começamos o estudo comparativo entre dignidade da pessoa humana e o bem

viver. Começando pela dignidade humana, tentamos reconstruir a origem histórica desse princípio, que deita raízes na individualidade judaico-cristã e no estoicismo. Essa característica do individualismo é fundamental para compreendermos a dificuldade de traduzibilidade intercultural, na medida em que esse paradigma não é acompanhado por outras culturas, como, por exemplo, a aimará.

Assim, defendendo a tese de que a dignidade da pessoa humana representa um paradigma antropocêntrico na Constituição brasileira de 1988, não obstante toda normatividade protetora do meio ambiente, pois o conjunto. A Constituição da Bolívia de 2009, ao revés, nos conduz a repensar a dignidade humana desvinculada de suas bases de origem kantiana e, com isso, figurar ao lado de outras dignidades, tendo, com isso, a natureza como valor intrínseco. Isso nos faz pensar em um paradigma biocêntrico.

Tomando a condução do raciocínio de Dussel em relação ao pensamento moderno, no qual o processo de colonização fez nascer uma ideia oculta de *ego conquiro* ao lado da famosa ontologia do ser de Descartes, o *ego cogito*, inclino a pensar que a dignidade da pessoa humana, lastreada no individualismo e no antropocentrismo, também levou consigo uma ideia oculta, que chamo de expropriatória, na medida que permite ao homem, em nome do desenvolvimento e do bem estar de todos, a dilapidar o patrimônio natural ilimitadamente. Mesmo com o crescimento dos movimentos ambientalistas e dos esforços multilaterais para reduzir a voracidade do homem moderno ocidental, o embate acaba pesando para o lado desenvolvimentista.

Assim, partimos para a análise da perspectiva jurídica de dignidade da pessoa humana e, com isso, observamos um viés interno, no qual impede que outros seres humanos possam tratar seu semelhante com desprezo, bem como uma perspectiva externa, na qual permite o Estado produzir uma série de ações que violam a igual dignidade, como o reconhecimento de um único idioma em uma sociedade multilíngue e, assim, possibilite a dominação de determinadas classes sociais.

Finalmente, o bem viver foi analisado inicialmente a partir do paradigma indígena originário. Buscou-se na expressão *suma qamaña* uma tentativa de traduzibilidade e descobrimos que se trata de uma tentativa da filosofia aimará em compreender o significado de subdesenvolvimento, aparentemente intraduzível devido às características linguísticas aimarás, que não apresenta substantivos abstratos. Assim, observamos a ideia holística da cultura aimará por meio de sua teia de complementariedade de palavras.

A perspectiva jurídica de bem viver foi destacada por meio da interpretação dos

dispositivos da Constituição Política da Bolívia de 2009, bem como de sua recente jurisprudência, que revela a dificuldade hermenêutica de adequar uma formação profissional no campo do Direito com características homogêneas, por conta da literatura jurídica importada, ou seja, mesmo o fato de alguns dos componentes do Tribunal Constitucional Plurinacional terem advindo de comunidades e povos indígenas, as dificuldades ainda persistem por causa de seu processo de aculturação em sua formação profissional.

Constatamos, portanto, a emergência de uma identidade nacional que deve levantar todas as bandeiras e que possa se abrir para o diálogo, deixando de lado a ideia estática de identidade, oriunda do pensamento moderno europeu e abraçar uma concepção dinâmica, aberta às transformações culturais, ao estrangeiro e que possa deixar de observar o “outro” como a antítese de “si”. Mediante uma hermenêutica da inclusão, o novo constitucionalismo latino-americano pretende permitir que o oprimido, o não-ser saia de sua invisibilidade e possa, assim, ter dignidade, política, social, econômica e cultural.

BIBLIOGRAFIA

ACANDA, J. L. **Sociedade civil e hegemonia**. Tradução de Lisa Stuart. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006.

ÁLVAREZ, M. F.; SARASOLA, I. F. Contexto histórico de la Constitución española de 1812. **Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes**, 2012. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/portales/constitucion_1812/contexto_historico/>. Acesso em: 8 Março 2012.

ANDRADE, E. D. O. **A Revolução Boliviana**. 1ª. ed. São Paulo: UNESP, 2007.

ARANGO, R. **Derechos, constitucionalismo y democracia**. 1ª. ed. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2004.

AVELINO DE LA PIENDA, J. Multiculturalidad y multiculturalismo: relatividad cultural y relativismo. **Revista de Filosofía**, Maracaibo, Abril 2009. Disponível em: <http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-11712009000100006&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 14 Fevereiro 2013.

BAGGIO, K. G. Iberismo, hispanismo e latino-americanismo no pensamento de Gilberto Freyre: ensaios e impressões de viagens. In: BEIRED, J. L. B.; BARBOSA, C. A. S. **Política e identidade cultural na América Latina**. São Paulo: UNESP, 2010. Cap. 1. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>. Acesso em: 10 fevereiro 2013.

BARROSO, L. R. Fundamentos teóricos e filosóficos do novo Direito Constitucional Brasileiro (Pós-modernidade, teoria crítica e pós-positivismo). **Revista Diálogo Jurídico**, Salvador, I, n. 6, 2001. Disponível em: <http://www.direitopublico.com.br/pdf_6/DIALOGO-JURIDICO-06-SETEMBRO-2001-LUIS-ROBERTO-BARROSO.pdf>. Acesso em: 11 abril 2011.

BARROSO, L. R. **O Direito Constitucional e a efetividade de suas normas: limites e possibilidades da Constituição brasileira**. 8ª. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

BAUMAN, Z. **Legisladores e intérpretes**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BELLO, E. **A cidadania no constitucionalismo latino-americano**. Caxias do Sul: Educ, 2012.

BERNAL, J. S.-A. La experiencia constitucional gaditana y la Constitución portuguesa de 1822. **Cuadernos de Historia Contemporánea**, Madrid, v. 24, p. 105-143, 2002. ISSN 0214-400X.

BOCO, R.; BULANIKIAN, G. Derechos humanos: universalismo vs. relativismo cultural. **Alteridades**, México, v. 20, n. 40, Dezembro 2010. Disponível em: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172010000200002&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 14 Fevereiro 2013.

BOLÍVAR, S. **Palabras esenciales**. Caracas: Ministerio de Comunicación e Información, 2006.

BOLÍVIA. Autoidentificación con Pueblos Originarios o Indígenas de la Población de 15 años o más de edad. **Instituto Nacional de Estadística**, 2001. Disponível em: <http://apps.ine.gob.bo/censo/make_table.jsp?query=poblacion_06>. Acesso em: 25 Fevereiro 2013.

BOLÍVIA. Constitución Política de Bolivia. **Political Database of the Americas**, La Paz, 2009. Disponível em: <<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Bolivia/bolivia09.html>>. Acesso em: 8 dez. 2011.

BOLÍVIA. Tribunal Constitucional Plurinacional. **Sentencia Constitucional Plurinacional 0112/2012**, Sucre, Abril 2012a. Disponível em: <http://www.tribunalconstitucional.gob.bo/modules/ver_resolucion/indexnew.php?id=124238>. Acesso em: 12 Dezembro 2012. Magistrada Relatora: Neldy Virginia Andrade Martínez.

BOLÍVIA. Tribunal Constitucional Plurinacional. **Sentencia Constitucional Plurinacional 1134/2012**, Sucre, Setembro 2012b. Disponível em: <<http://www.tribunalconstitucional.gob.bo/gpwtc.php?id=125278&name=consultas&file=look&palabra=1848%201847>>. Acesso em: 19 Janeiro 2013. Magistrado Relator: Tata Gualberto Cusi Mamani.

BONDY, A. S. **Existe una filosofía de nuestra América?** 17^a. ed. Mexico: Siglo XXI, 2006.

BRESSER PEREIRA, L. C. A crise da América Latina: Consenso de Washington ou crise fiscal? **Pesquisa e Planejamento Econômico**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 3-23, Abril 1991.

Disponível em:
<http://www.bndes.gov.br/SiteBNDES/export/sites/default/bndes_pt/Galerias/Arquivos/conhecimento/td/td-103.pdf>. Acesso em: 24 Fevereiro 2013.

CABRERA, J. Sem grandes intuições, não há grande filosofia. **IHU On-Line: Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, 7 novembro 2011. Disponível em:
<http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4175&secao=379>. Acesso em: 5 fevereiro 2013.

CAMARGO, J. C. J. D. **Bolívia - A criação de um novo país: a ascensão do poder político autóctone das civilizações pré-colombianas a Evo Morales**. Brasília: Ministério das Relações Exteriores, 2006.

CARBONELL, M. El neoconstitucionalismo en su laberinto. In: CARBONELL, M. **Teoría del neoconstitucionalismo**. Madri: Trotta, 2007. Cap. Apresentação, p. 9-12.

CARBONELL, M. Nuevos tiempos para el constitucionalismo. In: CARBONELL, M. **Neoconstitucionalismo(s)**. 4ª. ed. Madrid: Trotta, 2009. Cap. Prólogo, p. 9-12.

CARDOSO, F. H.; FALETTO, E. **Dependência e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica**. 10ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

CEPAL. Porcentaje de Población Indígena en Bolivia. **Sistema de Indicadores Sociodemográficos de Poblaciones y Pueblos Indígenas**, Santiago, 2001. Disponível em:
<<http://celade.cepal.org/redatam/PRYESP/SISPPI/>>. Acesso em: 20 Fevereiro 2013.

CERQUEIRA, M. **A Constituição na História. Origem e reforma: da Revolução Inglesa de 1640 à crise do Leste Europeu**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2006.

COALICIÓN POR LAS MIGRACIONES Y EL REFUGIO. **Informe sobre movilidad humana, Ecuador 2011**. Quito: Save The Children, 2012. Disponível em:
<<http://movilidadhumana.files.wordpress.com/2012/07/informe-movilidad-humana-ampliado.pdf>>. Acesso em: 6 fevereiro 2013.

CONSTANTINESCO, L.-J. **Tratado de Direito Comparado: Introdução ao Direito**

Comparado. Tradução de Maria Cristina De Cicco. Rio de Janeiro: Renovar, 1998.

DALLARI, D. D. A. **Elementos de Teoria Geral do Estado**. 27ª. ed. São Paulo: Saraiva, 2007.

DOMINGUES, J. M. **A América Latina e a modernidade contemporânea: uma interpretação sociológica**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

DUSSEL, E. **El humanismo semita: estructura intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas**. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1969.

DUSSEL, E. **Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação (1965-1991)**. São Paulo: Paulinas, 1997.

DUSSEL, E. Meditações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade. In: SANTOS, B. D. S.; MENESES, M. P. **Epistemologias do sul**. 2ª. ed. Coimbra: Almedina, 2010. Cap. 10, p. 307-357.

DUSSEL, E. **Filosofía de la liberación**. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

ESCOBAR, Á. B. Poéticas de lo criollo. La transformación del concepto "criollo" en las letras hispanoamericanas (siglo XVI al XIX). **Revista de Estudios Sociales**, Bogotá, n. 38, Janeiro-Abril 2011. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-885X2011000100018&lang=pt>. Acesso em: 26 Setembro 2012.

ESQUIROL, J. L. The Latin American Tradition of Legal Failure. **Comparative Law Review**, Monza, v. 2, n. 1, Inverno 2011. ISSN 2038-8993. Disponível em: <<http://www.comparativelawreview.com/ojs/index.php/CoLR/article/viewFile/19/23>>. Acesso em: 1º Agosto 2011.

ESTRADA, J. C. T. El Padre Antonio Rubio y la enseñanza de los jesuitas en la Nueva España, Mendoza , p. 11-44, março 1996. ISSN 0590-4595. Disponível em: <http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1722/torchiacuyo13.pdf>. Acesso em: 28 janeiro 2013.

FAJARDO, Z. Y. R. A modo de introducción. In: SANTOS, B. D. S. **Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur**. Lima: Instituto

Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global, 2010. p. 11-18.

FLORES, F. P.; CUNHA FILHO, C. M.; COELHO, A. L. Mecanismos de democracia participativa: o que há de comum nas constituições da Bolívia, Equador e Venezuela? **Observador On-Line**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 7, 29 Julho 2009. Disponível em: <http://observatorio.iesp.uerj.br/images/pdf/observador/56_observador_topico_Observador_v_4_n_07.pdf>. Acesso em: 29 Novembro 2009.

FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido**. 50ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

FURTADO, C. **A economia latino-americana: formação histórica e problemas contemporâneos**. 4ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

GALEANO, E. **As veias abertas da América Latina**. Tradução de Sergio Faraco. Porto Alegre: L&PM, 2011.

GARCÍA LINERA, Á. **La potencia plebeya: Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia**. Bogotá: Siglo del Hombre; Clacso, 2009.

GARGARELLA, R. **Los fundamentos legales de la desigualdad: el constitucionalismo en América (1776-1860)**. Madri: Siglo XXI, 2005.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.

GONZÁLEZ, Á. P. A Escola de Salamanca e a Segunda Escolástica. **IHU-Online: Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, Setembro 2010. ISSN 1981-8769. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3496&secao=342>. Acesso em: 10 Setembro 2012.

GUBERMAN, M. Vera Lucia Teixeira Kauss. "Uma leitura da construção da identidade latino-americana: rios profundos que transbordam nos textos literários". **Alea: Estudos Neolatinos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, Julho 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-106X2003000100011&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 3 Janeiro 2013.

GUILLEN, A. Ejemplo de las políticas anti-desarrollo del Consenso de Washington. **Estudios Avanzados**, São Paulo, v. 26, n. 75, Agosto 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142012000200005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 24 Fevereiro 2013.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HESSE, K. **A força normativa da constituição**. Tradução de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1991.

HUGO RAMOS, V. La identidad latinoamericana: proceso contradictorio de su construcción-deconstrucción-reconfiguración dentro de contextos globales. **Universitas Humanística**, Bogotá, n. 73, Janeiro-Junho 2012. ISSN ISSN 0120-4807. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-48072012000100002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 2013 Janeiro 26.

HUNTINGTON, S. P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

JAEGER, W. W. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KOSELLECK, R. **Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês**. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ, Contraponto, 1999.

LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LATINOBARÓMETRO. La democracia en América Latian. **La democracia en mi país funciona mejor que en el resto de América Latina**, 2008. Disponível em: <<http://www.latinobarometro.org/>>. Acesso em: 29 Novembro 2009.

LINS, H. N. Estado e embates socioterritoriais na Bolívia do século XXI. **Revista de**

Economia Política, São Paulo, v. 29, n. 2, Junho 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31572009000200004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 25 Fevereiro 2013.

LISSIDINI, A. Democracia directa latinoamericana: riesgos y oportunidades. In: LISSIDINI, A.; WELP, Y.; ZOVATTO, D. **Democracia directa en Latinoamérica**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008. Cap. 1, p. 13-62.

LOSURDO, D. **Liberalismo. Entre civilização e barbárie**. Tradução de Bernardo Joffily; Egle Bartoli e Soraya Barbosa da Silva. São Paulo: Anita Garibaldi, 2006.

LUDWIG, C. L. **Para uma filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo. 2ª. ed. São Paulo: Conceito, 2011.

MAGALHÃES, J. L. Q. D. O novo constitucionalismo indo-afro-latino americano. **Revista da Faculdade Mineira de Direito**, Belo Horizonte, v. 13, n. 26, Julho/Dezembro 2010. ISSN 1808-9429. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/Direito/article/view/2997/pdf>>. Acesso em: 27 Fevereiro 2013.

MAKARAN-KUBIS, G. El nacionalismo étnico en los Andes. El caso de los aymaras bolivianos. **Latinoamérica**, México, n. 49, p. 35-78, Julho-Dezembro 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.org.mx/pdf/latinoam/n49/n49a3.pdf>>. Acesso em: 25 Fevereiro 2013.

MAMANI, H. F. **Buen Vivir/Vivier Bien**: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. 3ª. ed. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOÍ, 2010. Disponível em: <<http://www.coordinadoracaoi.org/portal/sites/default/files/Libro%20%20Buen%20Vivir%20y%20Vivir%20Bien.pdf>>. Acesso em: 4 Setembro 2012.

MARIÁTEGUI, J. C. **Do sonho às coisas**: retratos subversivos. Tradução de Luiz Bernardo Pericás. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARIÁTEGUI, J. C. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. Tradução de Felipe José Lindoso. São Paulo: Expressão Popular, v. 2º, 2010.

MARINO, D. Anatomía de una rebelión. Valles de Sicasica, 1782. **Cuadernos de la**

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy, n. 13, Novembro 2000. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1668-81042000000100017&lang=pt>. Acesso em: 15 Fevereiro 2013.

MARSHALL, T. H. **Cidadania, classe social e status**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

MARX, K. **Simón Bolívar por Karl Marx**. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MATURANA, H. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Tradução de José Fernando Campos Fortes. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

MAZZUOLI, V. D. O. **Curso de Direito Internacional Público**. 5ª. ed. São Paulo: Revita dos Tribunais, 2011.

MEDINA, J. **Suma Qamaña: La comprensión indígena de la Buena Vida**. La Paz: Editorial “Garza Azul”, 2001. Disponível em: <<http://www2.gtz.de/dokumente/bib/04-5208.pdf>>. Acesso em: 2 Fevereiro 2013.

MELLO, C. D. D. A. **Direito Constitucional Internacional: uma introdução**. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2000.

MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. Tradução de Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2011.

NOGUEIRA, V. M. D. **Direitos fundamentais dos animais: a construção jurídica de uma titularidade para além dos seres humanos**. Belo Horizonte: Arraes, 2012.

NOVELLI, P. G.. América Latina: erupção de uma filosofia? **Controvérsia**, São Leopoldo, v. 2, n. 1, jan.-jun. 2006. ISSN 1808-5253. Disponível em: <<http://www.controversia.unisinus.br/index.php?e=3&s=9&a=54>>. Acesso em: 2013 fevereiro 5.

O'DONNELL, G. Delegative Democracy. **Journal of Democracy**, Baltimore, v. 5, n. 1, p. 55-69, Janeiro 1994.

OLIVEIRA, F. C. S. **Morte e vida da constituição dirigente**. Rio de Janeiro: Lumen Juris,

2010.

OLIVEIRA, F. C. S. D.; GOMES, C. B. S. O novo constitucionalismo latino-americano. In: VIEIRA, J. R.; CARVALHO, F. M. **Desafios da constituição: democracia e Estado no século XXI**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

PANIKKAR, R. Religião, filosofia y cultura. **Revista de Ciencias de las Religiones**, Madrí, v. 2, n. 1, p. 125-148, 1996. ISSN 1616-2943. Disponível em: <<http://them.polylog.org/1/fpres.htm>>. Acesso em: 2012 Abril 14.

PASTOR, R. V.; DALMAU, R. M. **¿Se puede hablar de un nuevo constitucionalismo latinoamericano como corriente doctrinal sistematizada?** VIII Congreso Mundial de la Asociación Internacional de Derecho Constitucional: Constituciones y principios. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2010.

PIOVESAN, F. **Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional**. São Paulo: Saraiva, 2008.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. D. S. **Epistemologias do Sul**. 2ª. ed. Coimbra: Almedina, 2010. Cap. 2, p. 73-116.

REAL ALCALÁ, J. A. D. Constitución de 2009 y nuevo modelo de Estado de Derecho en Bolivia: el Estado de Derecho Plurinacional. **Cuadernos Manuel Giménez Abad**, Zaragoza, n. 1, Junho 2011. ISSN ISSN 2254-4445. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4047751.pdf>>. Acesso em: 7 Janeiro 2013.

ROSEN, L. **Law as culture: an invitation**. New Jersey: Princeton University Press, 2008.

SALA VILA, N. La constitución de Cádiz y su impacto en el gobierno de las comunidades indígenas en el virreinato del Perú. **Boletín Americanista**, Barcelona, n. 42-43, p. 51-70, 1992. ISSN ISSN 0520-4100. Disponível em: <<http://www.raco.cat/index.php/BoletinAmericanista/article/view/98587/146184>>. Acesso em: 3 Agosto 2011.

SANTAMARÍA, R. Á. **El neoconstitucionalismo transformador: el Estado y el derecho en la Constitución de 2008**. Quito: Abya-Yala, 2011.

SANTOS, B. D. S. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo:

Bitempo, 2007.

SANTOS, B. D. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B. D. S.; MENESES, M. P. **Epistemologias do sul**. 2ª. ed. Coimbra: Almedina, 2010a. Cap. 1, p. 23-71.

SANTOS, B. D. S. **Refundación del Estado en América Latina**: perspectivas desde una epistemología del Sur. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad; Programa Democracia y Transformación Global, 2010b.

SANTOS, T. D. **A teoria da dependência**: balanço e perspectivas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SARLET, I. W. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 7ª. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

SARLET, I. W.; FENSTERSEIFER, T. **Direito Constitucional Ambiental**: Constituição, direitos fundamentais e proteção do ambiente. 2ª. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2012.

SCANNONE, J. C. La Filosofía de la Liberación: Historia, características, vigencia actual. **Teología y Vida**, Santiago, v. L, p. 59-73, 2009. ISSN 0049-3449.

SOTELO, I. **Sociologia da América Latina**. Tradução de José Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Pallas, 1975.

TORREZ E., M. Estructura y proceso de desarrollo del qamaña/espacio de bem-estar. **Pacha**, La Paz, n. 6, p. 45-67, Março 2001.

URQUIDI, V.; TEIXEIRA, V.; LANA, E. Questão indígena na América Latina: direito internacional, novo constitucionalismo e organização dos movimentos indígenas. **Cadernos PROLAM/USP**, São Paulo, 2008. 199-222.

VAL, E. M. Bicentenário da Pepa, antecedente fundamental do constitucionalismo latino-americano. **Direito Constitucional Internacional**, 2012. Disponível em: <<http://direitoconstitucionalinternacionaluff.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 23 Janeiro 2013.

VIAL CORREA, J. D. D.; RODRIGUEZ GUERRO, Á. La dignidad de la persona humana: desde la fecundación hasta su muerte. **Acta bioethica**, Santiago, 15, n. 1, 2009. Disponível

em: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-569X2009000100007&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 10 fevereiro 2013.

WALLERSTEIN, I. **O universalismo europeu**. Tradução de Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.

WERZ, N. **Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina**. 1ª. ed. Caracas: Nueva Sociedad, 1995.

WOLF, F. Quem é bárbaro. In: NOVAES, A. **Civilização e barbárie**. 1ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WOLKMER, A. C. Pluralismo e crítica do constitucionalismo na América Latina. **Anais do IX Simpósio Nacional de Direito Constitucional da ABDConst**, Curitiba, 2010. Disponível em: <<http://www.abdconst.com.br/revista3/antoniowolkmer.pdf>>. Acesso em: 14 Janeiro 2012.

ZAFFARONI, E. R. **La Pachamama y el humano**. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2012.

ZEA, L. **Discurso dsde a marginalização e a barbárie; seguido de, A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente**. Tradução de Luiz Gonzalo Acosta Espejo; Francisco Alcidez Candia Quintana e Maurício Delamaro. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

ZIMMERMANN, R. **América Latina - o não ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)**. São Paulo: Vozes, 1987.