

**FACULDADE DE DIREITO DE VITÓRIA
MESTRADO EM DIREITOS E GARANTIAS FUNDAMENTAIS**

SANDRO NERY SIMÕES

**O ESTADO PLURINACIONAL E O PROCESSO DE
RUPTURA COM O ESTADO MODERNO**

VITÓRIA
2016

SANDRO NERY SIMÕES

**O ESTADO PLURINACIONAL E O PROCESSO DE
RUPTURA COM O ESTADO MODERNO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos e Garantias Fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória, como requisito para obtenção do grau de mestre em Direito.

Orientador: Daury Cesar Fabríz

VITÓRIA

2016

SANDRO NERY SIMÕES

**O ESTADO PLURINACIONAL E O PROCESSO DE
RUPTURA COM O ESTADO MODERNO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos e Garantias fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória como requisito para obtenção do grau de mestre em Direito.

Aprovada em ____ de _____ de 2016.

COMISSÃO EXAMINADORA

Profº Dr. Daury Cesar Fabriz

Profº Dr. Aloísio Krohling

Profº Dr. José Luis Quadros de Magalhães

Ao meu filho Henrique,
presente que recebi no decurso
desta caminhada.

AGRADECIMENTOS

A minha esposa Thamiris, que esteve comigo nos momentos difíceis por que passamos e a nosso filho Henrique pela alegria que me proporcionou durante os últimos meses do mestrado.

Aos meus queridos pais, Silo e Nery, por terem me trazido ao mundo e por toda consideração e amor que sempre a mim demonstraram.

Ao meu prezado orientador Daury pelas orientações fundamentais que me deu e por estar sempre disposto a ajudar. Meu agradecimento , na reta final, ao prof. Aloísio pelas orientações e sugestões que ajudaram a melhorar este trabalho, assim como ao prof. Anderson, que participou da banca de qualificação.

À minha tia Josefa pelo apoio recebido, aos meus irmãos, amigos, a FDV e a todos que de alguma contribuíram com esse trabalho.

A Deus, Jeová, que dá a vida.

Nuestra tierra, ancha tierra, soledades, se
poblo de rumores, brazos, bocas. Una
calada sílaba iba ardeno, congregando
la rosa clandestina, hasta que
las praderas trepidaron cubiertas de
metales y galopes.

[...]

Pablo Neruda

RESUMO

Objetiva analisar se a estrutura política criada pelo Estado plurinacional na Bolívia e no Equador rompeu com o Estado moderno. As Constituições promulgadas pelos dois países trouxeram inovações significativas relacionadas aos direitos fundamentais. Além disso, em decorrência do uso da filosofia andina - que estabelece uma visão distinta da que marcou a modernidade - como fundamento de algumas normas importantes dos referidos textos constitucionais, há questionamentos acerca de normas que segundo a visão antropocêntrica, não representariam direitos fundamentais. Tendo em vista esses fatos, analisa-se primeiramente, quais os fatores que estão envolvidos em uma ruptura política. Examinam-se as características do Estado moderno e as variações que ele sofreu mas que não mudaram sua essência. Faz-se um estudo comparativo e abrangente das duas Constituições plurinacionais, destacando-se os aspectos que trazem novidades em relação as outras constituições contemporâneas. Finaliza-se com a análise, tomando-se como base o método dialético, da provável ruptura em decorrência da criação do Estado plurinacional.

Palavras-chave: Estado plurinacional; direitos fundamentais; Estado moderno; filosofia andina; colonialidade

ABSTRACT

It to analyze the political structure created by the plurinational Bolivia and Ecuador broke with the Modern State. The Constitutions promulgated by the two countries brought significant innovations related to fundamental rights. In addition, due to the use of the Andean philosophy - establishing a distinctive vision that marked modernity - as the foundation of some important provisions of these constitutional texts, there are questions about rules according to anthropocentric view, do not represent fundamental rights. Given these facts, analyzes first, what factors are involved in a political break. modern state characteristics are examined and the changes that he suffered but did not change its essence. It makes a comparative and comprehensive study of the two multi-national Constitutions, highlighting the aspects that bring news regarding other contemporary constitutions. It ends with the analysis, taking as a basis the dialectical method, the likely disruption as a result of state creation plurinational.

Keywords: multinational state; fundamental rights; modern state; Andean philosophy; coloniality

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 MODOS DE PRODUÇÃO E RUPTURAS DE ESTRUTURAS JURÍDICO-POLÍTICAS NO DECORRER DA HISTÓRIA OCIDENTAL	16
1.1 OS MODOS DE PRODUÇÃO.....	17
1.1.1 Conceito.....	18
1.1.2 Diferenciação entre <i>modo de produção e formação social</i>	20
1.1.3 Os modos de produção e a instância política.....	22
1.1.4 Os modos de produção em espécie.....	23
1.1.4.1 O modo de produção <i>primitivo</i>	25
1.1.4.2 O modo de produção <i>asiático</i>	26
1.1.4.3 O modo de produção <i>escravista</i>	29
1.1.4.4 O modo de produção <i>feudal</i>	32
1.1.4.5 O modo de produção <i>capitalista</i>	35
1.1.4.6 O modo de produção <i>socialista</i>	38
1.1.4.7 O modo de produção <i>comunista</i>	40
1.2 MOMENTOS DE RUPTURAS COM AS ESTRUTURAS DE PODER	41
1.2.1 O modelo político representativo da Antiguidade Clássica e sua ruptura.....	43
1.2.1.1 Estruturas políticas representativas da Antiguidade Clássica – a <i>polis</i> grega e Roma	44
1.2.1.2 A ruptura com o modelo político da Antiguidade Clássica	50
1.2.2 O sistema político na Idade Média e sua ruptura.....	54
1.2.2.1 O sistema feudal	54
1.2.2.2 A ruptura com o sistema político feudal	57
1.2.3 Destaques sobre as rupturas analisadas.....	61
2 CONSIDERAÇÕES SOBRE O ESTADO MODERNO	63
2.1 A MODERNIDADE E SUA FORMA DE EXPRESSÃO POLÍTICA	63
2.2 O ESTADO MODERNO – CARACTERÍSTICAS E TEÓRICOS QUE O INFLUENCIARAM	63
2.3 ELEMENTOS DO ESTADO.....	66

2.3.1 Soberania.....	72
2.3.2 Território.....	74
2.3.3 Povo.....	75
2.4 ALGUMAS EXPRESSÕES USADAS EM REFERÊNCIA AO ESTADO MODERNO.....	76
2.4.1 Estado de Direito.....	76
2.4.2 Estado-partido.....	77
2.4.3 Estado-força.....	78
2.4.4 Estado-nação.....	80
2.5 AS MUTAÇÕES DO ESTADO MODERNO E A PREDOMINÂNCIA DO MODO DE PRODUÇÃO CAPITALISTA.....	84
2.5.1 O Estado Absolutista.....	85
2.5.2 O Estado Liberal.....	87
2.5.3 O Estado Social.....	91
2.5.4 O Estado Democrático de Direito.....	94
3 INFLUÊNCIAS QUE MOLDARAM A CONSTRUÇÃO DOS ESTADOS PLURINACIONAIS NA AMÉRICA ANDINA	97
3.1 O COLONIALISMO HISTÓRICO E A COLONIALIDADE DO <i>PODER</i> , DO <i>SABER</i> E DO <i>SER</i> NA AMÉRICA ANDINA	99
3.1.1 Colonialismo: o contato com o colonizador e o encobrimento do. “outro” nas colônias espanholas na América	99
3.1.2 Colonialidade <i>dopoder</i> , do <i>saber</i> e do <i>ser</i> na América andina.....	111
3.2 A FILOSOFIA ANDINA	119
3.2.1 Filosofia ou cosmovisão andina?	120
3.2.2 A <i>Pachamama</i>	122
3.2.3 Outros aspectos da visão andina que influenciam a sua filosofia.....	127
3.2.4 A busca pelo <i>Buen Vivir</i> – fundamento do modo vida andino	129
3.2.5 Princípios ou axiomas fundamentais andinos.....	138
3.2.5.1 Princípio da relacionalidade.....	139
3.2.5.2 Princípio da correspondência.....	140
3.2.5.3 Princípio da complementariedade.....	141
3.2.5.4 Princípio da reciprocidade.....	143

4 AS CONSTITUIÇÕES DA BOLÍVIA E DO EQUADOR.....	145
4.1 ALGUNS INSTRUMENTOS JURÍDICOS INTERNACIONAIS QUE SERVIRAM DE FUNDAMENTO PARA AS CONSTITUIÇÕES DA BOLÍVIA E DO EQUADOR.....	145
4.2 A PROMULGAÇÃO DAS CONSTITUIÇÕES PLURINACIONAIS DA BOLÍVIA E DO EQUADOR.....	146
4.3 PREÂMBULOS DAS CONSTITUIÇÕES BOLIVIANA E EQUATORIANA.....	149
4.4 ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DO ESTADOS PLURINACIONAIS BOLIVIANO E EQUATORIANO E O RESGATE DE DIREITOS FUNDAMENTAIS LIGADOS AOS POVOS INDÍGENAS.....	153
4.4.1 Fundamentos dos Estados plurinacionais da Bolívia e do Equador.....	155
4.4.2 Objetivos dos Estados plurinacionais bolivianos e equatorianos.....	165
4.4.3 Regime de governo e o fortalecimento da democracia participativa e comunitária	166
4.4.4. As divisões das funções de poder.....	168
4.5 DIREITOS E GARANTIAS FUNDAMENTAIS NAS CONSTITUIÇÕES PLURINACIONAIS DA BOLÍVIA E DO EQUADOR.....	170
4.5.1 Proibição de tratamento desumano e discriminatório.....	170
4.5.2 Direitos fundamentais à água, alimentação e habitação adequadas.....	171
4.5.3 Direitos dos povos e nações indígenas originários.....	173
4.5.4 Direitos da natureza.....	177
4.6 PARTICULARIDADES ACERCA DA ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS PLURINACIONAIS.....	184
4.6.1 Órgão legislativo.....	184
4.6.2 Órgão Executivo.....	185
4.6.3 Órgão Judiciário e a autonomia da Justiça indígena originária.....	186
4.6.4 Representação política, organização territorial nos Estados Plurinacionais e o direito ao autogoverno dos povos indígenas originários.....	194
4.6.5 Organização econômica dos Estados Plurinacionais e o direito à auto-organização dos povos indígenas originários.....	199

5 O ESTADO PLURINACIONAL – RUPTURA COM O ESTADO MODERNO OU VARIAÇÃO DO MODELO?	210
5.1. O MÉTODO MATERIALISTA HISTÓRICO-DIALÉTICO E SUA APLICAÇÃO NO TRABALHO	212
5.1.1 Dialética – conceito e origem.....	212
5.1.2 O significado de <i>materialismo histórico</i> e <i>materialismo dialético</i>	214
5.1.3 A aplicação do método materialismo histórico-dialético	216
5.2. OS ESTADOS PLURINACIONAIS DA BOLÍVIA E DO EQUADOR E A ANÁLISE DE UMA PROVÁVEL RUPTURA COM O ESTADO MODERNO.....	221
5.2.1 Políticas neoliberais – fator catalisador de mudanças.....	221
5.2.2 Processo dialético em curso.....	225
5.2.3 O Modelo econômico plural e as contradições decorrentes.....	230
5.2.4 Pluralismo jurídico e limitações.....	234
5.2.5 Aspectos relativos à estrutura política adotada.....	237
5.2.6 O processo de rompimento com o Estado moderno e o vanguardismo dos Estados plurinacionais.....	241
CONCLUSÃO	251

INTRODUÇÃO

Vivemos em um mundo em transformação. O modelo que caracterizou a modernidade, com seu ideário racionalista, antropocêntrico, individualista, marcado na esfera econômica pelo sistema capitalista, e na esfera política pelo Estado moderno, sofre mudanças importantes. Os grandes dilemas enfrentados pela humanidade no tempo atual, fazem com que se busque novos caminhos, novas formas de relacionamentos entre os indivíduos e com a natureza que não resultem em tantos conflitos e não sejam tão destrutivas.

O fim da guerra fria, na última década do século XX, parecia levar o mundo a um só caminho. O socialismo, que fazia um contraponto ao capitalismo, com a dissolução da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) parecia chegar ao seu fim, e indicar que, a partir daí, a humanidade estaria cada vez mais integrada sob um projeto único que resultaria em harmonia e cooperação crescente entre os países do planeta.

Mais de duas décadas se passaram. No entanto, não se pode dizer que a humanidade esteja mais integrada e unida em prol de objetivos comuns nos dias atuais. Os últimos anos atestam um distanciamento da Rússia e da China, em relação à Europa ocidental e aos Estados Unidos. Embora não vivamos mais sob a guerra fria, os últimos anos tem esboçado uma polarização crescente nas relações entre os países. Acresça-se a esse fato, o aumento do terrorismo no mundo e as dificuldades relacionadas com isso.

Duas grandes questões se colocam: com a interpenetração de culturas dentro do território de um Estado soberano, facilitada pelo desenvolvimento dos meios de transporte e dos sistemas de comunicação, aumentam-se as dificuldades relacionadas a um contato amigável e que resulte em um diálogo, em uma troca de informações que tenha um efeito positivo para as diversas culturas. Há, assim, um crescimento do nacionalismo, da xenofobia e da intolerância. Ao lado disso, o processo de exploração e destruição da natureza, tem levado a

sérios problemas ambientais, cujos efeitos já podem ser sentidos e tem se agravado.

Nesse contexto, surge em países considerados periféricos – Bolívia e Equador -, situados na América do Sul, região frequentemente ignorada pelo ocidente (leia-se Europa ocidental e Estados Unidos), não somente em seus anseios, mas em sua possibilidade de contribuição com ideias e com sistemas políticos, econômicos e jurídicos, duas estruturas políticas semelhantes entre si, mas que guardam diferenças significativas em relação a todos os modelos já assumidos pelo Estado moderno.

Coincidentemente, as Constituições que estabeleceram essas estruturas políticas, apesar de estarem direcionadas a alguns dos problemas específicos da região, abordam em seus textos questões que transcendem quaisquer regionalismos, e que tem importância para a humanidade: a interculturalidade e o biocentrismo. E mais: fazem isso sob uma outra perspectiva, uma visão de mundo que foi ignorada pelo ocidente, proveniente dos Andes, de povos e nações indígenas originários que habitavam a região antes da chegada dos europeus.

Dessa forma, os denominados Estados plurinacionais, da Bolívia e do Equador, trazem ao constitucionalismo contemporâneo questões novas e intrigantes, direitos fundamentais que rompem com a lógica antropocêntrica e individualista, que se fundamentam em uma filosofia, ou cosmovisão andina – como muitos autores preferem. Isso nos leva ao questionamento central deste trabalho: o Estado plurinacional, criado com as Constituições desses países, representa uma ruptura com o Estado moderno?

Deve-se ter em vista, que não se trata de determinar se as Constituições plurinacionais inauguram um novo ciclo no constitucionalismo latino-americano, o que entendemos que realmente ocorre. Mas nosso questionamento é mais amplo. Procuraremos responder, se as estruturas políticas formadas por essas Constituições, são tão diversas, que rompem com o Estado moderno e

inauguram uma nova estrutura de poder, diversa de outras estruturas de poder que já existiram no mundo ocidental

Para responder ao problema central do nosso trabalho, outras questões correlatas também precisam ser respondidas, entre elas: que fatores determinam uma ruptura? Quais são as características principais do Estado moderno? De que forma ele sofreu variações no decorrer do tempo mas que não romperam mas que preservaram características essenciais? Quais são os aspectos que fundamentam o Estado plurinacional? Qual a estrutura do Estado plurinacional e os direitos fundamentais que se procurou preservar?

Por sua vez, além de responder ao questionamento principal, outros objetivos do trabalho são: identificar movimentos históricos que provocaram mudanças nas estruturas de poder no Ocidente e o que definiria uma ruptura para o presente trabalho; Esboçar algumas das peculiaridades do Estado moderno; apresentar a concepção da filosofia andina relativa a direitos fundamentais; apresentar aspectos relacionados ao colonialismo e à colonialidade que tiveram influência nos textos constitucionais em comento; Analisar aspectos inovadores das Constituições da Bolívia e do Equador.

A metodologia de pesquisa adotada foi a pesquisa bibliográfica, com ampla consulta de livros, artigos científicos e textos normativos. Entre os autores que serviram de base teórica no trabalho temos Aníbal Quijano, Josef Estermann, Boaventura de Sousa Santos, Karl Marx, Friedrich Engels, José Luis Quadros de Magalhães, dentre outros. O método que orientou nosso trabalho foi o materialista histórico-dialético. Assim, toda a análise empreendida foi no sentido da aplicação do método, para se atingir, ao final, a resposta ao questionamento central do trabalho.

O trabalho está dividido em cinco capítulos. No primeiro capítulo, levando-se em conta o próprio método utilizado, e a importância da esfera econômica para a esfera política e jurídica, fazemos uma análise acerca do conceito de modo de produção, como este difere de outro conceito, o de formação social, e terminamos a primeira parte do capítulo por discorrermos sobre os modos

específicos de produção. Ainda no capítulo 1, tratamos de dois momentos de ruptura importantes na história ocidental e finalizamos por definir os parâmetros do que estamos considerando como ruptura no presente trabalho.

No capítulo 2, expomos as principais características do Estado moderno, sua relação com a modernidade, alguns dos pensadores dessa estrutura política e de que forma, apesar das mudanças que ele passou no decorrer do tempo, ele conservou sua estrutura básica, preservou, no âmbito econômico, o sistema capitalista.

No capítulo 3, discorreremos dois dos fundamentos sobre os quais se apoia o Estado plurinacional, em nosso entender: a pretensão descolonizadora e a filosofia andina. Como expomos no trabalho, entendemos ainda que o outro fundamento sobre o qual ele se apoia é a filosofia ocidental. Dessa forma, os elementos fundantes do Estado plurinacional constituem um tripé.

No capítulo 4 fazemos uma análise detalhada das inovações em direitos fundamentais e na estrutura estatal trazida pelas duas Constituições, a da Bolívia e do Equador, e, por fim, no capítulo 5, com base em todas as informações apresentadas, procuramos responder se o Estado plural rompeu com o Estado moderno.

Assim, esperamos com o trabalho, contribuir para a ampla discussão que o Estado plurinacional tem fomentado, por meio análise crítica acerca de alguns de seus aspectos fundamentais, e de que forma algumas leis visando a regulamentação Constituições plurinacionais, têm limitado a pretensão do constituinte.

1 MODOS DE PRODUÇÃO E RUPTURAS DE ESTRUTURAS JURÍDICO-POLÍTICAS NO DECORRER DA HISTÓRIA OCIDENTAL

Neste capítulo, trataremos inicialmente sobre *modo de produção*, com análise conceitual, diferenciação em relação a *formação social*, ligação em relação à instância política e as suas principais espécies. Em seguida, com base nas informações abordadas, descreveremos de forma breve dois momentos de ruptura de estruturas políticas na história ocidental e as mudanças operadas: a passagem da Idade Antiga para a Idade Média, e desta última para a Modernidade. Nesse ponto, veremos de que forma essas estruturas políticas apresentaram, predominantemente, características de um modo de produção específico¹. Também, procuraremos destacar características comuns em cada estrutura política estudada², prescindindo dos traços diversificados decorrentes de formações sociais em lugares geográficos distintos, ou em consequência do tempo, mas que não representaram rompimento com o modelo político adotado.

Este capítulo, servirá de base para o que será exposto nos capítulos posteriores, nos quais estudaremos: as principais características do Estado moderno, a colonização na América espanhola com foco nos países andinos, a *filosofia*³ proveniente desses países, e a questão dos *direitos e garantias fundamentais* trazidos pela Constituição da Bolívia e do Equador destacando as inovações trazidas por essas Constituições. A partir disso, estaremos preparados para responder o principal questionamento trazido por esse

¹ Como veremos mais à frente, entendemos que ao se estudar um *modo de produção*, deverá-se levar em conta as relações envolvendo outras estruturas – político-jurídica e ideológica - e não apenas as envolvendo a estrutura econômica. Isso deriva do entendimento que temos sobre o que vem a ser modo de produção.

² Advertimos que as estruturas políticas que se desenvolveram em diferentes sociedades nunca tiveram características exatamente iguais. Cada *polis* grega, por exemplo, apesar das similaridades, possuía peculiaridades em relação às outras. No entanto, podemos encontrar características comuns que nos permitem identificá-las em um mesmo grupo. Portanto, agrupar estruturas que possuem algumas semelhanças em grupos, trata-se de uma simplificação que utilizaremos neste trabalho com o intuito de obter uma melhor compreensão sobre o assunto analisado.

³ Conforme veremos no tópico 3.2.1, há divergências entre os estudiosos quanto a se considerar que há uma *filosofia andina*. Por isso, alguns autores consideram que o termo *cosmovisão andina* seria o mais adequado.

trabalho: o Estado Plurinacional da Bolívia e do Equador representa uma nova estrutura política que rompe com o *Estado moderno*? Em toda nossa análise, nos capítulos subsequentes, lançaremos mão dos conceitos e fundamentos aqui expostos. Daí a importância deste primeiro capítulo para que se possa compreender com exatidão a resposta ao principal questionamento que deu origem a este trabalho.

1.1 OS MODOS DE PRODUÇÃO

Não existiu, desde sempre, uma estrutura de poder organizada que se equiparasse ao que hoje denominamos de Estado Moderno. No começo da história da humanidade, não havia nem mesmo uma estrutura política minimamente organizada que se erigisse acima dos indivíduos em geral. À medida que a sociedade foi se desenvolvendo, o poder de tomar certas decisões que afetariam a outros indivíduos, foi se concentrando na mão de algumas pessoas.

Ao tratar da origem do Estado - fazendo uso dessa palavra não no sentido específico de Estado Moderno, mas de qualquer estrutura político-jurídica minimamente organizada -, Engels escreve que certas sociedades se organizaram sem ele e sem estarem cônscias do poder que tal estrutura poderia exercer. Partindo da abordagem metodológica do *materialismo histórico*, o autor chega à conclusão de que o Estado não existiu desde sempre, apenas depois de a sociedade ter atingido certo nível de desenvolvimento econômico, com o objetivo de perpetuar a divisão entre a classe exploradora e a explorada e o domínio da primeira sobre a segunda (ENGELS, 1984, p. 119-120).

Não nos aprofundaremos na discussão que Engels se enreda acerca da origem do que o autor denomina de Estado, por não fazer parte do propósito deste trabalho. Entretanto, temos o mesmo entendimento do autor de que algumas

sociedades primitivas se organizaram sem uma instituição política estruturada (ENGELS, 1984, p. 120). Mesmo nessas sociedades, porém, os homens, para sua subsistência, necessitavam produzir de determinada maneira os bens para sobreviver. Isto é, a produção era feita de um modo característico.

1.1.1 Conceito

Para que os homens possam viver com dignidade, certas necessidades precisam ser atendidas. Algumas, são necessidades básicas, que, caso negligenciadas, os levarão à morte. Outras, apesar de não estarem *diretamente* ligadas à subsistência, se não supridas, poderão, com o passar do tempo, prejudicar-lhes a vida seriamente. Dessa forma, “o primeiro fato histórico é, portanto, a produção dos meios que permitem satisfazer essas necessidades, a produção da própria vida material” (MARX; ENGELS, 1998a, p. 21). O modo de produção seria justamente a maneira como a sociedade produz os meios para satisfazer às suas necessidades, com todo o complexo de relações daí resultantes⁴.

Segundo Marx e Engels (1998, p. 11), essa maneira vai depender da “natureza dos meios de existência já encontrados por ele”, indivíduo, e que é preciso que este reproduza para continuar subsistindo (1998, p. 11). Em outras palavras, quando um homem nasce, ele já é inserido em determinado modo de produção, o qual vai acabar reproduzindo. Essa reprodução é dinâmica, e não estática, sofrendo variações no decorrer do tempo.

⁴ Nesse ponto, alertamos que o conceito de modo de produção mesmo entre os marxistas, não é unânime. De fato, como explica Srour (1978, p. 104): “[...]Apresenta este conceito duas conotações de base que não podem ser separadas, com risco de desarticular-lhe o sentido: a de sistema produtivo e a de forma de produzir. Até aí o consenso se faz. Mas com respeito à especificação do âmbito da produção e dos componentes básicos do modo, além das implicações tipológicas que o conceito supõe, as divergências são múltiplas”. Neste trabalho, nos valeremos do conceito de modo de produção exposto por Poulantzas, que será apresentado neste tópico.

O modo de produção, por sua vez, não pode ser considerado meramente como “a reprodução da existência física dos indivíduos”. Isto porque, por meio do modo de produção, os indivíduos acabam entrando em relações com outras instâncias que não somente a econômica, que por sua vez, não dependem de suas vontades, mas são necessárias. (MARX; ENGELS, 1998a, p.11).

Dessa forma, tendo em vista esse complexo de relações resultante do modo de produção, este representaria, segundo Marx e Engels (2008a, p. 11), para os indivíduos, “uma maneira determinada de manifestar a sua vida, um *modo de vida determinado*”, refletindo “exatamente o que eles são”. Ou seja, por meio do modo de produção prevalecente numa dada formação social, seria possível responder muitos questionamentos acerca dela, dos grupos que a compõem. Assim, o modo de produção refletiria o que os homens são.

Partido desse pressuposto, conclui-se que os modos de produção possuem grande importância para aqueles que estudam as sociedades. Marx e Engels (2008a, p. 11) afirmam que “o modo de produção da vida material condicionaria o processo da vida social, política e intelectual”. Em consequência, ao estudarmos os processos sociais, políticos, jurídicos e culturais de uma sociedade, precisamos compreender qual o seu modo de produção característico.

Destacando a importância da combinação de outras estruturas, além da econômica, para o entendimento do que vem a ser um *modo de produção*, Nicos Poulantzas (1977, p. 13 – o grifo é nosso), com fundamento em Marx e Engels, traz a seguinte definição a respeito:

Por modo de produção designaremos, não o que geralmente se indica como o econômico, as relações de produção em sentido estrito, mas uma combinação específica de diversas estruturas e práticas que na sua combinação, aparecem como outras tantas instâncias ou níveis, em suma, como outras tantas estruturas regionais desse modo. Um modo de produção, como de forma esquemática o disse Engels, compreende diversos níveis ou instâncias, o econômico, o político, o ideológico e o teórico, subentendendo-se que não trata senão de um esquema indicativo e que é possível operar-se uma divisão mais exaustiva [...].

Assim, para Poulantzas (1977, p. 14) – com base na teoria de Marx e Engels –, cada modo de produção se caracteriza por um tipo de unidade que admite várias instâncias – a econômica, a política, a ideológica –, mas que são *determinadas*, em último caso, pela *econômica*. Isso não significa, porém, que a instância *dominante* em cada modo de produção seja a econômica. Na verdade, a instância econômica vai *determinar* qual das instâncias vai *dominar* naquele modo de produção, podendo, por vezes, ela própria exercer tal domínio. Para que o raciocínio empreendido pelo autor fique mais claro, citamos um exemplo que ele dá a respeito da produção feudal:

[...].É assim que Marx nos indica de que maneira, no modo de produção feudal, é a ideologia - na sua forma religiosa - que desempenha o papel dominante, o que é rigorosamente determinado pelo funcionamento do econômico neste modo de produção (POULANTZAS, 1977, p. 14).

Assim, o modo de produção não pode ser entendido meramente examinando-se apenas “as relações de produção em sentido estrito”, o que envolveria uma análise apenas da estrutura econômica. Na verdade, a estrutura econômica seria a base, sobre a qual se apoiariam as outras instâncias -a política, a jurídica, a ideológica-, que juntas constituiriam o que Marx denomina de superestrutura. E o “modo de produção englobaria de forma *integrada* a estrutura (ou base) econômica e a superestrutura”, formada pelas outras instâncias (BARBOSA, 2016, p. 38).

1.1.2 Diferenciação entre *modo de produção e formação social*

Neste tópico, trataremos da diferenciação entre *modo de produção e formação social*. Recorreremos, para isso, novamente a Nicos Poulantzas, já citado no tópico anterior. Entendemos essa questão de maneira similar ao autor e consideramos importante trazê-la à atenção para auxiliar o entendimento do que trataremos posteriormente⁵.

⁵ Ao tecer considerações acerca dos modos de produção é nítida a influência em Nicos Poulantzas de Louis Althusser - de quem Poulantzas foi aluno -, e do estruturalismo defendido

Como explica Poulantzas, o *modo de produção* trata-se de um objeto *abstrato-formal*⁶ e não de um objeto *real-concreto* tal como se dá com uma *formação social* em um momento histórico. Em outras palavras, sendo objetos abstrato-formais, dada uma formação social, não encontramos os modos de produção de modo “puro”⁷. Eles constituem um modelo para que se possa compreender a realidade⁸. O que na verdade existe, é a formação social em um dado momento histórico, ela é um objeto *real-concreto*. O autor cita como exemplos de formação social, a França de Louis Bonaparte e a Inglaterra da época da Revolução Industrial (POULANTZAS, 1977, p. 14).

Cada *formação social* apresenta, de acordo com o autor, uma combinação de alguns modos de produção “puros”, como por exemplo a Alemanha de Bismarck, que misturaria o modo de produção capitalista com o feudal e o patriarcal (POULANTZAS, 1977, p. 14-15). Entretanto, há sempre um predomínio de um modo de produção. Ele denomina então a formação social de “unidade complexa com dominância de um certo modo de produção”. (POULANTZAS, 1977, p. 14-15).

por este. Décio Saes faz o seguinte comentário sobre as formulações de Poulantzas: “As formulações teóricas sobre o modo de produção em geral e sobre o modo de produção capitalista em particular eram descontadas algumas diferenças secundárias, amplamente dependentes dos esquemas althusserianos. Portanto, é a eficácia dessas fórmulas na reapresentação – desenvolvida, ou não – das teses althusserianas sobre a história (isto é, dos conceitos althusserianos de modo de produção, de transição, de modo de produção capitalista, etc) que poderia ser avaliada; e não, propriamente, a sua novidade [...]” (SAES, 1998, p. 46-47).

⁶ Sobre os objetos abstratos-formais, Poulantzas (1977, p. 13) assevera que eles “não existem no sentido rigoroso do termo, mas que são a condição do conhecimento dos objetos reais-concretos: é o caso, por exemplo, do modo de produção”.

⁷ Embora haja sérias divergências entre os autores, consideramos que há sete modos de produção “puros”. Seriam eles: o Primitivo, o Asiático, o Escravista, o Feudal, o Capitalista, o Socialista e o Comunista. No subtópico 1.1.4, abordaremos sucintamente as características de cada um deles.

⁸ Apesar de Poulantzas afirmar que os modos de produção são objetos abstrato-formais, isso não significa que eles estejam completamente dissociados da realidade. Muito pelo contrário. A sua elaboração teórica provém da realidade. Assim, nas várias formações históricas as características de um ou outro modo de produção estão presentes. O que Poulantzas quer dizer é que os modos de produção em espécie, são modelos criados pelo homem, para entender a realidade material, e que não poderão ser encontrados no mundo real *exatamente* como elaborados. Mas, por vezes, a formação social - que é o objeto *real-concreto* - praticamente repete, com poucas diferenças, um dos modelos teóricos criados.

Em suma, em uma formação social não existe um modo de produção em sua forma “pura”. Este é um auxílio para que se possa discernir a realidade⁹, uma elaboração teórico-abstrata em nível do pensamento fundamental para o entendimento amplo de uma formação social concreta e específica.

1.1.3 Os modos de produção e a instância política

A partir do que expusemos no subtópico 1.1.1, o modo de produção se apresenta como uma unidade com várias instâncias, cuja dominância seria determinada pela instância econômica. Nesse sentido, haveria uma influência do âmbito econômico nos âmbitos político, jurídico e ideológico. Assim, o entendimento dos modos de produção deve incluir sua relação com outras instâncias sob o risco de a compreensão acerca dos modos de produção restar prejudicada. É de interesse para o presente trabalho, para responder o problema que foi suscitado, observarmos a relação entre a instância econômica e a instância política– e também jurídica -, e anotável influência da primeira sobre a última. Tendo em vista, que as relações de trabalho e as atividades produtivas estão atreladas ao campo econômico, convém observar as seguintes palavras de Marx e Engels (1998, p. 18 – o grifo é nosso):

⁹ Walmir Barbosa (2016, p. 38), explicando alguns conceitos fundamentais de Marx, escreve sobre o significado dos dois conceitos objeto de estudo neste tópico: o *modo de produção* e a *formação social*. Após afirmar que mesmo entre cientistas marxistas “ a distinção entre modo de produção e formação social não se apresenta clara”, pois alguns desses cientistas “reduzem o conceito de “modo de produção” a estrutura econômica”, passa o autor a dizer o que entende da concepção de Marx de cada um desses conceitos. Transcrevemos as palavras do autor, que coincidem com o que foi dito neste subtópico, para reforçar o que aqui foi tratado. No que se refere ao primeiro conceito, e citando Pierre Vilar, ele aduz: “Na concepção de Marx, modo de produção englobaria de forma integrada a estrutura (ou base) econômica e a superestrutura. O modo de produção seria o objeto teórico, genérico e abrangente. Uma elaboração teórico-abstrata em nível do pensamento que se prestaria a contribuir com os estudos de uma formação social (ou econômico-social) concreta e específica [...]” (BARBOSA, 2016 p. 38). E, em relação a *formação social* o autor assim se expressa: “O conceito de “formação social” encerraria a realidade social concreta e específica. Seria, portanto, um conceito menos abrangente e que nos remeteria a uma formação histórica concreta e específica...” (BARBOSA, 2016, p. 38)

Eis, portanto, os fatos: indivíduos determinados com atividade produtiva segundo um modo determinado entram em relações sociais e políticas determinadas.[...]. *A estrutura social e o Estado nascem continuamente do processo vital de indivíduos determinados; [...] tais como trabalham e produzem materialmente...* (MARX; ENGELS, 1998a, p. 18 – o grifo é nosso)

No campo econômico, o papel desempenhado pelas forças produtivas e pelas relações de trabalho na instância política é de grande importância. Como mencionado na citação, o próprio Estado – utilizado aqui em sentido amplo, representando estruturas políticas organizadas em geral, e não apenas o Estado moderno – “nasce” do processo de produção material, do trabalho de “indivíduos determinados, que pertence à instância econômica.

Em a *Ideologia Alemã*, Marx e Engels detalham essa importância analisando períodos históricos com divisões de trabalho distintas e relacionando-as com a instância política (MARX; ENGELS, 1998a, p. 11-34). Referindo-se à própria realidade histórica na qual viveram, no século XIX, eles afirmam que se trata de um princípio sobremodo conhecido o de que “as relações entre as diferentes nações dependem do estágio de desenvolvimento em que cada uma delas se encontra, no que concerne às forças produtivas, à divisão do trabalho e às relações internas” (MARX; ENGELS, 1998, p. 11).

Há, assim, uma íntima relação entre a divisão do trabalho – ligada ao campo econômico - e o desenvolvimento de estruturas políticas. Pode-se dizer que, “de acordo com o grau de evolução da sociedade e da divisão de trabalho”, as estruturas políticas se ordenam de modo diverso (FLEINE-GESTER, 2006, p. 31).

1.1.4 Os modos de produção em espécie

Neste subtópico, discorreremos sucintamente sobre os vários modos de produção. Deve-se lembrar, ao estudá-los, que são objetos abstrato-formais, modelos teóricos que nos auxiliam na compreensão da realidade, conforme foi

explicado no subtópico 1.1.2. Dessa forma, cada formação social apresenta características predominantes de um ou mais modos de produção, mas não podemos esperar encontrá-los de modo “puro” em uma determinada sociedade.

Associando os modos de produção a épocas históricas, Karl Marx¹⁰ escreveu que “em grandes traços, podem ser os modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês moderno designados como outras tantas épocas progressivas da formação da sociedade econômica” (MARX, 2008, p. 48). Considerando essas palavras, Srour comenta (1978, p. 112):

O conceito de modo de produção equivale (...)também a uma tipologia que caracteriza épocas. (...) Consideramos, no entanto, que a sucessão “progressiva” não deve ser pensada como necessária entre esses modos de produção, no sentido de que toda e qualquer formação social deva palmilhar os mesmos degraus rumo ao porvir, mas como um caminho constatado por Marx como preferencial até àquela altura de suas pesquisas.

Compartilhamos o entendimento do autor no sentido de que, considerando as diversas sociedades, elas não necessariamente passarão pelos mesmos estágios de desenvolvimento. Pode ser que de uma formação social em determinado tempo que se caracterize por refletir determinado modo produção - escravista, por exemplo -, se passe para uma formação social em que haja o predomínio das características de outro modo de produção - capitalista, por exemplo -, não seguindo assim uma sequência pré-determinada. Entretanto, haveria uma tendência, uma *preferência* a ser seguida no tempo, relacionada aos modos de produção pelas diversas sociedades.

¹⁰ Pela leitura dos escritos de Marx, pode-se concluir que o mesmo não utiliza um único conceito para *modo de produção*. Srour (1978, p. 121-122), por exemplo, extrai de Marx três acepções para o termo, conforme a citação a seguir: “Marx, de fato, nunca expôs de forma completa uma teoria do conceito de modo de produção, mas a análise de seus escritos permite distinguir pelo menos três acepções: 1) um sentido descritivo e etimológico (modo de produção = forma de produzir); 2) um sentido que faz do conceito a chave da periodização (série de modos dominantes que definem “épocas progressivas, e série de modos secundários); 3) o sentido de uma unidade complexa que combina forças produtivas e relações de produção no processo de produção” (SROUR, 1978, p.121-122).

Esse entendimento é corroborado por Eric Hobsbawm na introdução que este faz da obra de Marx, *Formações econômicas pré-capitalistas*. E o referido autor vai além:

A teoria geral do materialismo histórico requer apenas a existência de uma sucessão de modos de produção, e não a existência de modos específicos, *nem que haja uma ordem pré-determinada para esta sucessão*. [...].(MARX, 1985, p. 22).

Descreveremos aqui, sinteticamente, sete modos de produção: o *primitivo*, o *asiático*, o *escravista*, o *feudal*, o *capitalista*, o *socialista* e o *comunista*. Advertimos, contudo, que há divergências entre os autores, e que alguns deles afirmam que determinados modos de produção nunca existiram, que eram variações do capitalismo, e, ainda, que outros nunca existirão¹¹. Não entraremos nessa polêmica no presente trabalho visto que fugiria ao objetivo a que ele se propõe.

1.1.4.1O modo de produção *primitivo*

O modo de produção *primitivo* caracteriza-se pela *ausência de propriedade privada*, de proprietários dos meios de produção, *e de um poder político central organizado*. O principal meio de produção é a *terra*, que é a *propriedade comum* dos indivíduos e “grande laboratório, o arsenal que proporciona tanto os meios e objetos do trabalho como a localização, a base da comunidade” (MARX, 1985, p. 67). Esse modo de produção, para que possa subsistir, se baseia, predominantemente em relações cooperativas entre pessoas de uma

¹¹ A propósito desse fato, comenta Srour (1978, p. 56): “Marshall D. Sahlins cita antropólogos como Bunzel, Lowie, Herskowitz, Good-fellow, etc, que, armados de conceitos pretensamente formalizados (pois na verdade nada mais eram senão estilizações da realidade social capitalista), aplicam-nos mecânica e indiscriminadamente às formações sociais que lhes serviam de objeto de estudo. Chegou-se a aberrações de tipo muito comum, identificando os meios de produção, controlados pelos produtores diretos das sociedades primitivas, com investimentos capitalistas realizados por empresários [...]”.

mesma família, ou seja, em laços de parentesco. O que se produz não pertence a nenhuma pessoa específica, mas a todo o grupo.

As características do modo de produção primitivo se evidenciam nas formações sociais mais antigas que se conhece (MARX, 1985, p. 65-66). Embora tenham existido aspectos desse modo de produção anteriormente ao modo de vida nômade, é a partir do momento em que o homem consegue se estabelecer em grupos por um tempo considerável em um determinado lugar, que lhe dê condições de plantar, caçar ou pescar, que encontramos, guardadas as diferenças de localização, de clima, de costumes, e de outros elementos, predominantemente, as particularidades mais notáveis desse modo de produção (MARX, 1985, p. 66). Isso lhes fornece maior segurança e melhores condições de subsistência material. Surgem assim as comunidades tribais e estreitam-se os laços familiares e de solidariedade. Marx (1985, p. 66-67) explica:

Quando os homens, finalmente, se fixam, a maneira como esta comunidade original se modifica vai depender de várias condições externas – climáticas, geográficas, físicas, etc, bem como de sua constituição específica, isto é, de seu caráter tribal. A comunidade tribal espontânea ou, se preferimos dizer, a horda (laços comuns de sangue, língua, costumes, etc) constitui o primeiro passo para a apropriação das condições objetivas de vida, bem como da atividade que a reproduz e lhe dá expressão material, tornando-a objetiva (vergegenständlichenden) (atividade de pastores, caçadores, agricultores, etc). [...].

Outra característica importante desse modo de produção é o de que *não há acumulação do excedente de produção* e, por isso, não há incentivo a trabalho excedente. O trabalho forçado ou a coerção não é algo comum nessas sociedades. Os esforços para conseguir os meios de subsistência são coordenados pelos homens mais velhos que são vistos como mais experientes, mais sábios que os demais (SROUR, 1978, p. 315).

1.1.4.2 O modo de produção *asiático*

O segundo modo de produção de que vamos tratar é o *asiático*. Ele aparece como uma tendência “da evolução econômico-social pós-comunidade primitiva” (ANTUNES, 2007, p. 4). Segundo Marx (1985, p. 68), tal modo de produção fundamenta-se numa *unidade entre a agricultura e manufaturanas* comunidades locais, que de forma auto-suficiente, possuem em si mesmas “todas as condições de produção e de produção de excedentes”. Como essas comunidades possuem as condições necessárias para sua própria subsistência, produzindo inclusive excedentes, “a conquista não é uma condição tão essencial como quando a propriedade da terra, a agricultura, predominam exclusivamente” (MARX, 1985, p. 87).

Essas comunidades locais, no entanto, não são em si mesmas livres, como ocorre no comunismo primitivo. As sociedades com as características predominantes desse modo de produção – representadas majoritariamente pelas comunidades locais agrupadas –, são “*estabelecidas e comandadas a partir de uma entidade comunal abstrata* centralizadora do nexos social e que estaria acima das comunidades locais efetivas (ANTUNES, 2007, p. 4 – o grifo é nosso). Assim, elas estão sujeitas a uma comunidade considerada superior a todas as outras, e que acaba sendo personificada em um indivíduo, como o faraó, por exemplo.

O aparecimento dessa “entidade”, dessa “unidade superior”, se dá em resultado da necessidade “de grandes frentes de trabalho público” devido à necessidade de construção de enormes obras que favoreçam à produção dos meios de subsistência necessários não somente às comunidades locais, mas, também, à comunidade representativa da “unidade superior” (ANTUNES, 2007, p. 4). Tome-se, por exemplo, no caso do Egito, as obras que visavam a garantir a irrigação do solo e permitir um determinado controle das águas. Essas obras, geravam benefícios não apenas ao povo comum, mas, ao faraó e àqueles que desfrutavam de uma posição privilegiada¹².

¹² Sobre os cuidados e as obras feitas no Rio Nilo, o rio que banha o Egito, temos a seguinte passagem: “[...]. Contudo, o rio devia ser cuidadosamente observado. A inundação anual que fertilizava o vale começava no princípio de julho e continuava para os fins de outubro; as águas tinham de ser controladas, tanto quanto possível, para que não arruinassem a terra; reservatórios e canais de irrigação tiveram de ser construídos, porque uma cheia muito ampla

Apesar do que o nome pode parecer indicar, desenvolveram-se sociedades com características desse modo de produção não somente no continente asiático - China e Índia, por exemplo -, mas em várias regiões do mundo, tais como no Egito, na Mesopotâmia, no México e no Peru (SROUR, 1978, p.403). No caso do Peru, a civilização representativa desse modo de produção foi a *civilização inca*, cujo domínio territorial se espalhou e abrangeu parte do território de países cujas Constituições são objeto de estudo neste trabalho - Bolívia e Equador.

Nesse modo de produção, de forma diversa do que ocorria no modo primitivo, a sociedade é dividida em estamentos, apresentando pouca mobilidade social. A maior parte da população é composta pelo que denominar *deservos* - pessoas pertencentes às comunidades locais, cujo trabalho em parte beneficia a entidade comunal superior. Os indivíduos que são feitos prisioneiros de guerra tornam-se escravos, mas estes são em número muito menor do que os servos.

Os governantes, a quem se atribui características divinas, são déspotas e estão no topo da pirâmide social, concentrando enorme poder. Como afirma Marx (1985, p. 67): “O déspota surge, aqui, como o pai das numerosas comunidades menores, realizando, assim, a unidade comum de todas elas”. O *governo é teocrático*, e as sociedades são, em geral, politeístas.

O *excedente agrícola* produzido pelas comunidades locais é *apropriado* pelo governante, e “pertencerá à unidade suprema”, que acaba assumindo a “forma de uma pessoa”, sendo uma parte distribuída àqueles que ocupam uma posição privilegiada dentro da pirâmide social (MARX, 1985, p. 67).

Os servos trabalham para o rei ou faraó em um regime de servidão coletiva. Eles não têm a propriedade da terra em que trabalham e em que habitam, apenas a posse. A propriedade é do poder político central, na figura do seu

ou demasiado pequena significava um desastre. Foi essa necessidade de controlar o Nilo que levou os egípcios primitivos a colaborarem entre si e a coordenarem seus esforços – numa união que lhes foi imposta quase à força” (SAVELLE, 1968a, p. 70).

governante. Essa é uma característica importante do modo de produção asiático: *a ausência de propriedade privada* das comunidades locais, o “indivíduo, nesta forma, nunca se torna um proprietário, mas somente um possuidor” (MARX, 1985, p. 87). O único proprietário é a comunidade superior, na figura de seu governante. Essa propriedade exclusiva da propriedade pela entidade comunal superior, reafirma o seu caráter de superioridade perante as entidades comunais locais:

[...].No caso, por exemplo, da maioria das formas asiáticas fundamentais, ela é compatível com o fato de que “unidade geral mais abrangente”, situada acima dos corpos comuns apareça como o proprietário único ou superior, enquanto as comunidades reais se constituem apenas em possuidoras hereditárias. Como a unidade é o proprietário efetivo e, ao mesmo tempo, pré-condição real da propriedade comum, torna-se perfeitamente possível que apareça como algo separado, superior às numerosas comunidades particulares reais[...] (MARX, 1985, p. 67).

Um último fato, que convém mencionar, é o de que as sociedades com características predominantes do modo de produção asiático, são comumente denominadas de *hidráulicas*, devido a utilização dos rios em seu entorno, para o favorecimento da produção agrícola, inclusive com técnicas engenhosas nesse sentido. Pode-se dizer, sem prejuízo de outros fatores, que o florescimento de grandes civilizações nesses locais, só veio a se tornar possível devido aos rios e ao uso inteligente que deles se fazia.

1.1.4.3 O modo de produção *escravista*

O modo de produção *escravista* é o terceiro modo de produção que iremos descrever¹³. Entre suas características fundamentais estão: *a propriedade privada* e o *trabalho escravo* como base para a produção de riqueza. Esse

¹³Já explicamos, em tópico anterior, a diferenciação entre *modo de produção* e *formação social*. Considerando essa diferença aplicada à Grécia clássica, e destacando a importância do modo de produção escravista para os gregos, Anderson aduz (1991, p. 22): “[...] cada formação social concreta é sempre uma combinação específica de diferentes modos de produção, e as da Antiguidade não eram uma exceção. Mas o modo de produção dominante na Grécia clássica, que governava a articulação complexa de cada economia local e que deixou sua impressão em toda a civilização da cidade-Estado, foi o da escravidão. [...]”.

modo de produção “inaugurou um sistema rigidamente seccionado e sem precedente, cuja linha de demarcação separava a liberdade da escravidão” (SROUR, 1978, p. 428). Em outras palavras, surgiu uma cisão profunda na sociedade: de um lado, os escravos, que não possuíam nenhum direito, e de outro, aqueles considerados senhores, que eram proprietários das terras, donos dos escravos e de todos os outros meios de produção. Engels (1984, p.198) comenta:

Com a escravidão, que atingiu o seu mais alto grau de desenvolvimento sob a civilização, veio a primeira grande cisão da sociedade em uma classe que explorava e outra que era explorada. Esta cisão manteve-se através de todo o período civilizado. A escravidão é a primeira forma de exploração, a forma típica da antiguidade; sucedem-na a servidão na Idade Média e o trabalho assalariado nos tempos modernos (...) (ENGELS, 1984, p. 198).

Deve-se, contudo, diferenciar a escravidão em si, do modo de produção que aqui é objeto de estudo, pois a escravidão pode existir em modos de produção não escravistas, como o modo asiático e o modo primitivo, somente para citar dois exemplos. (SROUR, 1978, p.426). Por exemplo, conforme vimos no subtópico anterior, embora no modo de produção asiático também existam escravos, são os servos que produzem a maior parte das riquezas, sendo o uso do trabalho escravo circunstancial. No modo de produção escravista, no entanto, os escravos constituem a base da produção de riquezas, a escravidão é fundamental na estruturação do sistema, “que não subsiste sem a existência dos escravos”, pois os “homens livres não trabalham e têm sua subsistência garantida pelo trabalho” dos escravos (ROSSI, 2005, p. 30).

Vale enfatizar que nesse modo de produção, os senhores dos escravos são proprietários, não apenas de terras, mas, também, dos próprios escravos. Estes são encarados como instrumentos de trabalho, coisas à disposição do seu dono. A relação entre exploradores e explorados é de domínio e sujeição quase absolutos.

Embora o escravismo não tenha surgido na Grécia, a *pólis* grega apresentava as características predominantes do modo de produção escravista. Posteriormente, Roma também veio a utilizar de forma sistemática os escravos

na produção de riquezas. Tanto na Grécia como em Roma da época clássica, eles não possuíam direitos políticos. Anderson (1991, p.21) explica que foi a *pólis* grega que primeiro tornou “a escravidão absoluta na forma e dominante na extensão”, e a transformou, “de sistema auxiliar em um modo sistemático de produção”.

Mesmo que grande parte dos escravos trabalhasse em serviços rurais, eles estavam dispersos realizando várias atividades, não só no campo como também nas cidades:

Na Grécia e em Roma da época clássica (séculos V a IV a. C. e séculos II a. C. a II d. C., respectivamente) dominava o modo de produção escravista, tendo a economia camponesa como modo de produção complementar. A maioria dos escravos era composta pela classe dos trabalhadores rurais. As minas de prata de Atenas na Ática e as minas de prata dos romanos na Espanha chegaram a concentrar, numa mesma região, até trinta mil escravos. Porém, a regra no modo de produção escravista antigo é a dispersão econômica dos produtores diretos [...]. (BOITO JR, 2007, p. 161).

Esses povos, com o desenvolvimento de suas civilizações, construíram uma estrutura política forte – responsável por coagir fisicamente os escravos, que consistiam na maior parte da população¹⁴, a trabalhar -, e viram uma crescente concentração da propriedade privada na mão de alguns indivíduos. A concentração da propriedade privada na mão dos mais ricos, e o instituto da escravidão por dívidas, levaram a tentativas de reformas no sistema por parte de alguns políticos, como Sólon, entre os gregos e os irmãos Graco, em Roma.

Aqui cabe uma pequena observação. O escravismo, na antiguidade clássica, não era visto como um problema a ser enfrentado. Era encarado como algo normal¹⁵, “a opinião pública e os pensadores consideram-no quase sempre,

¹⁴ Falando acerca do grande número de escravos em Atenas, em sua época áurea, Engels escreve: “[...]. No seu tempo de maior florescimento, Atenas contava com 90 000 cidadãos livres, aí compreendidas as mulheres e as crianças; os escravos de ambos os sexos, no entanto, somavam 365 000 pessoas, e os imigrantes e libertos chegavam a 45 000. Para cada cidadão adulto havia, no mínimo, dezoito escravos e mais de três metecos. A causa da existência de um número tão grande de escravos, o que possibilitava esse número, era o fato de trabalharem muitos escravos juntos, sob as ordens de capatazes, em grandes oficinas manufatureiras. [...]”. (ENGELS, 1984, p. 132).

¹⁵ Aristóteles, por exemplo, em sua obra *Política*, afirma que existem pessoas que a própria natureza se encarregou de fazer escravos, sendo, assim, justo escravizá-las. Comenta o autor: “[...] A intenção da natureza é fazer também os corpos dos homens livres e dos escravos

mais ou menos, como um dado natural que se utiliza sem discutir” (TOUCHARD, 2003, p. 29). Mesmo as escolas filosóficas, como o estoicismo, por exemplo, que defendiam a igualdade entre os homens, não trataram desse problema no âmbito da filosofia política.

Mesmo aqueles cidadãos muito pobres, diferenciavam-se consideravelmente dos escravos, pois possuíam alguns direitos. Os últimos, porém, não possuíam nenhum direito - “aqui o corte é absoluto: o escravo, em princípio, não existe politicamente” (TOUCHARD, 2003, p. 30).

1.1.4.4 O modo de produção *feudal*

O quarto modo de produção que descreveremos é o *feudal*. Entre suas características estão: o poder *fragmentado, descentralizado*, tendo como unidade política o *feudo*; a *economia rural* com a utilização da agricultura como base econômica; a classe produtiva composta pelos *servos* – agora são os pequenos camponeses e não mais os escravos, que produzem; a sociedade dividida em *estamentos*¹⁶; a *economia amonetária* com utilização da troca ou escambo; o *comércio incipiente*; o forte *poder exercido pela igreja*.

Perry Anderson (1991, p. 143) resume da seguinte forma esse modo de produção:

diferentes – os últimos fortes para as atividades servis, os primeiros erectos, incapazes para tais trabalhos, mas aptos para a vida de cidadãos. [...]. É claro, portanto, que há casos de pessoas livres e escravas por natureza, e para estas últimas a escravidão é uma instituição conveniente e justa” (ARISTÓTELES, 1985, p. 1254b-1255^a).

¹⁶ Além da divisão entre os nobres e os servos, havia divisões entre a própria nobreza, a depender do título que possuísem. Dessa forma, um senhor feudal devia obediência a outro senhor feudal mais poderoso que ele, que controlava uma maior extensão de terra. Nessa relação de submissão ele era considerado um vassalo desse senhor mais poderoso. Por outro lado, ele era o senhor de outros nobres que a ele deviam obediência como vassalos. Essa hierarquia que tinha como ponto alto o rei, que era o senhor feudal com maior título, ia descendo até chegar àqueles nobres com títulos mais baixos (SAVELLE, 1968b, p. 167).

[...]. Foi um modo de produção regido pela terra e por uma economia natural, na qual nem o trabalho nem os produtos do trabalho eram bens. O produtor imediato – o camponês – estava unido ao meio de produção – o solo – por uma específica relação social. A fórmula literal deste relacionamento era proporcionada pela definição legal da servidão – *gleba adscripti* ou ligados à terra: os servos juridicamente tinham mobilidade restrita. Os camponeses que ocupavam e cultivavam a terra não eram seus proprietários. A propriedade agrícola era controlada privadamente por uma classe de senhores feudais, que extraíam um excedente de produção dos camponeses através de uma relação político-legal de coação.[...]. (ANDERSON, 1991, p. 143).

Na Europa Ocidental encontramos,prevalentemente, no período histórico da Idade Média, as características enunciadas do modo de produção feudal. Territórios extensos e com uma densidade demográfica baixa, teriam favorecido o desenvolvimento das características desse modo de produção. As conquistas romanas haviam trazido novas áreas aos seus domínios, resultando em uma população esparsamente espalhada pelos territórios rurais. Quando o império romano entrou em declínio, tornando-se impotente para manter o domínio de toda sua imensa área territorial, os povos denominados**bárbaros** começaram a conquistar parte do território do império, resultando em um declínio considerável das forças produtivas. A violência e instabilidade tiveram como efeito a diminuição progressiva do comércio e da indústria e da própria população urbana e rural. Esses fatos acabaram por favorecer a agricultura, aumentando assim a importância do campo em detrimento das cidades. (MARX; ENGELS, 1998a, p. 15, 16).

Nos séculos que se seguiram na Idade Média, o sistema feudal foi se desenvolvendo, resultando em uma maior hierarquização entre os nobres. Seu “pleno desenvolvimento” se deu “nos séculos XI e XII”, mas, mesmo “na Europa ocidental, escaparam à sua influência vastos territórios (Península Escandinava, Frísia e Irlanda)”, e ele “não atingiu o mesmo grau em todas as áreas nem o mesmo ritmo” (TOUCHARD, 2003, p. 185).

Para que esse modo de produção possa subsistir no tempo, “a chave se encontra na necessidade de manter os trabalhadores diretos numa espécie qualquer de dependência” (SROUR, 1978, p. 449). Assim, “o senhor de terra controla a reprodução, direta ou indiretamente, das próprias unidades de

produção dos trabalhadores, através do tamanho das terras arrendadas, bem como da forma do arrendamento e do nível da renda” (SROUR, 1978, p. 453). As terras arrendadas não podem ser muito extensas de modo a aumentar demasiadamente a autonomia dos servos, reduzindo assim a sua dependência do seu “senhor”.

Além disso, ele procura arrecadar rendas adicionais para si mesmo, exercendo “o controle dos meios essenciais de produção como a terra e a água para o pasto, os trabalhos de drenagem, os moinhos, etc”, o que acaba por lhe proporcionar “um efetivo controle da economia de seu feudo” (SROUR, 1978, p. 453).

Embora houvesse uma rígida hierarquia entre a nobreza, a grande divisão que se operava era entre os senhores feudais, e os servos, camponeses que embora não fossem escravos, pois não eram propriedade do senhor feudal, viviam em regime de servidão e tinham que se submeter a determinados deveres em relação a este, como entregar o excedente de sua produção ou trabalhar em certos dias da semana na terra do senhor feudal. O efeito dessa coerção foi “um amálgama de exploração econômica e autoridade política” (ANDERSON, 1991, p. 144). Às vezes, a coerção era mais severa e os senhores feudais recorriam ao uso da força como forma de coagir os camponeses a obedecerem-lhe por meio de “corpos armados de dependentes a ele associados” (MARX, 1985, p. 117).

Com o desenvolvimento modo de produção feudal, e dificuldades enfrentadas pelos servos nos campos, a população das cidades voltou a aumentar, e com isso também a divisão de trabalho. A “estrutura feudal da propriedade fundiária correspondia, nas *cidades*, a propriedade corporativa, organização feudal do ofício artesanal” o que levou nas cidades “a uma hierarquia semelhante à do campo” (MARX, 1998a, p. 16-17). Esta organização também tinha interesses opostos e entrava em conflitos: “as guildas de mestres artesãos ou comerciantes, que, com o tempo, ficaram em oposição a seus aprendizes e oficiais” (MARX, 1985, p. 31).

Os reinos feudais que foram surgindo podem ser entendidos, como uma necessidade de preservação de ordem para a “nobreza fundiária”, pois os servos eram em número bem maior que os nobres, assim como na cidade, os aprendizes e jornaleiros em relação aos mestres (MARX; ENGELS, 1998a, p. 18). Deve-se esclarecer que “o monarca, [...] era um suserano feudal de seus vassallos, aos quais estava ligado por laços de feudalidade, e não um soberano supremo colocado acima de seus súditos”, assim como quando do surgimento do Estado absolutista, sendo que o apoio que o monarca recebia dos outros nobres era principalmente militar (ANDERSON, 1991, p. 147).

1.1.4.5 O modo de produção *capitalista*

Agora trataremos do modo de produção *capitalista*. Nesse modo, há duas classes sociais bem definidas. A classe produtiva, que é formada pelos trabalhadores que só podem vender sua força de trabalho, para os quais consagrou-se o termo *proletariado*. Estes são os produtores de riquezas, que recebem em troca da venda de seu trabalho um salário daqueles que são proprietários dos meios de produção. Essa última classe é uma minoria e é denominada de *burguesia*. O *proletariado* e a *burguesia* são as duas classes sociais com interesses opostos nesse modo de produção. Utilizando a sigla MP para modo de produção, Srour (1978, p. 491) explica:

“[...] Em suma, o MP capitalista supõe uma classe de trabalhadores diretos separados formal e tecnicamente dos meios de produção que vendem sua força de trabalho a uma classe de não-trabalhadores diretos, donos de meios de produção e interessados na autovalorização de seu capital mediante um processo generalizado de produção de mercadorias, ou seja, de geração de mais-valia que é apropriada de forma privada, no quadro de formações sociais onde o Estado tem um papel vital como reproduzidor das relações sociais.[...]”.

Além da *propriedade privada dos meios de produção*, outra característica desse modo de produção que podemos extrair da citação é a *mais valia*, muitas vezes conseguida à custa da exploração dos trabalhadores, que são

compelidos a vender a sua força de trabalho para subsistir. Em termos simples explica Singer a respeito da *mais valia*:

[...]. A classe capitalista paga V de salário para obter mercadorias no valor de V + M, que é o novo valor, criado durante o ano. Por isso chamamos o capital gasto na aquisição de força de trabalho de *variável*. Esta parte do capital aumentada valor, a força de trabalho em funcionamento cria *mais valor* do que ela custa à classe capitalista. Este valor a mais constitui o lucro e é por isso que o denominamos de mais-valia (SINGER, 2001, p. 33).

Ao vender o que foi produzido, os detentores dos meios de produção visam o maior lucro possível “em relação ao capital inicial (SINGER, 2001, p. 24). E isso é conseguido por meio do trabalho realizado pela classe trabalhadora, levando à criação da *mais valia*, que, reiteramos, “constitui o excedente do valor do produto em relação ao valor dos componentes do produto consumidos, a saber, os meios de produção e a força de trabalho” (MARX, 1985, p. 244).

Uma outra particularidade perseguida pelo modo de produção capitalista é a *economia de mercado*¹⁷, que visa a livre concorrência e têm traços singulares nesse modo de produção. Deve-se estar ciente que a livre concorrência, “está longe de ser uma condição natural do mercado”, mas “foi *imposta* em consequência do triunfo do liberalismo em praticamente todos os países capitalistas desenvolvidos (SINGER, 2001, p. 22).

Kunt (1981, p. 219), comentando as críticas de Marx a certos pensadores da economia clássica, escreve que “o primeiro passo para entender qualquer modo de produção – como o capitalismo – era isolar as características que

¹⁷ Deve-se esclarecer que a economia de mercado não é fenômeno próprio do capitalismo. Todavia, no modo de produção capitalista, ela assume características bem peculiares. Nesse sentido Singer (2001, p. 12) afirma: “A economia de mercado é muito antiga. Desde os pródromos da história, diferentes sociedades organizaram sua vida econômica sob a forma de produção especializada de bens que eram intercambiados em feiras sazonais ou mercados permanentes. Nas formações sociais anteriores ao capitalismo, a economia de mercado soia coexistir com uma economia de subsistência mais ou menos extensa. *Alguns* bens eram produzidos como mercadorias, e *muitos outros* eram produzidos como valores de uso, para o consumo dos próprios produtores ou de outros membros de seu círculo doméstico”. E o mesmo autor, mais adiante, continua: “O capitalismo é uma economia de mercado também, mas de índole completamente diferente. Ele surge, no século XVI, como fruto da formação do mercado mundial, resultante das Grandes Navegações. Estas estabeleceram a interligação marítima de todos os continentes e elevaram o comércio a longa distância a um novo patamar [...]” (SINGER, 2001, p. 14).

eram não só essenciais, como também particulares daquele modo de produção”. E o autor revela uma das distorções importantes mencionadas por Marx, em resultado dos pensadores não fazerem essa distinção: “a crença de que o capital era um elemento universal em todos os processos de produção [...]” (KUNT, 1981, p. 219).

Em relação a essa distorção, deve-se se ter em vista a particularidade distintiva do capital: a de que ele pode “*gerar lucros*¹⁸ para uma classe social especial” (KUNT, 1981, p. 219). Por isso, esse fato não pode ser negligenciado quando se fala em capital, para que não se entenda este como um elemento que está presente de modo universal em outros modos de produção. Dessa forma, “dinheiro é capital apenas quando sofre uma determinação no sentido de incorporar mais valor através da produção de mercadorias” (SROUR, 1978, p. 490). Portanto, o capital “não é um elemento universal” dos “processos de produção”. Sua função específica “é a produção de sobrevalor, qual seja, apropriação de sobretrabalho, de trabalho não pago” (SROUR, 1978, p. 491).

A busca desenfreada pela mais-valia, levou, no século XIX, a uma séria exploração dos trabalhadores pela classe proprietária dos meios de produção, resultando em péssimas condições de trabalho – não havia praticamente nenhum amparo jurídico para os trabalhadores -, morte prematura, e acumulação brutal de capital, gerando uma enorme desigualdade social. A Revolução Industrial, com a substituição do trabalho artesanal pelo trabalho a ser realizado por máquinas, teve uma profunda influência nesse sentido.

Assim, inicialmente, no período que vai do século XVI até o século XVIII, o capitalismo desenvolveu-se como manufatureiro. Posteriormente, desenvolveu-

¹⁸ Esse processo contínuo de geração de lucros pelo detentor dos meios de produção é mencionado por Marx da seguinte forma: “Como representante consciente desse movimento, o possuidor do dinheiro torna-se capitalista. Sua pessoa, ou melhor, seu bolso, é donde sai e para onde volta o dinheiro. O conteúdo objetivo da circulação em causa – a expansão do valor – é sua finalidade subjetiva. [...]. Nunca se deve considerar o valor-de-uso objetivo imediato do capitalista. Tampouco o lucro isolado, mas o interminável processo de obter lucros. Esse impulso de enriquecimento absoluto, essa caça apaixonada ao valor, é comum ao capitalista e ao entesourador, mas, enquanto este é o capitalista enlouquecido, aquele é entesourador racional [...]” (MARX, 2003, p. 183-184).

se como capitalismo industrial -, as máquinas passaram a realizar grande parte do trabalho que outrora era realizado manualmente– o que resultou em uma produção muito maior e contribuiu para a efetivação do liberalismo econômico. (SINGER, 2001, p. 14-19). Além disso, não se pode deixar de mencionar, o capitalismo financeiro, dominado pelas instituições bancárias, que teve como ponto marcante a crise de 1929, quando houve a quebra da bolsa de valores de Nova York.

Características do modo de produção capitalista podem ser observadas nos mais diferentes países, indicando que o capitalismo tem uma grande adaptabilidade. Entretanto, observam-se crises cíclicas, que são agravadas pela dependência cada vez maior dos Estados ao sistema financeiro internacional que é atualmente controlado por meio das grandes corporações. Em face disso, os Estados têm “assumido crescentes poderes de intervenção nos mecanismos de mercado, além de presidir a um setor público de produção e circulação cada vez mais amplo” (SINGER, 2001, p. 85). Tal fato, veio a ser denominado de capitalismo de Estado, que ocorre “quando o próprio Estado toma as iniciativas econômicas e põe como objetivo final a obtenção de resultados econômicos” (DALLARI, 2013, p. 296).

1.1.4.6 O modo de produção *socialista*

O próximo modo de produção a ser descrito é o *socialista*¹⁹. O modo de produção socialista seria uma etapa de transição para o modo *comunista*. Uma

¹⁹ No que diz respeito aos modos de produção *socialista* e *comunista* fica bem evidente a diferença entre *modo de produção* e *formação social* abordada no início desse tópico. Como dissemos na ocasião, consideramos neste trabalho modo de produção como um modelo teórico usado para nos ajudar compreender as formações sociais em determinado momento. Especificamente, em relação ao modo de produção comunista, por exemplo, nenhum Estado chegou a ter algumas características essenciais propugnadas para esse modo de produção, até porque esse modelo teórico implica a inexistência do Estado. Apesar disso, até hoje alguns Estados recebem essa denominação. Nesse sentido, Srouf adverte: “[...]. Não devemos nos iludir com respeito à importância das dificuldades a enfrentar, pois além de existirem fundadas dúvidas no tocante à caracterização socialista das formas de produção dominantes nas formações sociais ditas “socialistas”, não se tem, ao que se saiba, *nenhuma* indicação de relações comunistas de produção” (SROUR, 1978, p. 386 – o grifo é nosso).

das principais características desse modo de produção é o de que, de forma diversa do capitalismo, os *meios de produção* não pertencem a uma classe de proprietários privados, mas sim ao *Estado*, o que, teoricamente, faz com que não haja uma separação da sociedade em duas classes antagônicas. Entretanto, ainda *há a divisão entre as formas de trabalho manual e intelectual* e ainda há a figura do Estado, que é quem exerce o controle sobre os meios de produção. O *excedente* produzido, ao invés de ser direcionado para uma classe específica, resultando em seu enriquecimento, é *redirecionado* pelo Estado para a realização de serviços essenciais para *a sociedade*. Como esclarece Srour (1978, p. 393), “numa formação social socialista trata-se, em primeiro lugar, de garantir o acesso de todos às condições básicas de existência, mediante investimentos maciços em ‘equipamentos sociais’ – entenda-se, serviços públicos de utilidade social. Além disso, outra característica desse modo de produção é a de que nem todos os bens são de propriedade do Estado. Os *bens de uso individual, de consumo, continuam a pertencer aos proprietários*.”

Dallari (2013, p. 280) afirma que “a expressão “socialismo” apareceu no início do século XIX, para expressar o ideal de um novo tipo de sociedade e não de Estado” e que “uma das mais precisas e esclarecedoras análises do sentido de socialismo encontra-se na obra *Capítulos sobre o Socialismo*”, escrita pelo “notável teórico inglês de Política e da Economia, John Stuart Mill”. Explica ainda Dallari que o referido autor nunca foi socialista, mas, antes, é visto pelos teóricos em geral como liberal e utilitarista. Dallari passa então a citá-lo em sua obra. Trazemos aqui uma dessas citações pela clareza com que Mill (apud, DALLARI, 2013, p. 281) expôs a questão:

O que caracteriza o socialismo é a propriedade conjunta por todos os membros da comunidade dos instrumentos e meios de produção, que traz consigo a consequência de a divisão do produto entre os proprietários ter de ser um ato público, executado de acordo com regras estabelecidas pela comunidade. O socialismo não exclui, de forma alguma, a propriedade privada de artigos de consumo, o direito exclusivo de cada um de usufruir, dar ou trocar a sua cota do produto, uma vez recebida.

Explica Bonavides (2012, p. 181) que de acordo com a visão marxista, na “chamada fase inferior do comunismo, ou socialismo”, ocorre “a revolução proletária, levando ao poder o proletariado”, e o Estado, representado por essa classe, “se apodera dos meios de produção” (BONAVIDES, 2012, p. 181). Em outras palavras, “a primeira fase da revolução operária é a elevação do proletariado a classe dominante” (MARX, 1998b, p. 57). Assumindo o poder político, explica Marx de que forma o proletariado deverá fazer uso dele:

O proletariado utilizará sua supremacia política para arrancar pouco a pouco todo o capital da burguesia, para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado como classe dominante, e para aumentar o mais rapidamente possível o total das forças produtivas (MARX, 1998b, p. 57).

Assim, na fase socialista, o Estado, dominado pela classe proletária, procurará acabar com a divisão de classes por meio de “intervenções despóticas no direito de propriedade e nas relações de produção burguesas”, medidas consideradas “indispensáveis para transformar radicalmente todo o modo de produção” (MARX; ENGELS, 1998b, p. 57). Os autores preconizam, no *Manifesto Comunista*, dez medidas práticas a serem tomadas para se chegar ao modo de produção comunista²⁰ (MARX, ENGELS, 1998b, p. 58).

1.1.4.7 O modo de produção *comunista*

²⁰ Eis as dez medidas propostas no *Manifesto Comunista*: “1) Expropriação da propriedade fundiária e emprego da renda da terra para despesas do Estado; 2) Imposto fortemente progressivo; 3) Abolição do direito de herança; 4) Confisco da propriedade de todos os emigrados e rebeldes; 5) Centralização dos créditos nas mãos do Estado por meio de um banco nacional com capital do Estado e com o monopólio exclusivo; 6) Centralização de todos os meios de comunicação e transporte nas mãos do Estado; 7) Multiplicação das fábricas nacionais e dos instrumentos de produção, arroteamento das terras incultas e melhoramento das terras cultivadas, segundo um plano geral; 8) Unificação do trabalho obrigatório para todos, organização de exércitos industriais, particularmente para a agricultura; 9) Unificação dos trabalhos agrícola e industrial; abolição gradual da distinção entre a cidade e o campo por meio de uma distribuição mais igualitária da população pelo país; 10) Educação pública e gratuita a todas as crianças; abolição do trabalho das crianças nas fábricas, tal como é praticado hoje. Combinação da educação com a produção material etc.” (MARX, ENGELS, 1998b, p. 58).

Passada essa fase de transição, chega-se ao modo de produção *comunista*, onde *não existe Estado*²¹ - assim como no modo de produção primitivo -, *não* há mais divisão entre o trabalho manual e o trabalho intelectual, *não* há mais a diferenciação entre cidade e campo, *não* há sociedade de classes, *não existe mais a propriedade privada*, e a distribuição dos recursos é feita conforme a necessidade de cada um (SROUR, 1978, p. 389).

Marx e Engels (1998b, p. 52) afirmam “[...] que a abolição das relações de propriedade que até hoje existiram não é uma característica peculiar e exclusiva do comunismo”, que modificações ocorreram nesse sentido na história, como, por exemplo a Revolução Francesa que “[...] aboliu a propriedade feudal em proveito da propriedade burguesa”. Assim, segundo os autores, o comunismo não se caracteriza pela “abolição da propriedade em geral”, mas, especificamente, da “propriedade privada burguesa”, que na visão dos autores seria “[...] a última e mais perfeita expressão do modo de produção e de apropriação baseado nos antagonismos de classe (MARX; ENGELS, 1998b, p. 52).

Ainda a respeito desse modo de produção, no que se refere à divisão do trabalho, entre manual e intelectual, e a sua extinção, explica Marx:

Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes de riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!” (MARX, 2012, p. 33)

²¹Dessa forma, passada a fase de transição, o modo de produção socialista, chegar-se-á a um modo de produção onde não existe a figura do Estado, assim como ocorria no modo de produção primitivo, também chamado de comunismo primitivo. Explica Bonavides(2012, p. 180): “Harmonizada a sociedade, com o amortecimento dos seus antagonismos, o Estado, que se tornou um aparelho inútil e anacrônico, sem nenhuma finalidade, se extinguirá naturalmente. Dele já não precisará a sociedade humana, como sociedade até então de classes, conforme a concepção marxista. ”

Alguns governos de Estados soberanos que procuraram adotar características do modo de produção socialista passaram a ser rotulados de comunistas. Reiteramos, contudo, que apesar das referidas medidas, nenhum deles se aproximou de algumas características fundamentais do comunismo, como por exemplo, a não existência do Estado–estrutura política considerada pelos teóricos do comunismo como elemento de dominação de uma classe sobre a outra -, ou a não diferenciação entre cidade e campo.

1.2 RUPTURAS COM AS ESTRUTURAS DE PODER

O objetivo deste tópico é o de examinarmos, de forma breve, dois momentos de ruptura de estruturas jurídico-políticas no decorrer da história ocidental que levaram ao surgimento de novos modelos de organização político e econômica, novos paradigmas²² de mundo. Dessa forma, ulteriormente, quando formos tratar do Estado Plurinacional que foi criado na Bolívia e no Equador, poderemos observar com mais precisão se a fundação desse modelo de Estado consiste também numa ruptura tal qual as examinadas neste capítulo.

Escolhemos, com esse intento, duas rupturas importantes para os povos ocidentais, que trouxeram mudanças significativas em sua visão de mundo. O primeiro é a queda do Império Romano do ocidente nas mãos dos povos denominados “bárbaros” no ano de 476 EC, que levou à substituição do modo

²² Usamos a palavra modelo ou paradigma, *representando uma nova visão de mundo*, bem diversa do modelo precedente, nos diversos campos - político, econômico, social ou cultural. Thomas S. Kuhn (2013, p. 53), em sua obra *A estrutura das revoluções científicas*, utiliza a palavra paradigma da seguinte forma: “Considero ‘paradigmas’ as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência”. Sete anos depois, o mesmo autor escreveu um *posfácio* à sua referida obra, na qual explicou detalhadamente as duas principais acepções da palavra paradigma que tentou utilizar em seu ensaio teórico. Alertamos o leitor, que não estamos tentando fazer uma aplicação teórica de Thomas Kuhn neste trabalho. Em primeiro lugar, por entendermos que a aplicação do que é esboçado no referido ensaio, volta-se, primordialmente, às ciências naturais e não às ciências sociais. Além disso, ao estudarmos detidamente a questão, percebemos que o uso da obra do teórico em nosso trabalho poderia trazer problemas incontornáveis, sérias inconsistências, que não poderiam ser equacionadas. É como explica Assis (1993, p. 160-161): “Assim, que sentido tem aplicar o modelo de desenvolvimento científico de Kuhn às ciências sociais? Nenhum, pelo menos se pretende aplicar o modelo de maneira inteiramente fiel. Porque Kuhn não está propondo um modelo que – como um modelo científico – deva ser articulado e expandido para outras áreas [...]”.

de produção escravista pelo modo de produção feudal, e a uma nova estrutura jurídico-política com características singulares. O segundo momento escolhido, foi a transição para a Modernidade, que resultou no surgimento do Estado moderno, e cuja data simbólica, o ano de 1492, é marcada pelo “descobrimento” da América²³.

Consideramos importante esse estudo preliminar para que possa extrair algumas características do que estamos aqui apresentando como ruptura. Entendemos a dificuldade para se determinar se o Estado Plurinacional representa ou não uma ruptura com o Estado moderno, devido à proximidade com o objeto estudado, contemporâneo ao momento histórico da pesquisa, o que não ocorre com os períodos históricos relacionado às duas rupturas aqui apresentadas. Por isso, concluímos que voltar um pouco os nossos olhos para o passado pode nos ajudar compreender melhor o tempo atual.

1.2.1 O modelo político representativo da Antiguidade Clássica e sua ruptura

O surgimento das cidades foi um dos fatores históricos reveladores da “transição das formas arcaicas de sociedade para as primeiras civilizações da Antiguidade” (WOLKMER, 2006, p. 33). Segundo Bonavides (2012, p. 33), a estrutura política que personificou a Idade Antiga foram as cidades. Por sua vez, Nay (2007, p. 18) afirma que “o nascimento da cidade abre uma página importante da história intelectual da Antiguidade”.

Há, no entanto, diferenças notáveis, no âmbito político, econômico, cultural, etc, entre as cidades, nos impérios teocráticos da Idade Antiga, e a cidade

²³ Escolhemos o ano de 1492 e não o de 1453 – ano em que os turcos otomanos tomaram Constantinopla – por ser mais representativo das mudanças que serão aqui expostas, tais como as grandes navegações, o desenvolvimento do modo de produção capitalista, a formação do Estado moderno e o surgimento da Modernidade.

de Romae suas províncias no período da Antiguidade Clássica²⁴. Essas diferenças são tão grandes, que não nos permitem colocá-los em um mesmo grupo. Visto que a ruptura ora estudada, se deu com a queda do Império Romano do ocidente em 476 d. C, não nos interessa o estudo de estruturas políticas e econômicas muito distintas da romana a essa época. Em relação à *polis* grega e Roma, no entanto, há uma grande proximidade no que se refere à cultura, à economia e a fatores político-jurídicos. Por isso, nossa análise, deixará de lado os impérios teocráticos antigos e se focalizará em alguns aspectos das seguintes instituições políticas que marcaram a Antiguidade Clássica - a *polis* grega e Roma.

1.2.1.1 Estruturas políticas representativas da Antiguidade Clássica – a *polis* grega e Roma

Entre os gregos e romanos a vida na *cidade* ocupava um papel de destaque. Esses povos construíram civilizações que deixaram um legado que até hoje exerce influência sobre a humanidade. E o fizeram, tendo como centro político a *cidade*. No entanto, embora as cidades fossem política e culturalmente desenvolvidas, não havia uma economia urbana que acompanhasse tal desenvolvimento, existindo uma dependência do que era produzido no campo, prevalentemente por escravos. Explica Anderson (1991, p. 19):

[...] A Antiguidade greco-romana sempre constituiu um universo centralizado em cidades. O esplendor e a solidez da antiga *polis* helênica e da posterior República romana, que ofuscaram tantos períodos subsequentes, traduziam um nível de organização e cultura urbanas que jamais seria igualado em outro milênio. [...]. Por trás de toda essa organização e cultura não há uma *economia* urbana de alguma forma equiparável a elas: ao contrário, a riqueza material que sustentava sua vitalidade intelectual e cívica era extraída de forma esmagadora do campo.

²⁴ A Antiguidade Clássica é um período extenso, de vários séculos, que vai do século VIII a. C. até o século V d. C quando houve a queda do Império Romano ocidental. Os povos gregos e romanos constituíram civilizações que se destacaram nesse período.

Portanto, apesar da centralização da vida na *cidade*, os antigos gregos e romanos só conseguiram que essas chegassem ao alto grau de desenvolvimento para época, pelo trabalho realizado pela mão de obra escrava no campo, que era explorada e não gozava de reconhecimento. Na conhecida democracia ateniense, por exemplo, os escravos não podiam participar. Eles não eram sujeitos de direito em todo o território grego. Não eram considerados cidadãos, ocupando o mais baixo nível da escala social.

Antecedendo o surgimento da *polis* grega, temos a *gens*²⁵, instituição marcada por laços de parentesco e muito ligada a aspectos religiosos. Esse último fator, se evidencia, por exemplo, na postura daquele que exercia o comando da *gens*, que se considerava “como senhor de certos ritos, possuidor de fórmulas, de narrativas secretas, de símbolos divinos especialmente eficazes, que lhe conferem poderes e títulos de comando. [...]”. (VERNANT, 2009, p. 49). Para Engels (1984, p. 119-120), a valorização excessiva da riqueza e a consequente perversão, por motivos egoístas, das instituições criadas pela *gens*, acabou levando à criação de uma instituição que protegesse a propriedade privada e as riquezas individuais daqueles que estavam em situação privilegiada.

Essa instituição veio a ser a *polis* grega. Morris (2005, p. 51) explica que a *polis*, era uma estrutura política organizada urbana, sendo uma “cidade autogovernada, [...] cercada por terras agrícolas de sustento e empenhada no comércio (como também na guerra) com as *poleis* vizinhas [...]”. No mesmo sentido, Touchard (2003, p. 28) afirma o caráter político da *polise* como ela se constituía:

A cidade é uma unidade *política* que não se reduz a um simples aglomerado urbano; ela constitui a organização política e social unitária de um território limitado que pode compreender um ou vários conjuntos populacionais, assim como a zona rural que lhes está sujeita [...].

Assim, como unidade política, a *polis* grega tem suas características próprias. É digno de nota, que o território limitado que as cidades gregas então ocupavam,

²⁵A palavra *gens* é latina e designa uma unidade de pessoas que além de possuírem laços familiares compartilhavam o mesmo nome familiar.

auxiliava muito em sua coesão. Como explica Sabine (1961, p. 17-18), se fôssemos comparar com área da maioria dos países modernos, elas se mostrariam muito pequenas não só em território, mas também em população, não tendo uma população muito superior a umas trezentas mil pessoas.

Ainda em relação à importância das cidades na Antiguidade Clássica, e de que forma elas influenciavam a vida política e religiosa dos gregos, Touchard (2003, p 28) escreve:

A vida política dos Gregos e, podemos dizer, da antiguidade clássica é toda ela condicionada pela existência da cidade, [...] que desempenha no universo político dos Gregos o mesmo papel que nos Estados modernos, conquanto difira destes profundamente. Todas as suas especulações implicam isso mesmo; só existe, para eles, civilização na cidade, e a cidade é um dom dos deuses, tal como trigo: ela é suficiente para distinguir os helenos civilizados dos bárbaros incultos que vivem em povoações.

O surgimento da *polis* grega, com características tão peculiares, algumas das quais explicitaremos aqui, ocorreu entre os séculos VIII e VII a.C, e por meio dessa estrutura política, “a vida social e as relações entre os homens tomam uma forma nova, cuja originalidade será plenamente sentida pelos gregos” (VERNANT, 2009, p. 53). Essa “forma nova”, com a instituição da cidade, só foi possível porque tal fato representou “[...] o nascimento de um pensamento racional” (VERNANT, 2009, p. 10) Por isso, a *polis* grega foi um espaço de debate de ideias entre os cidadãos. Como explica Vernant (2009, p. 51):

[...]. A cidade está agora centralizada na Ágora, [...] espaço público em que são debatidos os problemas de interesse geral. [...]. No local em que se elevava a cidade real – residência privada, privilegiada -, ela edifica templos que abre a um culto público. [...]. Esse quadro urbano define efetivamente um espaço mental; descobre um novo horizonte espiritual. Desde que se centraliza na praça pública, a cidade já é, no sentido pleno do termo, uma *polis*. (VERNANT, 2009, p. 51).

Vernant (2009, p. 53-55) discorre sobre alguns fatores que distinguem o sistema da *polis*: primeiro a “palavra”, que se sobressai em relação a outros meios de poder, servindo, na *forma falada*, como instrumento político, sendo utilizada em debates, argumentações e na *forma escrita*, para divulgação de conhecimentos e técnicas antes restritos a um grupo, também sendo utilizada

para o registro das leis; além disso, a “publicidade”, que se destaca nos atos sociais que envolvem a coletividade, com duas facetas – representando assuntos que se opõem a esfera privada e que devem ser conhecidos por todos.

A preocupação com as cidades gregas motivou os filósofos gregos, Platão e Aristóteles, a escreverem sobre o papel a ser desempenhado por elas. Platão idealizou um modelo do que seria cidade ideal²⁶. Nesse modelo, ele indicou que necessidades dos cidadãos ela deveria atender, de que forma os indivíduos estariam divididos e o motivo de tal decisão. Já Aristóteles procurou compreender a estrutura política e o governo da cidade real, dando destaque à submissão dos cidadãos às leis, e tecendo algumas críticas ao modelo de Platão²⁷. A famosa frase de Aristóteles, “o homem é um animal político (*polis* = Cidade)”, demonstra a importância que dava ao assunto, indicando que “apenas na Cidade (ou ‘sociedade civil’) [...]o homem pode realizar a virtude (= a capacidade) inscrita em sua essência (em sua ‘natureza’)” (PISIER, 2004, p. 5).

²⁶ Sobre esse esquema idealizado por Platão, Pisier (2004, p. 10-11) explica: “O esquema da Cidade perfeita é: uma classe de cidadãos deve prover as necessidades materiais da coletividade; sua virtude é trabalhar e obedecer; pertencem a essa classe todos os que o cosmos teria feito nascer com uma alma na qual predominam os apetites; uma outra tem como missão rechaçar os inimigos e garantir a segurança interna; suas virtudes são a impetuosidade e a disciplina; ela é composta pelos indivíduos cuja alma é orgulhosa e corajosa; e, finalmente, uma outra garante a autoridade soberana e gere a coletividade; constituem-na as naturezas filosóficas, ‘os filhos das Idéias’ que provaram, pelo exercício e pelo estudo, sua capacidade para saber e, portanto, para comandar. Estrutura trifuncional: produtores, guerreiros, reis-filósofos. Tal organização supõe que homens e mulheres sejam igualmente cidadãos e que os bens e os filhos sejam comuns – supondo, portanto, o aniquilamento da família; que o filósofo-rei proceda, graças a seu saber, às melhores combinações eugênicas e à seleção, permitindo a classificação de cada cidadão na classe conveniente à sua natureza”.

²⁷ Sobre a principal crítica feita por Aristóteles, temos a explicação de Pisier (2004, p. 12-13): “Mas o essencial da crítica diz respeito ao governo dos filósofos. Aristóteles está convencido da excelência da filosofia. Contudo, portavoz da tradição cívica grega, ele considera um erro atribuir o poder, a título definitivo, a uma parte do corpo social, sem algo para limitá-lo. A separação dos cidadãos em três classes, das quais uma comanda em termos absolutos, parece-lhe contradizer a vocação da Cidade. Os cidadãos têm como senhor apenas a lei; e essa tem como função garantir a liberdade de todos e exercer a justiça, punindo o criminoso proporcionalmente a seu crime, devolvendo a cada um o que lhe tiver sido ilegalmente subtraído, distribuindo a cada cidadão “o igual aos que são iguais” (é o mesmo princípio da isonomia) e “o desigual aos que são desiguais” (por exemplo, as recompensas em razão dos méritos). A própria lei não é nem uma construção artificial, nem um dado da pura Razão: ela é a expressão política da ordem natural, levando em consideração a situação da Cidade e de sua história, bem como a composição do corpo social [...]”.

Fazendo um cotejo entre a *polis* grega e o Estado moderno, Jellinek (2000, p. 286-287) diz que um aspecto fundamental dessas cidades é o relacionado à liberdade do indivíduo frente ao governo exercido por elas, pois essa liberdade no caso grego era voltada precipuamente ao papel dos cidadãos de participar da criação das leis - a ideia era de que servindo ao Estado, ele estava fazendo um bem a si mesmo -, essas, contudo, interferiam no que hoje seria considerado pelo Estado democrático moderno como uma esfera privativa, individual de liberdade.

Resta ainda tecermos alguns comentários sobre Roma. Engels (1984, p. 134) explica que “a *gens* romana era uma instituição idêntica à *gens* grega” (ENGELS, 1884, p. 134). E de forma similar, as características do modo de produção escravista estavam presentes. Ademais, como explica Lopes (2002, p.59), “o debate grego sobre a melhor forma de governo, sobre as relações entre vida pública, cidade, direito e justiça, tudo isto torna-se patrimônio dos romanos, ainda que para modificá-lo e adaptá-lo”. E ainda Morris (2005, p. 54) escreve que “as *poleis gregas* podem ser comparadas a Roma, a mais bem-sucedida cidade antiga [...]”, diferindo, no entanto, pela noção acentuada de secularização das leis entre os romanos.

Roma conheceu três regimes: a monarquia, a república e o Império. Durante suas várias fases, destacou-se uma aristocracia fundiária em Roma contra a qual foram empreendidas reformas que acabaram gerando conflitos sangrentos. Esta aristocracia se valia do excedente tornado possível pela produção escravista para poder fazer investimentos nas cidades.

Os escravos, como já dissemos, formavam a base de produção de riquezas em Roma e foram aumentando em número à medida que ela foi conquistando novos territórios. Além disso, havia também os patrícios, que eram os possuidores das terras e formavam a classe em posição de superioridade, e os plebeus, que eram a maioria e representavam a população com poucos recursos, composta dos artesãos e daqueles que trabalhavam nas lavouras. Por serem oprimidos pela aristocracia fundiária, sua história é repleta de lutas

por mais direitos²⁸. Na época da República, embora em situação econômica difícil, os plebeus por meio de seus esforços, “por volta do ano de 450 A.C., conseguiram que as leis fossem escritas, de modo que todos pudessem conhecer seus direitos” (SAVELLE, 1968a, p. 251). No entanto,

[...]. Os plebeus, situados entre os homens livres e os escravos, nunca chegaram a elevar-se acima da condição de *Lumpenproletariat*. Além disso, Roma nunca ultrapassou o estágio de cidade; estava ligada às províncias por laços quase unicamente políticos que, por sua vez, poderiam se romper, evidentemente, por acontecimentos políticos (MARX; ENGELS, 1998a, p. 15).

Portanto, os conflitos entre patrícios e plebeus foram uma constante na história de Roma. Assim, Roma, tal qual ocorria no sistema da *polis* grega, além de apresentar características predominantes do modo de produção escravista, manteve a sua individualidade. Mesmo em sua fase de império, as ligações de Roma com as províncias nunca se transformaram numa unidade que se assemelhasse ao Estado moderno. Havia sempre presente a possibilidade de rompimento por instabilidade política. De modo similar, as províncias preservaram muito de suas peculiaridades.

Ao fazer um estudo sobre o que representaria a constituição dos *antigos*—com fundamento na *polis* grega e em Roma -, da *Idade Média* e dos *modernos*, Fioravanti (2001, p. 29-30 – tradução nossa) chega à seguinte conclusão sobre o primeiro modelo:

Neste sentido, e sobre este plano, não há dúvida de que existiu uma constituição dos antigos. Tal constituição, obviamente, não tem relação alguma com a constituição dos modernos. Os antigos não tinham nenhuma soberania que limitar, nem, sobretudo, jamais haviam pensado na constituição como norma, a norma que no tempo moderno seria chamada a separar os poderes e a garantir os direitos. Eles pensavam na constituição como uma exigência a satisfazer, como um ideal – ao mesmo tempo ético e político – a perseguir, que ficava mais forte – como assinalamos – nas fases de crises mais

²⁸ Cardoso (1985, p. 66) explica que a opressão assumia a forma de controle social e político: “Os métodos de controle social e político utilizados no caso romano pelas classes dominantes foram também *sui generis*. Um deles era um complicado sistema de votação na assembleia do exército ou *comitia centuriata*, principal assembleia dos primeiros tempos da República, de modo a evitar qualquer participação efetiva dos cidadãos mais pobres nela presentes. Outro método foi a institucionalização da *clientela*, que foi perdendo o seu sentido marcadamente econômico e adquiriu o de um apoio eleitoral – e mesmo armado, quando necessário – dos clientes aos membros das grandes famílias em sua atuação política”.

intensas, de maior separação política e social, como no caso da decadência da polis grega ou mesmo da república romana²⁹ (FIORAVANTI, p. 29- 30 – tradução nossa).

De forma diversa do Estado moderno que tem como um dos elementos a soberania, a qual deve ter limites em respeito aos direitos fundamentais dos indivíduos, no caso da “constituição dos antigos” tal noção não existia. Além disso, não pensavam a constituição como norma fundamental, mas como um ideal em prol do qual toda a sociedade deveria se atentar para manter uma certa unidade – muitas vezes ameaçada pelas divisões tanto no campo social quanto no político.

Portanto, a estrutura política central na Antiguidade Clássica é a *cidade*, com a separação entre a esfera pública e a esfera privada, e utilização de ampla mão de obra escrava. E as similaridades entre os gregos e romanos durante o período estudado, não se restringiram ao campo político e econômico, mas também religioso e jurídico.

1.2.1.2 A ruptura com o modelo político da Antiguidade Clássica

Roma sempre mostrou uma forte tendência a beligerância³⁰ e a conquista sem limites. A medida que foi ampliando o seu território foram necessárias algumas

²⁹Texto original: “Em este sentido, y sobre este plano, no hay duda de que existió una constitución de los antiguos. Tal constitución obviamente no tiene relación alguna con la constitución de los modernos. Los antiguos no tenían ninguna “soberanía” que limitar ni, sobre todo, habían pensado jamás en la constitución como norma, la norma que em el tempo moderno sería llamada a separar los poderes y a garantizar los derechos. Ellos pensaban más bien em la constitución como em uma exigência a satisfacer, como em um ideal – al mismo tempo ético y político – a perseguir, que se hacía todavía más flerte – como hemos visto – em las fases de crisis más intensa, de más clara separación política y social, com em el caso de la decadência de la polis griega o de la misma república romana” (FIORAVANTI, Maurizio. **Constitucion:** de la Antigüedad a nuestros días. Trad. Manuel Martinez Neira. Madrid: Trotta, 2001, p. 29-30).

³⁰ No que concerne à forma com que Roma organizou o modo de produção escravista segundo seu modelo voltado a conquistas militares expansionistas, Anderson (1991, p. 60) escreve: “[...]. Todo o potencial do modo de produção escravo foi revelado pela primeira vez por Roma, que o organizou e o levou a uma conclusão lógica que a Grécia jamais experimentara. O militarismo predatório da República Romana era sua principal alavanca de acumulação

medidas para mantê-lo. Entre essas medidas destacam-se: “o estabelecimento de colônias romanas e latinas entre os povos vencidos” e a formação de “alianças” (SAVELLE, 1968a, p. 249). No começo, essas medidas surtiram efeito. Mas, com a expansão do império, ao passo que as fronteiras foram ficando cada vez mais distantes, tornou-se mais difícil defendê-las. Explica Pisier (2004, p. 19) o dilema político trazido àqueles que eram imperadores: “[...] se permanecer em Roma, o imperador abandona suas legiões; se lutar nos confins, perde o controle da rede administrativa”.

Além da *expansão do território do Império*, no entanto, há outros motivos – alguns ligados a essa expansão, outros não – que dificultaram a sustentação deste, levando a uma ruptura com o modelo político representativa da Antiguidade Clássica, a *cidade*, resultando assim no surgimento de estruturas políticas feudais. Iremos tratar disso neste tópico.

Em paralelo à expansão do Império, a nobreza patrícia começou a acumular cada vez mais terras. Os *pequenos agricultores*, por sua vez, eram compelidos a pagar cada vez mais impostos ao governo romano e passaram a ficar numa situação de pobreza crescente, o que levou muitos a *perderem as suas propriedades*. Começou a haver o *esgotamento do modo de produção escravista*, adotado por Roma – que implicava constantemente na captura de novos territórios e mais mão de obra escrava para continuar permitindo o crescimento econômico –, pois chegou a um ponto em que não havia mais mão de obra nova a ser obtida, tendo se tornado impraticável a expansão territorial (WOLKMER, 2006, p. 184). Assim, a *produção agrícola* utilizando como classe produtiva os escravos, passou a entrar em uma forte *crise*, na qual as atividades comerciais – estas rejeitadas pela aristocracia fundiária –, e manufatureiras – prejudicadas pelos elevados custos dos transportes –, não foram capazes de amenizar (WOLKMER, 2006, p. 186).

econômica. A guerra trazia terras, tributos e escravos; os escravos, os tributos e as terras forneciam o aparato para a guerra”.

Concomitantemente à crise econômica, surgiu uma crise política, pelas *invasões dos “povos bárbaros”* tanto no Império romano ocidental como no oriental, que prejudicaram a sua paz – além de trazerem doenças que ceifaram a vida de muitas pessoas -, resultando no *aumento do exército* para preservar as fronteiras agora frágeis – significando mais gastos e, conseqüentemente, maior exigência de tributos à população (WOLKMER, 2006, p. 186-187). As invasões bárbaras também levaram a que “os antigos e independentes pequenos fazendeiros” se “deslocassem de suas terras próximas as fronteiras, levando a grandes áreas territoriais sem cultivo” (SAVELLE, 1968a,p. 311).

Além de todos esses fatores, Wolkmer (2006, p. 219-220) observa a implicação resultante do *estabelecimento do cristianismo como religião oficial* do Império, pois, segundo ele, isso veio a contribuir para o surgimento de seitas -, que tinham como pano de fundo o descontentamento da plebe com a política de Roma -, consideradas heréticas pelo governo romano, levando este a agir de forma violenta para neutralizá-las, levando a mais divisões no Império. Além disso, com o estabelecimento do cristianismo como religião oficial, Roma passou a despender mais recursos para aspectos religiosos, ficando ainda mais burocrático.

Dessa forma, o “Império romano dos séculos IV e V, [...], estava sobrecarregado com um imenso acréscimo suplementar em suas superestruturas militares, políticas e ideológicas” e com perdas econômicas significativas (ANDERSON, 1991, p. 88). Sim, como escreve Engels, Roma tinha se “tornado uma máquina imensa e complicada [...]; impostos, prestações pessoais ao Estado e gravames de todas as espécies mergulhavam a massa do povo numa pobreza cada vez mais aguda³¹ (ENGELS, 1984, p.166). O resultado de toda essa situação foi péssimo não só para Roma como para suas províncias, que viram suas condições sociais piorarem cada vez mais:

³¹ Sobre esse quadro de pobreza que se abatia sob grande parte da população do Império romano, Engels escreve: “Não menos desesperadoras eram as condições sociais. [...] O empobrecimento era geral; declínio do comércio, decadência dos ofícios manuais e da arte, diminuição da população; decadência das cidades; retrocesso da agricultura a um estágio mais atrasado [...]”. (ENGELS, 1984, p. 166-167).

[...] todo este crescimento na superestrutura estatal foi acompanhado por um retraimento na economia. [...]. As cidades, outrora ricas e prósperas, entraram em declínio. As oligarquias municipais passaram a fugir de suas obrigações cívicas; a administração municipal tornou-se um pesado ônus, sujeita ao crescente controle imperial e à sua voracidade tributária. Os pequenos artesãos e artífices fugiam das cidades buscando proteção e emprego nas propriedades dos magnatas do campo (WOLKMER, 2006, p. 188).

Ao passo que as cidades entraram em declínio, e Roma exigia cada vez mais do povo, foi no campo que surgiram as medidas que acenaram para características de um novo modo de produção e de significativas mudanças na estrutura política, rompendo com o modelo político romano, que centralizava a vida política na cidade.

Como explica Anderson (1991, p. 89), a recessão econômica indicava que o modo de produção escravista tinha chegado ao seu limite, tornando-se um incômodo para os proprietários das terras - que além de não terem mais disponível abundância de mão de obra, tinham de ter gastos com a preservação dos escravos e com o pagamento de impostos crescentes. Assim, eles passaram adotar medidas e buscar formas de não sofrerem tanto prejuízo. Resume Anderson (1991, p. 89-90), o que aconteceu então:

Daí em diante os proprietários passaram a deixar de se ocupar diretamente da manutenção de seus escravos, estabelecendo-os em pequenos lotes de terra, a fim de que cuidassem uns dos outros, deixando que recolhessem o excesso de produção.[...]. Ao mesmo tempo, aldeias de pequenos proprietários e de rendeiros livres - que sempre haviam existido sob o Império lado a lado com os escravos - caíram sob o "patrocínio" dos grandes proprietários agrícolas em busca de proteção contra as arrecadações fiscais e o recrutamento pelo Estado, e vieram a ocupar posições econômicas em muito semelhantes às dos escravos.

Surgiu assim o chamado *colonus*, camponês "amarrado à propriedade de seu senhor, pagando-lhe aluguéis em bens ou em dinheiro por seu lote", e que "[...] geralmente retinham a metade do que produzia o lote" (ANDERSON, 1991, p. 90). Assim passou a ser mais compensador para os proprietários de terras, ao invés da divisão da terra em grandes propriedades nas quais trabalhavam escravos, dividi-la em pequenos lotes e deixá-las para os colonos. Esses

tiravam os meios de subsistência da própria terra, não representando, nesse sentido, preocupação para os proprietários. Além disso, do excedente produzido por esses colonos retirava-se o valor a ser pago relativo aos tributos cobrados pelo governo romano.

Mesmo antes da queda do Império romano ocidental, foi se manifestando, aos poucos, as características de novo modo de produção – o *feudal* – descrito no subtópico 1.1.4.4. A partir disso, uma nova unidade política, diversa da cidade, o *feudo*, surgiu e dominou toda a Idade Média. Paralelamente, o cristianismo foi absorvido pelo Império e se fundiu à cultura greco-romana, levando a um sincretismo religioso que foi a marca cultural da Idade Média. Engels resume a transição para uma nova estrutura política e econômica, que levou a uma ruptura com o modelo antigo:

[...].A exploração dos latifúndios baseada no trabalho escravo já não era proveitosa, conquanto fosse, na época, a única forma viável de agricultura em grande escala. O cultivo em pequenas fazendas voltou a ser adotado, como única forma compensadora. Uns em seguida aos outros, os latifúndios foram divididos em lotes, que eram entregues a arrendatários hereditários [...]. De preferência, no entanto, esses lotes eram entregues a colonos que pagavam um aluguel anual fixo. Tais colonos ficavam sujeitos à terra e podiam ser vendidos juntamente com os lotes; não eram propriamente escravos, mas tampouco eram livres - não se podiam casar com mulheres livres, e as uniões entre eles não eram tidas como matrimônios válidos e sim como um mero concubinato (*contubernium*), tal como entre os escravos. Foram os precursores dos servos medievais. (ENGELS, 1984, p. 167-168).

Enfim, o Império romano ocidental foi se enfraquecendo até cair nas mãos dos “bárbaros” no ano de 476 EC - data representativa de um novo paradigma para o mundo ocidental, de estruturas políticas, jurídicas, culturais e religiosas distintas. Temos aqui uma real ruptura com o modelo antigo, uma mudança profunda com o que se conhecia, nos diversos campos da atividade humana. Ressalvamos que a data é meramente representativa de um processo que se estendeu por muito tempo, que não aconteceu abruptamente.

1.2.2 O sistema político na Idade Média e sua ruptura

1.2.2.1 O sistema feudal

Quando se fala em feudalismo, deve-se estar ciente de que esse sistema tinha suas variações a depender da área geográfica referida, demonstrando, no entanto, em suas características básicas, os mesmos traços. Como resume Touchard (2003, p. 185), “ a carta feudal é extremamente diversificada, e se podemos falar de sociedade feudal [...], é porque consideramos [...] um certo espírito consuetudinário que se foi traduzindo pouco a pouco em instituições e muito raramente em códigos escritos”.

De acordo com Franco Jr. (1986, p. 30), “por volta de fins do século IX ou princípios do século X, as estruturas feudais já se encontravam montadas”. O sistema político feudal origina-se no campo, de forma diversa do sistema político anterior, em resultado do território amplo e da baixa densidade demográfica, como explica Marx (1985, p.116-117):

[...]. Se a antigüidade originou-se da cidade com seu pequeno território, a Idade Média teve o campo como ponto de partida. Este diferente marco inicial foi determinado pela distribuição da população à época, esparsa sobre grande área e sem ser muito aumentada pelos conquistadores. Em contraste com a Grécia e Roma, o desenvolvimento feudal, portanto, estende-se por um campo muito mais amplo, preparado pela conquista romana e a disseminação da agricultura, inicialmente associada com ela. [...].

O poder político na Idade Média foi muito fragmentado, sendo o feudo, a unidade política que caracterizou esse período. Seu proprietário denominava-se senhor feudal. O feudo “podia ser grande como um reino ou pequeno como uma só aldeia” o que significa que “o senhor feudal podia ser um rei ou um duque, possuindo grande domínio, ou podia ser um simples cavaleiro” (SAVELLE, 1968b, p. 149).

Por meio dos feudos se concretizou o poder político dos denominados senhores feudais sobre os servos, e sobre outros nobres, pois, “a característica

geral do feudalismo era a de que as pessoas que possuísem propriedades territoriais também exerciam o poder político” (SAVELLE, 1968b, p. 148).

No que se refere à relação existente entre os nobres, faz-se necessário esclarecer alguns pontos. Existia uma hierarquia entre os integrantes dessa classe, recebendo títulos como conde, duque e barão. A relação entre eles implicava que um deles fosse o suserano e outro o vassalo, este último, devendo submissão ao primeiro, tendo obrigação de prestar-lhe determinados deveres, principalmente no que diz respeito ao apoio militar. O suserano, por outro lado, deveria proteger o vassalo, em caso de ameaça de outro nobre. Essas relações guardavam regras, cerimônias próprias, que não nos cabe aqui discorrer.

Dentro de sua propriedade, os senhores feudais, proprietários das terras, tinham autonomia para estabelecer regras próprias para os servos que trabalhassem em sua propriedade, inclusive podendo criar restrições que seriam hoje, em países democráticos, consideradas invasivas da privacidade. Ou seja, embora os servos possuísem maior liberdade que os escravos, esta era muito relativizada pelo poder que sobre eles exerciam os senhores feudais. Como bem afirma Anderson (1991, p. 144), “ a consequência deste sistema era que a soberania política nunca estava enfocada num único centro. [...] ”

Com a mudança do foco do exercício do poder político das cidades para os *feudos*, houve a criação de instituições e práticas muito diferentes das que eram adotadas na *pólis* grega e em Roma. Nesse ponto, destacamos a importância da mudança do modo de produção econômica para que se concretizasse a ruptura com o modelo anterior, principalmente no que diz respeito a estrutura política.

Para Franco Jr. (1986, p. 41) entre os fatores que levaram a consolidação do poder político nos *feudos*, estão: forte influência dos germanos que adotavam práticas que favoreciam regionalidades; “fraqueza da concepção de Estado”³²;

³² Marc Bloch (2009, p. 469), descreve algumas diferenças entre o Estado moderno e a estrutura política comandada pelo monarca à época do feudalismo, que reunia vários feudos:

[...] decadência do Império Carolíngio e a apropriação de poderes régios por seus representantes”; e importância atribuída à terra tanto em relação a aspectos econômicos como sociais, culminando, assim, com o surgimento, no século XI, dos denominados “senhorios banais”, propriedades de terras “nas quais os senhores tinham poder de *bannum*, isto é, de mandar, tributar, julgar e punir seus habitantes”. Isso representou uma grande de concentração de poder.

Com toda essa pulverização do poder político, o poder do monarca ficou enfraquecido. Embora, teoricamente, ele tivesse considerável poder sobre seus súditos, sendo, inclusive, ungido pela Igreja como um representante sagrado, na prática, o rei também era um suserano, possuindo não apenas direitos, mas também obrigações para com aqueles que eram considerados seus vassallos. Isso representava que,

[...] como suserano ele não tinha poder político direto sobre o conjunto da população, exercendo-o apenas, e de forma muito limitada, através de inúmeros intermediários, seus próprios vassallos e os vassallos destes. Portanto, em termos práticos, o rei era um senhor feudal como os demais, mandando efetivamente apenas nos seus senhorios, e vivendo daquilo que estes produziam. [...] (FRANCO JR. 1986, p. 42).

1.2.2.2 A ruptura com o sistema político feudal

A economia feudal foi essencialmente agrária. Dessa forma, inicialmente, o comércio e a indústria eram muito pouco desenvolvidos. No entanto, com o passar do tempo, “o comércio gradualmente cresceu de volume e cidades brotaram em meio a aldeias senhoriais”, o que resultou, depois de muitos anos, em que uma “pequena, mas importante parte da população” ganhasse “a vida por meio do comércio e da indústria” (SAVELLE, 1968b, p. 187).

“Seria longa a lista das actividades que nos aparecem inseparáveis da ideia de Estado e que os Estados feudais, no entanto ignoraram radicalmente. O ensino pertencia a Igreja. Do mesmo modo, a assistência, que se confundia com a caridade. Os trabalhos públicos eram entregues à iniciativa dos utentes ou das pequenas potências locais: ruptura sensível entre todas, com a tradição romana[...]”.

Destacaram-se comercialmente, as cidades italianas portuárias que passaram a manter um intenso comércio com a parte oriental do Império Bizantino, o que serviu de “estímulo ao renascimento do comércio em toda a Europa Feudal” (SAVELLE, 1968b, p. 193-194). A *expansão do comércio* foi acompanhada do *crescimento das cidades*, que começaram a ganhar novamente importância, desenvolvendo-se em diversos lugares da Europa.

Embora, em sua composição, as cidades também incluíssem profissionais liberais, a maior parte da população “ganhava a vida com a troca de bens ou a produção de artigos destinados à venda” (SAVELLE, 1968b, p. 204). Os mercadores viram a necessidade de reunirem-se em grupos, em corporações, para que pudessem se fortalecer como classe. Destacam-se dois tipos de corporações: as corporações mercantis e as de ofício³³. No que se refere a importância para o Ocidente da expansão comercial, as palavras seguintes resumem bem o efeito que ela teve:

A ressurreição e a expansão do comércio durante a Era Feudal, resultando no crescimento das ativas cidades comerciais da Itália, França, Alemanha, Países Baixos e Inglaterra, teve tão profundo efeito sobre a vida da Europa Ocidental que representou uma revolução social e econômica. Como parte dessa revolução – ou estreitamente ligada a ela – verificaram-se outras alterações profundas na civilização ocidental europeia: na vida política, nas instituições, nos institutos e concepções sociais, na religião e na cultura. [...] (SAVELLE, 1968b, p.205).

Portanto, a expansão do comércio teve efeitos profundos sobre o sistema feudal, mas não foi o único fator que levou a seu fim. A decadência do feudalismo parece ter sido provocada tanto por fatores externos – a expansão do comércio e o crescimento e desenvolvimento das cidades, entre outros -, como por fatores internos - os conflitos que surgiram internamente no sistema oriundos do próprio modo de produção feudal, como, por exemplo, a criação de *classes sociais* diferenciadas no *pequeno modo produtivo* e a *fuga de servos*

³³Sobre as corporações mercantis, temos a seguinte definição: “A corporação mercantil era primariamente uma associação comercial abrangendo todos os membros de certa cidade, que se reuniam para o fim de monopolizar e regular os negócios citadinos” (SAVELLE, 1968b, p. 210). E sobre as corporações de ofício, o mesmo autor diz o seguinte: “As corporações de ofícios diferiam das mercantis pelo fato de serem especializadas de acordo com as profissões. Em consequência, havia muitas corporações de ofícios em cada cidade, uma delas para cada ofício importante” (SAVELLE, 1968b, p. 211).

para a cidade, seja pela atração que as cidades exerciam à época, seja com o objetivo de fugir da exploração sofrida pelos senhores feudais -, o que acabou provocando o seu fim (HILTON, 1977, p. 75).

Gradativamente, o centro da vida econômica foi deslocando-se novamente para as cidades, saindo do campo. A passagem para a predominância das características do modo de produção capitalista em substituição às referentes ao modo de produção feudal³⁴, provocou mudanças significativas na sociedade e na forma desta ver o mundo.

A ascensão da classe social burguesa, que foi acumulando um notável poderio econômico, e começou a ter força suficiente para pleitear medidas em seu benefício, sendo, na maior parte das vezes, bem-sucedida em seu intento, foi um dos eventos que mais tiveram implicações nos fatos históricos que se seguiram na sociedade europeia a partir de então. Corroborando o que estamos expondo, Soares (2008, p. 75) aponta como “o fato social mais notável desta época: o surgimento de uma nova classe social, gestada desde a Baixa Idade Média: a burguesia”, e como “fato econômico mais importante” o fim do “monopólio comercial com Veneza”, quando Constantinopla caiu nas mãos dos turcos em 1453.

Ligado ao aumento do comércio e de riqueza dos países europeus, deve-se mencionar, também, o *desenvolvimento de técnicas de navegação* e a chegada, pelos europeus, a lugares que até então não eram conhecidos no continente. Um dos motivos propulsores para as grandes navegações foi o de descobrir um novo “caminho” para as Índias, pois as cidades italianas monopolizavam o comércio de especiarias, cobrando um preço muito elevado

³⁴ A importância deste evento para a história ocidental não pode ser subestimada. As notáveis diferenças entre as características dos modos de produção existentes no mundo até então e as do modo de produção capitalista, não podem ser minimizadas, assim como o querem alguns teóricos. Como adverte Savelle (1968b, p. 305): “O advento do capitalismo comercial como sistema econômico baseado no lucro individual privado, a suplantando a economia agrária e essencialmente comunal da sociedade feudal, foi um acontecimento da maior significação para a história da civilização ocidental e, afinal, do mundo. E, com a marcha dessa revolução, os mercadores capitalistas aperfeiçoaram as técnicas e métodos que assegurariam o funcionamento lubrificado do sistema econômico capitalista e o diferenciariam de todos os sistemas econômico que o haviam precedido”.

aos outros países. Quando se depararam com novas terras, os europeus encontraram muita riqueza e uma enorme mão de obra.

Não se pode esquecer, naruptura da estrutura política feudal para o Estado moderno, das mudanças no campo filosófico e religioso. Inicialmente, o cristianismo, depois que foi considerado religião estatal, ainda no Império romano, continuou desenvolvendo-se e expandindo-se, absorvendo práticas da cultura greco-romana, e burocratizando-se cada vez mais³⁵. A influência da religião nos vários aspectos da vida social, inclusive no campo jurídico, é notável. O direito escrito criado pela Igreja Católica, denominado Direito Canônico, foi se fortalecendo com o passar do tempo. No entanto, a busca pela unidade da Igreja, a busca pela construção de um império da cristandade, foi dificultada pela fragmentação política, própria do feudalismo. Edurante toda a Idade Média, o poder secular e o poder religioso, por várias vezes entraram em atrito, surgindo situações conflituosas entre os Papas e os monarcas.

Entre os pensadores que se destacaram na época, estão Agostinho e Tomás de Aquino. O primeiro sofreu muita influência dos escritos de Platão, desenvolvendo a ideia do pensador grego “de que o mundo material, que conhecemos pelos nossos sentidos, é inferior a outro mundo de ‘ideias’ imateriais” (SAVELLE, 1968b, p. 263). Tomás de Aquino, por sua vez, defendia que “o governo, em vez de ser criado pelos homens e para eles, era parte integrante da ordem divina” (CREVELD, 2004, p. 73).

Simone Goyard-Fabre (2002, p.6) comenta que Guilherme de Occan e Marsílio de Pádua, posteriores aos filósofos mencionados no parágrafo anterior, “insistiram na independência da Cidade em relação à Igreja e na autonomia do princípio temporal, que contrapunham francamente à autoridade espiritual”. Vistoque na Idade Média, a esfera religiosa estava fortemente ligada à esfera política, esses pensadores começaram a traçar duas esferas distintas e

³⁵ Creveld (2004, p. 84) explica sobre o aparato desenvolvido pela Igreja: “[...]. Os bens da Igreja não se concentravam em apenas um local, mas consistiam em construções e latifúndios espalhados por toda a Europa. Por conseguinte, foi necessário criar um sofisticado aparato financeiro, jurídico e administrativo capaz de superar o tempo e a distância. Já em 1300 esse aparato estava muito à frente de qualquer sistema equivalente à disposição dos governantes seculares”.

independentes de poder, uma religiosa e uma terrena. Vale dizer que “o reconhecimento de uma ordem sociopolítica independente da ordem eclesiástica abria, assim, o caminho para a concepção do Estado moderno” (GOYARD-FABRE, 2002, p. 9).

Entretanto, embora esses pensadores possam ter começado a indicar a independência entre as duas esferas, a religiosa e a política, não houve nessa época um rompimento definitivo entre elas. O desenvolvimento da filosofia política e da doutrina jurídica que são a base do Estado moderno se deu a partir do século XVI, conforme veremos no próximo capítulo. Goyard-Fabre (2002, p. 13-14) explica que vários pensadores posteriores contribuíram para os caminhos jurídico-políticos adotados na Modernidade:

[...]. Esse primeiro nascimento, que é uma vitória, ao mesmo tempo, contra o teologismo medieval e contra a mentalidade feudal, foi, como veremos, difícil. Ele se efetuou em várias fases, dominadas sucessivamente pelas vozes, no século XVI, de Maquiavel e de Bodin, depois, no século XVII, pela de Hobbes. Suas obras examinam o problema do direito político com ênfases muito diferenciadas. Não obstante, elas se completam para abrir, muitas vezes em meio a hesitações filosóficas perturbadoras, os caminhos da modernidade jurídico-política.

O êxito processo de *separação do campo político e religioso*, contribuiu para a decadência da mentalidade feudal, e, em *conjunto* com todos outros fatos já mencionados, criou as condições para o surgimento de um aparelho de poder complexo, conhecido como *Estado moderno*, que transformou definitivamente o mundo ocidental. Veremos mais detalhes sobre ele e sobre que significou essa ruptura, no próximo capítulo.

1.2.3 Destaques sobre as rupturas analisadas

Podemos destacar alguns pontos acerca das rupturas aqui analisadas. Em primeiro lugar, foram processos complexos que demoraram um longo período de tempo para se concretizar. Escolhe-se uma data representativa, mas,

reiteramos, não significa que naquele ano específico, houve, sem nenhum sinal indicativo anterior, uma mudança abrupta que rompeu com a visão de mundo anterior. O processo já vinha se arrastando, e naquele ano específico, ocorreu algum evento marcante que o consolidou. Mas, as condições para que o evento ocorresse, haviam sido criadas anteriormente a ele.

Houve rupturas no âmbito político - no primeiro caso, o centro da vida política transferiu-se da cidade para os feudos, e, no segundo caso, desses para o Estado moderno -, mas essas não ficaram restritas a tal campo, incluindo mudanças na base econômica. Na primeira ruptura examinada, passou-se das características modo de produção escravista para as do modo de produção feudal e, na segunda ruptura, das características desse último para as características do modo de produção capitalista. Além disso, envolveram mudanças jurídicas e culturais. Contudo, apesar de todas essas transformações, as rupturas não foram absolutas. Conservaram alguns elementos da formação anterior³⁶.

Outro ponto a ser salientado, é que depois que há o rompimento, não há mais retorno a uma situação nem mesmo próxima da anterior. Trata-se de um processo dialético de grande extensão. Enquanto ele está em curso, admite idas e vindas. Mas, depois do rompimento, este se expressa, materialmente, por novos sistemas jurídico-político e econômicos muito diversos do anterior. Idealmente, reflete-se por uma nova mentalidade que também rompe com a anterior.

No próximo capítulo, examinaremos a estrutura política que substituiu os feudos como centro do poder político na Europa ocidental, o Estado moderno, e suas características distintivas e variações de modelo no decorrer do tempo. Também veremos de que modo foi preservado o predomínio do modo de produção capitalista.

³⁶Como exemplo, no plano ideológico, temos na Idade Média, os estudiosos da Igreja influenciados pelo cristianismo e por elementos da cultura greco-romana. No campo da literatura isso se reflete na obra denominada *Divina Comédia*, de Dante Alighieri, síntese do pensamento medieval e que reflete as duas tendências.

2 CONSIDERAÇÕES SOBRE O ESTADO MODERNO

Neste capítulo, faremos algumas considerações sobre o Estado moderno, a estrutura política que se consolidou na modernidade. Veremos suas características mais importantes, teóricos que influenciaram a sua construção, seus elementos, algumas expressões que passaram a caracterizar algumas formas que o Estado assumiu e, finalmente, os modelos de Estado, e como eles representaram variações do Estado moderno, mas não romperam com este.

2.1A MODERNIDADE E SUA FORMA DE EXPRESSÃO POLÍTICA

A modernidade constitui-se um ideário de mundo com características peculiares. Caracteriza seu surgimento é “descoberta” da América no ano de 1492³⁷. Outros eventos fundamentais para a modernidade, são o Renascimento, com início no século XIV³⁸ se estendendo até o século XVI, com a redescoberta da cultura greco-romana que marcou a Antiguidade Clássica, e a Reforma Protestante, no século XVI, com oposição à autoridade absoluta da Igreja e a valorização do saber individual. Posteriormente, os progressos por que passaram as ciências naturais no século XVII, as revoluções burguesas do século XVIII, a Revolução Industrial no século XIX, caracterizam o período.

Como explica Dussel (1993, p. 185) o termo “modernidade” pode assumir dois sentidos: no primeiro sentido representa uma emancipação por meio da razão, levando a um novo caminho de desenvolvimento; no segundo sentido, a

³⁷ Apesar de a queda de Constantinopla ter sido um evento marcante, por significar a perda do acesso dos comerciantes das cidades portuárias italianas às rotas comerciais da Índia e da China, levando à busca de um caminho pelo Oceano Atlântico, o que significou um investimento em navegações, o ano de 1492 é mais representativo para o que a modernidade significou, como será visto neste tópico.

³⁸ Não há unanimidade em relação à data exata de início do Renascimento.

modernidade serve como justificativa para violência, pois, aqueles que se consideram superiores – a civilização europeia -, entendem que devem levar desenvolvimento àqueles considerados bárbaros, mesmo que isso envolva a violência. A crença no desenvolvimento e no progresso constante são assim elementos fundamentais da modernidade. E essa atitude de superioridade, de centralidade do continente europeu no mundo, encarando as outras culturas presentes em outros continentes como inferiores, marca o denominado “eurocentrismo”.

Assim, *modernidade* e *eurocentrismo* guardam íntima relação. Devido a esse eurocentrismo, muitas vezes pensa-se na modernidade como um fenômeno exclusivamente europeu. No entanto, esse pensamento contém uma falha, como explica Dussel (1993, p. 7):

[...] queremos provar que a Modernidade é realmente um fato europeu, mas em relação dialética com o não-europeu como conteúdo último de tal fenômeno. A Modernidade aparece quando a Europa se afirma como ‘centro’ de uma História Mundial que inaugura, e por isso a ‘periferia’ é parte de sua própria definição. [...].

Assim, os europeus dependeram dos não europeus para afirmarem a sua superioridade. É a visão que o europeu tem do “outro” que o faz se sentir superior. Portanto, a América está inserida necessariamente na modernidade. Magalhães (2012, p. 21) lembra ainda, que a expulsão dos mulçumanos de Granada em 1492, foi outro fato que teve impacto na modernidade, pois criou condições para a construção na Europa de uma estrutura política uniformizadora e homogeneizante, o Estado moderno.

Daí o ano de 1492, marcando a invasão europeia no continente americano, ser muito mais representativo para a caracterização da modernidade do que a queda de Constantinopla em 1453. No próximo capítulo, aprofundaremos essa questão. Consideramos aspectos relacionados a relação de dominação entre o colonizador europeu e o colonizado na América.

Como falamos no início desse tópico, o Renascimento foi muito importante para a modernidade. Esse período foi marcado pela ênfase no homem, por

uma visão antropocêntrica que veio a substituir a visão teocêntrica da Idade Média. Nas ciências, o racionalismo de Descartes e o empirismo de Francis Bacon tiveram grande influência a partir de então. A valorização do pensamento lógico, racional, passou a ser uma marca da modernidade, como o meio legítimo de se chegar a verdade. A experiência sensorial como forma de se chegar ao conhecimento, fruto do empirismo, passou a ser utilizada nas ciências, chegando a haver uma certa oposição entre racionalismo e empirismo. Mas ambas as posições, representam fontes epistemológica da modernidade.

O movimento Iluminista no século XVIII, que teve Voltaire, Diderot, Montesquieu e Rousseau como alguns de seus representantes, consolida a modernidade. Esse movimento, de origem burguesa, caracterizou-se pelo racionalismo, individualismo, defesa das liberdades individuais contra o arbítrio estatal e cientificismo.

No âmbito econômico, a modernidade se caracterizou pela consolidação, desenvolvimento e expansão das características do modo de produção capitalista, que, como visto no capítulo anterior, destaca o individualismo e a priorização do lucro, que se adequou ao paradigma da modernidade. Magalhães (2012, p. 19) explica a importância da invasão da América pelo europeu para o desenvolvimento do sistema capitalista:

A invasão do mundo, começando pela América, é fundamental para o desenvolvimento do sistema econômico criado pelos europeus: o capitalismo. Não haveria capitalismo e o poderoso processo de industrialização da Europa (incluindo EUA mais tarde) sem as riquezas retiradas das Américas (ouro, cobre, prata, madeira, e diversas outras riquezas do subsolo, solo e supersolo) inicialmente, assim como as riquezas da Ásia e da África. [...].

Dessa forma, o sistema capitalista se alimentou e cresceu no continente europeu com as riquezas retiradas de outros continentes, com destaque para a América. E não apenas riquezas, mas a exploração de mão de obra para realizar trabalho, foi de fundamental importância no processo.

Como menciona Morris (2005, p. 34-35), apesar de a pobreza e a miséria existirem a muito tempo, a estrutura política criada pelo Estado moderno fornece condições de exploração de forma sistemática dos indivíduos. E o autor destaca como o Estado moderno está ligado a modernidade:

A modernidade do Estado é notável de muitas maneiras. Há muitos aspectos dessa forma de organização política que pressupõem características do mundo moderno. Esta pode ser uma razão pela qual alguns que não estão inteiramente confortáveis com a modernidade achem o Estado perturbador. O Estado é, em alguns casos, uma expressão de modernidade. [...]. (MORRIS, 2005, p. 38).

Assim, o Estado é a estrutura representativa da modernidade, representando seus ideais. Tendo em vista os aspectos aqui destacados, no próximo subtópico veremos, brevemente, algumas das características e teóricos que influenciaram o Estado moderno.

2.2 O ESTADO MODERNO – CARACTERÍSTICAS E TEÓRICOS QUE O INFLUENCIARAM

A partir da modernidade, os europeus passaram a ditar a outros continentes, o que entendiam ser o padrão civilizacional “superior” a ser seguido: o padrão europeu. Primeiro em relação aos habitantes da América, e depois em relação aos habitantes de outros continentes. Ao passo que avançava a colonização, iniciou-se o processo de construção do Estado moderno no próprio continente europeu. No subtópico 2.3.4, discutiremos o que representa a expressão Estado-nação, concentrando-nos na questão da nacionalidade. Nesse subtópico, por sua vez, trataremos de alguns pontos a respeito do processo de construção Estado que têm ligação com modernidade.

Evento de grande importância na história do Estado moderno, refere-se a Paz de Vestefália, em 1648, que significou o fim da guerra dos 30 anos e representou a vitória do monarca, do poder temporal, fortalecendo esse poder nos Estados em detrimento do poder da Igreja (CREVELD, 2004, p. 120-121).

Uma das características que se sobressaem no Estado moderno, tem a ver com a padronização cultural, de comportamento, do direito e assim por diante. Como assevera Magalhães (2012, p. 16), o processo de construção das instituições modernas visou uma identidade nacional única, necessário para a construção do Estado nacional, sendo assim, constituídos, com esse objetivo, “[...] os exércitos nacionais; a moeda nacional; os bancos nacionais; o direito nacional uniformizador [...]; a polícia nacional; as polícias secretas e a burocracia estatal; as escolas uniformizadas”.

Obviamente, num território com uma grande diversidade cultural, nem todos os grupos conseguirão se adequar a uma construção tão homogeneizante. Assim, os indivíduos pertencentes a grupos muito diferentes foram expulsos, como aconteceu com os muçulmanos em Granada. Outros foram excluídos ou discriminados e as vezes até mortos como nos casos dos ciganos espalhados na Europa. Em relação a outros grupos, não tão diferentes, se procurou a homogeneização. A cultura, a língua e outros caracteres do grupo hegemonicamente superior prevaleceu. Nesse sentido, recorremos mais uma vez a Magalhães, que afirma:

A construção da identidade nacional (fundamental para o Estado nacional e logo para o capitalismo em todas as suas formas) necessita do estranhamento do outro, da exclusão do não nacional, da exclusão e do rebaixamento do diferente. A construção da nacionalidade é um projeto narcisista.

Dessa forma, a construção do Estado moderno na Europa, foi marcada intolerância, pela não aceitação da diversidade³⁹. Além disso, ele se apresentou com as seguintes características em seu surgimento: a soberania tanto no plano externo e interno, a territorialidade, a centralização dos poderes públicos, a nacionalidade e o regime de governo monárquico (CUEVA, 1980, p. 49).

³⁹ Em relação ao projeto de Estado na América, examinemos detalhes no próximo capítulo.

Esse aspecto é muito importante, pois diferencia o Estado moderno de todas as estruturas de poder que já haviam existido. Os poderes públicos não seriam divididos com a igreja ou com outras instituições, ficariam centralizados na figura do Estado, que seria o único que poderia impor o Direito.

Morris (2005, p.33) também destaca “a administração e controle altamente centralizados do Estado moderno”. Esse poder não dividido com a igreja ou outras instituições é importante pois diferencia essa estrutura política de outras instituições que o precederam. Mas o autor também menciona outros pontos que caracterizam essa estrutura política também destaca alguns pontos que caracterizam o Estado moderno: ele persiste no tempo, sobrevivendo a mudanças relativas a forma e a titulares do governo, além de também ter continuidade no espaço, com a preservação de um território delimitado; transcende os governados, os governantes e quaisquer instituições, por mais importantes que estas sejam; é uma organização política própria, diversa de instituições privadas; exerce seu controle diretamente no território sob sua jurisdição; é soberano (MORRIS, 2005, p. 76).

O desenvolvimento da filosofia política e da doutrina jurídica que são, especificamente, a base do Estado moderno, se deu, para Goyard-Fabre (2002, p. 13-14), a partir do século XVI, em várias fases. Cabe aqui a menção alguns teóricos importantes para a formação estrutural e o funcionamento dessa estrutura política.

Maquiavel, pensador italiano, que viveu durante o período do Renascimento, nasceu em Florença em 1469 e morreu em 1527. Com sua obra mais conhecida, *O Príncipe*, ele estabelece para a política um campo distinto da teologia, fazendo uma análise realista da política, não idealista. Como explica Goyard-Fabre (2002, p. 16), a respeito de Maquiavel: “o conhecimento que tem das antigas repúblicas e dos principados do seu tempo ensina-lhe a independência, até a autonomia da esfera política [...]”, criando assim o autor, uma “[...] secularização do pensamento político [...]”, ao considerar que “[...] a política pertence a esta terra”.

As cidades italianas à época, além dos atritos umas com as outras, viviam em constantes perigo de ataques, fruto da cobiça externa, devido a riqueza que possuíam. As instruções no livro *O Príncipe*, que ele dedicou para Lourenço II de Médici, eram conselhos para unificação da Itália e a sua defesa de invasões externas. Na obra, ele discute fatos históricos, decisões de governantes antigos e seus efeitos.

Além da separação entre a política e a teologia, Maquiavel fez a separação entre política e moral, definindo as características que o governante deve ter para conquistar, exercer e se manter no poder, defendendo-se das ameaças que invariavelmente acabarão surgindo.

Com Maquiavel a ideia que temos hoje de Estado passa a ficar mais nítida, embora muito de seus contornos não tenham sido definidos pelo florentino. Maquiavel prepara caminho para que outros pensadores se dediquem a escrever a respeito do tema.

Entre os autores que sofreram influência de Maquiavel estão Jean Bodin. Em sua obra, “[...] desde o início ele dirigiu sua atenção para a natureza da *république* como tal [...]”, assunto o qual Maquiavel não dedicara atenção (CREVELD, 2004, p. 249). Conforme veremos no subtópico 2.2.1, ele tratou acerca da *soberania*, elemento do Estado moderno, essencial para manutenção da ordem e da lei na República.

Porém, é com Thomas Hobbes que há a transição definitiva para o direito político moderno. A contribuição desse teórico para a elaboração de uma teoria do Estado moderno é notável. Destacando aspectos da natureza humana, considerando que a competição, a desconfiança e a ambição, levam ao constante atrito entre os homens, Hobbes legitima o papel de uma estrutura de poder que mantenha a ordem, o controle, caso contrário, persistirá uma situação de guerra de todos contra todos (FLEINER-GESTER, 2006, p. 57-58).

Hobbes (2015, p. 153) adverte que apenas as leis naturais não são suficientes para manter a ordem, visto que as paixões humanas são contrárias a elas,

movendo assim, os homens a violá-las; da mesma forma, os pactos, os acordos, sozinhos não representam nada, são meras palavras sem força nenhuma para oferecer qualquer tipo de segurança, devendo o Estado gozar do poder de impor pela força à lei àqueles que não a quiserem cumprir.

Com sua argumentação e fazendo uma análise das paixões humanas, descrevendo e procurando delimitar várias delas, Hobbes chega a conclusão da necessidade de que a instituição estatal tenha poderes para manter a ordem, mesmo que tenha que recorrer ao uso da força e da violência, pois estaria evitando um mal maior, a saber, a guerra de todos contra todos.

Hobbes também é um contratualista, assim como Locke e Rosseau, mas, difere na sua fundamentação quanto a determinados objetivos específicos do Estado. Tal estrutura de poder ele compara a um Leviatã, a um Deus mortal, que pode manter a ordem e a paz e evitar os conflitos que marcam o estado de natureza. Por meio de um acordo que os indivíduos fazem mutuamente, e a condição é que *o pacto seja mútuo entre os governados* – destacamos que o pacto é entre os governados e não entre os governados e o governante –, eles autorizam o governante ou a assembleia de governantes a exercer o poder sobre eles, poder denominado de soberano (HOBBS, 2015, p. 157).

Outro pensador cujos ideais influenciaram grandemente o Estado moderno foi Locke. Contratualista, Locke considerava que “a tarefa mais importante do governante não era tanto controlar os seres humanos [...]” mas [...] “salvaguardar os direitos com os quais foram dotados pela natureza – isto é a tríade vida, liberdade e propriedade [...]” (CREVELD, 2004, p. 256).

Como representante da burguesia e de forma diversa de Hobbes, Locke rejeitou o Absolutismo e acabou se tornando um dos principais expoentes do liberalismo clássico. Assim como “[...] porta-voz da classe mercantil e de proprietários em ascensão, Locke julgava que os grandes fins do Estado são a manutenção da paz e a proteção da propriedade” (SAVELLE, 1968, p. 431). A liberdade que defendia era apenas para um grupo de pessoas, sendo, ainda,

um dos defensores da escravidão e de medidas que hoje seriam consideradas severas para aqueles que não possuíssem recursos econômicos, incluindo, o trabalho de crianças originárias de famílias que recebessem ajuda do Estado (KRIELE, 1980, p. 384). Merece destaque sua defesa de “dividir o poder do soberano entre uma autoridade legislativa, uma executiva e uma ‘federativa’” (CREVELD, 2004, p. 256).

Outro pensador importante que influenciou o Estado moderno foi Montesquieu. Assim como Locke, Montesquieu se opunha a um governante nos moldes dos monarcas absolutistas. Com esse objetivo, uma de suas ideias é a da separação de poderes do Estado. Para Montesquieu, “[...] além do legislativo de Locke, havia um poder executivo e um judiciário; essa foi a primeira vez na história em que se definiu tal separação” que hoje é adotada como pedra fundamental na maioria dos países (CREVELD, 2004, p. 259). A diferença entre Montesquieu e Locke é que para o primeiro “a separação dos poderes não servia unicamente à divisão de tarefas, mais além, à liberdade dos cidadãos em si” (FLEINER-GESTER, 2006, p. 478).

Rousseau, um dos principais representantes dos ideais iluministas, teorizou a respeito da soberania popular, elemento encontrado em grande parte das Constituições democráticas, por meio do qual o povo é considerado o titular do poder, delegando esse poder para seus representantes.

Como explica Goyard-Fabre (2002, p. 180), Rousseau defendia que “a soberania só pode derivar do procedimento contratual, segundo o qual, a multidão, unanimemente, substitui as vontades particulares pela vontade geral: a essência da soberania se identifica com a vontade geral” (GOYARD-FABRE, 2002, p. 180). Dessa forma, cada indivíduo submete a si próprio e a sua autoridade à vontade geral, que representa o interesse comum, que em alguns momentos pode ser diferente da vontade particular, ou seja, do interesse de um indivíduo em particular (ROUSSEAU, 2006, p. 28).

Há vários outros pensadores que influenciaram o Estado moderno, mas fugiria ao propósito do trabalho fazer uma exposição exaustiva e minuciosa de suas

ideias. O objetivo foi somente mostrar como algumas das ideias desses pensadores constituíram a base do Estado moderno e ainda hoje continuam sendo aplicadas nas Constituições para estruturação e funcionamento dessa estrutura política.

2.3 ELEMENTOS DO ESTADO

2.3.1 Soberania

A soberania é o elemento central do Estado moderno. O desenvolvimento de ambos os conceitos se deu simultaneamente (MORRIS, 2005, p. 69). A soberania deve ser vista sob dois aspectos: internamente, representa que não há poder maior dentro do território do que o poder exercido pelo Estado; externamente, indica uma igualdade no plano internacional, entre os vários Estados soberanos, que são assim independentes uns dos outros. Obviamente, na prática há Estados que acumulam maior poder, e não respeitam plenamente a soberania de outros Estados.

Como afirmamos, no âmbito interno, a soberania indica que dentro território estatal, “[...] nenhuma autoridade ‘exterior’ tem jurisdição ali, pelo menos sem a aquiescência [...]” do próprio Estado, o que é bem diferente do que ocorria, por exemplo, na Idade Média, onde a autoridade era diluída por múltiplas jurisdições, laços de obediência variados, sem uma autoridade hierarquicamente superior a quem todos reconhecessem (MORRIS, 2005, p. 67-68). Isso resulta na centralização dos poderes públicos, que Cueva (1980, p. 54 – tradução nossa) chama atenção, fazendo com que o Estado tenha exclusividade em dizer o direito.

No que diz respeito à soberania no âmbito externo, o aspecto principal a ser destacado é a independência dos Estados soberanos. Como afirma Morris

(2005, p. 70), reconhecendo a soberania no plano internacional, “os Estados [...] proclamam independência uns dos outros [...]”, sendo que, a época de sua formação, “[...] ao rejeitar a autoridade de papas e imperadores, os soberanos firmaram a autonomia de outros Estados. [...]”.

Entre os autores que muito contribuíram para a noção de soberania, está Jean Bodin. Coube a ele fazer um estudo detalhado acerca desse elemento em sua obra *Os Seis Livros da República*, no qual teoriza sobre o tema. Bodin acreditava que o poder do rei tinha origem divina, o que dava legitimidade à concentração do poder em suas mãos. Para o autor, “o que importa é que o soberano não deve prestar contas de sua atividade senão a Deus”, além do que, “ninguém está autorizado para julgá-lo” (FLEINER-GESTER, 2006, p. 222). Acerca da importância de Bodin para o sentido de Estado que hoje conhecemos, Goyard-Fabre (2002, p. 23) diz:

[...]. Seja como for, é com Bodin que, pela primeira vez na história da doutrina política, o conceito de soberania conota a *essência* da república: esse conceito não só define sua especificidade, distinguindo-a de qualquer outra comunidade, mas a designa como *Estado* no sentido moderno da palavra, o que quer dizer que faz dela uma entidade política cuja prerrogativa já não é, como para os reis da Idade Média, jurisdicional, mas legisladora. [...].

A soberania foi um dos elementos mais estudados e discutidos depois dos escritos de Bodin, tendo seu conceito sofrido variações. A discussão dos seus limites persiste até os nossos dias. Entretanto, é irrefragável que a noção de soberania, da forma como foi entendida por Bodin, e, posteriormente, por outros autores, não estava presente, por exemplo, em Roma, ou na *polis* grega. Dallari (2013, p. 84) resume algumas considerações acerca da soberania feitas por Bodin:

Tendo afirmado que a soberania é um poder *absoluto* e *perpétuo*, cuida Bodin de tornar mais claro o sentido dessas duas características, estendendo-se mais na explicação da primeira. Sendo um poder *absoluto*, a soberania não é limitada nem em poder, nem pelo cargo, nem por tempo certo. Nenhuma lei humana, nem as do próprio príncipe, nem as de seus predecessores podem limitar o poder soberano. [...].

Morris (2005, p. 260) explica que para Hobbes, a soberania é inalienável e indivisível, e que afirmar que a soberania é absoluta para ele significa dizer que além de ilimitada ela é irrestrita, concepção que não possui a influência que gozou no passado, pois. hoje se considera que a soberania deve ser limitada, não podendo violar direitos e garantias fundamentais conforme estabelecidos na Constituição,. Um dos mecanismos eficazes nesse sentido seria a divisão da soberania entre vários agentes e instituições.

2.3.2 Território

No período feudal o governo não era exercido de forma territorial, mas, “[...] era largamente exercido sobre pessoas, na qualidade de indivíduos ou de cristãos” (MORRIS, 2005, p. 63). Com a transição para o Estado moderno, foi possível a aplicação do direito de forma uniforme dentro deste, não estando mais, a partir de então, “[...] o direito ligado à pessoa, mas ao território” em que essa se encontrasse (FLEINER-GESTER, 2006, p. 206). Atualmente o governo é exercido sobre territórios delimitados e que possuem seu próprio direito.

O território é um dos elementos do Estado moderno, o que implica que o governo soberano é exercido territorialmente. Isso implica em algumas questões, como esclarece Morris (2005, p. 64):

[...]. As cores e as linhas nos mapas modernos têm um sentido particular e familiar: dentro das fronteiras de um Estado, há um único sistema de governo, distinto de outros que atuam ‘fora’ ou ‘externamente’. [...]. O governo é territorial em outro sentido, a saber, que a lei se aplica a (praticamente) todos os que se encontram dentro dessas fronteiras. [...]. Em virtude de estarem num lugar circunscrito por linhas ou marcos, as pessoas adquirem obrigações, independentemente de relações pessoais, juramentos, fé ou origem.

Esse é um dos aspectos fundamentais do Estado moderno, que o diferenciam de outras estruturas de poder na história: o fato de ele ser territorial. Se alguém estiver dentro de um território de um Estado soberano – com raras exceções - ele estará assim sob sua jurisdição, sendo o *governo exercido diretamente*, de

forma diversa do que ocorria nos impérios, onde o governo era exercido de forma indireta e as autoridades locais, eram intermediárias, possuindo um poder considerável de dizer o direito, não sendo portanto, um direito único aplicado aos habitantes deste (MORRIS, 2005, p. 67). Para que o Estado possa exercer esse poder diretamente, ele cria instituições administrativas que se fazem presentes no território estatal, penetrando nele, e evidenciando que aquele território está sob sua jurisdição (MORRIS, 2005, p. 67).

Assim, o território é um elemento indispensável para que uma determinada estrutura política seja considerada Estado. O território delimitado, que inclui o solo, o subsolo, o espaço aéreo, as águas e determinada faixa territorial marítima, deve ser reconhecido pela comunidade internacional. Por sua vez, os Estados mantêm vigilância nas fronteiras, a fim de preservar a integridade territorial.

2.3.3 Povo

Outro elemento característico do Estado é a noção de povo. Em primeiro lugar, o conceito de povo não se confunde com o conceito de população, que é uma expressão meramente demográfica indicativa de quantas pessoas se acham no território do Estado em determinado tempo. Além disso, a noção de povo, as vezes também é vista como sinônimo de nação, mas com esse último termo também não se confunde, como veremos neste capítulo quando formos tratar acerca do Estado-nação. Povo é um conceito jurídico-político, um elemento que pode ser averiguado objetivamente, o que não ocorre com a nação. O conceito foi sendo construído por teóricos após o surgimento do Estado moderno - entre eles destacam-se Gerber e Jellinek (DALLARI, 2013, p. 103). Dallari (2013, p. 104) expõe da seguinte forma o conceito de povo:

[...]. Todos os que se integram no Estado, através da vinculação jurídica permanente, fixada no momento jurídico da unificação e da constituição do Estado, adquirem a condição de *cidadãos*, podendo-se, assim, conceituar o *povo* como o *conjunto dos cidadãos do*

Estado. Dessa forma, o indivíduo, que no momento mesmo de seu nascimento atende aos requisitos fixados pelo Estado para considerar-se integrado nele, é, desde logo, cidadão. [...].

Nos dias atuais, ao ser constituído um Estado, o próprio documento jurídico que o constitui estabelece as condições para um indivíduo ser considerado parte integrante do povo desse Estado – tendo, portanto, um vínculo jurídico com ele -, sejam as de ter nascido no território do Estado, sejam as de ser descendente de pessoas que são parte integrante do povo do referido Estado.

2.4 ALGUMAS EXPRESSÕES USADAS EM REFERÊNCIA AO ESTADO MODERNO

2.4.1 Estado de Direito

O Estado de Direito caracteriza-se por ser “submisso ao Direito, ou, pelo menos autolimitado pelo Direito”, possuindo determinados mecanismos para concretização desse objetivo, tais como a separação de poderes e a garantia das liberdades públicas (PISIER, 2004, p. 104). Assim, segundo esse ideal, todos os cidadãos do Estado, incluindo aqueles que estão em exercício do poder político, deverão se submeter às leis, não podendo agir de forma arbitrária.

Desempenha um papel importante no processo de concepção do Estado de Direito, a *Declaração dos direitos do homem e do Cidadão*, cuja aprovação se deu em 1789, no início da Revolução Francesa, tendo sofrido influência do Iluminismo, assim como da Revolução Americana e 1776. Essa Declaração, “marcou na história do direito político o advento triunfal das liberdades e dos direitos individuais” (GOYARD-FABRE, 2002, p. 309).

A aplicação do termo Estado de Direito foi utilizado por diferentes ideologias, até mesmo em Estados totalitários. No entanto deve-se ter em vista a principal ideia que o distingue, como expõe Goyard-Fabre (2002, p. 321-322):

[...]. A ideia é incisiva: é preciso proteger as liberdades individuais contra qualquer forma de arbitrariedade estatal e represar todo apelo à 'razão de Estado' Em outros termos, o princípio básico do Estado de direito é a inalienabilidade dos direitos fundamentais reconhecidos ao homem.

2.4.2 Estado-partido

O socialismo científico, representado por Marx e Engels, defendia que a transição para o modo de produção comunista, passaria, necessariamente, pelo modo de produção socialista, onde, a classe proletária assumiria o controle político, de forma revolucionária, e se encarregaria das mudanças necessárias para se alcançar a etapa final pretendida. Na prática, isso representou uma alta concentração de poder estatal, um grande fortalecimento do Estado, que ao invés de gradualmente diminuir, aumentou com o passar do tempo.

O século XIX foi marcado por conflitos sociais entre a classe proletária e a burguesia. Ocorreu na França, no ano de 1871, um movimento revolucionário, que resultou, em sua primeira fase na instalação de um governo operário, evento esse denominado de *Comuna de Paris*, que teve, no entanto, uma duração muito limitada, de aproximadamente dois meses, e contou apenas com a participação dos trabalhadores urbanos de Paris, não sendo tal governo considerado pelos autores marxistas como uma experiência marxista. (DALLARI, 2013, p. 283).

Somente no século XX, viria a ser estabelecido, revolucionariamente, um Estado socialista. Isso aconteceu na Rússia em 1917, que tinha pouco desenvolvimento industrial e um grande número de camponeses (DALLARI,

2013, p. 284). O país ainda apresentava muitas características do modo de produção feudal estudado no capítulo 1.

Apesar de não poder ser despercebida a influência dos escritos de Marx e Engels, o Estado-partido tem sua origem no leninismo e sua teoria do partido, segundo a qual, caberia ao Estado “preencher as insuficiências quantitativas e qualitativas do proletariado russo” (PISIER, 2004, p. 275). Dessa forma, o partido ocuparia uma posição central na transformação visando o estabelecimento de uma sociedade comunista. O partido acaba assim por se identificar com o próprio Estado. Sobre essa teoria, esclarece Pisier (2004, p. 275):

A teoria do Partido (ou da organização revolucionária) é o núcleo do leninismo. Ela constitui a principal colaboração feita por Lênin a Marx (e, para alguns, deformação ou desfiguração), ao mesmo tempo que oferece a solução política da superação do economicismo e permite a revolução na Rússia. Ela parte de uma determinada concepção da consciência de classe e conduz a um determinado tipo de organização do proletariado.

Portanto, em resultado da aplicação dessa teoria, “[...] o *Partido Estado socialista*, cada vez mais forte em relação à sociedade e cada vez mais centralizado, não oferecendo qualquer perspectiva de enfraquecimento”, de extinção gradual do Estado, como propugnado por Marx e Engels (PISIER, 2004, p. 263). O partido foi organizado de forma antidemocrática, sem eletividade nas funções que os membros exerceriam e nem publicidade do processo (PISIER, 2004, p. 278).

O texto constitucional representativo do período, foi a Constituição russa de 1918, uma Constituição socialista que estabelecia direitos importantes aos trabalhadores e negava direitos a outros setores da sociedade. Com a ascensão ao poder de Stalin, o final da década de 20, a centralização em torno do partido aumentou – denominado Partido Comunista da União Soviética –, assim como a repressão, que resultou no extermínio de milhões de pessoas. A Constituição vigorou até 1937, sendo substituída por outra Constituição que permaneceu em vigor até 1978.

2.4.3 Estado-força

O Estado-força representaria os Estados que “[...] têm em comum a luta por um Estado forte, sem a limitação pelo direito, sem mesmo o anúncio ou o pretexto de seu enfraquecimento” (PISIER, 2004, p. 319). Na classificação apresentada na obra de Pisier (2004, p. 319), contudo, não incluiria o Estado socialista na União Soviética, a qual se veria representado pela adjetivação de Estado-partido. Assim, esse Estado se aplicaria ao fascismo e ao nazismo, e a doutrinação que os acompanha.

Ao se falar de fascismo, remete-se ao Estado totalitário sob Benito Mussolini, e o nacionalismo autoritário e exacerbado que o acompanha. Mas, a palavra também é aplicada para outros regimes políticos totalitários, como o de Antônio Salazar em Portugal e o de Francisco Franco na Espanha (PISIER, 2004, p. 341). O que o caracteriza é o extremo fortalecimento do Estado em vários âmbitos, do seu caráter militarista, a não separação das divisões de funções de poder, o seu exercício desse poder por um chefe que goze de ampla popularidade e carisma, a supressão de determinados direitos e garantias fundamentais (PISIER, 2004, p. 341).

O nazismo parte da ideia de eugenia, baseada em teorias como do darwinismo social e do bio-historicismo. Ele defendia que a humanidade seria dividida em “raças”, e que haveria uma superioridade da “raça” ariana. Por sua vez, os judeus seriam uma “anti-raça” que deveria ser exterminada. Esses aspectos são de central importância para tal ideologia. Dessa forma, “[...] a eliminação dos judeus em geral é programada e será realizada progressiva e metodicamente”(PISIER, 2004, p. 343).

Também são rejeitados aqueles que sofram de deficiências físicas ou mentais, cuja reprodução deve ser evitada, para que não procriem descendentes com os mesmos problemas. Ainda outros são considerados indesejáveis para o Estado

nazista. Com esse objetivo, recorre-se “[...] a supressão física de indivíduos que tenham se tornado inúteis ou perigosos em virtude de uma doença congênita ou incurável [...]”, com a noção de que esse se constitui “[...] um ‘programa impiedoso’, mas ‘o sofrimento passageiro de um século pode e deve livrar do mal os séculos seguintes’” (PISIER, 2004, p. 343). O Estado constituído pelos nazistas foi totalitário e ultranacionalista.

2.4.4 Estado-nação

Enquanto o conceito de Estado pressupõe uma entidade política que detém o poder soberano sobre um povo em um determinado território, o conceito de nação implica em um conjunto de indivíduos que possua aspirações e objetivos comuns, além de elementos culturais e étnicos próprios. Como afirma Morris (2005, p. 338): “[...] Assim, as nações serão conjuntos de indivíduos com história, cultura, línguas e outras coisas semelhantes em comum, cujos membros se reconhecem mutuamente, em virtude de apresentarem estes atributos. [...]”. Por sua vez, povo se refere à pessoas que tenham um vínculo jurídico-político com Estado, conforme já visto anteriormente. Dessa forma, nação é uma concepção subjetiva, e povo é objetiva. São concepções distintas, que não se confundem.

Ao se relacionar a expressão Estado e nação, isso indica que o poder soberano que é exercido sobre um conjunto de indivíduos coincide com suas aspirações, seus anseios, sua cultura, ou seja, com os supostos elementos subjetivos comuns que esses indivíduos possuem, o que legitima o referido poder que é exercido sobre elas. No entanto, uma coisa é dizer que um conjunto de indivíduos sobre o qual o poder do Estado é exercido é uma nação, e outra, é esses indivíduos considerarem-se integrantes de uma mesma nação. Para alcançar esse objetivo, promovendo uma unificação, muitos Estados modernos passaram a recorrer estratégias e a construções artificiais. Isso teve grande importância para os objetivos dos Estados, pois a “[...] nação serve

verdadeiramente de pretexto para o fortalecimento estatal: o interesse nacional legítima o Estado soberano ou expansionista. [...]”. (PISIER, 2004, p. 390).

No que se refere à definição de nação, Eric Hobsbawm (2013, p. 15) destaca, que "os critérios usados para esse objetivo – língua, etnicidade ou qualquer outro – são em si mesmos ambíguos, mutáveis, opacos". O mesmo autor, defende que nação, no sentido aplicado pelos Estados nacionais, é uma construção moderna, algo muito recente na história, e enfatiza “[...] o elemento do artefato, da invenção e da engenharia social que entra na formação das nações” (HOBBSAWN, 2013, p. 15)

Apesar de a ideologia nacionalista remontar a um período anterior ao século XIX, é no referido século que “[...] a nação é tomada como tema de análise e de reflexão e é erigida em argumento destinado a justificar um tipo de poder. [...]”. (PISIER, 2004, p. 370). Em meados do século XVIII, em certos países, pôde-se observar uma reação aos ideais universalistas do Iluminismo sob a forma de manifestações nacionalistas por parte de alguns autores, não no sentido que adquiriu nos dias atuais, mas de uma forma pacífica, como uma admiração pelas peculiaridades culturais dos diferentes grupos de indivíduos (CREVELD, 2004, p. 276).

Porém, isso mudou no século XIX, quando houve a associação entre Estado e nação, e o poder desse passou a ser colocado como servindo a um bem maior. O nacionalismo então passou a esboçar um lado violento, beligerante. A partir de então, “o conhecimento do passado nacional aparece como meio de confirmar a unidade da comunidade reunida sob a autoridade de um mesmo Estado” havendo a criação de “[...] novos mitos, instrumentos de poder” (PISIER, 2004, p. 375).

Creveld (2004, p. 279) afirma que Hegel destaca-se, pela consolidação, no plano teórico, entre Estado e nação, e que o filósofo aponta a importância do fortalecimento do primeiro, por representar, legitimamente, os anseios da nação, e ser um instrumento para sua independência. No entanto, adverte o mesmo autor:

Embora apresentasse o Estado como ideia, Hegel nunca o considerou o único ideal; pelo contrário, sempre salientara a necessidade da manutenção de instituições privadas fortes que se equilibrassem entre si e com o Estado para viabilizar a liberdade. Essa parte da mensagem de Hegel estava fadada a ser ignorada, para não dizer desvirtuada, por seus sucessores totalitaristas, tanto da direita quanto da esquerda do espectro político do século XX (CREVELD, 2004, p. 290).

Em diversos países, os governantes, para estimular no povo “espírito nacionalista”, passaram a promover datas comemorativas, cerimônias esportivas – como os jogos olímpicos –, comidas nacionais, heróis nacionais, hinos nacionais, símbolos nacionais e assim por diante. Isso foi fundamental para o nacionalismo e, conseqüentemente, para o sucesso do Estado-nação pois “[...] o nacionalismo não teria conquistado a força que conquistou se não tivesse se transformado também em movimento de massa. [...] (CREVELD, 2004, p. 281).

Além disso, passou-se a defender que os cidadãos tinham uma obrigação, um dever para com a nação, que incluía arriscar a própria vida, exigindo o Estado, por meio de seus representantes, pesados sacrifícios destes. Benedict Anderson (1993, p. 25) aponta que a ideia de comunidade trazida pelos Estados nacionais é uma imaginação, mas que fez com que milhões de pessoas tivessem coragem de matar e de morrer em prol disso. O autor propõe a seguinte definição de nação: “uma comunidade política imaginada como inerentemente limitada e soberana” (ANDERSON, 1993, p. 23).

Essa *comunidade política imaginada* não acabou com os conflitos internos subjacentes ao interior do território de seu Estado, pois alguns grupos que sentiram sua cultura, sua língua e seus costumes reprimidos, se insurgiram em alguns casos violentamente contra isso, levando a mais repressão estatal. Tome-se, por exemplo, o caso espanhol, com vários grupos culturais distintos unificados como uma única nação e entrando em constantes atritos durante a sua história.

Pomer (1994, p. 14) indica a importância do sistema capitalista para que a ideia de nação se cristalizasse, pois, este sistema de produção, pelo intercâmbio que gera para a circulação de mercadorias, acabou por aproximar homens de culturas distantes em função da atividade econômica, o que não ocorria quando predominava os aspectos do modo de produção feudal:

Em resumo, a nação começa a delinear-se no alvorecer de sociedades em que se está gerando o sistema capitalista. Nenhuma sociedade humana anterior a este sistema tinha conseguido desenvolver entre os homens uma relação social tão unificadora como a que o capitalismo conseguiu. [...].

O Estado-nação, é uma criação típica da Modernidade, e, apesar de seu relativo sucesso, não está consolidado em todos os países, principalmente em alguns países da América Latina, onde grupos inteiros, quase sempre excluídos de direitos fundamentais, não possuem identificação com o sentimento nacional (QUIJANO, 2002, p. 5). Por sua vez, na Europa, no século XX, as duas grandes guerras mundiais geraram a perda de milhões de vidas humanas, em torno de ideias nacionalistas, o que faz-nos perceber que “o resultado supremo do casamento entre o nacionalismo e o Estado seria a carnificina em escala e intensidade que os membros de organizações políticas anteriores não poderiam ter imaginado. [...] (CREVELD, 2004, p. 292).

2.5 AS MUTAÇÕES DO ESTADO MODERNO E A PREDOMINÂNCIA DO MODO DE PRODUÇÃO CAPITALISTA

Esse tópico não objetiva detalhar os aspectos de cada modelo assumido pelo Estado moderno, mas mostrar que, apesar das distintas características presentes em cada modelo de Estado, todos eles preservaram essencialmente o modo de produção capitalista. Apenas não trataremos do Estado socialista, sob o qual já comentamos no subtópico 2.4.2. Esse modelo de Estado, foi o único, em relação aos outros modelos que serão examinados, que tendeu a

uma ruptura com o Estado moderno, embora, em nosso entender, não a tenha concretizado.

Afirma Martinez, 2006, p. 143) que “[...] o Estado Moderno é a raiz histórica em que repousa o nosso atual Estado Capitalista” e que ele “[...] guarda a chave para definirmos o próprio metabolismo do capital e da estrutura política funcional e administrativa que o acompanha.

Bonavides afirma que há três formas assumidas pelo Estado constitucional⁴⁰: o Estado Liberal, o Estado Social, e o que ele denomina de Estado Democrático-participativo (o que seria o equivalente ao Estado Democrático de Direito), e que essas três formas não representam rupturas da organização estatal, mas metamorfoses:

Não há propriamente ruptura no tempo tocante ao teor dessas três formas imperantes de organização estatal, senão metamorfose, que é aperfeiçoamento e enriquecimento e acréscimo, ilustrados pela expansão crescente dos direitos fundamentais bem como pela criação de novos direitos (BONAVIDES, 2011, p. 43).

Portanto, todas essas três formas não diferem essencialmente entre si, não representando rupturas, mas, como afirma o autor, *metamorfoses*. Acrescentamos que o Estado absolutista, apesar de não ser um Estado constitucional, foi o precursor desses modelos de Estado, e tem uma característica fundamental em comum com os referidos modelos, a saber, a preservação das características predominantes do modo de produção capitalista. Assim como o sistema econômico é preservado com as derivadas variações e adaptações, a estrutura política, com as suas variações, também permanece.

⁴⁰ Soares (2008, p. 189) também tece considerações no mesmo sentido, ao afirmar: “Desde o movimento constitucionalista que promoveu a limitação do poder estatal, três foram os principais paradigmas captados oportunamente para delinear os contornos do Estado e as atribuições de sua competência: *o liberal de direito o constitucionalismo social e o utópico Estado democrático de direito*”.

2.5.1 O Estado Absolutista

O Estado moderno nasceu absolutista, não havendo ainda uma constituição que firmasse limites a esse poder. A forma de governo que imperava era monárquica. Miranda (2011, p. 28), contudo, adverte que nenhum Estado pode existir sem o mínimo de Direito, o que significa que o termo *Estado absoluto* guarda uma imprecisão, havendo alguns limites para o exercício desse poder:

O sentido próprio só pode ser o de Estado absoluto como aquele em que se opera a máxima concentração do poder no rei (sozinho ou com os seus ministros) e em que, portanto: 1º) a vontade do rei (mas sob formas determinadas) é lei; 2º) as regras jurídicas definidoras do poder são exíguas, vagas, parcelares e quase todas não reduzidas a escrito. [...].

Um dos fatores que levou ao aumento de poder dos monarcas está diretamente ligado com a mudança gradual do modo de produção feudal para o modo de produção capitalista, que resultou em os senhores feudais terem o seu poder enfraquecido, gerando, assim, um “deslocamento da coerção política, em um sentido ascendente, rumo a uma cúpula dotada de poder centralizado e militarizado”, ou seja, em direção ao próprio governante, que personificava a figura do Estado absolutista e de alguns nobres que o auxiliavam na tarefa de governar (SOARES, 2008, p. 79).

Mas, para que essa mudança se operasse, o sistema feudal, que era um sistema bastante fragmentado política e linguisticamente, teve que entrar em crise. As dificuldades para a sustentação do modo de produção feudal, levaram a mudanças estruturais importantes, como o enfraquecimento dos senhores feudais, e aumento do poder real já mencionados. Mas há outros acontecimentos significativos no período, como explica Magalhães (2012, p. 22):

[...]. As rebeliões dos servos no campo contra os nobres feudais, o deslocamento de muitos ex-servos para os burgos e as rebeliões nas cidades ameaçam os poderes de nobres e burgueses. Assim, nobres e burgueses se aproximam do rei fortalecendo o seu poder, financiando um exército unificado e a construção de uma estrutura

hierarquizada de poder que possa manter seus privilégios. O estado moderno nasce de uma aliança entre o rei, a nobreza e a burguesia. [...].

A aliança a que se refere o autor, entre nobres, burgueses e o rei, para manter o domínio sobre os servos e sobre aqueles que outrora eram servos e passaram a morar nos burgos, foi uma consequência importante das dificuldades para a manutenção do modo de produção feudal. Inicialmente, tanto nobres como burgueses transferiram poderes e recursos para o monarca, figura representativa do Estado absolutista. Mas fizeram tal ato, esperando em troca proteção, e a imposição da ordem, nem que para isso fosse necessário usar de forte violência física. Com essa troca, tanto o modo de produção capitalista, cujo desenvolvimento se tornou possível, como a classe que o representava, a burguesia, que passou a enriquecer e posteriormente a tomar o poder político, foram muito beneficiados (MAGALHÃES, 2012, p. 22). Detalhando o processo de desenvolvimento do capitalismo e sua profunda ligação com o Estado moderno, Magalhães (2012, p. 35) afirma:

Assim, o capitalismo moderno se desenvolve a partir da necessária proteção do rei (do Estado) para crescer. Não é possível capitalismo sem estado. O Estado moderno cria o povo nacional, o exército nacional, a moeda nacional, os bancos nacionais, a polícia nacional. Sem isto não teria sido possível o desenvolvimento da economia capitalista. A expansão militar, a conquista do mundo, a exploração de recursos naturais com a escravização de milhões de pessoas consideradas inferiores, é fator fundamental para o desenvolvimento da economia capitalista. [...].

Assim, ao passo que ajudava a construir o Estado moderno, pelo investimento econômico, a burguesia se beneficiava. E foi com o modelo de Estado Absolutista que se deu a maior parte do processo de acumulação primitiva, que posteriormente que posteriormente ocorresse a Revolução Industrial. Gallo (2007, p. 15) afirma:

A Chamada Acumulação Primitiva, que seria a base sobre a qual se ergueria o sistema capitalista de produção, acontece principalmente durante a existência do Estado Absolutista, principalmente durante o Mercantilismo e a Revolução Comercial.

O Estado moderno nasce, dessa forma, como uma entidade a serviço do fortalecimento do modo de produção capitalista, tornando-se, ele próprio, a

mais forte expressão desse modo de produção. Como aduz Martinez (2006, p. 145), esse Estado é “[...] o suporte funcional (político-administrativo), a força agregadora, a força motriz do capitalismo nascente. [...]”. Também, nesse sentido, Soares (2008, p. 79) argumenta

O absolutismo, através da política mercantilista, transformou o Estado na mais forte entidade econômica capitalista, fez dos meios de dominação política um monopólio do Estado e arrebatou às corporações os seus privilégios públicos de autoridade.

Essa entidade, que se fortaleceu com a unificação de poderes que lhe transferiram a burguesia e a nobreza, passou a exercer uma notável força unificadora, tentando homogeneizar identidades, poderes, línguas, culturas e assim por diante.

Para legitimar essa unificação surge o primeiro elemento do Estado moderno, a soberania, que irrompeu com grande ímpeto no Estado absolutista. A teorização desse elemento tem duas fases: na primeira, é defendida a autoridade e a legitimidade do soberano pelo direito divino, sendo tal teorização feita primordialmente por teólogos da igreja; na segunda fase, o poder absoluto dos reis sofre uma secularização, e considera-se que o poder do monarca se fundamenta na própria razão do homem, na sua tentativa de conseguir segurança para garantir a sua própria sobrevivência (BONAVIDES, 2012, p. 37-38).

Dessa forma, a centralização e a enorme concentração de poder que marcam o modelo inicial que o Estado moderno assume, foi um fator essencial para o desenvolvimento das características do modo de produção capitalista, para o qual contribuiu, a mão de obra produtiva e a exploração de recursos naturais em outros continentes (MARTINEZ, 2006, p. 144). Todo o período marcado pela existência do Estado absolutista, resultou, portanto, no fortalecimento e consolidação dos traços capitalistas, garantidos por um Estado forte, que praticamente não tinha limites no exercício de seu poder.

2.5.2 O Estado Liberal

Se o Estado Absolutista fortaleceu as características do modo de produção capitalista, permitindo sua expansão e consolidando-o, assim como Da sua classe dominante, a burguesia, o Estado Liberal levou às últimas consequências o modelo econômico capitalista, levando a uma exacerbação do mesmo que gerou consequências funestas para a classe que era obrigada a se submeter aos interesses burgueses⁴¹, o proletariado. Nesse modelo de Estado, “[...] a apropriação do excedente econômico pela classe dominante não se dá mais através da utilização direta da força do Estado, [...] mas sim através dos mecanismos do mercado, via [...] mais valia” (GALLO, 2015, p. 15).

Ao passo que o poder político se concentrou nas mãos dos monarcas, estes adotaram medidas que favoreceram o crescimento da burguesia como classe, e o aumento de seu poderio econômico. Assim esta passou a acumular cada vez mais riquezas, enquanto os monarcas detinham o poder político. A medida que aumentava seu poder econômico, a burguesia passou também a almejar o poder político, o que finalmente acabou conseguindo nos principais países da Europa e culminou com a criação do Estado Liberal. A classe burguesa queria um Estado não interventor, que permitisse, irrestritamente, a acumulação de riquezas, independentemente dos danos que isso causasse às classes menos favorecidas.

Vários eventos marcaram a transição para o modelo de Estado Liberal. Destacamos três desses eventos: na Inglaterra, a Revolução Gloriosa, entre 1688 e 1689, que levou à remoção do Rei Jaime II, uma concentração do poder político no parlamento e ao fim do Absolutismo inglês; e a Revolução Francesa, de 1789 a 1799, que ocasionou na morte do Rei Luís XV e de sua família, e de vários nobres franceses, e resultou na concentração do poder político pela alta

⁴¹ Soares (2008, p. 80) afirma que o liberalismo tem dois eixos, a saber, o político e o econômico, e que sua base de sustentação na sociedade é a classe burguesa: “O liberalismo deve ser compreendido como movimento econômico-político, tendo como base social a classe burguesa, ao propugnar, na esfera econômica, o princípio do abstencionismo estatal, e, na esfera política, sufrágio, câmaras representativas, respeito à oposição e separação de poderes”.

burguesia; o Iluminismo⁴², movimento cultural do século XVIII, que enfatizava a racionalidade, e que contribuiu para fomentar as ideias liberais. As duas Revoluções citadas, são consideradas revoluções burguesas por terem sido comandadas pela classe da burguesia. Em relação à Revolução Francesa e ao seu resultado, Bonavides (2011, p. 40) escreve: “o Absolutismo pré-1789 expirava, para nunca mais erguer-se com a rigidez do *ancien régime*. Das Constituições Francesas da Revolução derivava, assim, o primeiro Estado constitucional”.

Entre as características fundamentais do Estado Liberal, que é o primeiro modelo de Estado constitucional, estão: a forte defesa de direitos individuais⁴³, tais como o direito à propriedade e os direitos políticos; um Estado ausenteísta, que não intervenha na economia, “[...] tal como o fazia até então sob a influência do mercantilismo”, deixando “[...] livre o caminho à iniciativa de cada um” (ZIPPELIUS, 1997, p. 376); intervenções mínimas no âmbito social, privilegiando, “[...] sobremaneira, a autonomia privada, ao realçar os direitos de propriedade e de liberdade dos contratos (SOARES, 2008, p. 192); uma igualdade meramente formal, ou seja, prevista nos textos constitucionais, mas sem a previsão de medidas efetivas para alcançar a referida igualdade; um Estado com poder limitado pela Constituição; e a divisão das funções de poder, denominada de Separação de Poderes. Escreve Gallo (2007, p. 16) sobre esse modelo de Estado:

[...]. Assumindo o poder através deste Estado Liberal e controlando-o por mais de um século, a burguesia tem condições de disseminar a

⁴² Sobre a importância do Iluminismo na teoria do liberalismo, Zippelius (1997, p. 376) comenta: “O liberalismo moderno nasceu do Iluminismo que colocava o indivíduo no centro da existência social. No século XVIII, convergiram a teoria filosófica da autonomia moral do indivíduo, a exigência política de direitos e liberdades fundamentais do indivíduo e a teoria do liberalismo econômico no sentido que através de uma defesa adequada dos interesses próprios que se confrontam em livre concorrência se desenvolveria por si mesma uma vida econômica equilibrada. [...]”.

⁴³ O traço individualista, que comentamos anteriormente, característico do modo de produção capitalista, se revelou de maneira intensa no Estado liberal, sob a forma de individualismo burguês. Escreve Soares (2008, p. 81): “O liberalismo clássico, que deu forma ao Estado liberal, em seus primeiros momentos, estava impregnado de concepções do individualismo burguês, ao privilegiar a liberdade e segurança jurídica em detrimento da extensão dos direitos humanos a todos os segmentos sociais. E como se não bastasse, erigiu Estado de direito dotado de insatisfatório sistema de garantias para realização e proteção dos direitos e liberdades individuais a todos os homens”.

ideologia do não-intervencionismo, da queda das barreiras econômicas e da des-regulamentação, como forma de abrir caminho para suas atividades crescentes e seu voraz apetite

Não há necessariamente uma associação entre liberalismo e democracia. Em seu surgimento o liberalismo não se revelou democrático. Os princípios relativos à liberdade sustentados pela burguesia, à época do Estado Absolutista, defendidos por essa classe como direitos extensivos a toda sociedade, se tornam apenas formais depois que ela passa a concentrar em suas mãos o poder político, conforme explica Bonavides (2011, p. 42):

[...]. Mas, no momento em que se apodera do controle político da sociedade, a burguesia já se não interessa em manter na prática a universalidade daqueles princípios, como apanágio de todos os homens. Só de maneira formal os sustenta, uma vez que no plano de aplicação política eles se conservam, de fato, princípios constitutivos de uma ideologia de classe.

As constituições liberais, de início, excluíram classes sociais e mulheres de certos direitos civis e políticos, “nomeadamente, através da restrição do direito de voto aos possuidores de certos bens ou rendimentos, únicos que, tendo responsabilidades sociais, deveriam ter responsabilidade política” (MIRANDA, 2011, p. 34), sendo assim comum na época o voto censitário. Isso demonstra que democracia e constituição nem sempre andam juntas, sendo conceitos diferentes (MAGALHÃES, 2012, p. 38).

Magalhães (2012, p. 36) afirma que o objetivo do constitucionalismo foi trazer segurança para a burguesia. Ao passo que ela alcançou o poder político, ela viu a necessidade de preservar os próprios privilégios que usufruía. E, nesse sentido, a ordem constitucional serviu bem aos seus interesses. O próprio Magalhães (2012, p. 36) escreve:

[...]. A essência do constitucionalismo liberal será a “segurança” nas relações jurídicas por meio da previsibilidade, respeito aos contratos e proteção à propriedade privada. [...]. A função da constituição liberal é de afastar o Estado da esfera privada, das decisões individuais dos homens proprietários. Assim, os burgueses, que cresceram sob a proteção do rei e do Estado moderno, agora construíam uma ordem jurídica que lhes garantia liberdade para expansão segura de seus negócios. [...].

O século XIX, em que houve o predomínio do Estado Liberal, ao passo que aprofundou o modo de produção capitalista, acabou por presenciar um grande aumento da desigualdade social. Apesar de as constituições liberais defenderem os interesses da classe burguesa, notadamente no que se refere ao direito de propriedade, não havia proteção para aqueles que trabalhavam como operários nas indústrias. Sem normas trabalhistas e previdenciárias que os tutelassem, a classe burguesa explorava ao máximo a mão de obra que possuía, o que resultou em péssimas condições de vida para a classe proletária, que perdia a vida precocemente. Como afirma Soares (2008, p. 81), “a burguesia, no afã do lucro, desrespeitou as regras de mercado e eliminou a livre concorrência e a livre iniciativa, ao concentrar riquezas e acentuar os desníveis sociais”.

Já no final do século XX, o florescimento de ideias neoliberais defendendo um “Estado mínimo”, com a privatização de empresas estatais, e com a chamada “flexibilização” das normas trabalhistas, desregulamentação da economia e participação mínima do Estado nesse setor, deixando-o na mão do mercado, o Estado tem se mostrando um instrumento na mão de grandes corporações. Afirma Gallo (2007, p. 16):

Assistimos hoje a um certo impasse nestas feições do Estado, com uma nova onda de discussões em torno de um neo-liberalismo, arauto de não ingerência estatal na economia, ao qual se contrapõem os defensores da função regulamentadora do Estado. Independentemente da feição específica que assuma, porém, seja ela mais ou menos "liberalizante", o Estado capitalista não se afasta de suas características básicas [...].

2.5.3 O Estado Social

A constituição liberal, em seu texto, não protegia os trabalhadores das fábricas por meio de normas trabalhistas. Essa classe, que já vinha crescendo, aumentou consideravelmente depois da Revolução Industrial, e começou a ganhar muita força. Como não havia normas sociais que os protegessem, a classe burguesa fez desses indivíduos, os proletários, alvos de grande

exploração, com o intuito de acumular para si cada vez mais riquezas. Assim, os proletários trabalhavam, desumanamente, uma excessiva quantidade horas diárias, em ambientes altamente insalubres, o que causava graves prejuízos para a sua saúde e resultava em mortes precoces. Sofriam também pela falta de acesso à saúde e à educação. Por outro lado, a burguesia acumulou uma grande quantidade de riquezas nesse período. Se antes ela sofria os efeitos da exploração dos nobres, incluindo o próprio rei, passou, após acumular o poder político e econômico e passar de classe que sofria exploração a classe exploradora. A liberdade, propugnada pelos ideais do Estado Liberal clássico, podia até existir para os operários, mas da forma como explica Zippelius (1997, p. 379):

[...]. Os empresários e operários eram, sem dúvida, juridicamente livres de celebrar e rescindir contratos de trabalho, mas em termos econômicos esta liberdade consistia para o operário na escolha entre trabalhar sob condições muitas vezes mais que indignas ou morrer de fome. [...].

Magalhães (2012, p. 37) aponta para uma transformação histórica importante no século XIX: é a formação do que ele denomina de identidade operária, o sentimento dessas pessoas como classe, fazendo com que elas vissem a possibilidade de unirem-se, organizarem-se, e lutarem por uma vida melhor, com melhores condições de trabalho. Surge então dessa união, sindicatos, assim como partidos políticos ligados aos trabalhadores que lutavam pela justiça social, entidades que foram inicialmente repelidas pelo Estado Liberal.

Um fator importantíssimo para que surgisse, na classe proletária, esse sentimento, foram as concepções socialistas que passaram a ser disseminadas por teóricos da época (SOARES, 2008, p. 81). Bonavides (2012, p. 49) aponta que os fundamentos do Estado Social, objeto deste tópico, foram firmados pelos teóricos políticos do socialismo utópico, dentre os quais destaca, Owen, Fourier, Saint-Simon e Phroudon, e pelos do socialismo científico, precipuamente, seus fundadores, Marx e Engels. Ambos os grupos criticavam o modo de produção capitalista, mas se posicionavam de forma diversa quanto ao modo de proceder em relação a ele:

[...]A crítica impiedosa ao Capitalismo concluía, no caso dos primeiros, pela reforma social; no caso dos segundos, pela extinção ou desaparecimento do Estado, por obsolescência, isto é, por se haver tornado supérfluo e anacrônico a partir da apropriação coletiva dos meios de produção. Sua única função consistira em manter, em proveito da classe dominante, a máquina coerciva da sociedade burguesa capitalista (BONAVIDES, 2012, p. 49).

Nesse ponto é necessário distinguir o Estado socialista do Estado social ou Estado de Bem-Estar Social. Enquanto o primeiro modelo de Estado defende a substituição do modo de produção capitalista pelo modo de produção socialista – cuja estrutura política resultante ainda não representa uma ruptura completa com o Estado capitalista, constituindo-se em uma fase intermediária para se alcançar o objetivo final –, e finalmente pelo modo de produção comunista, o segundo modelo mantém o modo de produção capitalista. Assim, enquanto o primeiro, de origem revolucionária, procurar romper com modelo de Estado capitalista, o segundo procura fazer ajustes e preservá-lo. Conforme aduz Bonavides (2011, p. 183-184 – o grifo é nosso):

O Estado social representa efetivamente uma transformação superestrutural por que passou o antigo Estado liberal. Seus matizes são riquíssimos e diversos. Mas algo, no Ocidente, o distingue, desde as bases, do Estado proletário, que o socialismo marxista intenta implantar: *é que ele conserva sua adesão à ordem capitalista, princípio cardinal a que não renuncia.*

No mesmo sentido, diferenciando o Estado Social do Socialista, Soares (2008, p. 210) diz que no campo político as ideias socialistas têm apresentado duas formas básicas: a social democrata, que propugna reformas mas *mantém a estrutura capitalista*; e a forma de socialismo marxista-leninista, que tem um caráter revolucionário e apresentando determinados dogmas, como coletivizar os meios de produção. Pisier (2004, p. 182) resume as características desse modelo de Estado:

[...]caracterizado pelo crescimento do intervencionismo das coletividades públicas e, portanto, das despesas públicas e dos impostos obrigatórios e a multiplicação dos serviços públicos. Esse Estado redistribuidor é tido como capaz de promover o progresso social e a solidariedade, condições indispensáveis para a concretização dos direitos do homem, como também capaz, graças ao compromisso, na negociação e na arbitragem, de substituir as divisões sociais pelo reino do consenso.

Pode-se dizer, portanto, que o Estado social, apesar de manter o modo de produção capitalista, e as conquistas do Estado liberal relativas aos direitos individuais, sofre influência das ideias socialistas, o que leva as constituições dos Estados sociais, a incluírem em seus textos, normas que tutelam direitos dos trabalhadores e normas que visam a garantir direitos ligados à seguridade social, à saúde e educação da população, especialmente daqueles em situação de vulnerabilidade. Esses direitos devem assegurados pelo próprio Estado. Além disso, esse modelo de Estado intervém na economia, procurando regulá-la, busca a redução da desigualdade social, defendendo o princípio da igualdade material e não somente a igualdade formal como no Estado liberal.

Portanto, o Estado Social procura compatibilizar na mesma estrutura, a economia capitalista como forma de produção, e o alcance do bem-estar social da coletividade. Mas, vale dizer, que esses são valores que em determinados momentos entrarão em conflito, tendo em vista que a própria essência do modo de produção capitalista é individualista.

A Constituição mexicana de 1917 foi a primeira constituição denominada de social, seguida da Constituição de Weimar, da Alemanha, de 1919. Apesar dessas Constituições terem surgido no século XX, não se pode deixar de mencionar, ainda no século XIX, sob Otto von Bismark, conhecido como “Imperador de ferro”, na Alemanha, a instituição de seguros sociais e legislação trabalhista, que fizeram com que o Estado em questão passasse a ser conhecido como Estado-providência.

O avanço da doutrina socialista, e a 1ª Guerra Mundial, que levaram a uma piora da situação dos operários por todo o mundo, constituíram um risco real para o Ocidente, levando as potências ocidentais a procurarem formas de contê-lo, dissuadindo a classe operária de adotar o caminho revolucionário. Após a 2ª Guerra Mundial, o Estado Social continuou sua expansão.

Por fim, cabe mencionar, que nos Estados Unidos, ainda antes da referida Guerra, o presidente Franklin Roosevelt, assumindo em 1932, e encontrando o país em péssima situação social, com milhões de pessoas sem emprego,

muitas com dificuldades para a própria subsistência, lançou um programa de governo chamado de *New Deal*, em que defendeu uma forte intervenção estatal com o intuito de proporcionar o mínimo de justiça social (DALLARI, 2013, p. 274).

2.5.4 O Estado Democrático de Direito

O Estado Social de Direito, embora em tese defenda um Estado de Bem-Estar, foi por vezes utilizado para camuflar interesses escusos, objetivando privilegiar determinante governante e seus asseclas, se valendo de demagogia e mesmo de atitudes totalitárias “em prol do bem da nação”. Por isso que Silva (1988, p. 18) adverte que “todas as ideologias, com sua própria visão do social e do Direito, podem acolher uma concepção do Estado Social de Direito”, e inclui, entre elas, “a Alemanha nazista, a Itália fascista, a Espanha franquista, a Inglaterra de Churchill” e outras. Portanto, no século XX, governos inescrupulosos usaram o manto de um Estado preocupado com o social, com o povo, para cometerem grandes atrocidades. Por isso que Bonavides (2011, p. 206) afirma que “evidencia tudo isso que o Estado social se compadece com regimes políticos antagônicos, como sejam a democracia, o fascismo e o nacional-socialismo”.

Portanto, como bem lembra Silva (1988, p. 19-20), nem o Estado Liberal de Direito, nem o Estado Social de Direito, se caracterizam necessariamente por serem Estados democráticos. Ou seja, nem sempre esses modelos de Estados demonstraram possuir como valor fundante, a dignidade da pessoa humana, e procuraram assegurar esse valor, em seus textos constitucionais, através de mecanismos democráticos - principalmente os que envolvam a participação direta do cidadão.

Surge então o Estado Democrático de Direito, que apresenta um extenso rol de direito e garantias fundamentais, e os mecanismos democráticos para

participação popular nas decisões políticas. Esse é um modelo de Estado que deve ser marcado por uma forte participação da sociedade civil para que os direitos fundamentais sejam assegurados (SIMÕES, 2013, p. 306). Vale ainda ressaltar, que no Estado Democrático de Direito, os princípios avultam em importância no cumprimento das normas jurídicas, sendo são essenciais para que se persiga uma sociedade justa (BONAVIDES, 2012, p. 53-54).

A criação do Estado Democrático de Direito, apesar das mudanças que trouxe, não significou uma ruptura com o modo de produção capitalista. No caso do Estado brasileiro, por exemplo, a Constituição desse país traçou como um de seus fundamentos, a livre iniciativa, e só permitiu a exploração da atividade econômica de forma direta pelo Estado em dois casos: “quando necessária aos imperativos da segurança nacional ou em caso de relevante interesse coletivo”, hipóteses essas que serão minudenciadas em lei (BRASIL, 1988).

De modo que “o Estado moderno vem se portanto como pré-requisito do capital e não um mero reflexo político e jurídico”, sendo, assim, “[...] parte integrante, constitutiva do capital, não mero adereço jurídico-administrativo”, sustentando permanentemente esse modo de produção (MARTINEZ, 2006, p. 146). Portanto, pode-se dizer que as vários modelos que o Estado moderno assumiu, -com exceção do denominado Estado socialista que *tendeu* a uma ruptura embora o processo não tenha sido levado a termo - não significaram uma ruptura com os fundamentos da estrutura estatal. Foram adaptações pelas quais o Estado moderno passou para acomodar as tensões resultantes do modo de produção capitalista⁴⁴. Caso algumas mudanças não fossem efetuadas isso poderia até mesmo implicar na inviabilidade da predominância do modo de produção capitalista no mundo ocidental.

⁴⁴Diga-se, nesse ponto, que os outros modos de produção também apresentaram conflitos no decorrer da história, conforme pudemos mostrar no capítulo 1 deste trabalho. Isso também acabou por resultar, em adaptações da estrutura política, até não mais se possível que essa se mantivesse, levando a uma ruptura.

3 INFLUÊNCIAS QUE MOLDARAM A CONSTRUÇÃO DOS ESTADOS PLURINACIONAIS NA AMÉRICA ANDINA

Antes de examinarmos alguns inovações, relacionadas a direitos fundamentais nas Constituições boliviana e equatoriana, procuraremos compreender duas esferas de influência que marcaram a construção dessas Constituições: a primeira está ligada ao *colonialismo* e à *colonialidade* sofridas pela América Latina, e a segunda relaciona-se à *filosofia* ou *cosmovisão andina*⁴⁵. Ressaltamos, que se observam também, nessas Constituições, influências de cunho europeu, notadamente em relação a aspectos estruturais dos Estados plurinacionais. Todavia, essas já foram estudadas no capítulo anterior.

Em relação à primeira esfera de influência a ser estudada neste capítulo, surge o questionamento: de que forma tal influência é notada nas normas constitucionais bolivianas e equatorianas? Esses textos constitucionais significaram uma reação, em primeiro lugar, ao colonialismo histórico imposto aos povos da América Latina. Além disso, opuseram-se às várias formas de dominação, expressas pela *colonialidadedopoder*, do *saber* e do *ser*, que transcendem à independência das colônias, ou seja, ao colonialismo histórico, e até hoje podem ser sentidas. Nesse sentido, foi registrado, como finalidade a ser perseguida pelo Estado Plurinacional boliviano então constituído, desfazer por meio da descolonização, os danos causados pela imposição colonialista⁴⁶.

⁴⁵ Conforme mencionamos anteriormente, há controvérsias no sentido de se há ou não uma filosofia andina. Neste trabalho, nos posicionamos no sentido de que há uma filosofia andina. Essa consideração implica em que o parâmetro adotado para designar um conjunto de ideias como filosofia não seja o estritamente europeu. Esse pensamento vai ao encontro do pensamento de alguns pensadores da atualidade, dentre eles, Josef Estermann (2006, p. 7 – tradução nossa), que, a propósito do tema, assim se expressa: “[...]. Sou muito consciente de que a questão da ‘filosofia andina’ é altamente controversa, sobretudo nos meios acadêmicos. Apesar das muitas dificuldades que encontrei ao longo das minhas reflexões, me parece de suma importância resgatar o pensamento dos povos andinos como autêntica filosofia. [...]”. Texto original: “[...]. Soy mui consciente de que la cuestión de la ‘filosofia andina’ es altamente controversial, sobre todo en los médios académicos. Apesar de las muchas dificultades que encontré a lo largo de mis reflexiones, me parece de suma importancia rescatar el pensamiento de los pueblos andinos como autêntica filosofia. [...]”. Trataremos melhor dessa questão no subtópico 3.2.1.

⁴⁶ A título de exemplo, o artigo 9º, 1, da Constituição boliviana, traz como uma das finalidades do Estado boliviano, “constituir uma sociedade justa e harmoniosa, alicerçada na descolonização, sem discriminação nem exploração, com plena justiça social, para consolidar

O respeito às diversas culturas - negligenciado pelo colonizador -, além de um diálogo intercultural, são prioridades nas referidas Constituições.

No caso da segunda esfera de influência, a filosofia ou cosmovisão andina, contribuiu para a afirmação de princípios e valores em alguns casos diametralmente opostos aos cultivados pelo Estado moderno de cunho europeu, que se expressa em um modo de vida contrário ao individualismo e antropocentrismo que marcaram a Modernidade, à lógica desenvolvimentista presente no sistema capitalista e ao padrão homogeneizante imposto pelo Estado moderno.

Essas esferas de influência possuem zonas de interpenetração. Por exemplo, ao enunciar princípios andinos - que resultam de outra visão de mundo - em textos constitucionais, observa-se uma reação à *colonialidade* do saber. Por sua vez, a própria filosofia andina, possui alguns princípios, que serão examinados neste capítulo, que vão de encontro às práticas adotadas pelo colonizador na América Latina.

Vale dizer, que há setores da população, nos países andinos estudados, que veem como uma excentricidade ter se dado destaque, nas Constituições estudadas, ao pensamento andino. Isso mostra que a visão eurocêntrica ainda tem muita influência sobre os indivíduos na América Latina.

Iniciaremos o capítulo, mostrando como foi o contato travado entre o conquistador europeu e os povos e as nações indígenas que aqui viviam. Veremos de que forma isso representou no “encobrimento” daquele considerado inferior, subalterno. Verificaremos, depois, como esse desrespeito prosseguiu, e os principais campos em que a *colonialidade* se manifesta atualmente. Posteriormente, observaremos alguns pontos acerca da filosofia andina. Primeiramente, exporemos alguns questionamentos no sentido de se há uma filosofia ou apenas uma cosmovisão andina. Depois analisaremos os

as identidades plurinacionais” (BOLÍVIA, 2009 – tradução nossa). Texto original: “Constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales”.

significados de alguns termos frequentes nos documentos constitucionais da Bolívia e do Equador, como *Pachama* e *Buen Vivir*. Finalizaremos com a consideração de alguns axiomas ou princípios fundamentais andinos.

3.1 O COLONIALISMO HISTÓRICO E A COLONIALIDADE DO PODER, DO SABER E DO SER NA AMÉRICA ANDINA

A Bolívia e o Equador são países integrantes do que se denomina América Andina, que inclui, além deles, o Chile, o Peru, a Colômbia e a Venezuela. Recebem esse nome pois os seus territórios são atravessados pela Cordilheira dos Andes e por possuírem características similares ligadas à sua história, economia e visão de mundo.

Esses países, assim como outros países da América Latina, sofreram a imposição por parte dos espanhóis de práticas colonialistas que lhes restringiram a liberdade. Por vários anos, como colônias espanholas, eles sentiram o efeito *colonialista* de uma política altamente exploratória, tanto em relação às suas riquezas naturais, como no que diz respeito aos seus habitantes.

Em 1825, a Bolívia tornou-se independente da Espanha. Em 1822, o Equador aderiu a Grã Colômbia e em 1830 veio a conseguir sua independência dele. Apesar de serem independentes, assim como ocorre com os demais países da América Latina, não se pode dizer que estes estejam livres dos efeitos impostos pela dominação sofrida. Disso resulta, que sofrem ainda hoje o que se denomina *colonialidade*, o que será examinado neste tópico.

3.1.1 Colonialismo: o contato com o colonizador e o encobrimento do “outro” nas colônias espanholas na América

Antes da chegada de Colombo às Américas, vários grupos aqui viviam com cultura, língua e religião próprios. Apesar das características diversas que possuíam, foram todos considerados como *índios* pelos europeus. Quando o conquistador chegou no continente americano, haviam se formado três civilizações que possuíam, em muitos aspectos, um alto grau de desenvolvimento: os incas, os maias e os astecas. Nem todas, no entanto, estavam no seu apogeu.

Essas civilizações, apresentavam características predominantes do *modo de produção asiático*, estudado no subtópico 1.1.4.2 deste trabalho. Usavam sistemas de irrigação engenhosos, construíram obras arquitetônicas notáveis, tinham um comércio desenvolvido, religião e artes com peculiaridades próprias, tinham conhecimento de astronomia e matemática. Enfim, seu desenvolvimento podia ser observado em vários campos do saber humano⁴⁷. Apenas os incas, das três civilizações citadas, habitavam a América do Sul. Sobre eles, temos:

[...] os incas, vivendo nos altiplanos dos Andes, no Peru e no Equador, desenvolveram uma civilização tão adiantada quanto a dos astecas no México. As realizações dos incas em arquitetura, irrigação e estradas construídas eram de ordem a rivalizar com os feitos de engenharia dos europeus. [...]. Também como os astecas, mostraram-se demasiado dóceis para enfrentar os conquistadores espanhóis e sua terra tornou-se uma das mais lucrativas dos reinos de que os espanhóis se apoderaram na América (SAVELLE, 1968b, p. 480).

Os incas desenvolveram uma poderosa civilização que para a época realizou importantes feitos. Eles expandiram seu território para bem além das fronteiras do que hoje é o território peruano, alcançando uma boa parte do território dos países cujas Constituições são objeto de estudo. O fim desse povo, da forma como aconteceu, representou uma grande perda para o conhecimento humano. Desenvolveram uma linguagem rica, que permite expressar de forma

⁴⁷Sobre o desenvolvimento cultural desses povos, temos: “[...]. Entretanto, nos vales montanhosos e nas planícies do México e Guatemala surgiram duas civilizações que, embora um tanto posteriores em desenvolvimento, eram comparáveis às civilizações que começaram independentemente nos vales fluviais do Egito, Mesopotâmia, Índia e China. Antes da chegada dos europeus, os astecas do México e os incas do Peru, haviam alcançado um nível de cultura em geral, comparável ao do antigo Egito (SAVELLE, 1968b, p. 478-479).

abrangente sua visão de mundo. Como explica Huamán (2006, p. 49 – tradução nossa):

Os incas, por sua vez, formalizaram o *logos* andino, o *Quechua*, uma língua de alto teor conceitual, que sem deixar de lado sua visão mágica de mundo, possui termos de alto conteúdo conceitual que hoje, sem maiores problemas, poderiam expressar o que é a lógica formal, dialética e heterodoxa; tais conceitos poderiam utilizar-se também para uma explicação racional do mundo, do homem e de Deus. Consideramos que é importante notar que nos andes peruanos os incas souberam combinar a forma racional e mítica do mundo e chegaram a organizar uma alta civilização sustentada nas realizações das culturas da área andina [...]⁴⁸.

Quando os europeus chegaram a América encontraram uma vasta população vivendo em condições sociais diversas, com conhecimentos técnicos também variados. Uma das motivações principais dos colonizadores era achar riquezas, principalmente ouro⁴⁹. Ao ver que o continente era povoado, eles perceberam que não seria uma tarefa tão fácil a exploração de riquezas, pois teriam de “conquistar” a população. Discorrendo sobre o significado de “conquistar”, Elliot (1990a, p. 126-28 – tradução nossa) escreve:

Conquistar, portanto, pode significar colonizar, mas também pode significar invadir, saquear e avançar. Conquistar no primeiro sentido, representa a ocupação e a exploração da terra. No segundo sentido, concebe-se como poder e riqueza em uma forma muito menos estática, em termos de posse de objetos portáteis, como o ouro, as botinas e o gado, e de senhores sobre vassalos, mais que de propriedade da terra. [...]⁵⁰.

Nada se conhecia a respeito das Américas e das pessoas que aqui habitavam, o que fez com que o encontro causasse estranheza para os dois lados. Por

⁴⁸Texto original: “Los inkas por su parte, oficializaron el logos andino, el quechua, idioma de alto contenido conceptual que sin dejar su visión mágica del mundo, tiene términos de alto contenido conceptual que hoy, sin mayor problema podrían expresar lo que es la lógica formal, dialéctica y heterodoxa; tales conceptos podrían utilizarse también, para una explicación racional del mundo, del hombre y de Dios. Consideramos que es importante hacer notar que en los andes peruanos los inkas supieron combinar la forma racional y mítica del mundo y llegaron a organizar una alta civilización sustentado en los logros de las culturas del área andino. [...]”.

⁴⁹ Apesar de não ser o único motivo, esse é muito importante, não só para enriquecimento próprio, como também está ligado ao desejo de impor o cristianismo em outras terras, como destaca Todorov (2014, p. 14) em relação ao próprio Colombo: “A realidade deste projeto está amplamente comprovada. No dia 26 de dezembro de 1492, durante a primeira viagem, ele revela em seu diário que precisa encontrar ouro, e ‘em quantidade suficiente para que os Reis possam, em menos de três anos, preparar e empreender a conquista da Terra Santa [...]”.

⁵⁰Texto original: “Conquistar, por lo tanto, puede significar colonizar, pero también puede significar invadir, saquear y avanzar. Conquistar en el primer sentido da primicia a la ocupación y explotación de la tierra. En el segundo sentido, se concibe como poder y riqueza en una forma mucho menos estática, en términos de posesión de objetos portables, como el oro, los botines y el ganado, y de señoríos sobre vasallos más que de propiedad de la tierra. [...]”.

isso Todorov (2010, p. 5) chama esse de o “encontro mais surpreendente da história”, pois, “na ‘descoberta’ dos outros continentes e dos outros homens não existe realmente este sentimento radical de estranheza”, visto que nesses casos, os europeus não desconheciam completamente a existência das outras terras e dos outros povos. Mas no que se refere a América, houve o que muitos denominam de encontro de “dois mundos”.

O referido encontro entre culturas tão distintas poderia ser bem sucedido para ambas a depender de como cada cultura⁵¹ encararia a outra, pois, disso resultaria o tratamento que seria dispensado a cada uma delas. Nesse ponto, seria essencial uma boa comunicação entre os indivíduos de diferentes culturas. Mas, esse estava longe de ser o interesse primário dos europeus quando chegaram ao continente. Tome-se como exemplo Colombo. Ele “não é bem-sucedido na comunicação humana porque não está interessado nela”, o que se demonstra na “pouca percepção que Colombo tem dos índios, mistura de autoritarismo e de condescendência”, evidenciando, também “a preferência pela terra e não pelos homens. [...]”. (TODOROV, 2014, p. 46). Apesar dos diversos grupos indígenas terem significativas diferenças, essas não se sobressaem aos olhos do conquistador, que os vê todos como índios, como “inferiores” a si próprios, desprovidos de cultura:

Fisicamente nus, os índios também são, na opinião de Colombo, desprovidos de qualquer propriedade cultural: caracterizam-se, de certo modo, pela ausência de costumes, ritos e religião [...]. *Sua atitude em relação a esta outra cultura é, na melhor das hipóteses, a de um colecionador de curiosidades, e nunca vem acompanhada de uma tentativa de compreender [...]* (TODOROV, 2014, p. 48-49 – o grifo é nosso).

Não há o interesse por parte dos espanhóis em realmente conhecer os índios, em ter uma comunicação efetiva com eles. Afinal, o pensamento prevalecente é: esses são seres selvagens, exóticos, diferentes, inferiores a nós. Dessa

⁵¹ Aqui estamos agrupando a cultura europeia, representada pelos espanhóis, em um grupo, e a cultura dos povos indígenas originários, de costumes e etnias variados, em outro grupo, por uma questão de simplificação. Fazemos isso, mas advertimos ao leitor que estamos cientes das diferenças culturais significativas existentes entre os povos indígenas originários. O que queremos demonstrar, é que minimamente, o colonizador deveria procurar conhecer as características básicas dos povos indígenas originários e respeitá-las. Deveria reconhecer o “outro” como sujeito de direito.

forma, os primeiros registros são em geral elogiosos aos índios, com adjetivos tais como bons, belos, mas são elogios provenientes de uma mera admiração tal qual a admiração pelas belas paisagens, ou ocasionada pelo que Colombo entende como “generosidade indígena”, por trocar objetos considerados *valiosos na Europa*, por objetos considerados de pouco valor no mesmo continente (TODOROV, 2014, p. 51-53).

O conhecimento sobre os indígenas é tão superficial e assim permanece, que de um extremo passa-se a outro. Por exemplo, Todorov (2014, p. 54-55) escreve que em determinada ocasião, certos índios trazidos por Colombo chegam a um local em que estavam outros índios, entram na cabana destes, e pegam seus objetos como se deles fossem, o que não causa nenhum aborrecimento ao outro grupo (pois, segundo seu costume, aqueles não seriam bem privados, mas bens comuns), mas, quando fazem o mesmo com os objetos dos espanhóis, Colombo, contrariando o que já tinha dito de bom a respeito deles, passa a dizer que são todos uns ladrões, ordenando castigos cruéis a todos que cometeram atos similares, como cortar partes do corpo visíveis – nariz, orelha, língua e assim por diante.

Vê-se, assim, a falta de conhecimento do colonizador para com os povos indígenas, para com sua cultura, seu modo de viver. Um modo de vida que não se adeque ao modelo europeu é visto como atrasado, passível de penas cruéis, pois representa um barbarismo praticado por povos incultos. O que outro pensa não interessa para ele, que além de invadir o seu território, ignora a sua dignidade. Todorov (2014, p. 68-69 – o grifo é nosso) explica:

Como Colombo pode estar associado a estes dois mitos aparentemente contraditórios, um em que o outro é um “bom selvagem” (quando é visto de longe), e o outro em que é um “cão imundo”, escravo em potencial? É porque ambos têm uma base comum, que é o *desconhecimento dos índios*, a recusa em admitir que sejam sujeitos com os mesmos direitos que ele, mas diferentes. *Colombo descobriu a América, mas não os americanos.*

Todorov (2014, p. 58) chama atenção a duas atitudes que o colonizador, querendo impor sua cultura perante o colonizado, tem: a primeira é a de partindo da diferença, considerá-lo inferior a si próprio; e a segunda, partindo

da igualdade, considerar que o colonizado deve ter os mesmos valores que ele, “comportamento que desemboca no assimilacionismo”, isto é, que os índios devam adotar os mesmos costumes dos espanhóis.

Colocá-los numa posição de desigualdade foi recorrente não só nos primeiros anos de colonização, mas, posteriormente. O resultado final foi desastroso para os povos indígenas originários. Para legitimar a agressão impetrada, a guerra dos espanhóis aos índios, que eles chamavam de bárbaros, Juan Ginés de Sepúlveda (2010, p. 350 – tradução nossa), um filósofo do século XVI, procurou justificar a agressão cometida com o argumento de que a “dominação lhes traria grandes utilidades, sendo ademais, uma coisa justa, por direito natural, [...], que o imperfeito obedeça ao perfeito, o pior ao melhor, para o bem universal de todas as coisas. [...]”⁵². Dito de outra forma, os índios, em sua opinião, seres inferiores - homens bárbaros -, para o seu próprio bem, deveriam ser dominados pelos espanhóis, superiores a eles.

Comentando a afirmação de Sepúlveda, Dussel (1993, p. 75) diz que vê, no ponto de vista do espanhol, o que ele denomina de “mito da Modernidade” já quase totalmente construído, dividida em quatro etapas: 1) primeiro defende-se uma cultura como *superior* a outra – embora não se possa negar que em *determinados* aspectos, principalmente técnicos, ela realmente o seja; 2) depois passa-se a argumentar que a outra cultura é *inferior* e *culpada*, apresentando-se os fatos que pretensamente procurariam demonstrar essa inferioridade; 3) a partir daí chega-se numa terceira etapa em que se justifica a *dominação* da primeira cultura sobre a segunda, pois isso resultará em libertação, numa vida melhor para a segunda cultura, afinal aqueles indivíduos vão deixar de ser ‘bárbaros’; 4) finalmente, chega-se na última etapa, em que se *justifica* a tortura – física e/ou mental – e a mortedaqueles que estão sofrendo pela dominação - seja essa dominação causada pela guerra ou por outro tipo de violência -, pois disso resultará um bem maior.

⁵² Texto original: “[...] dominación que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca á la forma, el cuerpo al alma, el apetito á la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, los hijos al padre, lo imperfecto á lo perfecto, lo peor á lo mejor, para bien universal de todas las cosas. [...]”.

Levar esse “bem maior” aos indígenas é um dos motivos pelos quais Sepúlveda procura justificar as atrocidades cometidas contra os indígenas. Em nenhum momento, Sepúlveda se preocupa em procurar saber se o outro quer essa “melhoria” em sua vida, afinal ele é “inferior”, não sabe o que é o melhor para ele. Resume Dussel (1993, p. 75-76):

[...]. Nisto consiste o “mito da Modernidade”, em vitimar o inocente (o Outro) declarando-o causa culpável de sua própria vitimização e atribuindo-se ao sujeito moderno plena inocência com respeito ao ato sacrificial. [...]. Segue-se a mesma lógica na Conquista da América como na guerra do Golfo (onde as vítimas foram os povos indígenas e do Iraque. [...]).

Por sua vez, com uma visão distinta da de Sepúlveda, o frade dominicano e teólogo espanhol Bartolomeu de las Casas fica chocado com as atrocidades cometidas em nome de um pretenso benefício para os conquistados. Para ele “a emancipação da antiga dominação ou pretensa bestialidade ou barbárie dos indígenas não justifica [...] a irracionalidade da violência, da guerra, tampouco compensa ou tem proporção com o novo tipo de dominação estabelecida”. (DUSSEL, 1993, p. 82). Assim, justificar a violência, a guerra contra os indígenas para tirá-los da barbárie, não é aceita pelo dominicano. Assim, ele acabou sendo um dos primeiros contestadores do denominado “mito da Modernidade”, ao colocar-se do lado do “outro”, no sentido do respeito a cultura e a vontade deste.

Uma dúvida recorrente que surge em resultado da destruição infligida aos povos indígenas originários é: como conseguiram os espanhóis, em número mais reduzido, dominar e destruir impérios poderosos como os dos incas e dos astecas? Wachtel (1990, p. 173) reconhece que a superioridade das armas dos espanhóis, foi em parte responsável por isso, mas, considera também como fator importante, a divisão política existente no mundo indígena⁵³, pois,

⁵³Nesse sentido, ao tratar da questão, Elliot (1990a, p. 145 – tradução nossa) destaca a diversidade de povos indígenas no continente americano, e como essa diversidade – e a divisão política daí resultante - veio a ser um fator que auxiliou a conquista dos espanhóis no continente: “A superioridade numérica da população indígena poderia parecer, à primeira vista, que ofereceria poucas oportunidades aos pequenos grupos de espanhóis [...]. No entanto, nas primeiras fases da conquista, a completa diversidade daquelas populações favoreceu os

segundo o autor, os referidos impérios foram construídos também por meio da dominação, e os povos indígenas restantes – não pertencentes aos impérios mencionados - imaginavam que seriam libertados pelos espanhóis, por isso colaboraram com a conquista. Estavam, contudo, muito enganados em relação ao fim da opressão. Na verdade, esta aumentou consideravelmente, e os traumas das conquistas afetaram, em todos os níveis, os povos e nações indígenas originários (WACHTELL, 1990, p. 174).

A perda cultural em resultado da destruição foi grande e mesmo que hoje se tente reconstituir aspectos esparsos da cultura desses povos, por mais que haja esforço nesse sentido, isso nunca poderá ser feito na sua integralidade. A desestruturação das instituições sociais e a aculturação sofrida por esses povos, até hoje cobram o seu tributo nessas sociedades. Subestimar a importância desses fatos históricos desfavoráveis à população nativa - em resultado do *colonialismo* europeu - para a instabilidade social e política na América Latina como um todo, em nossa concepção, ou revela desconhecimento, ignorância sobre o que aconteceu, ou vem servir a propósitos escusos.

No caso específico da região andina, onde se situam os dois países cujas constituições serão estudadas nesse trabalho, sua queda perante os espanhóis se deu posteriormente à queda da Mesoamérica, território que inclui a parte sul do México e alguns países da América Central, e que era habitado pelos astecas. O império inca, veio a sucumbir perante o conquistador Pizarro, sendo a região invadida em 1532 por suas tropas (MURRA, 1990, p. 48).

Mas a forma de dominação, o tratamento dispensado aos povos que viviam na região andina, foi semelhante ao dispensado aos primeiros conquistados, que habitavam a Mesoamérica. Não foram tratados com dignidade. Não foram

espanhóis, ainda que em uma etapa posterior tivessem que suportar sérias dificuldades. [...]”. Texto original: “La arrolladora superioridad numérica de la población indígena podría parecer, a primera vista, que ofrecía pocas oportunidades a los pequeños grupos de españoles [...]. Pero en las primeras fases de la conquista la compleja diversidad de aquellas poblaciones obraban en favor de los españoles, aun si en una etapa posterior supondrían serias dificultades. [...]”.

reconhecidos como sujeitos detentores de direito, ocupando um estado de “sujeitos reduzidos ao papel de produtores de objetos” (TODOROV, 2014, p. 188-189).

Como o “outro” não foi considerado sujeito de direito, o resultado foi uma série de condutas exploratórias⁵⁴ e de crueldade para com os índios, como trabalho forçado sobre condições degradantes, estupro, tortura de adultos e crianças, prisões cruéis, terríveis humilhações, obrigar os pais a vender os filhos como escravos, matar os índios como mero divertimento, entre outras. Sem dúvida, “o desejo de enriquecer não explica tudo”, na verdade explica muito pouco, pois é “como se os espanhóis encontrassem um prazer intrínseco na crueldade, no fato de exercer poder sobre os outros, na demonstração de sua capacidade de dar morte” (TODOROV, 2014, p. 206-207).

Dussel (1993, p. 64) comenta que falar em encontro de culturas ou de mundos é um “eufemismo [...] porque oculta a violência e a destruição do mundo do Outro, e da outra cultura”, e por isso ele prefere falar em “choque devastador, genocida, absolutamente destruidor do mundo indígena”. Em relação aos aspectos quantitativos do genocídio que foi infligido, os números são estupefacentes, o que faz com que Todorov (2014, p. 7) escreva que “o século XVI veria perpetrar-se o maior genocídio da história da humanidade”. E o autor explica:

[...]. Sem entrar em detalhes, e para dar somente uma ideia global [...], lembraremos que em 1500 a população do globo deve ser da ordem de 400 milhões, dos quais 80 habitam as Américas. Em meados do século XVI, desses 80 milhões, restam 10 [...].(TODOROV, 2014, p. 191).

Assim, a diminuição da população no continente americano foi de aproximadamente 70 milhões de pessoas, o que significa que “nenhum dos grandes massacres do século XX pode comparar-se a esta hecatombe” (TODOROV, 2014, p. 192). Algumas pessoas podem opor-se a esse número

⁵⁴Para um relato detalhado de algumas dessas condutas torpes examinar: TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. Trad. Beatriz Perrone Moisés. 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 183-210.

expressivo, afirmando que os espanhóis não podem ser diretamente responsabilizados por toda essa matança, pois não teriam condições de matar tantos indivíduos.

Ora, é verdade que esses 70 milhões de seres humanos não foram todos vítimas de execução *direta* dos invasores. No entanto, os conquistadores criaram as condições propícias para que isso acontecesse. Aponta Todorov (2014, p. 193) que além da execução direta, a causa da morte dessas pessoas foi resultado de maus-tratos⁵⁵ (por causa do trabalho forçado a que os indígenas eram submetidos) e das epidemias que foram acometidos - trazidas pelos espanhóis -, além de outras doenças que de outra forma não resultariam em sua morte⁵⁶, mas, lhes ceifaram a vida por estarem em condição de vulnerabilidade, devido às péssimas condições físicas que os invasores lhes haviam proporcionado.

De acordo com Wachtel (1990, p. 175-176 – tradução nossa), alguns documentos indicam inclusive “suicídios individuais ou coletivos e a práticas de abortos, que ao mesmo tempo demonstram um espírito desesperado e foram utilizados como forma de protesto⁵⁷”. O mesmo autor, também argumenta, que a cruel opressão sofrida, causou uma desestruturação das estruturas tradicionais entre os povos indígenas originários (WACHTEL, 1990, p. 175-176).

⁵⁵ Todorov (2014, p. 193-194) esclarece de que forma esses maus-tratos ocorriam, levando os índios a uma vida miserável: “Por ‘maus-tratos’, entendo basicamente as condições de trabalho impostas pelos espanhóis, particularmente nas minas, mas não só nelas. Os conquistadores-colonizadores não têm tempo a perder, devem enriquecer imediatamente; conseqüentemente, impõem um ritmo de trabalho insuportável, sem nenhuma preocupação com a preservação da saúde e, portanto, da vida, de seus operários; a expectativa de vida média de um mineiro da época é de vinte e cinco anos. Fora das minas, os impostos são tão despropositados que levam ao mesmo resultado. [...]. A redução à escravidão também provoca, direta e indiretamente, diminuições maciças da população”.

⁵⁶ Apesar de não conhecerem técnicas de guerras biológicas, os espanhóis não se intimidaram em usar doenças para provocar a morte dos índios, o que levou a perda de inúmeras vidas, pois as doenças trazidas pelos europeus não eram conhecidas pelos indígenas. Todorov (2014, p. 195) aduz: “[...] não somente os espanhóis inocularam conscientemente este ou aquele micróbio nos índios, mas, ainda que tivessem desejado combater as epidemias (como era o caso de certos religiosos), não poderiam tê-lo feito de modo eficaz. [...] devido à subnutrição, e outras doenças comuns, e à destruição da teia social tradicional. [...] são as doenças, claro, mas os índios estavam particularmente vulneráveis a elas, por estarem exauridos pelo trabalho e não gostarem mais da vida [...]”.

⁵⁷ Texto original: “[...] a suicídios individuales o colectivos y a prácticas de abortos, que al mismo tiempo revelaban un talante desesperado y se utilizaban como forma de protesta[...]”.

Portanto, é evidente que os conquistadores quando não mataram diretamente, acabaram por produzir as condições que levaram a morte de milhões de povos e nações indígenas, reduzindo drasticamente a sua média de vida, transformando-os em instrumentos de trabalho, em “bestas de carga”.

E, ao passo que a conquista foi se consolidando, a exploração dos povos indígenas permaneceu, acompanhada da exclusão dessas pessoas de direitos. A título de exemplo, sob Carlos V, a metrópole não fazia grandes objeções ao casamento entre espanhóis e índias, quando esses não conseguissem arrumar esposas na Espanha, situação que veio a mudar posteriormente com a ascensão ao trono de Felipe II. Como escreve Creveld (2004, p. 431):

[...]. A sucessão de Carlos V por Felipe II marcou a época em que chegou ao fim a orientação anterior, de tolerar e até incentivar as misturas raciais. De então até a reforma instituída durante os últimos anos da era colonial, o governo da metrópole procurou deliberadamente manter a *república de españoles* separada da *república de índios*. Embora não fossem proibidos os casamentos inter-raciais, os dois grupos eram governados por leis diferentes. [...].

Assim, o não reconhecimento do outro – do indígena - como alguém merecedor de um tratamento digno, levou não apenas ao tratamento desumano e degradante que os povos indígenas receberam nos anos que se seguiram a chegada dos espanhóis, os anos de conquista, mas, posteriormente, *a receberem de forma institucionalizada pelo governo da metrópole*, um tratamento diferente do que recebiam os conquistadores. Creveld (2004, p. 431) menciona algumas dessas diferenças altamente discriminatórias: apenas os ameríndios eram responsáveis pelo pagamento de impostos, eram proibidos de possuir armas de fogo e de fazer compras de bebidas alcoólicas, eram considerados “destituídos de razão”, acabaram sendo obrigados, quando foram promulgadas leis nesse sentido, a morarem em bairros separados, frequentar igrejas e escolas separadas.

Por outro lado, “os espanhóis do continente viviam dos excedentes que obtinham da sociedade índia⁵⁸”, o que “[...] se fazia por meio de duas instituições importantes, a *encomienda*⁵⁹ e os tributos⁶⁰” (MACLEOD, 1990, p. 62 – tradução nossa). Como explica Elliot (1990b, p. 24), essas duas identidades - uma “república dos índios”, que explorada, servia para trazer benefícios econômicos aos espanhóis, e a “repúblicas dos espanhóis”, que era quem dominava -, possuíam profundas diferenças. Com o tempo, surgiram os mestiços, que não pertenciam a nenhuma dessas duas identidades, e que tiveram um notável crescimento (ELLIOT, 1990b, p. 24).

A “república dos espanhóis” continuou dominando por séculos, mesmo com as mudanças que foram ocorrendo na sociedade. À medida que foram se passando os anos, foi se tornando mais difícil distinguir quem era descendente de europeu e quem era descendente dos povos indígenas. No entanto, “a sociedade inteira não tinha dúvidas de que a cor morena era sinônimo de ascendência inferior, mestiça e ilegítima”, enquanto “o topo da pirâmide sociopolítica consistia em recém-chegados da Espanha e de Portugal” (CREVELD, 2004, p. 432).

Huanacuni Mamani (2010, p. 14 – tradução nossa) expressa muito bem como esse processo de exclusão se estendeu durante a república:

Desde 1492, no continente Abya Yala (hoje América), e desde 1532 na região andina, se iniciou a colonização. Começa um processo de genocídio e etnocídio que teve continuidade na república através da exclusão, segregação e racismo extremo. A referência a quinhentos anos de exclusão não é retórica, expressa uma tragédia histórica

⁵⁸ Texto original: “Los españoles del continente vivían de los excedentes que obtenían de la sociedad india”.

⁵⁹ Explica Macleod (1990, p. 62 – tradução nossa) sobre a *encomienda*, instituição jurídica que de forma impositiva os indígenas foram submetidos, sendo uma modalidade de trabalho compulsório: “[...]. A *encomienda*, que, ao menos em teoria, era um contrato pelo qual os índios se confiavam ao cuidado temporal, e, de certa maneira, espiritual de um espanhol como contrapartida a seu trabalho e excedente de sua produção, se desvirtuou gradualmente como força econômica à medida que a coroa pode deslocar a força de trabalho no México e no Peru. [...]”. Texto original: “[...]. “La encomienda, que, al menos en teoría, era un contrato por el que los indios se confiaban al cuidado temporal y, en cierta manera, espiritual de un español como contrapartida a su trabajo y parte de sus excedentes de producción, se desvirtuó gradualmente como fuerza económica a medida que la corona pudo desplazar la fuerza de trabajo en México y Perú. [...]”.

⁶⁰ Texto original: “[...] se hacía por medio de dos instituciones importantes, la *encomienda* y los tributos”.

para os povos indígenas originários do continente que, todavia, continua⁶¹.

Não nos estenderemos em mais detalhes acerca dos acontecimentos que marcaram o colonialismo espanhol na América Latina, especialmente na região andina, pois fugiria ao propósito deste trabalho. Mas, o que aqui foi visto, é suficiente para demonstrar quanto foi dominador e exploratório esse colonialismo. Contudo, mesmo após os países andinos deixarem de ser colônias da Espanha, a dominação não acabou, como veremos no próximo tópico.

3.1.2 Colonialidade *dopoder*, do *saber* e do *ser* na América andina

Após a conquista da independência da Bolívia e do Equador, a situação de dominação a que a maior parte da população desses países, outrora colônias, viviam, não acabou por completo. Como mostra Santos (2010, p. 14-15), há uma tradição crítica que reconhece no próprio processo histórico que levou a independência das colônias, a evidência da continuidade das práticas coloniais de dominação, sendo algumas delas adotadas como política de Estado e assimiladas não só por aqueles que delas se beneficiaram, mas, também, pelos que sofreram os seus efeitos, sem que necessariamente estivessem apercebidos do processo em curso.

Assim, há que se diferenciar o colonialismo, da permanência de práticas de dominação que persistiram depois do seu fim. E visto que tais práticas têm aspectos muito peculiares, passaram a receber um nome específico: *colonialidade*. Esse termo, além de permitir entender a continuidade de formas de dominação praticadas nas colônias mesmo após a independência

⁶¹Texto original: "Desde 1492 en el continente Abya Yala (hoy América), y desde 1532 en la región andina, se inicia la colonización. Empieza un proceso de genocidio y etnocidio que tuvo continuidad en la república a través de la exclusión, segregación y racismo extremo. La referencia a quinientos años de exclusión no es retórica, expresa una tragedia histórica para los pueblos indígenas originarios del continente que todavía continua".

destas, também ajuda a compreender a reprodução, pelo sistema-mundo capitalista, de estruturas políticas que perpetuassem essa dominação (ASSIS, 2014, p. 614).

Quijano (2014, p. 285) explica que, embora haja uma relação entre *colonialismo* e *colonialidade*, trata-se de conceitos diferentes, sendo o colonialismo “[...] mais antigo, enquanto a colonialidade tem provado ser, nos últimos 500 anos, mais profunda e duradoura que o colonialismo⁶²” (QUIJANO, 2014, p. 285). Esclarece ainda o autor, o conceito de *colonialismo*, e um dos principais aspectos que o diferenciam do que vem a significar a expressão colonialidade:

[...]. Este último, se refere estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada é controlada por outra, com uma identidade diferente, cujo centro está localizado em outra jurisdição territorial. Mas nem sempre e não necessariamente implica relações racistas de poder. [...].⁶³

Especificamente, na América Latina, pode-se dizer que o colonialismo antecedeu e criou condições para o florescimento da *colonialidade*. Essas condições foram possíveis, pois a metrópole, por meio de sua estrutura política, o Estado, institucionalizou uma conduta discriminatória aos povos e nações indígenas originários e aos negros africanos. A partir daí, tornou-se mais fácil a assimilação intersubjetiva, nos vários âmbitos, das relações de poder.

Essa conduta discriminatória pode ser explicada porque os Estados nacionais na América Latina “[...] foram construídos para uma parcela minoritária da população de homens brancos e descendentes dos europeus”, não interessando a essa parcela, que compunha a elite econômica e militar, que os não brancos – como os povos e nações indígenas originários e os que eram

⁶² Texto original: “[...] más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos quinientos años, más profunda y duradera que el colonialismo”.

⁶³ Texto original: “[...]. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación/explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están además en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. [...]”.

trazidos da África como escravos - se sentissem como parte integrante do Estado (MAGALHÃES, 2012, p. 24). Essa é uma das diferenças fundamentais entre o processo na Europa, de construção do Estado e o processo que ocorreu na América Latina. Magalhães (2012, p. 25) escreve:

De forma diferente da Europa, onde foram construídos Estados nacionais para os que se enquadrassem ao comportamento religioso imposto pelo poder dos Estados, após a expulsão dos considerados mais diferentes, na América não se esperava que indígenas e negros se comportassem como iguais, era melhor que permanecessem à margem, ou mesmo, no caso dos povos originários (chamados de “índios” pelo invasor europeu), que não existissem: milhões foram mortos.

Por isso, na América latina, as parcelas consideradas “inferiores” da população, que consistiam na maior parte dela, mesmo depois da independência da metrópole, foram deixadas de lado pela elite dominante. Não foram criadas políticas de inclusão para esses indivíduos que se encontravam em posição de inferioridade. Não interessava, para a referida elite, partilhar benefícios. Ademais, aqueles indivíduos classificados como indígenas e afrodescendentes, continuavam sendo vistos como inferiores, situados no padrão hierárquico mais baixo da sociedade.

Recorremos novamente a Quijano (2014, p. 285) que desenvolve o seguinte conceito de *colonialidade*:

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder, e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas, da existência cotidiana em uma ampla escala⁶⁴. [...].

Assim, um dos traços distintivos da *colonialidade*, e que não necessariamente é encontrado no colonialismo, refere-se às *relações racistas de poder*, decorrentes de uma determinada classificação da população, segundo a qual

⁶⁴Texto original: “La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial / étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala rica. [...]”.

uma pessoa é tratada de uma ou outra maneira. No caso da América espanhola, esse processo, que começou durante a colonização, foi se consolidando posteriormente. De modo que a divisão de identidades, em índios, espanhóis, negros, mestiços, passou a servir de instrumento para fins de dominação, pela atribuição de papéis hierárquicos a serem desempenhados na sociedade por cada uma dessas identidades (QUIJANO, 2005, p. 117).

O continente americano é emblemático nesse sentido, pois, a própria ideia de “raça” presente na Modernidade, é uma construção cultural que, da forma como foi elaborada, não guarda precedente antes da “descoberta” do referido continente, baseando-se na crença de que há certas diferenças biológicas que são capazes de determinar distinções importantes, e até mesmo a superioridade de um grupo em relação a outro, servindo assim como instrumento segundo o qual “[...] foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo [...]” (QUIJANO, 2005, p. 117). Esclarece Quijano, como a concepção de raça na América contribuiu para legitimar as relações de dominação (2005, p. 118):

Na América, a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal [...]. (QUIJANO, 2005, p. 118).

A ideia de um evolucionismo cultural, já no século XIX, de que haveria uma cultura em estágio de desenvolvimento superior e que as outras culturas deveriam procurar desenvolver-se no mesmo sentido e alcançar aquele estágio, vai ao encontro da concepção de superioridade racial e de colonialidade. O eurocentrismo, por sua vez, estabelece a base para afirmação que a cultura europeia é a mais desenvolvida, mais avançada do mundo, devendo servir de modelo para as outras culturas. Esses fatores, naturalizam a

dominação de uma “raça” superior sobre as demais. Explica Quijano (2005, p. 127):

Contudo, os europeus persuadiram-se a si mesmos, desde meados do século XVII, mas sobretudo durante o século XVIII, não só de que de algum modo se tinham autoproduzido a si mesmos como civilização, à margem da história iniciada com a América, culminando uma linha independente que começava com a Grécia como única fonte original. Também concluíram que eram naturalmente (isto é, racialmente) superiores a todos os demais, já que tinham conquistado a todos e lhes tinham imposto seu domínio.

Mas, há um outro ponto fundamental no entendimento da colonialidade. Para que estruturalmente a dominação fosse consolidada, foi essencial “a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial” (QUIJANO, 2005, p. 117). O trabalho assumiu na América várias formas, como a escravidão, a *encomienda*, a servidão. Todas essas formas, contudo, estiveram a serviço da expansão do modo de produção capitalista. E ao passo que expandiam esse modo de produção, os europeus, que exploravam o trabalho dos habitantes originários da América e dos escravos, além dos próprios benefícios que auferiam decorrentes de tal exploração, aumentavam seu próprio poder, criando, assim, condições propícias para que se perpetuasse a dominação. Explica Quijano (2005, p. 126):

[...]. Só com a América pôde o capital consolidar-se e obter predominância mundial, tornando-se precisamente o eixo em torno do qual todas as demais formas [de organização e controle do trabalho] foram articuladas para os fins do mercado mundial. Somente desse modo o capital transformou-se no modo de produção dominante. [...].

Nesse ponto, surge o seguinte questionamento: de que forma os povos indígenas originários, os negros e outros foram prejudicados posteriormente à independência das colônias em relação à divisão do trabalho? O fato é que, as divisões raciais criaram verdadeiros estigmas entre aqueles que eram considerados “inferiores”. Esses haviam trabalhado como escravos ou em regime de servidão, de modo que eram encarados de uma forma pejorativa pelos europeus ou seus descendentes. Assim, mesmo depois da independência das colônias, quem não tivesse descendência europeia

continuou sendo visto como não digno de salário, pois “os europeus [...] tinham a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos (QUIJANO, 2005, p. 120). E dessa forma, perpetuaram-se as relações de dominação. As construções culturais de divisão racial refletiram-se no tipo de trabalho e nos salários que os pertencentes às raças inferiores deveriam receber. Confirmando o que acabamos de comentar, Quijano (2005, p. 120) explica:

[...]. Não é muito difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma atitude entre os terratenentes brancos de qualquer lugar do mundo. E o menor salário das raças inferiores pelo mesmo trabalho dos brancos, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo. Em outras palavras, separadamente da colonialidade do poder capitalista mundial.

Portanto, ao passo que se solidificaram as classificações por motivos de “raça”, também passaram a crescer as distinções em relação tipos de trabalho que determinado indivíduo pudesse realizar, ou seja, as classificações raciais passaram a determinar as divisões de trabalho. E ao expandirem suas colônias para outros continentes, nos séculos que se seguiram, os europeus continuaram reproduzindo nestas o mesmo padrão dominação e de exploração, como se este fosse algo natural (QUIJANO, 2005, p. 119).

Depois desses esclarecimentos, podemos explicar, sucintamente, como se expressam as três formas de colonialidade. A primeira, *acolonialidade do poder*, expressa a relação entre a dominação que ocorria nas colônias em decorrência da classificação em identidades raciais e da divisão social do trabalho, com a que até hoje existe. Resume Quijano (2005, p. 119) a respeito do processo que resultou na naturalização da dominação raça/trabalho:

[...] cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular. Conseqüentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada. Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido.

Na Bolívia e no Equador, até hoje, evidencia-se uma pretensa superioridade dos descendentes de europeus em relação aos povos indígenas originários e os negros no que se refere à divisão do trabalho. Há a tendência de encarar, de foma natural, que as funções de trabalho consideradas de menos valor, sejam exercidas por esses últimos, com salários baixos, enquanto os descendentes de europeus são os que estão aptos para exercer funções de trabalho consideradas “mais nobres”, com maior complexidade.

À medida que ocorreu a expansão do sistema capitalista pelo mundo, “a Europa e o europeu se constituíram no centro” desse sistema (QUIJANO, 2005, p. 120). A ideia de um evolucionismo cultural, já no século XIX, de que haveria uma cultura em estágio de desenvolvimento superior e que as outras culturas deveriam procurar desenvolver-se no mesmo sentido e alcançar aquele estágio, vai ao encontro da concepção de superioridade racial. O eurocentrismo, por sua vez, estabelece a base para afirmação que a cultura europeia é a mais desenvolvida, mais avançada do mundo, devendo servir de modelo para as outras culturas.

Todos esses fatores, ajudaram a naturalizar a dominação da cultura europeia sobre as demais e fornecem a base para entender o conceito de *colonialidade do saber*, segundo o qual, o saber europeu, ocidental, é visto “como modelo único de conhecimento, descartando por completo aos afros e indígenas como intelectuais, como produtores de conhecimento (capazes de propor novos modelos de Estado) [...]”⁶⁵ (WALSH, 2009, p. 117). Nesse sentido, o saber europeu, em suas várias formas, teria validade universal.

Como afirma Quijano (2005, p. 127), “[...] o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo”. Assim, os saberes provenientes dos povos indígenas originários, locais, tradicionais passaram a ser encarados, já na

⁶⁵ Texto original: “[...] como modelos únicos del conocimiento, descartando por completo a los afro e indígenas como intelectuales, como productores del conocimiento (capaces de proponer nuevos modelos de Estado) [...]”

colonização como primitivos, desprovidos do padrão racionalidade europeu, desprovidos de valor. A colonialidade do saber, implica a persistência dessa forma até os dias atuais, de maneira que, o conhecimento atualmente produzido na América pelas populações indígenas e afrodescendentes, é encarado, pelos próprios habitantes da região como inferior ao europeu. Para que tenha valor ele deve estar submetido aos moldes europeus. Isso ocorre com a própria filosofia andina, que será estudada no próximo tópico. Walsh (2009, p. 191) explica como isso ocorre:

Com a consolidação do eurocentrismo como perspectiva única de conhecimento, vem com ele a suposição de que, na América Latina, não existe produção intelectual; no melhor dos casos, é uma produção 'local', cuja razão e fundamentação vem das tentativas da elite branca de pertencer a Europa e a modernidade. O 'local' indica a subordinação em relação ao conhecimento e ciência 'universais' que provêm da Europa e dos Estados Unidos; subordinação aceita e assumida pelos setores dominantes e pelas próprias instituições de ensino⁶⁶.

Por fim, há a *colonialidade do ser*. O desenvolvimento do referido conceito é o mais recente entre os três. Maldonado (2008, p. 96) afirma que a colonialidade do ser guarda relação com o “[...] processo pelo qual o senso comum e a tradição são marcados por dinâmicas de poder de carácter preferencial: discriminam pessoas e tomam por alvo determinadas comunidades”. Como se sabe, o não reconhecimento do “outro”, a exclusão de seus valores, de sua cultura, de sua visão de mundo, teve origem na época colonial. Esse tratamento, por sua vez, teve efeitos profundos na forma de ver o mundo e na linguagem dos povos que a ele foram submetidos (ASSIS, 2014, p. 615). Esses efeitos até hoje podem ser percebidos nas práticas sociais dos explorado, os povos e nações indígenas originários e dos afrodescendentes.

Aqui acaba exposição a respeito da colonialidade, um tema de amplo objeto de pesquisa, e importante para que se possa entender os fenômenos sociais e

⁶⁶ Texto original: “Con la instalación del eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento viene aparejado el supuesto de que en Latinoamérica no existe producción intelectual; en el mejor de los casos, es una producción “local”, cuya razón y sustento vienen de los intentos de la élite blanqueada por pertenecer a Europa y a la modernidad. Lo “local” señala la subordinación con relación al conocimiento y ciencia “universales” que provienen de Europa y Estados Unidos; subordinación aceptada y asumida por los sectores dominantes y por las propias instituciones educativas”.

políticos dos países andinos, entre eles as novas Constituições da Bolívia e do Equador. Conforme veremos, no próximo capítulo, os textos constitucionais promulgados por esses dois países, revelam uma reação que transcende o colonialismo, e se volta contra as práticas ligadas à colonialidade.

3.2 A FILOSOFIA ANDINA

Com a exclusão e o genocídio dos povos indígenas originários, uma parte do “saber” andino foi perdido, inclusive a sua filosofia, ou, como alguns autores preferem, a cosmovisão andina. Entretanto, mesmo hoje, em resultado da colonialidade, o conhecimento desses povos é pouco valorizado. Explica Estermann (2006, p. 10), que a filosofia da pós-modernidade, em alguns casos, veio a legitimar não uma dizimação como ocorreu no passado, mas uma discriminação mais sorrateira, no campo econômico e cultural.

A ideia prevalecente no século XIX, de *evolucionismo cultural*⁶⁷, de que todas as culturas passam por etapas progressivas de desenvolvimento, e que as culturas mais “atrasadas” devem buscar atingir um patamar de desenvolvimento que outra cultura mais “adiantada” já teria alcançado, resultou em sérios problemas, e ajudou na construção do denominado “mito da Modernidade”, já examinado no subtópico 3.1.1.

Hoje, a ideia mais aceita é a de complementaridade cultural, de que grupos diversos se desenvolvem em aspectos distintos, e essa comunicação entre culturas diferentes, sem o intuito de que uma cultura se sobreponha a outra,

⁶⁷ O *evolucionismo cultural* foi uma teoria que surgiu na antropologia no século XIX, tendo sido influenciada pela teoria evolucionista de Charles Darwin. Entre seus expoentes estão Edward Tylor e Lewis Morgan. Este último influenciou os trabalhos de Engels acerca da origem da família, da propriedade privada e do Estado. Para mais informações consultar: MORGAN, Lewis Henry. *A sociedade antiga ou investigações sobre as linhas do progresso humano desde a selvageria, através da barbárie, até a civilização*. In: **Evolucionismo cultural**. Org. Celso Castro – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004.

pode resultar em benefícios para ambas. É nesse ponto, que entra a importância do resgate do que se está tratando aqui como filosofia andina.

3.2.1 Filosofia ou cosmovisão andina?

Estermann, explica porque outras concepções de mundo, que não as europeias, não são consideradas como filosóficas. Em sua opinião, entre os fatores que influenciam tal atitude, destaca-se o fator econômico. Ele escreve que no processo de globalização econômica neoliberal

[...] as concepções não ocidentais do universo e do ser humano não tem 'valor de mercado' para poder competir com o paradigma dominante [...] ocidental. No melhor dos casos, são consideradas 'ideias exóticas' com um valor estético para a indiferença conceitual e ética do ser humano e da mulher pós-modernos⁶⁸. [...]. (ESTERMANN, 2006, p. 9 – tradução nossa).

Esse fator realmente não pode ser subestimado, pois a ideia que permeia a filosofia andina vai de encontro a busca pelo lucro incessante dos mercados. Mas a rejeição aduzida também guarda relação com o *eurocentrismo* que marcou a Modernidade e continua a prosperar, de maneira mais sutil na Pós-Modernidade. Assim como ocorreu de forma no passado a negação do 'outro', do não europeu que já habitava a América quando os europeus aqui chegaram, rotulados todos como índios, inferiores, e tendo os seus direitos civis e políticos negados, ocorre na atualidade a falta de reconhecimento acadêmico da filosofia de povos não europeus, e, especificamente, dos povos andinos, como resultado da mesma atitude eurocêntrica, como aponta Estermann (2006, p. 10 – tradução nossa):

[...]. Um dos últimos 'bastiões de resistência' colonialista, depois de se haver concedido (como um ato de generosidade) a humanidade, os direitos culturais e políticos do 'nativo americano' e da 'nativa americana', é a negativa acadêmica de reconhecer a existência de

⁶⁸ Texto original: “[...] las concepciones no-occidentales del universo y del ser humano no tienen ‘valor de mercado’ para poder competir con el paradigma dominante [...] occidental. A lo mejor, son consideradas ‘ideas exóticas’ con un valor estético para la indiferencia conceptual y ética del ser humano y de la mujer postmodernos. [...]”.

uma autêntica filosofia não-ocidental. Apesar de o neoliberalismo e a ‘tolerância pós-moderna’ aplaudirem a rica tradição mítica, religiosa e cultural dos povos indígenas da América Latina, sem dúvida seguem insistindo na ‘universalidade’ a *priori* da filosofia ocidental como o único paradigma que merece este título⁶⁹.

Apesar dessa atitude, de exclusão de outros tipos de filosofias não europeias por se considerar que estas não se adequam ao paradigma delineado pela filosofia surgida no continente europeu, é digno de nota que não há somente uma concepção do que seria a filosofia de origem europeia – conhecida como ocidental –, mas existem várias. Entretanto, desde que estejam dentro de determinado padrão, apresentem determinadas características, são consideradas como filosofias, embora as vezes se possa questionar se determinada concepção de mundo de cunho europeu, que seja considerada como filosofia, apresenta realmente as características exigidas para ser classificada como tal. Ou seja, parece que simplesmente por ser a concepção de cunho europeu e não de outro continente isso torna mais provável a sua aceitação como filosofia.

O pensamento filosófico europeu, por meio de determinados pensadores, criou dois sentidos para o que seria filosofia: um sentido *amplo*, no qual estaria incluído “[...] todo o esforço humano para entender o mundo, por meio das grandes perguntas que a humanidade tem formulado [...]”⁷⁰, esforço este intentando por “[...] povos de todas as épocas [...]”⁷¹; e um sentido *estrito* que destaca “[...] os traços que a filosofia surgida na Europa de fato tem: racionalidade lógica, metodologia sistemática, atitude anti-mitológica, cientificidade, graficidade, individualidade do sujeito [...]”⁷² e que se harmoniza com o “[...] tipo de pensamento surgido na Grécia no século VI a.C com os pré-

⁶⁹ Texto original: “[...]. Uno de los últimos ‘bastiones de resistencia’ colonialista, después de haber concedido (como en un acto de generosidad) la humanidad, la culturalidad y la politicidad del ‘nativo americano’ y de la ‘nativa americana’, es la negativa académica de reconocer la existencia de una auténtica filosofía no-occidental. Apesar de que el (neo-)liberalismo y la ‘tolerancia postmoderna’ aplauden la rica tradición mítica, religiosa y cultural de los pueblos indígenas de América Latina, sin embargo siguen insistiendo en la ‘universalidad’ a *priori* de la filosofía occidental como el único paradigma que merece este título”.

⁷⁰ Texto original: “[...] todo el esfuerzo humano para el entender el mundo, através de las grandes preguntas que la humanidad ha formulado”.

⁷¹ Texto original: “pueblos en todas las épocas”.

⁷² Texto original: “[...] los rasgos que la filosofía surgida en Occidente *de facto* tiene: Racionalidad lógica; metodología sistemática; actitud antimitológica; cientificidade; graficidade; individualidad del sujeto [...]”

socráticos [...]”⁷³ (ESTERMANN, 2006, p. 22 – tradução nossa). A partir dessa classificação, o que estamos chamando aqui pelo nome de filosofia andina seria classificada como filosofia em sentido amplo, que muitos autores preferem chamar de *cosmovisão*⁷⁴.

Entretanto, como afirmamos anteriormente e como mostra o mesmo Estermann (2006, p. 24), mesmo a filosofia grega que se desenvolveu na Antiguidade, não atende a todos os requisitos exigidos para ser considerada como filosofia no sentido estrito, mas, isso não a impede que seja vista dessa forma. Portanto, entendemos também que, mesmo o pensamento andino carecendo de alguns requisitos formais estabelecidos no ocidente para que seja considerado filosofia, isso não impede que seja visto dessa maneira, pois acontece o mesmo com visões ocidentais que, não obstante, são consideradas filosóficas. Não nos estenderemos mais nessa questão classificatória. Só insistimos nela para podermos mostrar o porquê de usarmos a expressão *filosofia andina*, e que essa não é uma concepção aceita sem divergências.

3.2.2 A Pachamama

Procuraremos descrever agora, alguns aspectos da concepção de pensamento ou filosofia andina que tiveram influência na produção do texto constitucional da Bolívia e do Equador. Tal abordagem se faz necessária para que possamos compreender melhor essas Constituições.

Um dos pontos em comum do pensamento andino pré-incaico, mesmo tendo em vista a sua variação a depender da região, é a sua ligação com os

⁷³ Texto original: “[...] tipo de pensamento que surgió em Grecia hacia el siglo VI a. C. con los pré-socráticos [...]”

⁷⁴ Huanacuni Mamani (2010, p. 24 – tradução nossa) explica o que entende por cosmovisão: “Todas as culturas têm uma forma de ver, sentir, perceber e projetar o mundo. Ao conjunto dessas formas se conhece como Cosmovisão ou Visão Cósmica”. Texto original: “Todas las culturas tienen una forma de ver, sentir percibir y proyectar el mundo. Alconjunto de estas formas se conoce como Cosmovisión o Visión Cósmica”.

“conceitos de deidades relativas tanto à terra, como à chuva e ao sol, e aos diferentes produtos agrícolas sobre os quais cada agrupamento fundamentou sua economia”. (SANTOS JÚNIOR, 2009, p. 151). Essa ligação contribuiu para os fundamentos da filosofia andina.

Cientes disso, convém nos atentarmos à expressão *Pachamama* e seu significado, pois, tal termo aparece nos preâmbulos das constituições boliviana e equatoriana. *Pachamama* é formado pela junção de duas palavras do idioma quéchua: *Pacha* – termo de muitas acepções -, que tem o significado de “espaço, tempo, natureza e mundo; e *Mama*” que significa “mãe” (HUAMÁN, 2005, p. 146). Embora *Pacha* tenha as múltiplas acepções que mencionamos, a palavra vai muito além de seu significado literal, de tempo e espaço, implicando uma forma de entender o universo e participar nele (HUANACUNI MAMANI, 2010, p. 109). São muito esclarecedoras a respeito do tema as palavras de Huamán (2005, p. 149 – tradução nossa)⁷⁵:

[...]. Sem dúvida, *pacha* não pode reduzir-se a natureza, isto é, a significação material e física somente, mas ao mundo cultural e espiritual, ao conjunto total de coisas que compõem o universo⁷⁶.

Esclarece ainda Huamán (2005, p. 149) que

A explicação andina de *pacha* se inicia a partir da terra; esta, a terra, é a *pacha*, apenas quando recebe a força transformadora do homem; caso contrário é simplesmente *allpa*, tierra (solo em inglês). [...] (HUAMÁN, 2005, p. 149)⁷⁷.

⁷⁵No mesmo sentido, Estermann (2006, 157 – tradução nossa) comenta: “Filosoficamente, *pacha* significa o universo ordenado em categorias espaço-temporais, mas não simplesmente como algo físico e astronômico. [...]. É uma expressão que vai além da dicotomia entre o visível e o invisível, o material e o imaterial, o terreno e o celestial, o profano e o sagrado, o exterior e o interior”. Texto original: “Filosoficamente, *pacha* significa el ‘universo ordenado em categorías espacio-temporales’, pero no simplemente como algo físico y astronómico. [...]. Es una expresión que se refiere al más allá de la bifurcación entre lo visible e invisible, lo material e inmaterial, lo terrenal y celestial, lo profano y sagrado, lo exterior y interior”.

⁷⁶ Texto original: “[...] Sin embargo, *pacha* no puede reducirse a naturaleza, esto es a la significación material y física solamente, sino al mudo cultural y espiritual, el conjunto total de cosas que componen el universo”.

⁷⁷Texto original: “La explicación andina de *pacha* se inicia a partir de la tierra; esta, la tierra, es *pacha*, sólo cuando ha recibido la fuerza transformadora del hombre; en caso contrario, es simplemente *allpa*, tierra, (soil en inglés). [...]”.

Assim, quando se fala em *Pachamama* como deidade, deve-se ter em vista que “[...] o culto dado pelos andinos deve ser interpretado não no sentido estrito de “mãe terra”, mas, como o culto à “mãe natureza. [...]”⁷⁸ (HUAMÁN, 2005, p. 150). E o tipo de transformação que o homem faz da terra, é importante para os resultados que obterá, pois, a “[...] *pacha* será mais materna para o homem andino na medida em que este transforme a natureza para produzir bens. [...]”⁷⁹(HUAMÁN, 2005, p. 149).

Por sua vez, Huanacuni Mamani (2010, p. 109), ao se aprofundar na origem do termo *pacha*, acrescenta um detalhe adicional, ao esclarecer que o pensamento prevalecente a muitos séculos passados, à época dos ancestrais dos povos andinos, era de que havia duas forças: uma força que vem do céu, e outra força que vem da terra, e que elas, geraram as várias formas de vida. E ele explica então que a palavra *pacha* representa a união dessas duas forças, a que vem do céu, representado por *Pa* originário de *Paya*, e a que vem da terra, representado por *Cha* originário de *Chama*, e que se interagem para expressar a vida, em sua totalidade – visível e invisível (HUANACUNI MAMANI, 2010, p. 109).

É importante compreender essa concepção da cosmogonia andina para que se possa entender os traços comunitários da visão de mundo desses povos, como explica o próprio Huanacuni Mamani (2010, p. 30 – tradução nossa):

Para reconstituir o paradigma de ação e essência comunitária deve-se compreender a concepção cosmogônica comunitária. Nas muitas nações indígenas originárias desde o norte até o sul de Abya Yala temos diversas formas de expressão cultural, mas todas emergem do mesmo paradigma: a concepção de vida de forma comunitária, não só como relação social mas como profunda relação de vida. Por exemplo, as nações aymara e quechua concebem que tudo vem de duas fontes: Pachakama ou Pachatata (Pai cosmos, energia ou força cósmica) e Pachamama (Mãe Terra, energia ou força telúrica) que geraram toda a forma de existência. [...] ⁸⁰.

⁷⁸ Texto original: “[...] el culto dado por los andinos debe ser interpretado no en el sentido estrecho de "madre tierra" sino, como el culto a "madre naturaliza. [...]”

⁷⁹ Texto original: “[...] *pacha* será más materna para el hombre andino, en la medida en que éste transforme la naturaleza para producir bienes. [...]”

⁸⁰ Texto original: “Para reconstituir el paradigma de acción y esencia comunitaria se debe comprender la concepción cosmogónica comunitaria, Las muchas naciones indígenas originarias desde el norte hasta el sur del Abya Yala tenemos diversas formas de expresión cultural, pero todas emergen del mismo paradigma: concebimos la vida de forma comunitaria,

Assim, ao se acrescentar os termos *kama* e *mama* à palavra *pacha*, tem-se as expressões *Pachakama* e *Pachamama* que representam fontes originárias de vida. Especificamente, *Pachamama* adquire uma conotação ligada ao feminino, representando a “Mãe Natureza” - deidade produtora de vida -, não reduzida unicamente a um significado meramente físico, mas também envolvendo aspectos culturais e espirituais, como uma entidade viva numa perspectiva holística. (HIDALGO-CAPITÁN, ARIAS, ÁVILA, 2014, p. 56).

A noção de *Pachamama* leva à concepção de que os seres que fazem parte do meio ambiente natural - como as árvores, as flores, os animais, os rios, e próprio homem – estão interligados, devendo ser buscada a preservação da harmonia e o equilíbrio da natureza. A respeito dessa interconexão, esclarece Huanacuni Mamani (2010, p. 24 – tradução nossa):

Os ancestrais dos povos nativos fizeram florescer uma cultura de vida inspirados na expressão do multiverso, onde tudo está conectado, inter-relacionado, nada está de fora, ao contrário, ‘tudo é parte de...’; a harmonia e equilíbrio de **um** e do **todo** é importante para a comunidade⁸¹.

Portanto, “existem muitas nações e culturas no Abya Yala⁸², cada uma delas com suas próprias identidades, mas com uma essência comum: o paradigma comunitário da vida em harmonia e equilíbrio com o que está ao seu redor⁸³” (HUANACUNI MAMANI, 2010, p. 24 – tradução nossa). Assim, depreende-se uma diferença fundamental entre o pensamento andino e o pensamento europeu que marcou a Modernidade. Enquanto o último é antropocêntrico e individualista, o primeiro é biocêntrico e comunitarista, pois o homem não é

no solo como relación social sino como profunda relación de vida. Por ejemplo, las naciones aymara y quechua conciben que todo viene de dos fuentes: Pachakama o Pachatata (padre cosmos, energía o fuerza cósmica) y Pachamama (Madre Tierra, energía o fuerza telúrica), que generan toda forma de existencia. [...]”.

⁸¹ Texto original: “Los abuelos y abuelas de los pueblos ancestrales hicieron florecer la cultura de la vida inspirados en la expresión del multiverso¹³, donde todo está conectado, interrelacionado, nada está fuera, sino por el contrario “todo es parte de...”; la armonía y equilibrio de **uno** y del **todo** es importante para la comunidad”.

⁸² Nome indígena dado ao continente americano pelo povokuna, que vivia na Colômbia e no Panamá.

⁸³ Texto original: “Existen muchas naciones y culturas en el Abya Yala, cada una de ellas con sus propias identidades, pero con una esencia común: el paradigma comunitario basado en la vida en armonía y el equilibrio con el entorno”.

considerado o elemento central⁸⁴, mas, parte integrante da natureza, e em relação de cooperação com ela para o devido equilíbrio. Se o homem agir de forma a prejudicá-la, ele estará prejudicando o todo, e, como tudo está interconectado, estará, em consequência, causando mal a si próprio. Dessa forma, o “Bem Viver” integra a natureza à história humana, não a considerando como um elemento alheio a essa história, como explica Dávalos (2014, p. 150 – tradução nossa):

“Enquanto a teoria econômica vigente atribui o paradigma cartesiano do homem como ‘amo e senhor da natureza’, e compreende a natureza a partir de um âmbito alheio à história humana (um conceito que inclusive está subjacente no marxismo), o *Sumak Kawsay* (*Buen Vivir*) concebe a natureza na história. Trata-se de uma mudança fundamental na episteme moderna, porque se de algo se jactava o pensamento moderno, isso seria, precisamente, a expulsão que havia efetuado, retirando a natureza da história[...].^{85”}.

Mais adiante, no subtópico 3.2.5.1, trataremos mais a respeito dessa concepção de que tudo está integrado, quando formos discorrer sobre o *princípio da relacionalidade*, que leva a uma concepção comunitária de vida, ao invés de uma concepção individualista. Huanacuni Mamani (2010, p. 31 – tradução nossa) vê esse paradigma comunitário como uma solução para problemas sérios que afligem ao homem do século XXI:

O paradigma cultural da vida surge da visão de que tudo está unido e integrado e que existe uma interdependência entre tudo e todos. Este paradigma indígena-originário-comunitário é uma resposta encontrada pela própria expressão natural da vida ante uma visão individualista moderna e não natural dela. Essa resposta, não apenas serve para resolver problemas sociais internos, como essencialmente para solucionar grandes questões globais⁸⁶.

⁸⁴O antropocentrismo que influenciou a Modernidade trouxe a ideia de que o homem, considerado a principal espécie existente, deve ser servido pela natureza, podendo explorá-la para seu proveito próprio. Mesmo nos dias atuais, a preocupação com a degradação ambiental no ocidente acaba por perpetuar essa ideia, na medida em que o homem procura proteger e cuidar das demais espécies naturais com o intuito de proteger a si próprio da extinção, e não pela própria natureza em si.

⁸⁵Texto original: “Mientras que la teoría económica vigente adscribe al paradigma cartesiano del hombre como “amo y señor de la naturaleza”, y comprende a la naturaleza desde una ámbito externo a la historia humana (un concepto que incluso es subyacente al marxismo), el *Sumak Kawsay* (*Buen Vivir*) incorpora a la naturaleza en la historia. Se trata de un cambio fundamental en la episteme moderna, porque si de algo se jactaba el pensamiento moderno es, precisamente, de la expulsión que había logrado de la naturaleza de la historia. [...]”.

⁸⁶ Texto original: “El paradigma de la cultura de la vida emerge de la visión de que todo está unido e integrado y que existe una interdependencia entre todo y todos. Este paradigma indígena-originario-comunitario es una respuesta sustentada por la expresión natural de la vida

3.2.3 Outros aspectos da visão andina que influenciam a sua filosofia

Diferenciando aspectos religiosos da concepção europeia e da concepção andina, Huamán⁸⁷ (2005, p. 56) afirma que enquanto os espanhóis eram monoteístas e acreditavam no bem e no mal como elementos com existência real, os povos andinos não acreditavam no mal como um elemento real, somente no bem, e acreditavam na existência de vários deuses, superiores e inferiores entre si⁸⁸ – ele destaca a *Pachamama*, que seria a “Mãe Natureza⁸⁹”, o *Inti*, deus Sol, o *Pachakamaq*⁹⁰, que seria o criador do espaço, do tempo e da natureza, e o Deus supremo, o *Wiraqocha*.

ante lo antinatural de la expresión moderna de visión individual. Es una respuesta no solo para viabilizar la resolución de problemas sociales internos, sino esencialmente para resolver problemas globales de vida”.

⁸⁷ É digno de nota que Huamán considera que não há uma filosofia andina estabelecida, que esta ainda está em processo de construção por estudiosos do assunto, principalmente a partir da década de 60 do século XX, havendo assim, em seu entender, apenas uma cosmovisão andina. Nesse sentido, em uma de suas obras ele dedica um capítulo em que apresenta os motivos pelos quais discorda de Estermann por este considerar que há sim uma filosofia andina (HUAMÁN, 2005, p. 79-80).

⁸⁸ A respeito dos deuses andinos e de sua hierarquia, esclarece Huamán (2005, p. 120 – tradução nossa): “No universo andino se concebe os deuses como seres reais e com certa hierarquia. *Pachakamaq* ou *Wiraqocha* era considerado superior a todos: *Pachamama*, *Qochamama* e *Sach’amama*. Os deuses menores têm menos poder que os deuses maiores, e o poder destes últimos se circunscribe a seu pequeno espaço local; já o poder dos deuses maiores inclui o espaço regional. O poder de *Pachakamaq* ou *Wiraqocha* alcança a *Teqse muyuntin*, a todo o universo”. Texto original: “En el universo andino se concibe a los dioses como seres reales y con cierta jerarquía. *Pachakamaq* o *Wiraqocha* era considerado superior a todos a: *Pachamama*, *Qochamama* y *Sach’amama*. Los dioses menores tienen menor poder que los dioses mayores, el poder de los estos últimos se circunscribe a su pequeño espacio local; el poder de los dioses mayores abarca el espacio regional. El poder de *Pachakamaq* o *Wiraqocha* alcanza a *Teqse muyuntin*, a todo el universo”.

⁸⁹ Sobre as crenças religiosas dos povos andinos originários concernente à natureza, temos: “para os andinos, a natureza tem vida (pampsiquismo). Os deuses são seres reais e o homem deve aprender a viver em harmonia com eles e com a natureza” (HUAMÁN, 2005, p. 120 – tradução nossa). Texto original: “Para el andino, la naturaleza tiene vida (panpsiquismo). Los dioses son seres reales y el hombre debe aprender a vivir en armonía con ellos y, con la naturaleza”.

⁹⁰ *Pachakamaq* era uma divindade que remontava à época pré-incaica cujo significado é fazedor do universo espaço-temporal, enquanto *Wiraqocha* era uma divindade incaica cujo significado era Senhor Universal, Mestre de tudo que existe, ou seja, a diferença é eminentemente temporal. (ESTERMANN, 2006, p. 289-290).

Em relação às diferenças entre o sentido cosmológico e antropológico Huamán (2005, p. 57) explica que no campo *cosmológico*, para os conquistadores, o universo no princípio era um caos, e o mundo que habitavam era visto como um lugar de sofrimento, expiação, enquanto que para os andinos o universo se encontrava em perfeita ordem no princípio, e o mundo em que viviam era considerado um lugar belo; no campo *antropológico*, os espanhóis acreditavam que foi criado um casal e colocado num lugar paradisíaco, mas, foi expulso por sua desobediência, tendo, como punição sofrida, o homem sido obrigado a trabalhar para sobreviver⁹¹, e a mulher, por sua vez, passou a sofrer dores de parto e foi obrigada a se submeter a ele, o que não corresponde ao pensamento andino, pois, os povos dessa região acreditavam que foram criados vários casais que foram enviados para povoar diversos lugares dos Andes, e esses tinham que se esforçar para preservar a harmonia da relação entre os homens e a natureza, sendo o trabalho do homem e o parto da mulher vistos como expressões de grande alegria.

Finalmente, no campo social, Huamán (2005, p 57) destaca a visão individualista do homem para os conquistadores espanhóis, contrastando com a visão coletivista para os andinos, questão que passaremos a examinar no próximo subtópico, em que vamos descrever a forma de vida defendida pelos povos indígenas originários.

Portanto, pode-se resumir o que acabamos de dizer sobre a visão dos andinos sobre a criação do homem, do trabalho e da família da seguinte forma:

[...] que os homens foram criados por deus em vários casais, enviados a povoar o mundo; que o trabalho é uma festa e benção; que a família numerosa é necessária para cultivar a terra e permite compreender e definir melhor o homem socialmente considerado. [...]. (HUÁMAN, 2005, p. 165 – tradução nossa)⁹².

⁹¹Enquanto para a cultura europeia, o trabalho, principalmente o trabalho que necessitasse de esforço físico, era visto como algo que causava cansaço e sofrimento, para os andinos ele não era entendido dessa forma. Como afirma Huáman (2005, p. 163 – tradução nossa): “No mundo andino o homem tem que trabalhar enquanto tem forças para fazê-lo, porque o trabalho é o fundamento de seu ser, de sua essência. [...]”. Texto original: En el mundo andino el hombre tiene que trabajar mientras tenga fuerzas para hacerlo, porque el trabajo es fundamento de su ser, de su esencia. [...]”.

⁹² Texto original: “[...] que los hombres fueron creados por los dioses en varias parejas, enviados a poblar el mundo; que el trabajo es una fiesta y una bendición; que la familia

3.2.4A busca pelo *Buen Vivir* – fundamento do modo vida andino

Outro aspecto essencial da cultura andina, e que se reflete no texto das duas Constituições sob exame, está ligada à ideia que os povos indígenas originários desenvolveram quanto à *forma de levar a vida*, bem diversa da forma idealizada no mundo ocidental.

Em decorrência da própria dinâmica do modo de produção capitalista, impera em geral, nos países do ocidente⁹³, uma vida em que predomina o individualismo⁹⁴, o consumismo, a busca pelo lucro e pelo acúmulo de bens. Em resultado disso, há uma grande competição entre as pessoas, seja no emprego, seja na escola, seja em outros campos sociais, o que faz com que um indivíduo procure superar o outro, que é visto como um obstáculo para alcançar os objetivos pretendidos. Tratando do tema, Huanacuni Mamani (2010, p. 11–12, tradução nossa) afirma que “a visão do capital como valor fundamental do pensamento ocidental gerou enorme brechas entre ricos e pobres [...]”⁹⁵ e que “[...] a humanidade avança cada vez mais à infelicidade, à solidão, à discriminação, à enfermidade e à fome [...]”⁹⁶.

numerosa es necesaria para cultivar la tierra permiten comprender y definir mejor al hombre socialmente considerado. [...]”

⁹³ Huanacuni Manami (2010, p. 16) destaca que o ocidente desenvolveu duas visões principais de mundo: uma individualista e a outra comunista, ambas tendo como fundamento o antropocentrismo e uma excludente da outra, e segundo o autor, ambas totalitaristas.

⁹⁴ Sobre a questão da visão individualista de mundo prevalecente no Ocidente como um todo, Huanacuni Mamani (2010, p. 11 – tradução nossa) assim se expressa: “Os paradigmas dominantes de modo de vida, percebem o indivíduo como o único sujeito de direitos e obrigações, instituindo-o como a única referência de vida. Para tanto, os sistemas jurídico, educativo, político, econômico e social se adequaram e respondem com direitos e obrigações meramente individuais”. Texto original: “Los paradigmas dominantes perciben al individuo como el único sujeto de derechos y obligaciones, instituyéndolo como el único referente de vida. Por lo tanto, los sistemas jurídico, educativo, político, económico y social se adecuaron y responden a los derechos y obligaciones meramente individuales”.

⁹⁵ Texto original: “La visión del capital como valor fundamental del pensamiento occidental generó enormes brechas entre ricos y pobres. [...]”.

⁹⁶ Texto original: “[...] la humanidad avanza cada día más hacia la infelicidad, la soledad, la discriminación, la enfermedad, el hambre [...]”.

Além disso, a busca pelo lucro sem limites estimula os empregadores a procurarem explorar o trabalho de seus empregados, com o intuito de obter sempre mais. Os trabalhadores, por sua vez, em alguns casos, acabam sendo levados a abrir mão de períodos de vida com a família ou amigos, quando estariam de folga, para trabalharem horas extras ou em dois ou mais empregos, com o objetivo de terem um pouco mais de recursos. São, assim, interesses opostos em conflito permanente, alimentados pelo espírito individualista presente nas formações sociais cujo modo de produção predominante é o capitalista, levando a constantes embates no parlamento, a disputas judiciais, a reivindicações de movimentos sociais em oposição a de proprietário de terras, e assim por diante.

Nos países da América do Sul, que ainda procuram se desenvolver e criar condições minimamente dignas para uma boa parte da população, a situação é agravada pela instabilidade política que marca a região, que por muito tempo conviveu com governos autoritários. Estes, sem nenhum apreço à democracia, impuseram regimes que resultaram na morte e na tortura de milhares de pessoas. As ameaças aos direitos sociais são comuns nesses países, e não é incomum haver retrocessos nesse campo.

Conforme já expusemos, as constituições que criaram o Estado Plurinacional na Bolívia e no Equador, procuraram resgatar em seus textos o modo de vida dos povos indígenas originários. A forma de viver desses povos não tinha como fundamento o modo de produção capitalista. Os incas possuíam uma sociedade que refletia certas características do *modo de produção asiático*, enquanto os outros povos indígenas originários, apresentavam predominantemente particularidades do *modo de produção primitivo*. No entanto, como procuramos deixar claro no primeiro capítulo, os modos de produção são modelos teóricos para nos ajudar a compreender melhor a realidade, de modo que, cada formação social apresenta características de um ou mais modelos, mas nunca essas se apresentam exatamente como o modelo idealizado. O mesmo acontece no caso em questão, quando dizemos que os modos de produção desses povos se assemelhavam aos modelos teóricos mencionados.

Por seu turno, ambos os grupos – os incas e os outros povos indígenas originários - possuíam filosofias de vida similares. Huanacuni Mamani (2010, p. 11 – tradução nossa) resume em que constitui a visão relativa a essa forma de viver desses grupos:

O processo de mudança que emerge hoje na região, fruto da visão dos povos ancestrais indígenas originários, irradia e repercute ao redor do mundo, promovendo um paradigma, um dos mais antigos: o **paradigma comunitário da cultura da vida para viver bem**, sustentado numa forma de viver refletida na prática cotidiana de respeito, harmonia e equilíbrio com tudo o que existe, compreendendo que a vida está toda interconectada, é interdependente e está inter-relacionada⁹⁷.

Fala o autor em “paradigma comunitário da cultura da vida para viver bem”. A *comunidade* é um elemento central do pensamento andino. É nela que os valores são cultivados, é nela que os princípios que vão guiar a vida dos indivíduos são ensinados, é nela que os costumes são repassados, ela é a base, ela é o fundamento da identidade desses povos (MACAS, apud HIDALGO-CAPITÁN; ARIAS; ÁVILA, 2014, p. 55). Portanto, com base nisso, “[...] não pode existir uma vida plena à margem de uma comunidade, pois nela se materializam as diferentes formas de solidariedade e de respeito à natureza que permitem a consecução e a manutenção do *sumak kawsay*. [...]”⁹⁸ (HIDALGO-CAPITÁN; ARIAS; ÁVILA, 2014, p. 55 – tradução nossa), ou *suma qamaña*.

Relacionado ao paradigma comunitário, o autor comenta sobre a cultura do “Viver Bem ou Bem Viver”, que agora - depois de já termos explicado a importância da *Pachamama* para esses povos - pode ser melhor compreendida. Enquanto na Bolívia é utilizado o termo *Vivir Bien*, no Equador é usado o termo *Buen Vivir*, mas, esses termos em espanhol - que “não explicam

⁹⁷Texto original: “El proceso de cambio que emerge hoy en la región, desde la visión de los pueblos ancestrales indígenas-originarios, irradia y repercute en el entorno mundial, promoviendo un paradigma, uno de los más antiguos: el **“paradigma comunitário de la cultura de la vida para vivir bien”**, sustentado en una forma de vivir reflejada en una práctica cotidiana de respeto, armonía y equilibrio con todo lo que existe, comprendiendo que en la vida todo está interconectado, esinterdependiente y está interrelacionado”.

⁹⁸ Texto original: “[...] no puede existir una vida plena al margen de una comunidad, pues en ella se materializan las diferentes formas de solidaridad y de respeto a la naturaleza que permiten la consecución y el mantenimiento del *Sumak Kawsay*. [...]”.

a magnitude do conceito” -, procuram traduzir os termos *suma qamaña*⁹⁹ proveniente do idioma aymara, e *sumak kawsay*¹⁰⁰, oriundo do idioma quechua, cujas traduções mais fidedignas, para o idioma português, seriam: “vida em plenitude”. Nesse sentido, Huanacuni Mamani (2010, p. 49 – tradução nossa) sintetiza a visão dos povos andinos originários sobre o que seria esse *Bem Viver*. “*Viver bem significa viver em plenitude. Saber viver em harmonia e equilíbrio; em harmonia com os ciclos da ‘Mãe Terra’, do cosmos, da vida e da história, e em equilíbrio com toda forma de existência, em permanente respeito*¹⁰¹”.

Vemos assim, e é importante chamarmos atenção para esse ponto, que o “Bem Viver” é uma visão de vida que vai de encontro aos parâmetros que marcaram a Modernidade - como o individualismo, a “busca pelo lucro, [...]a mercantilização total de todas as esferas da vida humana [...] ¹⁰²” -, ao colocar como um dos pontos centrais a serem observados, a harmonia das relações dos seres humanos entre si – destacando-se a importância da vida em comunidade - e com a natureza, e incorporando assim uma “ [...] dimensão

⁹⁹ Sobre o sentido do *suma qamaña* e como este sentido vai muito além de apenas desenvolvimento, de progresso econômico, temos: “Portanto, o *suma qamaña* implica um forte componente ético, uma valorização e apreciação do outro, do diferente, e uma espiritualidade. Por isso, o núcleo do desenvolvimento para ‘Viver e Conviver bem’ não é e não pode ser só o fator econômico. Antes desse, vem o fator humano. O econômico e o material, é também um de seus componentes, até mesmo para ultrapassar uma vida de mera sobrevivência. Mas isso não significa que a meta do desenvolvimento seja crescer mais e mais, aconteça o que acontecer com a convivência dos seres humanos entre si e com a ‘Mãe Terra’, que é a nossa casa, a ‘matriz’ de todos nós” (ALBÓ, 2012, p. 137 – tradução nossa). Texto original: “Por lo tanto, el *suma qamaña* implica un fuerte componente ético, una valoración y aprecio del otro distinto, y una espiritualidad. De allí que lo central del desarrollo para Vivir y Convivir bien ya no es ni puede ser sólo lo económico. Se coloca delante este plus humano. Lo económico y material, es también uno de sus componentes siquiera para superar la mera sobrevivencia. Pero ya no es evidente ni mucho menos que la meta del desarrollo sea crecer más y más en esa línea pase lo que pase con la convivencia entre los humanos y con la MadreTierra, que es la casa, la “matriz” de todos nosotros”.

¹⁰⁰ Há muitas definições para *sumak kawsay*. Escolhemos, no entanto, uma que achamos bem elucidativa. É a seguinte: “Então definimos o *Sumak Kawsay* como a filosofia de vida do indígena (*runa*) baseada na busca e na manutenção da harmonia com a comunidade e com os demais seres da natureza, e que tem tanto um plano de aspiração vital como outro de vida cotidiana”. (HIDALGO-CAPITÁN, ARIAS, ÁVILA, 2014, p. 61 – tradução nossa). Texto original: “Así hemos definido el *Sumak Kawsay* como la filosofía de vida del indígena (*runa*) basada en la búsqueda y el mantenimiento de la armonía con la comunidad y con los demás seres de la naturaleza, y que tiene tanto un plano de aspiración vital como otro de cotidianidad vital”.

¹⁰¹ Texto original: “*Vivir bien es la vida en plenitud. Saber vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia en permanente respeto*”.

¹⁰² Texto original: “búsqueda del lucro [...] la mercantilización total de todas las esferas de la vida humana [...]”.

humana, ética, holística” ao relacionamento dos seres humanos tanto com sua própria história quanto com sua natureza”¹⁰³, e não apenas uma dimensão econômica. (DÁVALOS, 2014, p. 149-150).

No mundo ocidental, o constante desenvolvimento econômico¹⁰⁴ é visto como algo essencial para os Estados soberanos, a ponto de em função dele serem negligenciados outros aspectos de grande importância para a vida dos indivíduos em geral. A ênfase dada ao desenvolvimento pelo ocidente, pode ser observada, por exemplo, ao se classificar os países em *desenvolvidos* e *subdesenvolvidos*. A ideia de que, havendo crescimento econômico isso implicará em desenvolvimento social, em diminuição da pobreza, defendida em políticas neoliberais e aplicada nos países subdesenvolvidos, é combatida por Dávalos (2014, p. 140), que afirma:

Pensar que o crescimento econômico pode resolver os problemas da pobreza é ingênuo, primeiro porque se tende a pensar na pobreza em termos de economia (o dólar diário do Banco Mundial), quando na realidade este é um fenômeno político [...]”¹⁰⁵.

Passou-se então a defender, já no final do século XX, o denominado ‘desenvolvimento sustentável’. Isso não significou, no entanto, que a ênfase no desenvolvimento tenha diminuído, pois o pensamento do mundo ocidental continuou a ser de progresso constante. Passou-se a entender que

¹⁰³ Texto original: “[...] dimensión humana, ética y holística al relacionamiento de los seres humanos tanto con su propia historia cuanto con su naturaleza”.

¹⁰⁴ Apesar de a ênfase no desenvolvimento não envolver apenas aspectos econômicos, ao se fazer a referência a desenvolvimento, este é o principal aspecto levado em consideração no ocidente como um todo, conforme explicitado a seguir: “A partir da linguagem político-econômica, o conceito de desenvolvimento implica as seguintes características: ‘a) Elevada capacidade produtiva determinada por uma completa estrutura de produção industrial, competitiva, e rápida na readequação de sua produção; b) Elevados níveis de rendimento e consumo per capita e a extensão do bem estar social a maior parte dos setores sociais; c) Grau de utilização (eficiência no uso) das chamadas modernas tecnologias de produção disponíveis; d) Alto nível de população economicamente ativa” (GOMÉZ *apud* TIBÁN, Lourdes, 2014, p. 106 – tradução nossa). Texto original: “Desde el lenguaje político económico, el concepto de desarrollo implica las siguientes características: “a) Elevada capacidad productiva determinada por una compleja estructura de producción industrial, competitiva y rápida en la readequación de su producción; b) Elevados niveles de ingreso y consumo per cápita y bienestar social extendido a la mayor parte de los sectores sociales; c) Grado de utilización (y eficiencia en el uso) de las llamadas modernas tecnologías de producción disponible; d) Elevado nivel de la población económicamente activa”.

¹⁰⁵ Texto original: “Pensar que el crecimiento económico puede resolver los problemas de la pobreza es ingenuo, primero porque se tiende a pensar a la pobreza en términos de economía (el dólar diario del Banco Mundial), cuando en realidad es un fenómeno político [...]”.

desenvolvimento, inclusive o econômico, deveria ser buscado pelas gerações presentes, mas de modo a assegurar às gerações futuras um mínimo de condições de sobrevivência.

Uma das grandes diferenças da visão de vida plena para os povos andinos originários e para o pensamento de cunho europeu tem a ver justamente com o destaque dado ao desenvolvimento, principalmente no campo econômico, que é salientado pela racionalidade europeia. Os andinos valorizam particularidades relacionadas a forma de viver que são negligenciadas pela cultura ocidental. É o que esclarece Huanacuni Mamani (2010, p. 29 – tradução nossa):

Na cosmovisão dos povos originários, como afirma o Chanceler da Bolívia, David Choquehuanca, não se fala de desenvolvimento: “para nós não existe um estado anterior ou posterior, de sub-desenvolvimento e desenvolvimento, como condição para alcançar uma vida desejável, como ocorre no mundo ocidental. Ao contrário, estamos trabalhando para criar as condições materiais e espirituais para construir e manter o Viver Bem, que se define também como vida harmônica em permanente construção”¹⁰⁶.

E ele prossegue mostrando a incompatibilidade da noção de desenvolvimento, próprio do modo de produção capitalista, com a filosofia andina:

Como o Viver Bem vai muito além de somente a satisfação das necessidades e apenas o acesso a serviços e bens, ou mesmo do bem-estar baseado na acumulação de bens, o Viver Bem não pode ser equiparado com o desenvolvimento, já que o desenvolvimento é inapropriado e altamente perigoso de aplicar nas sociedades indígenas, tal como é concebido no mundo ocidental (HUANACUNI MAMANI, 2010, p. 30)¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Texto original: “En la cosmovisión de los pueblos originarios, como afirma el Canciller de Bolivia, David Choquehuanca, no se habla de desarrollo: “para nosotros no existe un estado anterior o posterior, de sub-desarrollo y desarrollo, como condición para lograr una vida deseable, como ocurre en el mundo occidental. Al contrario, estamos trabajando para crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el Vivir Bien, que se define también como vida armónica en permanente construcción”.

¹⁰⁷ Texto original: “Como el Vivir Bien va mucho más allá de la sola satisfacción de necesidades y el solo acceso a servicios y bienes, más allá del mismo bienestar basado en la acumulación de bienes, el Vivir Bien no puede ser equiparado con el desarrollo, ya que el desarrollo es inapropiado y altamente peligroso de aplicar en las sociedades indígenas, tal como es concebido en el mundo occidental”.

Assim, a filosofia andina valoriza uma vida em harmonia consigo mesmo, com outros humanos e com a natureza, em detrimento da valorização de um desenvolvimento econômico constante. Nesse sentido, saber conviver com a natureza, respeitá-la, não a prejudicar, é muito mais importante que se desenvolver a todo custo. O pensamento andino não despercebe que para o homem viver é necessária a produção dos meios materiais de subsistência. Entretanto, essa produção deve, em primeiro lugar, respeitar o meio ambiente em todas as suas dimensões.

É digno de nota que, como bem alerta Huanacuni Mamani (2010, p. 22), “Viver Bem” é diferente de “viver melhor”, enfatizado no sistema econômico capitalista. Viver melhor, nessa última visão, acaba por gerar um quadro comparativo e de oposição entre um ser humano e outro, estimulando os indivíduos a adquirir mais recursos materiais que os outros, a ganhar mais para cuidar melhor de sua casa, de sua saúde, de sua aparência, de seu lazer, de sua família; significa consumir mais, ostentar signos que demonstrem a sua posição social - automóveis luxuosos, roupas mais caras, objetos valiosos; significa frequentar lugares melhores - restaurantes e bares mais sofisticados, clubes mais caros e assim por diante. Quanto mais a pessoa adquira riquezas, mais ela é vista como bem-sucedida pela comunidade, com exceção de casos em que há uma flagrante ilegalidade. Predomina, assim, o individualismo exacerbado e junto com ele o egoísmo, o pensamento somente em si e no máximo em alguns membros da família e em um ou outro amigo. Mesmo que para ganhar mais, a pessoa explore outros indivíduos, isso, muitas vezes, não é visto como um real problema. A visão que toda essa situação passa é a seguinte: “se eu estou conseguindo ganhar mais dinheiro que as pessoas em geral, acumulando mais bens, eu estou vivendo melhor, não importando se as pessoas à minha volta estão sofrendo retrocessos financeiros, tendo mais dificuldades em suas vidas, ou se a natureza está sofrendo devastação pela qual eu não sinta nenhum impacto direto e imediato”.

Por outro lado, no caso da mentalidade andina, o pensamento é: mesmo que “eu esteja em melhores condições econômicas e sociais em relação as que eu usufruía no passado”, isso não implica, necessariamente, o “Viver Bem”. E isso

se dá dessa forma, pois, “se as condições de vida das pessoas a minha volta e da natureza estão ficando progressivamente piores, não é porque eu tenha melhores condições de vida que outrora, que eu esteja ‘vivendo bem’”. É o que expõe Mamani (2010, p. 32 – tradução nossa):

O Viver Bem está em desacordo com o luxo, com a opulência e com o desperdício; está em desacordo com o consumismo. Não trabalhar, mentir, roubar, submeter e explorar o próximo e causar danos a natureza possivelmente nos permitem *viver melhor*, mas isso não é Viver Bem, não é uma vida harmônica entre o homem e a natureza. Em nossas comunidades não queremos que nada *viva melhor*, já que isso é aceitar que uns são melhores que os outros, e que a maioria viva mal. Estarmos melhores que outros, e, vê-los, assim, piores que nós, não é Viver Bem. Queremos que todos possamos viver bem, queremos alcançar relações harmônicas entre todos os povos¹⁰⁸.

O “Viver Bem” está muito relacionado com aspectos culturais e éticos acumulados e transmitidos por gerações. Isso nos leva a entender que, apesar da importância das constituições da Bolívia e do Equador no processo de resgate da visão de mundo andina, não se pode esperar uma efetividade automática com a promulgação desses documentos constitucionais. Até porque, como mostraremos no próximo capítulo, há outros valores que se opõem a visão andina do “Viver Bem” e que também estão presentes nas referidas constituições. Indubitavelmente, por serem valores opostos, em certos momentos entrarão em conflito.

Por isso, sob um enfoque realista, que leve em conta o processo histórico e o momento presente, não se pode esperar uma prática do “Viver Bem” igual à que ocorria à época em que os povos andinos originários viviam no continente, antes da invasão dos espanhóis. Contudo, alguns valores fundamentais dessa visão de mundo e que foram suprimidos por séculos pelo invasor, deverão persistir, conforme explicitaremos mais adiante no nosso trabalho.

¹⁰⁸Texto original: “El Vivir Bien está reñido con el lujo, la opulencia y el derroche; está reñido con el consumismo. No trabajar, mentir, robar, someter, explotar al prójimo ni atentar contra la naturaleza posiblemente nos permita *vivir mejor*, pero eso no es Vivir Bien, no es una vida armónica entre el hombre y la naturaleza. En nuestras comunidades no queremos que nadie *viva mejor*, ya que eso es aceptar que unos estén mejor a cambio de que los otros, las mayorías, vivamos mal. Estar mejornosotros y ver a otros que están peor no es Vivir Bien. Queremos que todos podamos vivir bien, queremos lograr relaciones armónicas entre todos los pueblos”.

Como aduz Fabriz (1999, p. 40), “a partir da experiência, da vivência, ocorrerá a formação da ideia e do sentimento dos valores, de um senso valorativo, nas consciências dos indivíduos e da própria sociedade de um modo geral” – isto é, “a partir da vivência” esses valores serão internalizados. É necessário então que esses povos voltem a vivenciar seus valores e suas culturas sem as restrições que lhes foram impostas, para que, a partir daí, possam preservar o que lhes é fundamental. E é nesse ponto que o direito é necessário, para assegurar-lhes o mínimo de identidade.

Antes de tratarmos de alguns princípios que estão por trás da filosofia andina é necessário fazermos uma importante diferenciação. Embora haja, em alguns pontos específicos, uma certa similaridade entre o modo de vida defendido pelos povos andinos indígenas originários e o socialismo, principalmente o utópico, essas duas visões de mundo não se confundem¹⁰⁹. O socialismo – representando tanto uma doutrina social como uma doutrina política –, e o liberalismo, com seu modo de produção capitalista e suas gradações, são visões de mundo tipicamente ocidentais, de racionalidade europeia, e diversas da visão de vida defendida pela filosofia andina. Talvez, possamos ser tentados a classificá-la dentro de uma dessas visões de mundo, pelo motivo de que “nos tem vendido a ideia pós-moderna de que só existe a possibilidade de escolher entre dois sistemas sociais: o capitalismo e o socialismo, com suas diferentes variantes ou ramificações [...]”¹¹⁰, o que não se mostra veraz, pois a filosofia andina, “[...] com sua consideração pela dimensão espiritual com a natureza [...]”¹¹¹, e a “[...] inter-relação entre seres inteligentes, [...] está muito longe dos postulados dos socialistas de quaisquer das múltiplas vertentes e tendências”¹¹² (OVIEDO, 2014, p. 299, 301).

¹⁰⁹Há autores, contudo, que veem mais semelhanças do que diferenças entre as duas visões de sociedade. Para visão oposta à que aqui estamos expondo favor consultar: SOSA, Vicente E. Escandell. “Vivir Bien”, alba y socialismo del siglo XXI. ¿Paradigmas opuestos? In: FARAH H., Ivone; VASAPOLLO, Luciano (Coord.). **Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?** 1ª ed. La Paz: Plural editores, 2011. p. 311-330.

¹¹⁰ Texto original: “Nos han vendido la idea posmoderna de que sólo existe la posibilidad de elegir entre dos sistemas sociales: el capitalismo y el socialismo, con sus diferentes variantes o ramificaciones [...]”.

¹¹¹ Texto original: “[...] su dimensión espiritual con la naturaleza [...]”.

¹¹² Texto original: “[...] una interrelación entre seres inteligentes [...] está muy lejos de los postulados de los socialistas de cualquiera de las múltiples vertientes y tendencias”.

Embora o *sumak kawsay (Buen Vivir)* “[...] se aproxime, em alguns pontos dos primeiros socialistas, em especial dos socialistas utópicos [...]”¹¹³, e tenha “[...] certa congruência com as anotações que Marx fez do comunismo primitivo [...]”¹¹⁴, sua concepção é em muitos aspectos oposta à concepção do socialismo científico e do que foi praticado em nome desse socialismo durante a história, “[...] desde Lênin até os modernos e pós-modernos socialistas [...]”¹¹⁵ (OVIEDO, 2014, p. 301).

3.2.5 Princípios ou axiomas fundamentais andinos

A partir de agora, veremos alguns fundamentos da racionalidade andina que “[...] se expressam em uma série de ‘princípios’ ou ‘axiomas’ fundamentais que são a base das manifestações [...]”¹¹⁶ nos vários campos do conhecimento andino, sendo estes “princípios lógicos”¹¹⁷ no sentido não-ocidental, isto é: princípios que expressam a ‘lógica andina’ (sua racionalidade *sui generis*)¹¹⁸ (ESTERMANN, 2006, p. 123 – tradução nossa). Trataremos aqui de quatro desses princípios: o princípio da *relacionalidade*, o princípio da *correspondência*, o princípio da *complementaridade* e o princípio da *reciprocidade*.

¹¹³ Texto original: “[...] sí se aproxima, de alguna manera, a los primeros socialistas, en particular a los socialistas utópicos [...]”

¹¹⁴ Texto original: “[...] guarda cierta congruencia con las anotaciones que hiciera Marx del comunismo primitivo [...]”

¹¹⁵ Texto original: “[...] desde Lenin hasta los modernos y posmodernos socialistas [...]”.

¹¹⁶ Texto original: “[...] se expresa en una serie de ‘princípios’ o ‘axiomas’ fundamentales que son, a su vez, la base para las manifestaciones [...]”

¹¹⁷ Não se pode buscar o mesmo sentido do que se denomina lógica no sentido ocidental ao que aqui estamos denominando de lógica. Como explica Estermann (2006, p. 25 – tradução nossa): “De fato, não podemos encontrar nenhum termo *quechua* ou *aimara* ‘homeomórfico’ ao termo de origem grego ‘lógica’, nem uma concepção bem definida que tenha o mesmo significado. No entanto, me parece justificado falar de uma ‘lógica andina’, se não tomamos o termo “lógica” em um sentido técnico e grego-cêntrico, mas como um vocábulo que indica a estrutura básica de um certo pensamento [...]”. Texto: “De hecho que no vamos a poder encontrar ni un término quechua o aimará ‘homeomórfico’ al termino de origem griego ‘logica’, ni una concepción bien definida que tuviera el mismo significado. Sin embargo, me parece justificado hablar de una ‘logica andina’, si no tomamos el término “lógica” en un sentido técnico y grego-cêntrico, sino como un vocablo que indica la estructura básica de um certo pensamento [...]”.

¹¹⁸ Texto original: “[...] principios ‘logicos en un sentido no-occidental, es decir: principios que expresan la ‘logica andina’ su racionalidade *sui generis*”.

3.2.5.1 Princípio da relacionalidade

Um dos fundamentos da filosofia andina pode ser expressa por um princípio, pelo *princípio da relacionalidade*¹¹⁹, também chamado princípio holístico, segundo o qual, “[...] tudo está de uma ou outra maneira relacionado (vinculado, conectado) com o todo. [...]”¹²⁰ (ESTERMANN, 2006, p. 126 – tradução nossa). Para Estermann (2006, p. 127-128), o *princípio da relacionalidade* pode ser exposto negativa ou positivamente: negativamente afirma-se que, “[...] não pode haver nenhum ‘ente’ completamente carente de relações¹²¹”, o que representa que todos eles estão inter-relacionados, não havendo assim “[...] ‘entes absolutos [...] no sentido estrito¹²²’; positivamente, o mesmo princípio, “[...] afirma que cada ‘ente’ acontecimento e estado de consciência, sentimento, fato e possibilidade se faz imerso em múltiplas relações com outros ‘entes’, acontecimentos, estados de consciência, sentimentos, fatos e possibilidades¹²³”.

Essa inter-relação entre os entes inclui até mesmo Deus, que não é um ser isolado, absolutamente transcendente e independente. Um Deus assim, que exista independentemente de qualquer outro ser, é algo incompreensível, não admitido para a filosofia andina (ESTERMANN, 2006, p. 128).

¹¹⁹Para Estermann (2006, p. 126 – tradução nossa) há alguns paralelos do princípio da relacionalidade com algumas concepções ocidentais, conforme ele explica: “Existem alguns ‘equivalentes homeomórficos’ do ‘princípio holístico’ na história da filosofia ocidental. A lei da proporcionalidade elementar dos entes de Empédocles, a doutrina emanatista do neoplatonismo ou a concepção leibniziana de que cada mônada ‘reflete todo o universo’ (respectivamente: que ‘cada mônada é um mundo’), são paralelos filosóficos ao ‘princípio da relacionalidade’”. Texto original: “Hay algunos ‘equivalentes homeomórficos’ del ‘principio holístico’ en la historia de la filosofía occidental. La ley de la proporcionalidad elemental de los entes de Empédocles, la doctrina emanatista del neoplatonismo o la concepción leibniziana de que cada mônada ‘reflete todo el universo’ (respectivamente: que ‘cada mônada sea un mundo’), son paralelas filosóficas al ‘principio de relacionalidad’”.

¹²⁰ Texto original: “[...]tudo está de uno o otra manera relacionado (vinculado, conectado com todo. [...]”.

¹²¹ Texto original: “no puede haber ningún ‘ente’ completamente carente de relaciones”.

¹²² Texto original: “‘entes absolutos’ [...] en sentido estricto”.

¹²³ Texto original: “[...] disse que cada ‘ente’, acontecimento, estados de consciência, sentimentos, hechos y posibilidades se halla inmerso em múltiples relaciones con otros ‘entes’, acontecimientos, estados de consciência, sentimientos, hechos y posibilidades”.

Assim, por essa concepção, todos estamos integrados. Como afirma Pacari (2014, p. 130 – tradução nossa), “[...] todos nós somos parte de um todo; que, embora sejamos diferentes, somos complementares, nos necessitamos mutuamente¹²⁴”. Como exemplo dessa integração, temos as plantas de onde se retiram princípios ativos que servem para tratamento e cura de várias doenças, e cuja ausência tornaria inviável o avanço medicinal, limitando dessa forma o conhecimento científico. Portanto, quando o homem destrói a natureza, levando a extinção espécies de plantas, essa destruição acaba gerando impacto nele próprio, em sua cultura, em seus conhecimentos, limitando a sua capacidade de fazer descobertas para a cura de doenças, podendo comprometer sua própria sobrevivência (PACARI, 2014, p. 130). Dessa forma, ele acaba ingressando num processo de autodestruição ao não respeitar outros seres vivos.

3.2.5.2 Princípio da correspondência

O outro princípio que aqui trataremos é o *princípio da correspondência*. Esse princípio é derivado do princípio da relacionalidade, e resumidamente “[...] diz, de forma geral, que os distintos aspectos, partes ou campos da ‘realidade’ se correspondem de uma maneira harmoniosa¹²⁵” (ESTERMANN, 2006, p. 136 – tradução nossa). Maldonado (2014, p. 204 – tradução nossa) cita como exemplo que “a ordem cósmica dos corpos celestes, as estações, a circulação da água, os fenômenos climáticos e até o divino tem sua correspondência [...] no ser humano e suas relações econômicas, sociais e culturais¹²⁶”. Mas essa é apenas uma das correspondências admitida pelo referido princípio, que é muito mais amplo, conforme escreve o próprio Estermann (2006, p. 138-139 – tradução nossa):

¹²⁴ Texto original: “[...] todos somos parte de un todo; que, no obstante ser distintos, somos complementarios, nos necesitamos mutuamente”.

¹²⁵ Texto original: “[...] dice, en forma general, que los distintos aspectos, regiones o campos de la ‘realidad’ se corresponden de una manera harmoniosa”.

¹²⁶ Texto original: “El orden cósmico de los cuerpos celestes, las estaciones, la circulación del agua, los fenómenos climáticos y hasta lo divino tiene su correspondencia [...] en el ser humano y sus relaciones económicas, sociales y culturales”.

O princípio da correspondência se manifesta na filosofia andina em todos os níveis, bem como em todas as categorias. Em primeiro lugar, descreve o tipo de relação correspondente que 'existe entre macro e micro-cosmo: "entre o grande e o pequeno". A 'realidade' cósmica das esferas celestes [...] corresponde à 'realidade' terrena [...] e até mesmo a infra-terrena [...]. Mas também existe correspondência entre o cósmico e o humano, o humano e o não humano, o orgânico e o inorgânico, a vida e a morte, o bem e o mal, o divino e o humano, etc. O princípio da correspondência é de validade universal¹²⁷ [...].

3.2.5.3 Princípio da complementariedade

Outro princípio importante que se sobressai no pensamento andino é o *princípio da complementariedade*. Segundo ele, "cada ente e cada acontecimento tem como contraparte um complemento, como condição necessária para ser completo e ser capaz de existir e atuar¹²⁸" (MALDONADO, 2014, p. 204 – tradução nossa). Ele está relacionado aos dois princípios enunciados anteriormente: os princípios da relacionalidade e da correspondência. Como vimos, de acordo com o primeiro princípio descrito, os seres vivos estão todos relacionados entre si, enquanto pelo segundo, há uma correspondência entre as partes da realidade. O terceiro princípio, por sua vez, que é mais específico, estabelece que há um complemento para cada ente ou ação, complemento este que torna o outro elemento pleno, completo.

Assim, com esse princípio reafirma-se que nenhum ente existe por si mesmo, nem mesmo Deus. Além disso, fica bem evidente como a filosofia andina rejeita o caráter individualista do mundo ocidental, e enfatiza a visão

¹²⁷ Texto original: "El principio de correspondencia se manifiesta en la filosofía andina a todo nivel y en todas las categorías. En primer lugar, describe el tipo de relación que existe entre macro- y micro-cosmos: "tal en lo grande, tal en lo pequeño". La 'realidad' cósmica de las esferas celestes [...] corresponde a la 'realidad' terrenal [...] y hasta a los espacios infra-terrenales [...]. Pero también hay correspondencia entre lo cósmico y humano, lo humano y no-humano, lo orgánico e inorgánico, la vida y muerte, lo bueno y malo, lo divino y humano, etc. El principio de correspondencia es de validez universal [...]."

¹²⁸ Texto original: "Cada ente y cada acontecimiento tienen como contraparte un complemento, como condición necesaria para ser completo y ser capaz de existir y actuar. Los diversos se complementan".

comunitária. Conforme aduz Estermann (2006, p. 139 – tradução nossa), um indivíduo autônomo, separado, é considerado vazio, sem completude, enquanto que “em conjunto com o seu complemento, a entidade particular se converte no *totum*, ou, mais precisamente, no *plenum*¹²⁹”. E o autor prossegue:

[...] A tradição ocidental tende a identificar o ‘particular’ (*pars*) como o ‘completo’ (*totus*), não no sentido de uma *pars pro toto*, mas de uma *pars sive totum*. A filosofia andina insiste no significado literal do “particular”: trata-se de uma ‘parte’ necessária e complementar, que se integra junto a outra ‘parte’, a uma entidade ‘completa’ ou ‘complementada’¹³⁰. (ESTERMANN, 2006, p. 140 – tradução nossa).

Diferente do pensamento ocidental, o pensamento andino tem uma visão de que o complemento para o ente é necessário e não o contradiz. Por esse mesmo motivo, a concepção andina almeja a totalidade, a integralidade, e não a individualidade. A ênfase está na busca dessa integração¹³¹. Esse pensamento transparece nas constituições do Estados Plurinacionais, eminentemente, no que diz respeito ao tratamento das diversas culturas visando uma integralização e não a exclusão de culturas consideradas contraditórias à cultura europeia ocidental.

Esse princípio tem aplicação não só no que diz respeito a esfera social, mas, nos mais variados aspectos da vida:

Céu e terra, sol e lua, claro e escuro, verdadeiro e falso, dia e noite, bem e mal, masculino e feminino para o *runa/jaqi* não são contraposições excludentes, mas complementos necessários para uma afirmação de uma entidade ‘superior’ e integral. O princípio da complementaridade se manifesta em todos os níveis e em todos os

¹²⁹ Texto original: “[...] em conjunto con su ‘complemento’, la entidad particular se convierte en un *totum*, o mejor dicho: *plenum*”.

¹³⁰ Texto original: “[...] La tradición occidental tiende a identificar lo ‘particular’ (*pars*) con lo ‘completo’ (*totus*), no en el sentido de un *pars pro toto*, sino de un *pars sive totum*. La filosofía andina insiste en el significado literal de lo “particular”: se trata de una ‘parte’ necesaria y complementaria, que se integra, junto a otra ‘parte’, a una entidad ‘completa’ o ‘complementada’”.

¹³¹ Como explica Estermann (2006, p. 141): “O princípio da complementaridade enfatiza a inclusão dos ‘opostos’ complementares em um ‘ente’ completo e integral. *Tertium datur*: existe uma terceira possibilidade além da relação contraditória [...]. Um ente, acontecimento, sentimento ou pensamento como entidade integral é esta ‘terceira’ síntese de algo (posição) e de seu oposto (contra-posição). [...]”. Texto original: “El principio de la complementariedad enfatiza la inclusión de los ‘opuestos’ complementarios en un ‘ente’ completo e integral. *Tertium datur*: existe una tercera posibilidad más allá de la relación contradictoria [...]. Um ‘ente’, acontecimento, sentimiento o pensamiento como entidad integral es este ‘tercio’ como síntesis de algo (posición) y de su ‘opuesto’ (contra-posición)”.

âmbitos da vida, tanto nas dimensões cósmicas, antropológicas, como éticas e sociais. O ideal andino não é o ‘extremo’, um dos dois ‘opostos’, mas a integração harmoniosa dos dois¹³². (ESTERMANN, 2006, p. 142 – tradução nossa).

3.2.5.4 Princípio da reciprocidade

Por fim, mas não menos significativo, há o *princípio da reciprocidade*, com um caráter mais pragmático. Tal princípio afirma que “ a cada ato humano ou divino deve corresponder, como finalidade integral, um ato recíproco e complementar equivalente entre os sujeitos¹³³”, de forma que “dar para receber é uma obrigação social e ética¹³⁴” (MALDONADO, 2014, p. 204). Este não é um princípio aplicado apenas às relações humanas, mas, também, a outras esferas de relacionamento, como a relação com o divino e com a natureza. Como explica Estermann (2006, p. 145 – tradução nossa):

[...]. O princípio da reciprocidade é universalmente válido e mostra um traço muito importante da filosofia andina: a ética não é um assunto limitado a ação do ser humano, mas tem dimensões cósmicas. Com muita razão se pode falar de uma “ética cósmica” que para a racionalidade ocidental seria um absurdo. [...].¹³⁵

Vê-se também que o princípio da reciprocidade contrasta com a visão ocidental. Por exemplo, em relação a Deus, a civilização ocidental, de influência judaico-cristã, acredita que há um Deus soberano e independente de qualquer criatura e que criou os humanos num ato de bondade, mas que não tem necessidade de qualquer ato destes; o pensamento andino, por outro

¹³²Texto original: “Cielo y tierra, sol y luna, claro y oscuro, verdade y falsedad, día y noche, bien y mal, masculino y femenino para el runa/jaqi no son contraposiciones excluyentes, sino complementos necesarios para la afirmación de una entidade ‘superior’ e integral. El principio de complementaridade se manifiesta a todo nível y en todos los âmbitos de la vida, tanto en las dimensiones cósmicas, antropológicas, como éticas y sociales. El ideal andino no es el ‘extremo’, uno de pos ‘opuestos’, sino la integración harmoniosa de los dos”.

¹³³ Texto original: “A cada acto humano o divino se debe corresponder, como finalidad integral, con un acto recíproco y complementario equivalente entre sujetos”.

¹³⁴Texto original: “Dar para recibir es una obligación social y ética”.

¹³⁵ Texto original: “El principio de reciprocidade es universalmente válido y revela um rasgo muy importante de la filosofía andina: la ética no es um assunto limitado al ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas. Com mucha razón se puede hablar de una “ética cósmica”, que para la racionalidad occidental sería um absurdo, debido a la implicación mútua de eticidad y libertad. [...]”.

lado, vê uma ligação essencial entre Deus e os outros entes, de tal forma, que aquele precisa da reciprocidade destes (MEDINA, 2011, p. 42).

O princípio da reciprocidade fica evidente nos mais variados campos da vida¹³⁶, como por exemplo, no campo econômico e social, sendo assim, um “[...] pilar fundamental que sustenta a forma de vida dos povos indígenas [...]. Através dela se redistribui os excedentes e se alcança um equilíbrio social e econômico¹³⁷” (MALDONADO, 2014, p. 200 – tradução nossa). Assim, é por meio desse princípio que “[...] se estabelece a existência da assistência mútua [...]”¹³⁸, e “sobre essa base se estabelecem relações sociais comunitárias [...]”¹³⁹, sendo um princípio “[...] essencial da coexistência na vida da organização comunitária¹⁴⁰” (MACAS, 2014, p 187 – tradução nossa).

Aqui finalizamos nossa descrição de alguns aspectos da filosofia andina que são essenciais para a compreensão da visão dos povos indígenas originários dessa região. A partir do que foi exposto, ficará mais fácil compreender determinadas peculiaridades das constituições da Bolívia e do Equador que se basearam nessa filosofia. Alguns pontos isolados do pensamento andino, entretanto, procuraremos explicar sucintamente quando formos estudar alguns artigos dessas constituições.

¹³⁶Esse princípio tem uma aplicação ampla na filosofia andina, como mostra Estermann (2006, p. 148 – tradução nossa): “[...]. Cabe destacar as múltiplas formas de reciprocidade econômica de trabalho e intercâmbio comercial, de parentesco familiar, apadrinhamento e ajuda mútua, restauração ecológica mútua da *pachamama* e dos *apus/achachilas*, comportamento ético em conformidade com a ordem cósmica e religiosa de inter-relação recíproca entre o divino e o humano”. Texto original: “[...]. Cabe destacar las múltiples formas de reciprocidade económica de trabajo e intercambio comercial, familiar de parentesco, compadrazgo y ayuda mutua, ecológica de restitución recíproca a la *pachamama* y los *apus/achachilas*, ética de um comportamento de conformidade com el orden cósmico, y la religiosa de la interrelación recíproca entre lo divino y lo humano”.

¹³⁷ Texto original: “[...] pilar fundamental que sostiene la forma de vida de los pueblos indígenas [...] A través de ella se redistribuyen los excedentes y se logra un equilibrio social y económico”.

¹³⁸ Texto original: “[...] se establece la existencia de la asistencia mutua [...]”

¹³⁹ Texto original: “Sobre esta base se establecen las relaciones sociales comunitarias [...]”

¹⁴⁰ Texto original: “[...] esencial en la coexistencia y en la vida de la organización comunitaria”.

4 AS CONSTITUIÇÕES DA BOLÍVIA E DO EQUADOR

Passaremos agora a analisar alguns aspectos das constituições da Bolívia e do Equador. No decorrer da análise, observaremos a descrição de alguns direitos fundamentais que inovaram em relação a outras constituições ocidentais e que fazem-nos rever alguns conceitos prontos e acabados que temos não somente no que diz respeito aos direitos humanos, mas, também, ligados aos direitos da natureza, levando a discussões acerca de aspectos que até então não foram objeto de uma devida reflexão pelo constitucionalismo contemporâneo.

Como bem escreveu Herrera Flores (2009, p. 174) - para quem os direitos humanos são construídos culturalmente -, a partir das últimas décadas do século que findou, “se iniciaram novos processos que estão colocando em questão a natureza individualista, essencialista, estatalista e formalista dos direitos que prevaleceu desde 1948 até quase a última década do século XX”.

Os processos a que se refere o autor, de construção de direitos, continuam no século XXI, e as constituições aqui estudadas são um exemplo claro disso. Nesse sentido, afirma Santos (2012b, p. 15) que Bolívia e Equador, foram, entre os países latino-americanos, aqueles que passaram por mudanças constitucionais mais profundas em resultado das lutas políticas de movimentos indígenas, sociais e populares, levando seus textos constitucionais a apresentarem, o que o autor chama de embriões de mudança de paradigma, tanto do direito, como do Estado modernos.

4.1 ALGUNS INSTRUMENTOS JURÍDICOS INTERNACIONAIS QUE SERVIRAM DE FUNDAMENTO PARA AS CONSTITUIÇÕES DA BOLÍVIA E DO EQUADOR

Antes de iniciarmos o estudo dessas constituições, convém mencionarmos dois importantes instrumentos jurídicos internacionais anteriores a elas. Como asseveram Montaña Pinto e Pazmiño Freire (2013, p. 40), um dos traços que permite diferenciar o novo modelo constitucional equatoriano do constitucionalismo tradicional, é a constitucionalização dos direitos humanos expressos em documentos internacionais, acompanhando assim a tendência do direito internacional nessa esfera. De nossa parte, também encontramos a mesma constitucionalização na Constituição da Bolívia.

Em 1989, foi aprovada a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre povos indígenas e tribais que revisou a Convenção Sobre Populações Indígenas e Tribais de 1957, adotando “novas normas internacionais” sobre a questão, que reconheceram “as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram”, pois, de acordo com o mesmo diploma normativo, os povos indígenas, em muito lugares do mundo, não teriam os mesmos direitos que outros grupos da população, e tiveram, durante a história, sua cultura, seus valores e sua visão de mundo constantemente vilipendiados (OIT, 2011).

Já em 2007, foi aprovada a Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas, que, além de reconhecer o direito desses povos de terem sua cultura preservada e de serem respeitados sem discriminação, reconheceu dentre outros pontos, que os indígenas sofreram durante sua história injustiças em resultado de uma colonização que explorou a si próprios e aos seus recursos naturais, e os impediu de exercer seus direitos de acordo com seus reais interesses, em conformidade com o que realmente era de importância para eles (HUANACUNI MAMANI, 2010, p. 15).

4.2 A PROMULGAÇÃO DAS CONSTITUIÇÕES PLURINACIONAIS DA BOLÍVIA E DO EQUADOR

Nos anos seguintes, em 2008 e 2009, foram promulgadas, respectivamente, as constituições equatoriana e boliviana, que declararam expressamente a fundação dos chamados Estados plurinacionais. Um dos problemas centrais enfrentados por essas constituições, foi o da diversidade de culturas convivendo num mesmo território. Para Grijalva Jiménez (2012, p. 93-94), esse é um dos principais desafios do constitucionalismo atual, gerando, além das dificuldades práticas, dificuldades teóricas que guardam relação com os próprios conceitos originados quando da formação do Estado nacional, tais como nação e cidadania, que acabaram por ignorar, determinados grupos, como os povos indígenas originários.

O processo histórico que ocorreu no século XX nesses países, e que culminou com a promulgação dessas constituições, foi marcado por intensa luta, em resultado da supressão dos direitos fundamentais dos povos indígenas e de outros setores menos favorecidos da sociedade. Como explica Tapia (2007, p. 50 – tradução nossa), a respeito da Bolívia, e que guarda similaridade com o processo ocorrido no Equador:

Na Bolívia sempre houve uma relação de incompatibilidade entre as instituições políticas do Estado e a diversidade de povos e culturas existentes no país, pois o conjunto das instituições do Estado foram definidas tomando como base apenas a cultura dominante, o que levou, como resultado principal, à exclusão nos espaços do poder político de membros de outros povos e culturas dominadas desde o processo de conquista¹⁴¹. [...].

A incompatibilidade mencionada, entre as instituições do Estado e os diversos povos do país, é compreensível tendo em vista os efeitos da colonialidade do poder e do ser consideradas no subtópico 3.1.2. Por fugir ao objetivo central do trabalho, não faremos uma narrativa detalhada dos fatos históricos que levaram

¹⁴¹ Texto original: “En Bolivia, siempre hubo una relación de no correspondencia entre las instituciones políticas del estado y la diversidad de pueblos y culturas existentes en el país, en el sentido de que el conjunto de las instituciones del estado estaban definidas exclusivamente en base a la cultura dominante, y el principal resultado de esto era la exclusión, en los espacios de poder político, de miembros de otros pueblos y culturas subalternos desde el proceso de conquista. [...]”

à criação da constituição do Estado Plurinacional boliviano e equatoriano. Ao comentarmos alguns artigos, entretanto, explicaremos brevemente, a relação entre os conflitos sociais que marcaram esses países no século XX e início do século XXI e a produção de artigos no texto constitucional que procuraram assegurar direitos que foram violentamente desrespeitados.

Viciano Pastor e Martínez Dalmau (2016, p. 14 – tradução nossa) apontam quatro características que segundo os autores caracterizam as novas constituições dos dois países:

[...] o conteúdo inovador (originalidade), a grande extensão de artigos (amplitude), a capacidade de conjugar elementos tecnicamente complexos em linguagem exequível (complexidade), e a aposta na ativação do poder constituinte do povo diante de qualquer mudança constitucional (rigidez)¹⁴².

Sobre a segunda característica, a amplitude, insta dizer que a Constituição boliviana é extensa, possui 411 artigos, enquanto a do Equador possui 444 artigos. Podemos classificá-las como analíticas. Isso indica que os constituintes não queriam deixar dúvidas acerca dos direitos enunciados, impedindo assim uma margem interpretativa muito ampla que fosse usada para favorecer interesses de grupos que por muito tempo tiveram amplo domínio na Bolívia e no Equador. Acerca da última característica, a rigidez, de acordo com o último artigo do texto constitucional boliviano, para que seja realizada uma reforma total ou parcial da Constituição desse país, faz-se obrigatório um referendo popular. Tudo indica que, além da preocupação democrática, o objetivo dessa norma foi impedir que forças políticas que visassem somente a seus interesses, sem levar em conta os interesses da coletividade, não aprovassem com facilidade mudanças prejudiciais ao povo.

Começemos a análise pela Constituição boliviana e, na medida do possível estenderemos nossos comentários para a Constituição equatoriana. Muitos aspectos não poderão ser abordados tendo em vista a própria extensão dessas

¹⁴² Texto original: [...] contenido innovador (originalidad), la ya relevante extensión del articulado (amplitud), la capacidad de conjugar elementos técnicamente complejos con un lenguaje asequible (complejidad), y el hecho de que se apuesta por la activación del poder constiuynnte del pueblo ante cualquier cambio constitucional (rigidez).

Constituições. No entanto, procuraremos destacar os que entendemos inovadores em relação aos direitos fundamentais.

4.3 OS PREÂMBULOS DAS CONSTITUIÇÕES BOLIVIANA E EQUATORIANA

Inicialmente, observemos os preâmbulos dessas Constituições. Entre outras coisas, os preâmbulos retratam o momento de criação do texto constitucional, alguns dos princípios que fundamentaram a sua elaboração e o objetivo almejado com a carta constitucional, além de poderem servir de vetores interpretativo no caso de enunciados normativos considerados lacunosos.

No que concerne ao preâmbulo da constituição *boliviana*, salta aos olhos o destaque que é dado à pluralidade cultural. Segundo ele, o povoamento das terras onde hoje se localiza a Bolívia se deu de uma forma que os povos originários puderam compreender que a diversidade e a pluralidade são intrínsecas aos seres vivos, e, por isso, o racismo não era algo conhecido para eles, até a chegada do colonizador, que não reconheceu os indígenas como sujeitos plenos de direito, sendo tal fato o oposto do que se propõe no Estado plurinacional, que visa ao respeito da “[...] pluralidade econômica, social, jurídica, política e cultural dos habitantes desta terra¹⁴³” (BOLÍVIA, 2009 – tradução nossa). Procura, assim, o referido Estado plurinacional, romper com a colonialidade em suas várias formas, estabelecendo uma nova forma de ver o mundo, desprovida do eurocentrismo que marcou a Modernidade.

O preâmbulo da Carta Maior da *Bolívia* menciona expressamente a *Pachamama*, divindade que como explicamos no capítulo anterior, representa, para os povos andinos originários, a “Mãe Natureza”, e proporcionaria a vida e vários outros benefícios aos seres vivos, estando ligada a eles

¹⁴³ Texto original: “[...] respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra”.

harmonicamente. Estes de modo recíproco, deveriam tratá-la bem, cuidar dela, preservando essa harmonia. Ademais, a ideia de *Pachamamai* além da dimensão física, envolvendo aspectos espirituais e culturais.

É invocando a Deus e a *Pachama*, mostrando assim que esses são valores prezados pelo povo *boliviano*, que se refuda o Estado Plurinacional da Bolívia (BOLÍVIA, 2009). Isso evidencia que esse não é um Estado ateu. Vê-se, já pelo preâmbulo, uma diferença fundamental entre ele e os Estados ditos comunistas que existiram na antiga União Soviética e em outros países do leste europeu, e que suprimiram, reiteradamente, direitos religiosos, defendendo um ateísmo de Estado.

O preâmbulo da Constituição *equatoriana* guarda muitas similaridades com o da Constituição boliviana. Ele reconhece as raízes milenares proveniente dos povos indígenas originários, com sua pluralidade religiosa e espiritual, celebra a natureza e também a *Pachamama*, invoca a Deus – não sendo assim um Estado ateu - e reconhece a importância das diversas culturas como elementos enriquecedores para a sociedade (EQUADOR, 2009).

No preâmbulo da Carta Maior *boliviana* há também a promoção de vários princípios, alguns de cunho ocidental, mas outros originários da filosofia andina:

Um Estado baseado no respeito e igualdade entre todos, com fundamento nos princípios da soberania, dignidade, complementaridade, solidariedade, harmonia e equidade na distribuição e redistribuição do produto social, predominando a busca do bem viver; [...] em convivência coletiva com o acesso a água, trabalho, educação, saúde e habitação para todos (BOLÍVIA, 2009 - tradução nossa)¹⁴⁴.

O preâmbulo também traz em seu texto o princípio dignidade, o que nos faz pensar na dignidade da pessoa humana, no respeito e no reconhecimento devido, independentemente da origem cultural que o indivíduo possua. A

¹⁴⁴ Texto original: “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; [...]; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos”.

complementaridade, por sua vez, é um princípio presente na filosofia andina, sendo um dos seus traços fundamentais. A solidariedade também constitui uma das características da visão andina de mundo, pois, como discorreremos, uma vida de qualidade para os andinos é uma vida em que aqueles seres humanos que os circundam, e a natureza, estejam em boas condições, em harmonia, termo também encontrado no texto.

Menciona-se ainda a equidade e a distribuição ou redistribuição do produto social, que “consiste na repartição proporcional da renda, proveniente dos recursos materiais e fruto da atividade econômica do Estado¹⁴⁵” (CAMACHO; QUISPE, 2012, p. 17 – tradução nossa), e defende-se o acesso a água e a outros direitos fundamentais, além de uma forma de convivência coletiva que permita o acesso a esses direitos. Quanto a esses últimos aspectos, pode-se pensar numa influência do socialismo europeu. Embora não se possa negar que há influência nesse sentido pelo destaque que é dado ao princípio da igualdade durante o texto, ao fazer-se referência a uma “convivência coletiva” a par desses direitos fundamentais, e a uma “redistribuição do produto social”, deve-se ter em vista que a fonte principal de fundamento disso provém própria filosofia andina. Ela busca o “Bem Viver”, tem uma visão de mundo coletivista, não individualista, e considera a *comunidad*e um paradigma fundamental de seu pensamento.

O preâmbulo da Constituição *equatoriana*, por sua vez, menciona o “Bem Viver”, ou *sumak kawsay*, e defende uma nova forma de convivência com respeito a dignidade das pessoas e da coletividade, em harmonia com a natureza, compromissado com o futuro (EQUADOR, 2008). Nessa Constituição há um capítulo no Título II que versa sobre os direitos de “Bem Viver”. Esse capítulo traz vários direitos que objetivam possibilitar que os equatorianos possam desfrutar direitos humanos em harmonia com os seus semelhantes e com a natureza, e o Título VII traz mecanismos também nesse sentido, com políticas públicas que permitam o desenvolvimento em atenção ao “Bem Viver” (ÁVILA SANTAMARIA, 2012, p. 101).

¹⁴⁵Texto original: “Consiste en la repartición proporcional de la renta, proveniente de los recursos materiales y fruto de la actividad económica del Estado”.

Finalmente, nos preâmbulos de ambas as Constituições, encontramos também uma alusão ao colonialismo como algo que trouxe muitos prejuízos para os bolivianos e equatorianos, sendo este rejeitado. Da mesma forma, o neoliberalismo também não é admitido na Constituição boliviana, neoliberalismo este que resultou em aumento da pobreza no país (BOLÍVIA, 2009).

Em resultado dos efeitos do colonialismo histórico e da colonialidade hoje existente em forma distintas, conforme consideramos no capítulo anterior, a “nova formação do Estado boliviano não surge de forma tranquila e harmoniosa, [...] é uma construção fruto de inúmeras revoluções civis dentro do próprio Estado, de crises de inúmeras naturezas [...]” (SILVA, 2014, p. 143). Na nova Constituição boliviana assim como na equatoriana, percebe-se um grande esforço para não se perpetuar aspectos da colonialidade, e acreditamos que ambos os constituintes, conseguiram nos seus textos conquistas consideráveis, apesar do difícil processo porque tiveram que passar para ver aprovadas suas Constituições¹⁴⁶. Entretanto, durante o processo constituinte, ocorreram retrocessos.

Quanto ao neoliberalismo e o efeito que ele teve para a produção dos textos constitucionais nas duas últimas décadas do século XX e nos anos iniciais do século XXI, Viciano Pastor e Martínez Dalmau (2012, p. 164 – tradução nossa) fazem o seguinte comentário:

[...]. O fato de que essas sociedades não experimentaram o Estado de Bem-Estar Social, sugere que as lutas sociais foram o fundamento do surgimento do novo constitucionalismo latino-americano. Os recentes processos constituintes latino-americanos são processos

¹⁴⁶ Sobre o singular avanço do processo constituinte boliviano Viciano Pastor e Martínez Dalmau (2016, p. 11 – tradução nossa) fazem a seguinte reflexão: “[...] e o boliviano de 2006 a 2009, é o mais difícil de todos, e cujo resultado, a Constituição boliviana de 2009, é um dos exemplos mais completos de transformação institucional que se tem experimentado nos últimos tempos, porque avança por meio do Estado plurinacional, a simbiose entre os valores liberais e indígenas, e cria o primeiro Tribunal Constitucional eleito diretamente pelos cidadãos do país”. Texto original: “[...] y el boliviano de 2006-2009, el mas difícil de todos los habidos, y cuyo resultado, la Constitución boliviana de 2009, es seguramente uno de los ejemplos más rotundos de transformación institucional que se ha experimentado en los últimos tiempos, por cuanto avanza hacia el Estado plurinacional, la simbiosis entre los valores liberales y los indígenas, y crea el primer Tribunal Constitucional elegido directamente por los ciudadanos del país”.

necessários no curso da história, em resultado da aplicação de políticas neoliberais, particularmente nos anos oitenta e dos movimentos populares que procuraram contestá-los¹⁴⁷.

Especificamente, nos acontecimentos que antecederam os processos constituintes na Bolívia e no Equador, houve uma grande oposição a políticas neoliberais. Em países como esses, com indicadores sociais deficitários, a reação dos movimentos populares foi forte, e, entre outros fatos, pode ser atribuído ao aumento da pobreza, em resultado de políticas que negligenciavam os direitos sociais. Por isso, também não é de admirar a rejeição no preâmbulo da Constituição boliviana ao modelo neoliberal.

Por fim, o mesmo texto defende um Estado *boliviano* democrático, subordinado as leis, e que procure e promova a paz. Em relação ao último aspecto, não podemos deixar de mencionar o artigo 10 da Constituição boliviana, ao estabelecer o caráter pacifista e não belicoso que deve ser adotado pelo Estado boliviano. É declarado expressamente que a Bolívia deve buscar “[...] a cooperação entre os povos da região e do mundo [...]”¹⁴⁸, repelindo a guerra como forma de resolução de conflitos, só a utilizando em legítima defesa (BOLÍVIA, 2009). De forma similar, a Constituição *equatoriana* também invoca um país democrático, e comprometido com a integração latino-americana, e em paz com as outras nações da Terra, em seu preâmbulo, e, o artigo 5º, declara expressamente que o território equatoriano é um território de paz, não se permitindo o estabelecimento de bases militares estrangeiras no país com fins militares (EQUADOR, 2008).

4.4 ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DO ESTADOS PLURINACIONAIS BOLIVIANO E EQUATORIANO E O RESGATE

¹⁴⁷ Texto original: “[...]. El hecho de que se trate de sociedades que no experimentaron el Estado social, induce a pensar que las luchas sociales fueron el fundamento de la aparición a ese nuevo constitucionalismo latinoamericano. Los recientes procesos constituyentes latinoamericanos, por lo tanto, pasan a ser procesos *necesarios* en el devenir de la historia, 16 como resultado directo de los conflictos sociales que aparecieron durante la aplicación de políticas neoliberales, particularmente durante la década de los ochenta, y de los movimientos populares que intentaron contrarrestarlos”.

¹⁴⁸ Texto original: “[...] la cooperación entre los pueblos de la región y del mundo [...]”

DE DIREITOS FUNDAMENTAIS LIGADOS AOS POVOS INDÍGENAS

Passemos agora, para o exame de alguns artigos das Constituições mencionadas. Começemos pelos artigos que trazem os fundamentos constitutivos dos Estados Plurinacionais. A medida que formos examinando esses artigos, apresentaremos algumas noções necessárias para o entendimento desses Estados. Veremos que uma das preocupações centrais, e que se reflete na base sobre a qual eles foram construídos, foi o de resguardar direitos fundamentais dos povos e nações indígenas originárias, pelo reconhecimento de direitos que por um longo tempo lhes foram negados.

Explica Tapia (2007, p. 48), no caso da Bolívia, que com a Constituição pretérita, havia uma crise de correspondência entre a estruturação do Estado, as políticas adotadas por este, e a grande diversidade cultural existente que procurava se auto-organizar, quer por meio da sociedade civil, quer por meio de assembleias indígenas, ou de outras formas. De forma diversa do modelo democrático de cunho europeu, o modelo adotado pelos povos indígenas é voltado para a busca pelo consenso, ao invés de a decisão da maioria prevalecer sobre os demais. A forma indígena assembleísta tem muito mais proximidade com a democracia direta do que com a democracia representativa. Tapia (2007, p. 55 – tradução nossa) diz:

No nível deste espaço político, encontramos que a forma geral e comum é a assembleia da comunidade. Esta implica numa política que se faz por meio da presença direta nos momentos de deliberações e tomada de decisões. Também implica, em princípio, que não haja a representação de uns indivíduos ou famílias, ou de uns políticos em relação aos demais. [...] ¹⁴⁹.

No caso do Equador, as mudanças trazidas pela Constituição de 1998, não foram suficientes para atender aos anseios democráticos da variedade étnica e

¹⁴⁹ Texto original: “En el nivel del espacio político, encontramos que la forma general y común es la asamblea de la comunidad. Esto implica que la política es algo que se hace a través de la presencia directa en los momentos de deliberaciones y toma de decisiones. La forma asambleística implica, en principio, que no hay representación de unos individuos o familias o de unos políticos en relación a los demás. [...]”.

cultural existente, o que levou a pressões populares que culminaram com a promulgação do novo texto constitucional dez anos depois, em 2008. Tapia (2007, p. 49), que escreveu antes da promulgação da Constituição boliviana e equatoriana, chamou atenção ainda ao fato de que, a forma de vida comunitária dos povos indígenas originários permite que eles mesmos organizem a sua unificação, e que havia processos em andamento nesse sentido¹⁵⁰.

4.4.1 Fundamentos dos Estados plurinacionais da Bolívia e do Equador

De acordo com o artigo 1º da Constituição *boliviana*, o Estado constitui-se em um *Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário*. Pelo próprio nome que o Estado recebeu, vê-se a ênfase que é dada ao aspecto social, e, isso fica evidente, em vários artigos da Constituição boliviana que fazem a defesa de direitos sociais, que são direitos fundamentais. Temos também presente nessa constituição, o apelo comunitarista, herdado da filosofia andina.

A ênfase dada à pluralidade em seus vários âmbitos, com destaque a aspectos envolvendo a plurinacionalidade e a interculturalidade, é evidente não só na Constituição da Bolívia como na do Equador. A reivindicação de um Estado onde haja a defesa da plurinacionalidade, resgatando direitos humanos em uma ótica não estritamente ocidental, foi uma reivindicação que se fortaleceu a partir das últimas décadas do século XX.

Grijalva Jiménez (2012, p. 100-101), explicando alguns fatos do processo constituinte da Constituição *equatoriana*, e revelando que houve um

¹⁵⁰ Tapia, em 2007, asseverou que existiam três processos caminhando independentemente: “[...] um processo que resulta na união e coesão interna de cada povo [indígena] ou nação, um processo de união entre as etnias, e um processo de união dos variados povos para se fazer presente na sociedade civil num diálogo com o governo” (TAPIA, 2007, p. 49). Texto original: “[...] un proceso de unificación al interior de cada pueblo, un proceso de unificación interétnica y, luego, un proceso de organización para tener presencia en la sociedad civil e interactuar con el gobierno”.

questionamento por parte de *um setor* das organizações indígenas quanto à noção de plurinacionalidade, que, segundo tais organizações, além de colocar em risco a unidade do Estado equatoriano, ia de encontro à noção de interculturalidade, explica a diferença entre as duas noções, e que essas não se contradizem, mas representam a busca por direitos complementares:

[...]. Enquanto a proposta de plurinacionalidade se relaciona mais diretamente com o autogoverno, com a participação dos povos indígenas na exploração de recursos naturais, com a sua representação e participação política nas instituições estatais, a noção de interculturalidade enfatiza as relações socioculturais individuais e coletivas entre povos indígenas, e especialmente destes, com a sociedade mestiça. Dessa forma, nem a proposta de interculturalidade nega a dimensão de sujeitos políticos e econômicos dos povos indígenas, nem a abordagem da plurinacionalidade desconhece o caráter essencial que as próprias nacionalidades têm no desenvolvimento da interculturalidade¹⁵¹.

O autor, nesse ponto, está tratando do Equador, mas, o que ele afirma, vale igualmente para a Bolívia. Como restou evidenciado, as diferenças são quanto a ênfase da proposta política e cultural. Enquanto a plurinacionalidade se destaca na ênfase da *autodeterminação* dos povos indígenas originários, na interculturalidade se sobressai o diálogo, as diversas *relações individuais e coletivas*. Era natural essa variação nos interesses, dada a grande diversidade de povos e nações indígenas que reivindicaram direitos. Não há, portanto, nas Constituições plurinacionais, de forma diversa do que possa se pensar, um incentivo a secessão e uma oposição à interculturalidade devido a defesa da plurinacionalidade.

No caso da Bolívia, o Estado admite vários *povos* ou *nações* em seu território, que, em conjunto, formam a *nação boliviana*¹⁵². De acordo com a Declaração

¹⁵¹ Texto original: “[...]. Mientras que la propuesta de plurinacionalidad se relaciona más fuertemente con el autogobierno, la participación de los pueblos indígenas en la explotación de recursos naturales, y su representación y participación política en las instituciones estatales, la noción de interculturalidad hace énfasis en las relaciones socioculturales individuales y colectivas entre pueblos indígenas, y especialmente de estos, con la sociedad mestiza. Sin embargo, ni la propuesta de interculturalidad negaba la dimensión de sujetos políticos y económicos de los pueblos indígenas, ni el planteamiento de plurinacionalidad desconocía el carácter esencial que para las propias nacionalidades tiene desarrollar la interculturalidad”.

¹⁵² É importante entender a diferenciação entre *povo* e *minoría*, pois, pelo direito internacional, o tratamento jurídico concedido para cada uma desses grupos é diferenciado. De acordo com isso, as Constituições plurinacionais permitem que os povos ou nações indígenas originárias tenham relativa autonomia política, submetendo-se aos direitos e garantias fundamentais.

das Nações Unidas, “[...] pertencer a uma cultura, com uma identidade e um projeto próprios, isto é, a um ‘povo’, é um requisito para que as pessoas que habitam um determinado território possam escolher um plano de vida e desenvolver a própria identidade[...]¹⁵³” (VILLORO, 1998, p. 47 – tradução nossa). A respeito da configuração social da Bolívia em relação a presença de povos ou nações, Tapia (2007, p. 52 – tradução nossa) escreve:

Por um lado, na Bolívia existe o que se pode chamar de nações comunitárias, cuja matriz social inclui os processos produtivos, a ordem social e a forma de gênero político, e se organiza em torno de uma estrutura de caráter comunitário. Dito de outro modo, o princípio organizativo é a comunidade; é a participação na forma comunitária que dá direito à terra, e, também, a participação na tomada de decisões coletivas sobre o trabalho, a reprodução e o resto dos aspectos da vida social. [...] ¹⁵⁴.

Os Estados plurinacionais diferem assim dos Estados nacionais pois comportam vários *povos* ou *nações* que exercem seu direito de autodeterminação, mas continuam a pertencer ao Estado, que não se identifica com nenhuma nação específica – tome-se como exemplos: a Espanha, o Canadá, a Grã-Bretanha e também a Bolívia e o Equador (VILLORO, 1998, p. 47 – tradução nossa). A diferença entre esses dois países da América do Sul e

Esclarecendo o assunto, Villoro (1998, p. 46 – tradução nossa) explica: “[...]. Desse ponto de vista, a distinção pertinente seria a de Estados constituídos por povos distintos ou por minorias. Dizemos que são ‘povos’, as nações (sociedades com uma cultura e identidade próprias, um projeto histórico e uma relação com um território) ou as etnias que tenham a sua própria identidade cultural, mesmo que não careçam de vontade e não possuam um projeto de ser uma entidade histórica distinta. Por outro lado, podemos chamar de minorias, a qualquer grupo étnico, racial, religioso ou linguístico, que seja uma minoria em seu país e que não pretenda constituir-se uma entidade nacional. Segundo o direito internacional vigente, os povos têm direito a um estatuto autônomo, enquanto as minorias não têm. [...]”. Texto original: “[...]. Desde ese punto de vista, la distinción pertinente sería la de Estados constituidos por pueblos distintos o por minorías. “Pueblos” pueden ser, dijimos, las naciones (sociedades con una cultura e identidad propias, un proyecto histórico y una relación con un territorio), o bien, las etnias que tengan su propia identidad cultural, aunque carezcan de la voluntad y el proyecto de ser una entidad histórica distintiva. “Minorías” podríamos llamar, en cambio, a cualquier grupo étnico, racial, religioso o lingüístico, que sea minoritario en su país y no pretende constituirse en una entidad nacional. Según el derecho internacional vigente, los pueblos tendrían derecho a un estatuto de autonomía, no así las minorías. [...]”.

¹⁵³ Texto original: “[...] pertenencia a una cultura, con una identidad y un proyecto propios, es decir, a un “pueblo”, es un requisito para que las personas que habitan un territorio determinado puedan elegir un plan de vida y desarrollar una identidad personal [...]”.

¹⁵⁴ Texto original: “Por un lado, en Bolivia existe lo que se podría llamar naciones comunitarias, o cuya matriz social, que incluyen los procesos productivos, el orden social y la forma de gobierno político, se organiza en torno a una estructura de carácter comunitario. Dicho de otro modo, el principio organizativo es la forma comunidad; es la participación en la forma comunidad la que da derecho a la tierra y, también, a la participación en la toma de decisiones colectivas sobre el trabajo, la reproducción y el resto de los aspectos de la vida social. [...]”.

os outros mencionados é o de que os primeiros, comportam uma maior diversidade, por existirem um número muito maior de povos ou nações. Ademais, esses povos ou nações indígenas originárias sofreram um processo de aculturação muito intenso e prolongado, o que levou a uma perda cultural significativa. Isso faz com que boa parte de sua cultura tenha que sofrer um processo de resgate para reencontrar suas origens. Como adverte Villoro (1998, p. 46 – tradução nossa), “muitos Estados nacionais compreendem etnias, culturas e regiões muito distintas. É época de reconhecer a diversidade e adequar as divisões geopolíticas a essa realidade. [...]”¹⁵⁵.

Portanto, o Estado plurinacional boliviano e equatoriano, que é um Estado plural, procura romper com o Estado-nação, homogeneizante e centralizador. Procura também se desvencilhar da visão de que alguns grupos são superiores a outros, o que leva à noção de direito à igualdade. A igualdade aqui não significa exigir de todas as pessoas o mesmo comportamento, homogeneizá-las, afinal elas têm características distintas. É aí que surge outro direito, o direito à diferença. Em suma, Villoro (1998, p. 48 – tradução nossa) resume as peculiaridades do Estado plural da seguinte maneira:

Um Estado plural supõe tanto o direito à igualdade como o direito à diferença. Igualdade não é uniformidade; igualdade é a capacidade de todos os indivíduos e grupos de escolher e realizar seus planos de vida, de acordo com os seus valores, por mais diversos que esses sejam. Em lugar de buscar a homogeneidade, respeita de forma igual as diferenças. Um Estado plural, impediria, portanto, qualquer suspeita ou discriminação de um grupo social a outro. Teria que assegurar a equidade a toda minoria étnica, como também religiosa, racial ou de preferência sexual. [...]”¹⁵⁶.

O artigo 3º da Constituição *boliviana* vem esclarecer quem são os vários grupos que em conjunto constituem o povo boliviano, incluindo homens e

¹⁵⁵ Texto original: “Muchos Estados nacionales comprenden etnias, culturas y regiones muy distintas. Tiempo es de reconocer la diversidad y adecuar las divisiones geopolíticas a esa realidad. [...]”.

¹⁵⁶ Texto original: “Un Estado plural supone tanto el derecho a la igualdad como el derecho a la diferencia. Igualdad no es uniformidad; igualdad es la capacidad de todos los individuos y grupos de elegir y realizar su plan de vida, conforme a sus propios valores, por diferentes que éstos sean. En lugar de buscar la homogeneidad, respetar por igual las diferencias. Un Estado plural impediría, por lo tanto, cualquier supeditación o discriminación de un grupo social a otro. Tendría que asegurar la equidad a toda minoría étnica, pero también religiosa, racial o de preferencia sexual. [...]”.

mulheres: as comunidades que vivem nas cidades que se originam de diferentes classes sociais, as nações e povos indígenas campesinos originários e as comunidades interculturais e afrobolivianas. Se depreende de tal fato, como explicam Camacho e Quispe (2012, p. 23), que o artigo 3º além de tratar de conceitos complementares, a saber, a nação boliviana como um todo e as nações ancestrais como partes integrantes do todo¹⁵⁷, faz uma divisão - não significando, no entanto, reconhecimento de mais direitos de um grupo sobre outro - dentro da unidade boliviana quanto ao *gênero* – homens e mulheres -, *origem* – aqueles indivíduos cuja origem remonta as nações indígenas que habitavam o continente e as pessoas de comunidades agrícolas oriundas do estrangeiro que fizeram parte do processo colonizador – e *cultura* – aqueles que descendem da miscigenação de nações originárias e estrangeiras, os afrodescendentes e os que se naturalizaram como bolivianos.

O artigo 1º da Constituição *boliviana* também afirma que “[...]. a Bolívia se funda na pluralidade, no pluralismo político, econômico, jurídico, cultural e linguístico, dentro do processo integrador do país¹⁵⁸ (BOLÍVIA, 2009 – tradução nossa). O reconhecimento da *interculturalidade* no artigo 1º da referida Constituição e do *pluralismo cultural*, evidenciam que há culturas diversas convivendo em um mesmo território e que devem se comunicar entre si. A defesa da pluralidade e do pluralismo *em suas várias formas* no referido artigo, acabam por representar uma inovação em relação aos direitos fundamentais. Por exemplo, cite-se o pluralismo jurídico, com a participação da Justiça Indígena Originária Campesina, assim como o pluralismo linguístico e econômico.

Por outro lado, no artigo 1º, evidenciam-se elementos tradicionais na construção do Estado moderno, como, por exemplo, a soberania do Estado boliviano. Nesse ponto, convém alguns esclarecimentos. O entendimento atual de como será exercida essa soberania guarda diferenças significativas em

¹⁵⁷ Deve-se observar que quando os espanhóis chegaram ao continente americano, já havia povos que viviam associados coletivamente e com características culturais e linguísticas muito específicas. São esses povos que o referido artigo procura nominar como nações ancestrais.

¹⁵⁸ Texto original: “Bolívia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país”.

relação à visão desenvolvida no século XIV por Jean Bodin. O exercício da soberania atualmente é bem mais limitado. Além do avanço democrático no ocidente, com normas estabelecendo direitos e garantias fundamentais que passaram a limitar a atuação estatal, outros fatos devem ser considerados.

Na segunda metade do século XX, cresceu demasiadamente a interferência do mercado nos Estados. Com o fenômeno da *globalização*¹⁵⁹, e o advento de uma política neoliberal intensiva nas duas últimas décadas do século passado, isso trouxe benefícios para as grandes corporações, que tiveram sua expansão facilitada para os países periféricos. Tal fato, ajudou a minar as frágeis bases econômicas desses países. Isso aconteceu porque as empresas locais não tinham condições de competir com esses grandes conglomerados econômicos. Dessa forma, ocorreu uma mitigação da soberania estatal dos países periféricos, restringiu-se consideravelmente a sua autonomia política, o que os levou a tornarem-se reféns dos interesses do mercado internacional associado aos países centrais.

Como explica Villoro (1998, p. 43), é impossível se recorrer a um completo isolamento de outras nações, em prol de uma pretensa autossuficiência de um Estado soberano, mas isso não pode levar Estados soberanos a permitirem que sua soberania seja completamente mitigada. Percebe-se essa preocupação na Constituição boliviana no decorrer de alguns artigos, ou seja, a defesa da soberania sem que se recorra ao isolamento do país.

Menciona-se, no artigo 1º, que o Estado *boliviano* constitui em um Estado livre e independente. Teoricamente, um Estado soberano deveria ser livre para adotar suas próprias políticas – obviamente respeitando instrumentos jurídicos

¹⁵⁹Wallerstein (2002, p. 108), embora considere que há uma queda significativa na soberania dos Estados, tanto no âmbito externo, como no âmbito interno, afirma que “ a globalização não está afetando de maneira verdadeiramente significativa a capacidade dos Estados de funcionar, e que tampouco é esta a intenção dos capitalistas como um todo”. Consideramos que a afirmação é absolutamente verdadeira em relação aos países centrais. No entanto, em relação aos países periféricos, como no caso da Bolívia, pensamos que a globalização acabou por enfraquecer a soberania desse país. O referido autor, continua, e considera que o motivo principal da diminuição da soberania estatal se deve, principalmente, “à perda de esperança das massas populares no reformismo liberal e seus avatares à esquerda” (WALLERSTEIN, 2002, P. 108).

internacionais –, e independente de interesses de potências estrangeiras e de grandes corporações. No entanto, não é isso que tem ocorrido em países periféricos. A Constituição boliviana, de sua parte, enunciou essas características como um dos fundamentos do Estado. Além disso, o artigo 1º também afirma que o Estado é democrático e descentralizado com autonomias, o que implica em algumas novidades que trataremos ainda neste capítulo.

Quanto ao Estado *equatoriano*, o artigo 1º da Constituição desse país afirma que “o Equador é um Estado constitucional de direitos e justiça, social, democrático, soberano, independente, unitário, intercultural, plurinacional e laico. Se organiza em forma de república e se governa de maneira descentralizada¹⁶⁰” (EQUADOR, 2008). De forma similar ao Estado *boliviano*, temos um Estado plurinacional e intercultural, o que implica no respeito e diálogo entre as diversas culturas. Há também a afirmação de que é um Estado social e democrático, o que fica evidenciado no decorrer do texto constitucional. Ademais, o Estado é laico, não tendo uma religião oficial, o que não significa que seja um Estado ateu, conforme já explicado no subtópico anterior, pois no próprio preâmbulo é invocado o nome de Deus.

Sobre a classificação de direitos fundamentais na Constituição *equatoriana*, é necessário esclarecer um ponto. Como se sabe, as constituições, tradicionalmente, classificam os direitos em direitos civis, políticos, sociais, econômicos e culturais. Grijalva Jiménez (2012, p. 28) chama atenção ao motivo pelo qual o texto constitucional equatoriano elimina essa classificação e utiliza uma classificação meramente temática: o objetivo é o de mostrar que não há hierarquia entre direitos constitucionais e que estes possuem um caráter complementar. Isso evita, por completo, a visão de que os direitos de primeira dimensão se sobrepõem aos direitos de segunda dimensão, e estes aos direitos de terceira dimensão, levando-se a valorizar os diversos direitos constitucionais como igualmente importantes.

¹⁶⁰ Texto original: “El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada”.

Em relação aos povos indígenas originários, destacamos o artigo 2^a da Constituição *boliviana* que trata das prerrogativas desses povos. Segundo o artigo, dado o domínio ancestral que possuem sobre seus territórios, deverá ser garantida o seu direito à autodeterminação (BOLÍVIA, 2009). Esse direito envolve vários aspectos, como o autogoverno, o reconhecimento de suas instituições, de seu território, de sua justiça e de sua cultura. Explicando esse artigo, em relação ao direito à autonomia, Camacho e Quispe (2012, p. 22 – nossa tradução) afirmam que esse é o “[...]. poder dentro do Estado que podem gozar os Municípios, as províncias, as regiões e outras entidades dele, para reger os interesses peculiares de sua vida, por meio de normas e órgãos de governo próprios¹⁶¹”.

Defendendo o direito a consolidação das entidades territoriais dos povos indígenas, em um caso particular, *Comunidade Mayagna (Sumo) Awas Tingni Vs. Nicarágua*, foi esclarecedor como se manifestou a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) acerca do assunto:

[...]. Entre os indígenas existe uma tradição comunitária sobre uma forma comunal da propriedade coletiva da terra, no sentido de que o pertencimento desta não se centra em um indivíduo, mas no grupo e sua comunidade. Os indígenas pelo fato de sua própria existência têm direito a viver livremente em seus próprios territórios; a relação próxima que os indígenas mantêm com a terra deve de ser reconhecida e compreendida como a base fundamental de suas culturas, sua vida espiritual, sua integridade e sua sobrevivência econômica. Para as comunidades indígenas a relação com a terra não é meramente uma questão de posse e produção, mas sim um elemento material e espiritual do qual devem gozar plenamente, inclusive para preservar seu legado cultural e transmiti-lo às futuras gerações (CORTE IDH, 2014, p. 59).

Por sua vez, a Constituição *equatoriana*, no artigo 10, garante aos indivíduos, o que obviamente inclui os povos indígenas originários, a titularidade dos direitos expostos na Constituição e nos documentos internacionais, e, à própria natureza é assegurada a titularidade de direitos reconhecidos pela Constituição (EQUADOR, 2008). Nesse último aspecto, ao conceder a titularidade de certos direitos à própria natureza, a Constituição equatoriana foi ainda mais longe que

¹⁶¹ Texto original: “[...]. Potestad que dentro del Estado pueden gozar los municipios, provincias, regiones u otras entidades de él, para reagir intereses peculiares de us vida interior, mediante normas y órganos de gobiernos propios”.

a da Bolívia, trazendo instrumentos ainda mais avançados para assegurar uma relação de respeito e harmonia entre o homem e os outros elementos naturais, como veremos posteriormente.

O artigo 4º da Carta Maior *boliviana* garante a liberdade religiosa e de crenças espirituais e afirma a laicidade do Estado (BOLÍVIA, 2009). Nesse ponto, é necessário que se esclareça que há uma sutil diferença entre liberdade de crença e liberdade religiosa, pois, um indivíduo pode não professar nenhuma religião, mas crer, por exemplo, em princípios relacionados à *Pachamama*. Por isso a Constituição boliviana se atentou a tal fato.

No que se refere à questão linguística: o artigo 5º da Constituição *boliviana* é bastante inovador ao defender pluralismo linguístico por considerar como idiomas oficiais do Estado além do castelhano, todos os idiomas das nações e povos indígenas campesinos originários, o que inclui mais de 30 idiomas; E o inciso II do mesmo artigo traça uma diretriz a ser seguida consoante essa inovação: o uso, pelo governo do Estado Plurinacional e pelos governos departamentais, de pelo menos dois idiomas, sendo um o castelhano e o outro a ser escolhido a depender do caso em questão; e o artigo 234, consoante essa última norma, estabelece que para o desempenho de funções públicas, um dos requisitos é o de falar pelo menos dois idiomas oficiais do país (BOLÍVIA, 2009). A inovação trazida pela Constituição boliviana nessa questão é significativa e mostra a valorização de línguas falados pelos povos indígenas originários.

A Constituição *equatoriana* trata da questão linguística em seu artigo 2º. A norma trazida por esse artigo é um pouco mais tímida do que a que é apresentada no artigo 5º do texto constitucional boliviano, pois considera apenas o castelhano o idioma oficial do Equador, embora considere como idiomas oficiais da relação intercultural, além do castelhano, o *kichwa* e o *shuar*, enquanto os demais idiomas, das nações e povos indígenas originários, serão utilizados nos territórios em que esses povos habitarem (EQUADOR, 2009).

O artigo 7º da Constituição *boliviana* trata da soberania popular, e que seu exercício se dará ou diretamente ou de forma delegada, não podendo ser alienada e não estando sujeita a prescrição (BOLÍVIA, 2009). Esse artigo encontra a correspondência na Constituição equatoriana no artigo 1º, quando aduz que a soberania pertence ao povo e será exercida pela participação direta, por meio dos instrumentos constitucionais previstos, e pelos órgãos do poder público (EQUADOR, 2008). Vemos aqui nítida a influência filosofia europeia, que remonta aos pensadores contratualistas, notadamente Rosseau. Nesse sentido, o povo seria o detentor do poder político. O referido artigo está em consonância com enunciados normativos encontrados em muitas constituições democráticas modernas.

O artigo 8º é um dos mais interessantes e inovadores da Constituição *boliviana*, pois ele enuncia princípios ético-morais da filosofia andina que devem ser aplicados pelo Estado. O inciso I do referido artigo reza:

O Estado assume e promove como princípios ético-morais da sociedade plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (não sejas frouxo, não sejas mentiroso nem sejas ladrão), suma qamaña (viver bem), ñandereko (vida harmoniosa), teko kavi (boa vida), ivi maraei (terra sem mal) e qhapaj ñan (caminho ou vida nobre)¹⁶²(BOLÍVIA, 2009).

Os princípios enunciados, como afirma o próprio artigo, são ético-morais e derivam de normas consuetudinárias dos povos indígenas andinos originários, cumprindo a função de orientar a forma de proceder e levar a vida do povo boliviano, devendo o Estado promovê-los e cumpri-los.

O artigo 8º, II, traz diversos valores sob os quais o Estado deve se sustentar, sendo que muitos desses valores estão em perfeita consonância com a visão de mundo andina. Nessa parte, há uma mescla de valores andinos com valores de cunho europeu.

¹⁶² Texto original: “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)”.

Camacho e Quispe (2012, p. 28) comentam que os princípios e valores trazidos no artigo 8º da Constituição *boliviana*, rompem com a lógica tradicional das constituições anteriores de enunciarem princípios e valores oriundos da revolução francesa, que apenas criaram um falso conceito de democracia no país. O Estado ao assumir valores e princípios que tem pouca ou nenhuma relação com a própria cultura, com a própria visão de mundo do seu povo, acaba por torná-los mera letra de lei, sem uma aplicação prática efetiva.

4.4.2 Objetivos dos Estados plurinacionais bolivianos e equatorianos

No artigo 9º da Constituição *boliviana*, há os objetivos buscados pelo Estado Plurinacional. Novamente, temos aqui a ênfase numa sociedade plural, multicultural, além da preocupação do constituinte em construir uma sociedade fundamentada na descolonização e na consolidação das identidades plurinacionais - aspectos todos já comentados quando tratamos do preâmbulo da Carta Maior boliviana - ao mesmo tempo em que procura fomentar o desenvolvimento das várias nações dentro do território boliviano, inclusive preservando a diversidade plurinacional como patrimônio, buscando assim, reafirmar a unidade do país (BOLÍVIA, 2009).

Acerca dos objetivos a serem perseguidos pelo Estado *equatoriano*, encontramos, em correspondência, o artigo 3º. Destacamos alguns desses objetivos: garantir direitos básicos sem discriminação, entre eles, o direito à saúde, à alimentação e à água; fortalecer, na diversidade, a unidade nacional; garantir uma ética laica; planificar o desenvolvimento nacional e o desenvolvimento sustentável, com justiça social, envolvendo redistribuição dos recursos, para se alcançar o “Bem Viver”; fortalecer as autonomias e a descentralização para a promoção do desenvolvimento equitativo em todo o território (EQUADOR, 2009).

4.4.3 Regime de governo e o fortalecimento da democracia participativa e comunitária

No artigo 11 da Carta Maior da *Bolívia*, temos o que seria considerado como regime de governo adotado nesse país, qual seja, a democracia, em sua modalidade participativa, representativa e comunitária. O artigo enumera os instrumentos para a expressão da democracia participativa: o referendo, a iniciativa legislativa cidadã, a revogatória de mandato, a assembleia, o *cabildo*, e a consulta prévia. Mostra-se, assim, bastante amplo o conjunto de instrumentos na democracia direta ou participativa da Constituição boliviana. Esse também é um dos pontos que merecem destaque do referido documento constitucional, pois, embora permaneça a utilização da democracia representativa por meio da eleição de representantes pelo povo, nota-se que a Carta Maior boliviana procurou valorizar a democracia participativa, modalidade que está bem mais perto do povo, na qual este que em conjunto toma efetivamente as decisões. Adverte, contudo, Pastor e Martinez Dalmau (2016, p. 20), que o uso da democracia participativa não só na Constituição da Bolívia, mas também na do Equador, não significa a substituição da democracia representativa, e nem indica um questionamento sobre a base do sistema representativo, mas serve de complemento para o avanço democrático.

O artigo 11 da Constituição *boliviana*, ainda traz como forma de exercício democrático, a democracia comunitária, que se dará “[...] por meio de eleição, designação ou nomeação de autoridades e representantes por normas e procedimentos próprios das nações e povos indígenas campesinos originários, entre outros, conforme a lei¹⁶³” (BOLÍVIA, 2009 – tradução nossa). A democracia comunitária aparece aqui como uma forma complementar às democracias tradicionais – direta e participativa, indireta -, e tem seu surgimento ligado à organização das comunidades ancestrais bolivianas.

¹⁶³ Texto original: “[...] por medio de la elección, designación o nominación de autoridades y representantes por normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, entre otros, conforme a ley”.

Convém mencionar o artigo 10 da Lei nº 26 que expressa de que modo essa democracia comunitária será exercida: “A democracia comunitária se exerce mediante o autogoverno, a deliberação, a representação qualitativa e o exercício de direitos coletivos, segundo normas e procedimentos próprios das nações e povos indígenas campesinos originários¹⁶⁴”. (CAMACHO; QUISPE, 2012, p. 34 – tradução nossa). Assim, o exercício da democracia comunitária varia de acordo com costumes democráticos dos diferentes povos andinos originários. Explica Zegada (2010, p. 319 – tradução nossa) sobre a democracia comunitária:

A democracia comunitária [...] é baseada em lógicas coletivas e não individuais, e embora suas características variem em cada localidade, compartilham alguns elementos comuns como a rotação de cargos; a obrigatoriedade no cumprimento de funções de autoridade; a concepção de autoridade não como privilégio, mas como serviço; o consenso deliberativo por meio da assembleia como máxima autoridade coletiva, sistema de prestação de contas e controle social, a revocatória de mandato, procedimentos que objetivam garantir a participação dos membros da comunidade nas decisões e no controle de seus representantes, entre outros¹⁶⁵. [...].

Aqui observamos a forte influência da filosofia ou cosmovisão andina, a começar pela lógica coletiva. Merece destaque a busca pelo consenso na assembleia, ao invés de uma votação em que a maioria decidirá o que prevalecerá. É claro que para se chegar ao consenso, em regra, se procurará uma solução em que ambos terão que ceder. Mas, por outro lado, isso evita a situação de insatisfação de um dos lados, que ocorre nos procedimentos democráticos em que apenas uma vontade prevalece.

A Constituição *equatoriana*, por sua vez, aborda no Capítulo primeiro do Título IV, a participação democrática. Trazemos atenção a alguns artigos: o artigo 95

¹⁶⁴ Texto original: “La democracia comunitária se ejerce mediante el autogobierno, la deliberación, la representación cualitativa y el ejercicio de derechos colectivos, según normas y procedimientos propios de las naciones y pueblos indígena originario campesino”.

¹⁶⁵ Texto original: “La democracia comunitaria [...] se basa en lógicas colectivas antes que individuales, y si bien sus características varían en cada localidad, comparten algunos elementos comunes como la rotación de cargos; la obligatoriedad en el cumplimiento de funciones de autoridad; la concepción de autoridad no como privilegio sino como servicio, el consenso deliberativo a través de la asamblea como máxima autoridad de mando colectivo, sistemas de rendición de cuentas y control social, la revocatoria de mandato, procedimientos que garantizan la participación de los miembros de la comunidad en las decisiones y en el control a sus representantes, entre otros. [...]”

dessa Constituição, além de enumerar os princípios que deverão reger tal participação - com destaque para a autonomia, o respeito à diferença e a interculturalidade -, também enuncia as três modalidades pelas quais a democracia será exercida, a saber, a representativa, a direta ou participativa e a comunitária; o artigo 100 trata acerca da participação nos vários níveis de governo, afirmando a obrigatoriedade de participação de representantes da sociedade do território relativo ao nível de governo, e que as modalidades de participação se exercerão por audiências públicas, assembleias e conselhos populares, entre outras; os artigos 103-107 versam especificamente sobre a democracia direta, que inclui a iniciativa popular, não só legislativa, mas também constitucional, a consulta popular, a revogação de mandato de autoridade eleita e o referendo (EQUADOR, 2008).

Portanto, a Constituição *equatoriana* também fortalece a democracia participativa. Esse é um dos primeiros fundamentos importantes no novo paradigma trazido por essa Constituição, que avança, aprofundando e complementando os seus mecanismos, sem rejeitar os instrumentos próprios da democracia representativa. (MONTAÑA PINTO; PAZIMIÑO FREIRE, 2013, p. 39). Grijalva Jiménez (2012, p. 34) adverte, contudo, que apesar do fortalecimento da participação popular, as regras e os mecanismos para que seja alcançado esse fortalecimento, pelo menos na Constituição, não estão de todo modo claros.

4.4.4. As divisões das funções de poder

Nesse subtópico, faremos uma brevíssima exposição de como as Constituições da Bolívia e do Equador dividiram as funções de poder. No tópico 4.6, por sua vez, daremos alguns detalhes específicos acerca da estrutura e do funcionamento de algumas delas.

O artigo 12 da Constituição *boliviana* estabelece a divisão das funções de poder estatais através do Legislativo, Executivo, Judiciário e Eleitoral, sendo fundamentada essa organização na independência, separação, coordenação e cooperação entre esses órgãos (BOLÍVIA, 2009). De acordo com Camacho e Quispe (2012, p. 34) “esse texto constitucional é o segundo a estruturar e a organizar o poder público boliviano em quatro órgãos, depois do texto de 1826 [...]”¹⁶⁶. De modo similar, a Constituição do *Equador* tem um capítulo para a Função legislativa, um para a Função executiva, um para a Função judicial e justiça indígena e outro para Função eleitoral, havendo ainda um capítulo para o que se denomina de Função de transparência e controle social (EQUADOR, 2008). Nesse ponto, Grijalva Jiménez (2012, p. 33) aponta a diferença da Constituição equatoriana de 2008 para a de 1998:

De forma diversa da Constituição codificada em 1998, que estabelecia a clássica divisão em Legislativo, Executivo e Judiciário, a Constituição de Montecristi estabelece cinco funções, já que às funções clássicas agrega a de participação cidadã e a função eleitoral¹⁶⁷.

Na nova Constituição *equatoriana*, o fortalecimento do que o autor denominou de função de participação cidadã, significa o aumento do poder dos cidadãos na fiscalização da máquina pública, com o intuito de que essa não seja usada para interesses escusos, recebendo o nome, no artigo 204, de *Função de Transparência e Controle Social*(EQUADOR, 2008).

Essa é uma grande novidade na Constituição do *Equador*, ao atribuir essa participação democrática ao *status* de função do poder estatal, elevando a importância da participação popular no poder a ser exercido pelo Estado. Nesse sentido, o artigo 207 enuncia o Conselho de Participação Cidadã e Controle Social com o objetivo de promover essa participação no controle público, e o artigo 208, estabelece entre os seus vários deveres o de busca da transparência e luta contra a corrupção (EQUADOR, 2008). Apesar das

¹⁶⁶ Texto original: “Este texto constitucional se convierte en el segundo en estructurar y/o al poder público boliviano en cuatro órganos, después del texto de 1826 [...]”.

¹⁶⁷ Texto original: “A diferencia de la Constitución codificada en 1998 que establecía la clásica división en legislativo, ejecutivo y judicial, la Constitución de Montecristi establece cinco funciones, ya que a las funciones clásicas agrega la de participación ciudadana y la función electoral”.

mudanças, em ambas as Constituições, a essência das funções de poder estatal se mantém, com a divisão principal do exercício do Poder nas funções Executiva, Legislativa e Judiciária.

4.5 DIREITOS E GARANTIAS FUNDAMENTAIS NAS CONSTITUIÇÕES PLURINACIONAIS DA BOLÍVIA E DO EQUADOR

Trataremos agora, de alguns direitos fundamentais presentes nos dois textos constitucionais em estudo, procurando relacionar os direitos trazidos pelas duas Constituições. Escolhemos alguns direitos, aqueles que entendemos mais inovadores e com um maior potencial de causar transformações nos países em análise.

4.5.1 Proibição de tratamento desumano e discriminatório

O artigo 14, II, da Constituição *boliviana* proíbe qualquer forma de discriminação que procure limitar direitos, que incentive o “não reconhecimento” do indivíduo, seja pela origem, estado ou condição de uma pessoa. Regulamentando essa norma, foi promulgada em 2010 a Lei nº 45 denominada de “Lei contra o racismo e toda a forma de discriminação”, que tem como objetivo “estabelecer mecanismos e procedimentos para a prevenção e sanção de atos de racismo e discriminação” e “eliminar condutas de racismo e toda forma de discriminação e consolidar políticas públicas de prevenção de delitos” nesse sentido (BOLÍVIA, 2010). A par do artigo 14, o artigo 15 vem afirmar os direitos a vida, a integridade física, rejeitando a tortura e tratamentos desumanos, como a escravidão, prática que remete ao período colonial (BOLÍVIA, 2009).

A Constituição *equatoriana* também tem normas proíbem a discriminação. O artigo 11, explicita que as pessoas são iguais, tanto em direitos como em deveres, não podendo ser discriminadas por quaisquer razões, como sexo, idade, lugar de nascimento, identidade cultural, por serem portadoras de HIV, por deficiência, etc, e que o Estado terá responsabilidade de promover ações afirmativas em prol daqueles que se encontrarem em situação de desigualdade no exercício de direitos (EQUADOR, 2008).

4.5.2 Direitos fundamentais à água, alimentação e habitação adequadas

Os artigos 16 e 19, da Carta *boliviana*, versam sobre o direito fundamental à água, a alimentação e a uma habitação adequada, esta última que dignifique a vida familiar e comunitária. E o artigo 20, I é específico ao tratar do “direito ao acesso universal e equitativo aos serviços básicos de água potável”, entre outros, enquanto o inciso III do mesmo artigo, chama atenção ao expressamente enunciar que “o acesso a água e ao saneamento constituem direitos humanos, não são objeto de concessão nem de privatização e estão sujeitos a regime de licenças e registros, conforme a lei” (BOLÍVIA, 2009).

Podemos dizer que contribuiu significativamente para esse enunciado normativo tão explícito, proibindo à privatização da água, os eventos relativos à chamada “guerra da água”. Esta se consistiu em fatos conflituos nos primeiros meses de 2000, que colocaram de lados opostos o povo boliviano e o então governo da Bolívia, associado a empresas envolvidas na privatização da água. Uma empresa norte-americana firmou contrato com o então governo boliano para privatizar a distribuição de água na cidade de Cochabamba, e a partir daí, formou-se um consórcio de empresas, denominado *Águas de Tunari*, unindo empresas bolivianas e estrangeiras, cuja administração desastrosa, com aumento de tarifas, escassez de recursos, e ainda com a aprovação pelo governo da lei 2029, ampliando grandemente o poder desse consórcio de

empresa sobre as águas bolivianas, levou a protestos que resultaram em forte repressão policial e militar que resultou em muitos feridos, um estudante morto, e que, devido ao intenso clamor popular, resultou em anulação da lei (KRUSO, 2005, 145-150).

Ainda relacionado com a água, a Constituição *boliviana* trata acerca dos *recursos hídricos*. O artigo 373, além de afirmar que o direito a água é um direito fundamentalíssimo para a vida, estabelece o dever estatal de promover o acesso a água, e embasa esse dever, em grande parte, em princípios derivados da filosofia andina, tais como solidariedade, complementaridade, reciprocidade, além de reafirmar que os recursos hídricos não poderão ser objeto de apropriação por parte da iniciativa privada nem serão objeto de concessão, devendo seguir um regime diferenciado estabelecido em lei; os artigos 374 e 375 continuam tratando de normas que explicitam deveres do Estado boliviano no tratamento da água; o artigo 376, por sua vez, declara que as águas superficiais, como as que formam os rios, os lagos e as bacias hidrográficas, são recursos estratégicos para o desenvolvimento do país e para a própria soberania do Estado boliviano; e o artigo 377 menciona que os tratados internacionais assinado pelo Estado boliviano acerca de recursos hídricos terão de garantir a sua soberania e dar prioridade aos seus interesses (BOLÍVIA, 2009).

A Constituição *equatoriana*, tem em seu Capítulo segundo, com o título “Direitos do Bem Viver”, os seguintes direitos: “a água e a alimentação, o ambiente sadio, a comunicação e a informação, a cultura e a ciência, a educação, habitação e a moradia, a saúde, o trabalho e a seguridade social” (EQUADOR, 2008 – tradução nossa). O primeiro desses direitos está no artigo 12, que declara como fundamental o direito a água, e a constitui patrimônio nacional público, inalienável e imprescritível, e que está em consonância com o artigo 411 que enuncia a tutela dos recursos hídricos do país, com o artigo 282 em que se proíbe a privatização da água e de suas fontes, e com o artigo 318 que a declara de domínio inalienável e imprescritível do Estado, reforçando a proibição de privatização da água (EQUADOR, 2008).

Ainda na Constituição do *Equador*, o artigo 13 assegura o direito a alimentos nutritivos em quantidade suficiente, e, preferentemente, que sejam produzidos em nível local, devendo o Estado equatoriano procurar promover a soberania alimentar¹⁶⁸ (EQUADOR, 2008). Isso demonstra a preocupação desse país em ficar refém de interesses ligado ao capital internacional, levando a produção de alimentos em quantidade insuficiente para atender a sua população. Daí decorre a priorização, no texto constitucional, de um projeto de independência alimentar do país.

Ao passo que aumenta a demanda por água no planeta, este vai se tornando um bem cada vez mais precioso e almejado, sendo alvo da cobiça e exploração de grandes corporações internacionais que procuram ter a posse e controle de grandes reservas naturais de água para a exploração. Por isso, é justificável a grande preocupação das constituições do Equador e da Bolívia com esse tema, afirmando e reafirmando que a água é pertencente ao Estado e não a corporações privadas.

4.5.3 Direitos dos povos e nações indígenas originários

O capítulo IV, que engloba os artigos 30-32 da Constituição *boliviana*, versa acerca dos direitos das nações e povos indígenas originários campesinos. O artigo 30 começa pela definição de nação e povo indígena originário campesino¹⁶⁹. A seguir são expostos vários direitos desses povos. Assegura-se

¹⁶⁸ A Constituição do Equador dedica um Capítulo à soberania alimentar no Título VI. O artigo 281, traça os objetivos do Estado a serem perseguidos para se alcançar essa soberania, que é definida como “[...] um objetivo estratégico e uma obrigação do Estado para garantir que as pessoas, comunidades, povos e nacionalidades alcancem a autossuficiência de alimentos saudáveis e culturalmente apropriados de forma permanente” (EQUADOR, 2008 – tradução nossa). Texto original: “[...] objetivo estratégico y una obligación del Estado para garantizar que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades alcancen la autosuficiencia de alimentos sanos y culturalmente apropiado de forma permanente”

¹⁶⁹ A redação do artigo faz essa definição da seguinte forma no artigo 30, I: “É nação e povo indígena originário campesino toda a coletividade humana que compartilhe identidade cultural, idioma, tradição histórica, instituições, territorialidades e cosmovisão, e cuja a existência seja anterior a invasão colonial espanhola” (BOLÍVIA, 2009 – tradução nossa). Texto original: “Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta

a eles o “direito de praticar e revitalizar suas tradições e costumes culturais¹⁷⁰”, o que “[...] inclui o direito a manter, proteger e desenvolver manifestações passadas, presentes e futuras de suas culturas [...]”¹⁷¹ (CAMACHO; QUISPE, 2012, p. 65 – tradução nossa). Chamamos atenção ao que representa o direito de as instituições dos povos indígenas originários serem partes da estrutura geral do Estado:

Os povos indígenas têm direito a manter e desenvolver seus sistemas ou instituições políticas, econômicas e sociais, e que se lhe assegure desfrutar de seus próprios meios de subsistência e desenvolvimento, e a dedicar-se livremente a todas suas atividades econômicas tradicionais e de outro tipo. O Estado tem o dever de reconhecer essas instituições e incluí-las em seu aparato estatal (CAMACHO, QUISPE, 2012, p. 66 – tradução nossa)¹⁷².

O artigo 30, também traz em seu rol, o “direito a uma educação intracultural, intercultural, e plurilíngue em todo o sistema educativo¹⁷³”, redação que se repete no artigo 78, II, enquanto o inciso I desse último artigo, fala em uma educação descolonizadora (BOLÍVIA, 2009). Regulamentando o tema da educação, foi aprovada em 2010 a lei nº 70, denominada de “Avelino Siñani Elizardo Pérez, que tratando a respeito da língua a ser adotada nas salas de aula, rompe com a noção de uma língua única, o castelhano, a ser usada na educação. Explica Camacho e Quispe (2012, p. 67) sobre o tema:

[...] os estados adotarão medidas eficazes, junto aos povos indígenas, para que as pessoas indígenas, em particular as crianças, incluindo os que vivem fora de suas comunidades, tenham acesso, quando seja possível, a educação em sua própria cultura e em seu próprio idioma¹⁷⁴.

identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española”.

¹⁷⁰ Texto original: “[...] derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. [...]”.

¹⁷¹ Texto original: “[...] incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas [...]”.

¹⁷² Texto original: “Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar sus sistemas o instituciones políticos, económicos y sociales, a que se les asegure el disfrute de sus propios medios de subsistencia y desarrollo y a dedicarse libremente a todas sus actividades económicas tradicionales y de otro tipo. El Estado está en el deber de reconocer dichas instituciones y que estas formen parte del aparato estatal”.

¹⁷³ Texto original: “A una educación intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo”.

¹⁷⁴ Texto original: “[...] los estados adoptarán medidas eficaces, junto con los pueblos indígenas, para que las personas indígenas, en particular los niños, incluidos los que viven fuera de sus comunidades, tengan acceso, cuando sea posible, a la educación en su propia cultura y en su propio idioma”.

De forma similar, a Constituição do *Equador* (2008 – tradução nossa), no seu artigo 29, afirma “[...] o direito das pessoas de aprender na sua própria língua e âmbito cultural¹⁷⁵” e que “os pais e os seus representantes terão liberdade de escolher para suas filhas e filhos uma educação de acordo com os seus princípios, crenças e opções pedagógicas¹⁷⁶”, enquanto o artigo 28, estabelece o dever estatal de “promover o diálogo intercultural em suas múltiplas dimensões”¹⁷⁷.

Um outro direito dos povos indígenas que o artigo 30 da Constituição *boliviana* visa a assegurar é o de “que seus saberes e conhecimentos tradicionais, [...], sejam valorizados, respeitados e promovidos¹⁷⁸”, cabendo mencionar que o artigo 35, que trata do direito à saúde, afirma que “o sistema de saúde é único e inclui a medicina tradicional das nações e povos indígenas originários campesinos¹⁷⁹”, o que, obviamente, será regulamentado por lei, como consta do artigo 42, III (BOLÍVIA, 2009 – tradução nossa). É digno de nota que atualmente, há o fato de que grandes corporações farmacêuticas terem grande interesse em conhecimentos tradicionais dos povos indígenas, pois esses conhecimentos podem acelerar a produção de remédios que posteriormente poderão ser vendidos e patenteados, resultado em enormes lucros para essas empresas.

Também merece destaque o artigo 42 da Constituição *boliviana*, pelo caráter inovador, visando concretizar o direito ao conhecimento e à medicina tradicional¹⁸⁰. Esse artigo coloca como “responsabilidade do Estado promover e

¹⁷⁵ Texto original: “[...] y el derecho de las personas de aprender en su propia lengua y ámbito cultural”.

¹⁷⁶ Texto original: “Las madres y padres o sus representantes tendrán la libertad de escoger para sus hijas e hijos una educación acorde con sus principios, creencias y opciones pedagógicas”.

¹⁷⁷ Texto original: “[...]. El Estado promoverá el diálogo intercultural en sus múltiples dimensiones”.

¹⁷⁸ Texto original: “A que sus saberes y conocimientos tradicionales, [...] sean valorados, respetados y promocionados”.

¹⁷⁹ Texto original: “El sistema de salud es único e incluye a la medicina tradicional de las naciones y pueblos indígena originario campesinos”.

¹⁸⁰ Camacho e Quispe (2012, p. 77-78) explicam o que é medicina tradicional: “É a soma completa de conhecimentos, técnicas e práticas fundamentadas em teorias, crenças e experiências próprias de diferentes culturas e utilizadas para manter a saúde e prevenir,

garantir o respeito, uso, investigação e prática da medicina tradicional¹⁸¹ e visando a “promoção da medicina tradicional incorpora o registro de medicamentos naturais e de seus princípios ativos¹⁸²” (BOLÍVIA, 2009). Assim, esse artigo, faz com que a promoção da medicina tradicional seja uma política de Estado, ao invés de deixá-la como política de governo. Isso, num país em desenvolvimento como a Bolívia tem um duplo valor: o primeiro de reconhecimento cultural das práticas dos povos indígenas originários e o segundo contribuir para o acesso dos indivíduos mais pobres a uma vida mais saudável. Sobre esse segundo ponto, Camacho e Quispe (2012, p. 78 – tradução nossa) assim se expressam:

Nos países em desenvolvimento, onde mais de um terço da população carece de medicamentos associados, a administração de remédios tradicionais e alternativos seguros e eficazes poderia melhorar de forma importante o acesso a um melhor cuidado com a saúde. [...] ¹⁸³.

Quanto à questão cultural na Constituição *equatoriana*, os artigos 21-25 constituem a Seção 4, denominada “Cultura e Ciência”, do Capítulo segundo, intitulado “Direitos do Bem Viver”. Nessa Seção, é defendida o direito a autodeterminação cultural dos indivíduos, inclusive o direito de decidir sobre o pertencimento ou não a uma determinada identidade cultural, e a fazer a difusão de suas próprias expressões culturais, apenas com submissão a lei e as normas constitucionais, ressalvando-se que a cultura não poderá ser invocada de modo a violar direitos fundamentais (EQUADOR, 2008).

Na Constituição *equatoriana*, há ainda, no Título II, o Capítulo quarto dedicado ao direito dos povos e nações. O artigo 57 reconhece aos povos e nações indígenas, determinados direitos, entre esses destacamos: o direito ao

diagnosticar, melhorar ou tratar transtornos físicos ou mentais. [...]”. Texto original: “Es la suma completa de conocimientos, técnicas y prácticas fundamentadas en la teorías, creencias y experiencias propias de diferentes culturas y que se utilizan para mantener la salud y prevenir, diagnosticar, mejorar o tratar transtornos físicos o mentales. [...]”.

¹⁸¹ Texto original: “Es responsabilidad del Estado promover y garantizar el respeto, uso, investigación y práctica de la medicina tradicional [...]”.

¹⁸² Texto original: “La promoción de la medicina tradicional incorporará el registro de medicamentos naturales y de sus principios activos [...]”.

¹⁸³ Texto original: “En los países em desarrollo, donde más de un tercio de la población carece de medicamentos esenciales, la administración de remédios tradicionales y alternativos seguros y eficaces podría mejorar de forma importante el acceso a la atención de salud. [...]”.

fortalecimento da identidade cultural, das tradições ancestrais; a reparação, às comunidades, da discriminação; a declaração da propriedade de suas terras e de que essas são inalienáveis e imprescritíveis e de que não estarão sujeitas a tributação; o direito a serem consultados acerca de projetos que visem a comercialização de recursos não renováveis e que estejam no interior de territórios pertencentes a eles; aplicação de seu próprio direito escrito ou consuetudinário e de suas formas de organização social em seus próprios territórios; proteção do patrimônio genético em seu território e de seus conhecimentos tradicionais associados; desenvolver e fortalecer um sistema de educação bilíngue visando a preservação e desenvolvimento cultural; construção de organizações próprias e sua representatividade em outros organismos oficiais de acordo com o que dispuser a lei (EQUADOR, 2008).

4.5.4 Direitos da natureza

Um dos traços fundamentais da Modernidade é o antropocentrismo, em oposição ao teocentrismo que marcou a Idade Média. Em decorrência de tal visão, o meio ambiente é considerado como a serviço do ser humano, sendo o valor do primeiro medido de acordo com os benefícios trazidos para os indivíduos. Dessa forma, os direitos ambientais, quando encontrados no constitucionalismo tradicional, estão ligados à própria pessoa humana, a sua sobrevivência de forma saudável, digna, da geração presente e das gerações futuras. Nesses casos, o sujeito de direito é o próprio homem e nunca a natureza. Assim, os motivos principais de se realizar a defesa do meio ambiente juridicamente, surgem, ou como uma reação ao desaparecimento de ecossistemas e espécies que de alguma forma vão representar perda material para o homem - inclusive de recursos que o homem precisa nos processos produtivos para continuar havendo desenvolvimento econômico -, ou como reação aos danos causados à saúde humana pela agressão à natureza, e que, em última instância, ameaçam a própria sobrevivência humana no planeta Terra (GUDYNAS, 2010, p. 48).

Para Zaffaroni (2012, p. 276), nas Constituições da Bolívia e do Equador, a natureza é considerada sujeito de direitos, sendo que na primeira isso acontece de forma tácita e na última de forma expressa, mas resultando nos mesmos efeitos, a saber, que qualquer pessoa possa reivindicar os direitos da natureza sem que para isso tenha sido afetado pessoalmente.

A Constituição do *Equador*, mais que a da Bolívia, foi inovadora em relação ao tema. Ao trazer artigos derivados de uma visão biocêntrica, atribuiu valores intrínsecos à própria natureza, reconhecendo-a como sujeito de direitos, gerando, assim, novos deveres dos indivíduos em relação a ela, além de romper com a tendência de atribuir ao desenvolvimento econômico a importância primordial, em detrimento ao meio ambiente (GUDYNAS, 2010, p. 50-51). Na Constituição do Equador “o estabelecimento dos direitos da natureza é produto das experiências de diferentes grupos sociais e impulsionada por movimentos sociais e indígenas que se encontram relacionados com o meio ambiente” (PIETRO MENDÉZ, 2013, p. 244).¹⁸⁴

Criticar o reconhecimento dado a natureza como sujeito de direito apenas por ela não ser capaz de se expressar, ou de assumir deveres, não se sustenta. Como lembra Prieto Méndez (2013, p. 28), no mundo jurídico podemos encontrar exemplos de pessoas que além de não terem capacidade de assumir por si próprias, deveres, não podem expressar-se diretamente, precisando que outro indivíduo as represente, como, por exemplo, bebês ou pessoas absolutamente incapazes.

Alguns talvez argumentem que não há uma teoria sólida sobre direitos da natureza que legitimaria a inscrição desses direitos nas Constituições, como foi feito no Equador, e em menor grau, Bolívia, sendo essa inscrição temerária. Mas como explica Ávila Santamaria (2012, p. 107), “a política sempre está a

¹⁸⁴ Texto original: “El establecimiento de los derechos de la naturaleza es producto de las experiencias de diferentes grupos sociales y el impulso de los movimientos sociales e indígenas que se encuentran relacionados con el ambiente”.

frente da teoria do Direito. Essa defasagem na teoria dos direitos não é justificação para seu desconhecimento¹⁸⁵”.

Outras constituições da América Latina, como a Constituição brasileira, por exemplo, já haviam trazido em seu texto artigos que visavam a garantir o direito ao ser humano de usufruir um meio ambiente saudável, que não causasse danos à sua saúde e lhe permitisse uma qualidade de vida sadia. A Constituição do *Equador* não eliminou esses direitos, ao adotar os denominados direitos da natureza, fruto de uma visão biocêntrica. Prieto Méndez (2013, p. 86) afirma que na Constituição equatoriana, apesar de existirem muitas normas que defendem o meio ambiente e a natureza¹⁸⁶, poucas são as normas que tratam questão da natureza como titular de direitos. Portanto, na referida Constituição, há normas que conservam a visão antropocêntrica – a maior parte – e normas que introduzem uma visão biocêntrica acerca da matéria. Gudynas argumenta (2010, p. 52):

[...]. Em outras palavras, a postura biocêntrica dos direitos próprios da Natureza, não invalida, mas acompanha e reforça, a perspectiva antropocêntrica clássica dos direitos humanos que envolvem o meio ambiente. Estes incluem, por exemplo, o direito a um meio ambiente sadio e ecologicamente equilibrado (art. 14), o direito a um meio ambiente sadio e não contaminado (art. 66)¹⁸⁷.

Essa visão biocêntrica não significa defender que a natureza ficará intocada, pois as próprias relações das várias espécies entre si, sem incluir a espécie humana, envolve relações em que resultam, continuamente, na morte de

¹⁸⁵ Texto original: “La política siempre está más avanzada que la teoría el derecho. El déficit en la teoría de los derechos en la naturaleza no justifica su desconocimiento”.

¹⁸⁶ Nas normas referentes ao direito ambiental, de forma distinta do que ocorre com as normas que versam sobre os direitos da natureza, não há o tratamento da natureza como titular de direitos. Como assevera Prieto Méndez (2013, p. 87 – tradução nossa): “Assim, no caso do Direito Ambiental, ainda que se gerem obrigações a favor da natureza, em todos os casos o Direito Ambiental tem o objetivo de resguardar direitos humanos, pois são as pessoas que tem o direito (e necessitam) viver em um ambiente sadio e equilibrado”. Texto original: “Así, en el caso del derecho ambiental, aunque se generan obligaciones a favor de la naturaleza, en todos los casos el derecho ambiental tiene el objetivo de precautelar derechos humanos, pues son las personas quienes tiene el derecho (y necesitan) vivir en un ambiente sano y equilibrado”.

¹⁸⁷ Texto original: “En otras palabras, la postura biocéntrica de los derechos propios de la Naturaleza no invalida, sino que acompaña y refuerza, la perspectiva antropocéntrica clásica de los derechos humanos que se extienden sobre el ambiente. Estos incluyen, por ejemplo, el derecho a un ambiente sano y ecológicamente equilibrado (art. 14) o el derecho a un ambiente sano y no contaminado (art. 66)”.

vegetais, assim como na própria morte de animais para que outros possam continuar vivendo. Por isso, uma natureza intocada, seria um outro extremo, que geraria problemas variados, e na qual, qualquer estratégia de melhoria, de desenvolvimento das condições humanas, como por exemplo, a utilização de recursos naturais de maneira equilibrada para diminuir a pobreza, seria desaprovada (GUDYNAS, 2010, p. 55). O que se busca é uma relação equilibrada do homem com a natureza, reconhecendo que ela também tem direitos que devem ser respeitados para que tal equilíbrio possa ser atingido.

Merece assim destaque, na Constituição do *Equador*, pela inovação introduzida, o capítulo sétimo, denominado “Direitos da natureza, do Título II, “Direitos”. Para Prieto Méndez (2013, p. 88), os únicos artigos que tratam de direitos cujo titular é a natureza são os artigos 71 e 72. Consideraremos nesse tópico, brevemente, esses dois artigos e os dois seguintes, ou seja, os artigos 73 e 74 do referido documento constitucional.

O artigo 71 começa por exigir o respeito integral à existência da natureza, também chamada de *Pachamama*, e aos seus ciclos vitais, às suas funções, autorizando a qualquer pessoa, comunidade ou povo, a exigir das autoridades o cumprimento dos direitos da natureza, que deverão ser observados de acordos com os vários princípios plasmados na Constituição equatoriana (EQUADOR, 2008). Pietro Méndez (2013, p. 89) divide o artigo em pelo menos três partes principais: o titular do direito, uma parte substantiva e uma adjetiva.

Quanto ao primeiro aspecto, o artigo 71 da Constituição do *Equador*, identifica expressamente o titular do direito, que é “a natureza ou *Pachamama*, onde se realiza e reproduz a vida¹⁸⁸” (EQUADOR, 2008 – tradução nossa). Gudynas (2010, p. 52) explica, que a correspondência do termo *Pachamama* e natureza, assim como a própria definição desse termo, constante do artigo 71 da Constituição do Equador – onde se reproduz e realiza a vida -, não é um mero recurso retórico, mas, visa a permitir a abertura e a incorporação de outras visões de mundo, notadamente a dos povos indígenas originários, e não

¹⁸⁸ Texto original: “La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida [...]”

apenas a de cunho ocidental. Para Pietro Méndez (2013, p. 91), a referida definição do termo *Pachmama*, não pode ser desconsiderada para o entendimento da norma, pois ela define a quem a norma será aplicada:

De acordo com o teor do mandamento constitucional, conclui-se que não é qualquer ser vivo ou espaço que pode chegar a ser compreendido dentro da caracterização de natureza (e ser titular de direitos), [...]. Essa interpretação, implica em que a proteção gerada pela norma constitucional não ampara organismo vivos considerados de forma isolada, mas somente ao conjunto destes e suas interrelações¹⁸⁹.

Consideramos correto o entendimento do autor, pois um organismo vivo sozinho, isolado e sem relação com nenhum outro, embora possa receber proteção jurídica por outras normas ambientais, não estaria dentro da delimitação feita pela referida norma. Fazemos a ressalva, contudo, que mesmo um organismo vivo pode ser produtor de outras vidas, propiciando, assim, um ambiente em que se realize e se reproduza a vida.

A segunda parte que Pietro Mendéz divide a norma extraída do artigo 71 da Constituição *equatoriana*, para efeitos de estudo, é a parte substantiva. Essa parte abrange o próprio conteúdo do direito a ser protegido e levanta uma série de questões, quando menciona termos como respeito integral, ciclos vitais, funções e processos evolutivos. Pietro Mendéz (2013, p. 92) ressalta o fato de que cada um dos aspectos sobre os quais não uma definição jurídica devidamente construída, merece uma análise, para que assim, se possa compreender, por exemplo, “em que consiste o dever de respeito integral, o que é uma reparação integral, quais são os ciclos vitais e em que consiste a existência, manutenção e regeneração destes¹⁹⁰”.

¹⁸⁹ Texto original: “Siguiendo entonces el tenor del mandato constitucional, derivamos en que no cualquier ser vivo o espacio puede llegar a ser comprendido dentro de esta caracterización de naturaleza (y ser titular de derechos), [...]. Esta interpretación implica que la protección generada por este derecho constitucional no ampara a organismos vivos aisladamente considerados, sino al conjunto de estos y sus interrelaciones. [...]”.

¹⁹⁰ Texto original: “ [...] en qué consiste el deber de respeto integral, qué es una reparación integral, cuáles son los ciclos vitales y en qué consiste la existencia, mantenimiento y regeneración de estos

A parte adjetiva, a terceira parte em que Pietro Mendéz (201, p. 92) divide a norma em comento, está relacionada a questões procedimentais e processuais suscitadas pelo artigo (quando este afirma que qualquer pessoa terá legitimidade para exigir o cumprimento dos direitos da natureza perante as autoridades públicas), como, por exemplo, qual o instrumento processual adequado para suscitar a atividade jurisdicional.

O artigo 72 enuncia o direito da natureza à restauração. Esse direito não se confunde com a obrigação do Estado, ou das pessoas naturais ou jurídicas, de repararem os danos causados às pessoas que dependam dos ecossistemas afetados (EQUADOR, 2008).

Isso leva ao entendimento de dois aspectos distintos: a reparação dos danos aos indivíduos ou grupos de pessoas e as medidas possíveis a serem adotadas para que haja a restauração pelos prejuízos advindos ao próprio sistema natural. Assim, mesmo que aparentemente, nenhum indivíduo seja *diretamente* prejudicado pelo dano ambiental causado, a natureza terá direito a sua própria restauração, com efetivas medidas nesse sentido. Nos casos mais graves, o referido artigo atribui ao Estado a responsabilidade de estabelecer os mecanismos e as medidas mais eficazes a fim de que haja a devida restauração. (EQUADOR, 2008). Como explica Gudynas (2010, p. 52), apesar de a restauração da natureza - cujo texto constitucional equatoriano estabelece que deve ser integral -, ter sido defendida a muitos anos por cientistas ligados às ciências ambientais, especialmente biólogos que defendem a conservação dos sistemas naturais, não aparecia tão frequentemente como uma reivindicação dos defensores dos direitos da natureza, devendo essa inovação ser vista como própria do debate equatoriano.

A preocupação com atividades que possam causar danos irreparáveis à natureza, como a extinção de espécies e a destruição de ecossistemas, é assunto que é tratado no artigo 73. Nesse artigo se atribui ao Estado a responsabilidade de adotar medidas que visem prevenir e até restringir tal atividade, mencionando-se expressamente a proibição da introdução de

materiais ou organismos que possam alterar o patrimônio genético do país. (EQUADOR, 2008).

O artigo 74, por sua vez, proíbe a apropriação dos serviços ambientais pelos particulares, devendo tais serviços serem prestados e regulados pelo Estado (EQUADOR, 2008). Visto que, em regra, o interesse do particular é o crescimento econômico, o lucro, dado que o Equador está inserido no sistema capitalista, deixar com a iniciativa privada a prestação de serviços ambientais pode significar sérios prejuízos para o meio ambiente, com a proteção ambiental colocada em plano inferior ao interesse econômico de indivíduos ou grupos.

Portanto, a concepção da natureza como sujeito de direito, revela uma restauração à concepção de índole biocêntrica que marcou a visão de mundo andina, se harmonizando com princípios prezados pelos povos indígenas originários que habitavam a região dos Andes antes da chegada dos espanhóis, e que acabou sendo substituída pela visão antropocêntrica do colonizador.

Com a crescente ênfase no século XX à dignidade da pessoa humana, e os danos trazidos aos humanos em resultado do desrespeito e agressão ao meio ambiente, começaram a crescer em importância os chamados direitos de terceira dimensão, se sobressaindo, entre eles, os direitos ligados ao meio ambiente.

As Constituições da Bolívia e principalmente do Equador, ao trazerem a visão dos povos indígenas originários em relação a natureza, não abandonaram totalmente a concepção antropocêntrica, preocupada com a própria preservação da espécie humana, mas trouxeram à discussão mais uma concepção, a saber, a biocêntrica, na qual a natureza por si só é importante, “tem um valor não instrumental, mas um valor intrínseco e independente dos valores econômicos¹⁹¹” (PRIETO MÉNDEZ, 2013, p. 244).

¹⁹¹ Texto original: “[...] tiene un valor no instrumental, tiene un valor intrínseco e independiente de los valores económicos”.

Como já dissemos, encontramos artigos tanto com enfoque antropocêntrico como biocêntrico nas duas Constituições, que representam visões diferentes no que se refere a relação que a espécie humana deve ter com o meio ambiente. Ademais, preservação da natureza é sustentada nas duas visões por razões que guardam independência uma da outra, e apresentam argumentos que merecem atenção.

Foi um dado passo importante com a inserção dos direitos da natureza de forma explícita na Constituição do *Equador*. Contudo, dada a situação mundial em que vivemos, de grande agressão ao meio ambiente apesar de esforços que têm sido feitos para que tal fato não ocorra, é necessário aprofundar o estudo relativo à aplicação jurídica da concepção biocêntrica, procurando compreender que avanços ela pode representar na tutela da natureza, da *Pachamama*, e não, como querem alguns, descartá-la ou ridicularizá-la. Principalmente, a Constituição do Equador, “ao reconhecer que a natureza agora possui direitos, abre um espaço que dá lugar a novas reflexões em torno da concepção da natureza, e, sobretudo, de sua conservação¹⁹²” (PIETRO MENDÉZ, 2013, p. 245).

4.6 PARTICULARIDADES ACERCA DA ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS PLURINACIONAIS

4.6.1 Órgão legislativo

Em relação à estrutura e às funções do Estado na Constituição *boliviana*, mencionamos os artigos 146 a 148 e 158 a 160, que são, dentre outros, alguns dos que versam sobre o Poder Legislativo. Como explica Camacho e Quispe

¹⁹² Texto original: “Al reconocer que la naturaleza ahora posee derechos, se genera un espacio que dá lugar a nuevas reflexiones en torno a la concepción de naturaleza, y por sobre todo a su conservación”.

(2012, p. 191 – tradução nossa), a “[...] Asamblea Legislativa Plurinacional observa a bicameralidade, composta por 130 Diputados e 36 Senadores [...]”¹⁹³. O artigo 146 enuncia regras sobre a eleição dos deputados por Departamentos - principais subdivisões na Bolívia, o equivalente, aos estados brasileiros -, que serão eleitos por maioria simples nas denominadas circunscrições uninominais e pelo sistema representativo estabelecido em lei no caso das circunscrições plurinominais; o artigo 147 garante que nas eleições da Asamblea os povos e nações indígenas originários terão participação proporcional e o artigo 148 estabelece que serão eleitos senadores por Departamentos; e os artigos 158, 159 e 160 trazem, respectivamente, atribuições da Asamblea Legislativa Plurinacional, da Cámara dos Diputados e da Cámara dos Senadores.

Por outro lado, no Estado Plurinacional *equatoriano*, conforme enuncia o artigo 118 do texto constitucional desse país, a Função Legislativa é exercida pela Asamblea Nacional, órgão unicameral com sede em Quito, com 15 integrantes eleitos em circunscrição nacional, no mínimo dois eleitos por província e outros eleitos de acordo com a população da província, além dos eleitos por distritos metropolitanos ou regiões de acordo com o que dispuser a lei (EQUADOR, 2008).

4.6.2 Órgão Executivo

Os artigos 165 a 177 da Constituição da *Bolívia* tratam a respeito da Função Executiva. O sistema adotado pela Bolívia foi o presidencialismo. O artigo 168 trata da questão da reeleição¹⁹⁴, o artigo 172 traz um rol de atribuições do presidente do Estado boliviano e o 175 a de Ministros de Estado (BOLÍVIA, 2009).

¹⁹³ Texto original: “[...] Asamblea Legislativa Plurinacional, en su composición observa la bicameralidad, compuesta por 130 Diputados y 36 Senadores [...]”

¹⁹⁴ Evo Morales tentou, por meio de referendo uma mudança constitucional para o que seria o seu 4º mandato. Mas, por uma pequena margem, perdeu a disputa.

Na Constituição *equatoriana*, a Função Executiva está contida nos artigos 141-155. O Equador também adotou o sistema presidencialista. O artigo 144 trata do período de governo e da reeleição, o artigo 147 e 154, respectivamente, estabelecem atribuições do Presidente da República e dos ministros de Estado, e o artigo 148 dá poderes ao Presidente da República de dissolver a Assembléia Nacional, desde que haja aprovação da Corte Constitucional, e, quando ele entender que a referida Assembleia usurpou funções estabelecidas constitucionalmente a outros órgãos, ou quando houver uma crise política de grandes proporções, ou quando a Assembleia estiver obstruindo reiteradamente o denominado Plano Nacional de Desenvolvimento (EQUADOR, 2008).

4.6.3 Órgão Judiciário e a autonomia da Justiça indígena originária

Em relação ao Poder Judiciário, há inovações importantes para os povos indígenas originários. Nesse âmbito, a constituição *boliviana* trouxe avanços significativos em relação às constituições passadas, como afirmam Pastor e Martínez Dalmau (2016, p. 21-22 – tradução nossa):

Apesar desses povos contarem com alguns direitos já reconhecidos nas primeiras constituições, mas os avanços mais expressivos a respeito se produziram na Constituição boliviana de 2009, que estabelece um Estado plurinacional não só formalmente – através de metaconceitos – mas materialmente, com o reconhecimento da autonomia indígena, do pluralismo jurídico, de um sistema de jurisdição indígena sem relação de subordinação com a jurisdição ordinária. [...], ou da criação de um Tribunal Constitucional com a presença da jurisdição indígena¹⁹⁵.

¹⁹⁵Texto original: “Si bien estos pueblos contaban con algunos de sus derechos ya reconocidos en las primeras constituciones, el planteamiento más radical al respecto se ha producido en la Constitución boliviana de 2009, que establece un Estado plurinacional no sólo formalmente – através de metaconceptos –, sino materialmente, con el reconocimiento de la autonomía indígena, del pluralismo jurídico, de un sistema de jurisdicción indígena sin relación de subordinación con la justicia ordinaria [...], o de la creación de un Tribunal Constitucional Plurinacional con presencia de la jurisdicción indígena”.

O artigo 179, I, enuncia que há a jurisdição ordinária, a jurisdição agroambiental a jurisdição indígena originária campesina e as jurisdições especializadas reguladas em lei; o artigo 179, II, atribui a mesma hierarquia da jurisdição comum à jurisdição originária campesina, o que significa que suas decisões, não estarão sujeitas à revisão da justiça comum (BOLÍVIA, 2009). Assim, ambas as justiças são capazes de fazer coisa julgada. Vê-se o pluralismo, tanto reiterado nos primeiros artigos da Constituição, aqui enunciado na modalidade jurisdicional.

Especificamente em relação à jurisdição agroambiental, os artigos 186 a 189 estabelecem diretrizes em relação a essa justiça especializada. O artigo 186 afirma que essa justiça é regida pelos “[...] princípios da função social, integralidade, imediatividade, sustentabilidade e interculturalidade¹⁹⁶”; o artigo 188, I, estabelece que “os Magistrados do Tribunal Agroambiental serão eleitos por meio do sufrágio universal, cujas diretrizes serão traçadas pelo Supremo Tribunal de Justiça¹⁹⁷”; o artigo 189 traça as atribuições do Tribunal Agroambiental (BOLÍVIA, 2009).

Vejamos agora alguns detalhes acerca da Jurisdição Originária Campesina nas Constituições que estamos analisando. Acerca dessa justiça, Santos (2012b, p. 15) entende que ela não significa apenas o reconhecimento da diversidade, ou uma forma encontrada pelo Estado para que as comunidades locais resolvam os problemas em seus territórios, mas, vai muito além disso, consistindo em um projeto político que visa romper vínculos com o eurocentrismo, pois, em seu entender, tal projeto tem um caráter descolonizador e anticapitalista. A justiça indígena não é algo a ser construído – pois já existia –, mas a ser permitido. Devem ser dadas as condições de sua operacionalização. A inovação consiste justamente na Constituição permitir e incentivar essa justiça, e não na sua existência. Pelo caráter vanguardista do texto constitucional que assegurou a

¹⁹⁶ Texto original: “[...] principios de función social, integralidad, inmediatez, sustentabilidad e interculturalidad.

¹⁹⁷ Texto original: “Las Magistradas y los Magistrados del Tribunal Agroambiental serán elegidas y elegidos mediante sufragio universal, según el procedimiento, mecanismos y formalidades para los miembros del Tribunal Supremo de Justicia”.

existência da justiça indígena, ela recebe críticas e encontra oposição de alguns setores da sociedade¹⁹⁸.

Começemos pelo exame dos artigos 190 a 192 da Constituição *boliviana*. No artigo 190, assegura-se aos povos indígenas originários que autoridades próprias dessa comunidade tenham competência para realizar julgamentos e que possam ser aplicados princípios e normas próprios desses povos, mas, faz a ressalva de que essas normas devem respeitar os direitos e garantias fundamentais estabelecidos na Constituição (BOLÍVIA, 2009). Esse artigo se harmoniza com o que afirma o artigo 5º da Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas, que permite aos povos indígenas possuírem, conservarem e reforçarem suas instituições jurídicas:

Os povos indígenas têm o direito de conservar e reforçar suas próprias instituições políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais, mantendo ao mesmo tempo seu direito de participar plenamente, caso o desejem, da vida política, econômica, social e cultural do Estado (ONU, 2008).

Dessa forma, a Jurisdição Originária Campesina, por garantir autonomia para que os vários povos indígenas originários possam realizar julgamento segundo suas normas costumeiras, privilegiou o princípio da diversidade, da pluralidade jurídica. Esse é um dos mais notáveis avanços da Constituição boliviana, respeitando a cultura de povos que sofreram um processo tão intenso de

¹⁹⁸ Sobre essas críticas Santos (2012b, p. 17 – tradução nossa) observa: “A justiça indígena, até hoje aceita pelo canôn constitucional moderno como algo inofensivo, uma pequena excentricidade ou concessão política, [...], se converte agora na cara mais visível, e, portanto, mais ameaçadora do projeto plurinacional. Sendo a cara mais visível e ameaçadora, é também a mais vulnerável porque sua prática a expõe a interpretações hostis e preconceituosas por parte dos adversários da plurinacionalidade. [...]. O tratamento midiático e político dado a alguns casos reais da justiça indígena no período imediatamente posterior a promulgação das novas constituições constituem uma expressão eloquente deste processo”. Texto original: “La justicia indígena, hasta hoy aceptada por el canon constitucional moderno como algo inofensivo, una pequeña excentricidad o concesión política, [...], se convierte ahora en la cara más visible y, por tanto, más amenazadora del proyecto plurinacional. Siendo la cara más visible y amenazante, es también la más vulnerable porque su práctica sobre el terreno la expone a interpretaciones hostiles y no carentes de prejuicios por parte de los adversarios de la plurinacionalidad. [...]. El tratamiento mediático y político otorgado a algunos casos reales de justicia indígena en el periodo inmediatamente posterior a la promulgación de las nuevas constituciones constituye una expresión elocuente de este proceso”.

discriminação, pois permitem que prevaleçam valores cultivados pelas várias comunidades e que estas determinem, de acordo com as suas regras, aqueles que serão os julgadores. Como explica Santos (2012, p. 14-15):

[...]. Por sua vez, a justiça indígena, ao contrário da plurinacionalidade, não é um projeto, algo por construir, uma novidade. Ela é uma realidade que, reconhecida ou não pelo Estado, constituiu e constitui parte da vida das comunidades. Pode dizer-se, deste modo, que a justiça indígena, agora integrada em um projeto de construção plurinacional, é a vanguarda deste projeto porque é algo que já está sobre o terreno, por tratar-se de uma demonstração viva e realista das possibilidades criadas pela plurinacionalidade. [...]

Apesar dessa autonomia, reiteramos que as decisões devem respeitar os direitos e garantias fundamentais esboçados na Constituição *boliviana*, caso contrário, a decisão poderá ser questionada no Tribunal Constitucional Plurinacional. Albó (2012, p. 208-214) enumera alguns traços do direito e jurisdição indígena: ao invés da visão compartimentalizada do direito, como acontece no direito ocidental, a visão é global, havendo relações entre as esferas social, ética e religiosa; quando alguma das partes ou ambas não se conformam com a decisão, ela é levada a uma assembleia e não um órgão superior; a principal via de transmissão do direito indígena é oral e não escrita; por ser predominantemente oral, o direito é mais célere e flexível, e em vez de se recorrer a intérpretes altamente técnicos, recorre-se a um consenso da comunidade; não é burocrático, não envolve uma estrutura cara, as decisões são rápidas e mais facilmente aceitas; não é um direito hermético, estando aberto a diálogos interculturais; as sanções procuram primariamente restabelecer o violador das regras indígenas na comunidade, sendo que em casos extremos pode haver a pena de morte.

O artigo 191 traz os critérios de enquadramento para que se possa exercer a Justiça Indígena Originária Campesina: pessoal, material e territorial. De acordo com o primeiro critério, estão sujeitos a essa justiça, os membros dos povos indígenas originários, seja em que pólo da demanda estejam; quanto ao critério material, são reconhecidos como de competência da jurisdição indígena originária os assuntos constantes da Lei de Deslinde Jurisdicional; finalmente, em relação ao último critério, o territorial, estão incluídos como competência

dessa justiça os fatos jurídicos que estejam dentro do território indígena, ou cujos efeitos se produzam dentro desse território (BOLÍVIA, 2009).

O artigo 192 enuncia a obrigatoriedade do acatamento das decisões que forem emitidas pela Justiça Indígena Originária, inclusive podendo haver, por parte das autoridades que façam parte dessa justiça, a solicitação dos órgãos do Estado para que façam garantir a decisão (BOLÍVIA, 2009). Camacho e Quispe (2012, p. 236) explicam que “as resoluções emitidas pela Justiça Indígena Originária Campesina, tem vigência universal, tanto dentro como fora do âmbito comunitário onde foram emitidas, assim como fora do território boliviano [...]”¹⁹⁹.

O órgão máximo de justiça na *Bolívia* é o Tribunal Constitucional Plurinacional, que é responsável pelo controle de constitucionalidade das leis, também zelando pelos direitos e garantias fundamentais. De acordo com o artigo 197, I, os magistrados que devem integrar esse Tribunal serão da Jurisdição Ordinária e da Jurisdição Indígena Originária Campesina e deverão ser eleitos de acordo com critérios de plurinacionalidade (BOLÍVIA, 2009). O objetivo é que a corte seja plural, para refletir com maior precisão o povo boliviano. Claro que isso é um grande desafio. Como exemplo da dificuldade a ser enfrentada, citamos Jiménez e Rodríguez (2012, p. 718), que afirmam que “[...] os critérios de controle de constitucionalidade sobre as decisões da justiça indígena devem ser interculturais²⁰⁰”. Como estabelecer esses critérios de forma intercultural? Esse é um grande desafio para os julgadores.

A Constituição *boliviana* coloca em grau de importância, a par dos Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário citados, o Órgão Eleitoral Plurinacional que, entre suas muitas funções, deve controlar, fiscalizar e supervisionar o processo de eleição dos representantes dos partidos políticos, conforme menciona o artigo 210, preservando assim o processo democrático (BOLÍVIA, 2009).

¹⁹⁹ Texto original: “Las resoluciones emitidas por la Jurisdicción Indígena Originaria Campesina, tendrán universal vigencia, tanto dentro como fuera del ámbito comunitario donde fueron emitidas, así como fuera del territorio boliviano [...]”.

²⁰⁰ Texto original: “[...] los criterios de control constitucional sobre decisiones de la justicia indígena deben ser interculturales”.

Na Constituição *equatoriana*, o Capítulo IV denomina-se Função Judicial e justiça indígena, e está contido no Título IV, Organização do Poder. Segundo Montaña Pinto e Pazmiño Freire (2013, p. 41-42) houve um fortalecimento da função judicial na nova Constituição, sendo esse um dos elementos que permitem apontar um novo paradigma constitucional trazido pelo referido documento jurídico. De nossa parte destacamos o tratamento dispensado à justiça indígena, dentro do novo texto constitucional equatoriano. Sobre ela, o artigo 171 estabelece:

As autoridades das comunidades, povos e nacionalidades indígenas exercerão funções jurisdicionais, com base em suas tradições ancestrais e seu direito próprio, dentro de seu âmbito territorial, com garantia da participação e decisão das mulheres. As autoridades aplicarão normas e procedimentos próprios para a solução de conflitos internos, e que não sejam contrários à Constituição e aos direitos humanos reconhecidos em instrumentos internacionais²⁰¹ (EQUADOR, 2008 – tradução nossa).

Assim, de maneira similar à Constituição boliviana, é dada grande autonomia aos povos indígenas originários de exercer as suas próprias funções jurisdicionais, de acordo com os seus próprios costumes e tradições, desde que não viole direitos e garantias fundamentais, assim como direitos humanos estabelecidos em tratados ou declarações internacionais, e garanta-se a participação das mulheres.

Mais à frente o próprio artigo citado menciona que as decisões da justiça indígena deverão ser respeitadas pelas instituições e autoridades públicas, devendo o Estado zelar por tal garantia, e que essas decisões “[...] estarão sujeitas ao controle de constitucionalidade²⁰²”, devendo ser estabelecidos por lei “[...] os mecanismos de coordenação e cooperação entre a jurisdição indígena e a jurisdição ordinária²⁰³”. (EQUADOR – 2008 – tradução nossa).

²⁰¹ Texto original: “Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres. Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales”.

²⁰² Texto original: “[...] estarán sujetas al control de constitucionalidad”.

²⁰³ Texto original: “[...] los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria”.

Como escreve Trujillo (2012, p. 312), ao se determinar que as autoridades públicas respeitem as decisões da justiça indígena, e o Estado garanta essas decisões, isso significa: que as decisões serão definitivas, não podendo ser reformadas pela justiça ordinária, o que contrariaria o que está disposto no artigo 76, número 7, letra i, que proíbe o julgamento da mesma causa mais de uma vez, artigo que também ressalta a aplicação da norma para os casos julgados pela justiça indígena; que as autoridades do Estado deverão garantir que as decisões proferidas pela justiça indígena deverão ser cumpridas, fornecendo a necessária colaboração nesse sentido.

Quando o referido artigo estabelece que os mecanismos de cooperação e de coordenação só poderão ser estabelecidos por lei, isso não significa que uma lei será necessária para que a norma que estabelece a competência da justiça indígena possa seja aplicada, mas tão somente, que a lei fixará de que forma haverá a colaboração e cooperação entre as duas justisças, estabelecendo os limites nesse sentido (TRUJILLO, 2012, p. 313).

Quando se fala em lei com esse objetivo, há sempre o temor de que essa venha a servir propósitos colonialistas que resultem em diminuição da importância da justiça indígena²⁰⁴. Como explicam Grijlava Jiménez e Exeni Rodriguez (2012, p. 581), o propósito da lei deve ser exatamente o oposto, deve buscar pela igualdade hierárquica entre os diferentes sistemas jurídicos, estabelecendo, os mecanismos de complementaridade entre eles.

Montaña Pinto (2012, p. 68-69) aponta que o sistema jurídico plural *equatoriano* implica em três ordens normativas distintas que se complementam: as normas gerais que se aplicam a todos os equatorianos com uma adequação cultural mínima às diversas culturas; a legislação especial indígena, resultado de tratados e acordos internacionais, e que se constitui em ações afirmativas

²⁰⁴ É o que comumente acontece, como advertem Grijlava Jiménez e Exeni Rodriguez (2012, p. 581): No entanto, a coordenação entre a justiça indígena e ordinária pode dar-se em termos igualitários ou de subordinação. Com frequência, a relação se dá em termos assimétricos, nos quais a justiça indígena é diminuída, limitada, invisibilizada e submetida à justiça ordinária. [...] Texto original: "Pero además la coordinación entre justicias indígena y ordinaria puede darse en términos igualitarios o de subordinación. Con frecuencia encontramos que la relación se da en términos asimétricos, en los que la justicia indígena es disminuida, limitada, invisibilizada y sometida por la justicia ordinaria. [...]".

em prol desses povos visando a garantir sua igualdade material; os sistemas jurídicos próprios dos indígenas, com seus próprios critérios e mecanismo de justiça, variáveis de acordo com suas práticas culturais, aplicáveis no âmbito territorial desses povos e reconhecidos pela constituição desde que não contrariem direitos e garantias fundamentais. Sobre essa última ordem normativa de sistemas jurídicos, baseada predominantemente nos costumes, o autor explica:

Esses sistemas jurídicos se caracterizam por possuírem concepções particulares de direito, de justiça, de autoridade, de poder e de representação, mediadas por instituições culturais próprias e determinadas pelos princípios da harmonia social e espiritual com a natureza, cuja principal fonte é a história cultural própria contida nas palavras e na memória de seus anciãos [...] ²⁰⁵ (MONTAÑA PINTO, 2012, p. 69).

É difícil traçar regras que tenham validade entre as várias culturas indígenas, seja no Equador, seja na Bolívia, pois cada um deles desenvolveu suas próprias peculiaridades e o número de nações e povos indígenas nesses países não é reduzido ²⁰⁶. No entanto, há um ponto convergente entre os vários povos indígenas, resultado de sua visão de mundo: é a busca pelo consenso, pela harmonia, pelo colocar-se de acordo, evitando assim um embate constante, o que se reflete na realização de sua justiça (MONTAÑA PINTO, 2012, p. 171).

Grijalva Jiménez (2012b, p. 76) indica que entre a justiça indígena e a democracia, de forma diversa do que ocorre com a justiça ordinária, há uma relação direta, pois aqueles que administram a justiça nas comunidades indígenas, as autoridades, são, em geral, eleitos por assembleias, e a própria prática da justiça é realizada através de um processo que envolve além dos

²⁰⁵ Texto original: “Estos sistemas jurídicos se caracterizan por poseer concepciones particulares del derecho, la justicia, la autoridad, el poder y la representación, mediadas por instituciones culturales propias y determinadas por los principios de armonía social y espiritual con la naturaleza, cuya principal fuente es la historia cultural propia contenida en las palabras y en la memoria de sus ancianos [...]”.

²⁰⁶ Somente no Equador “existem 14 nacionalidades e 18 povos com cosmovisões, tradições e formas de controle e regulação social diversas” ²⁰⁶ (MONTAÑA PINTO, 2012, p. 171). Texto original: “[...] existen 14 nacionalidades y 18 pueblos con cosmovisiones, tradiciones y formas de control y regulación social diversas”.

afetados e essas autoridades indígenas – que também participam da produção normativa -, suas famílias e a comunidade em geral.

Os artigos 429-440 traçam diretrizes para a Corte Constitucional do *Equador*, órgão máximo de controle e interpretação constitucional. O artigo 432 fixa em nove membros a composição da Corte, devendo estes exercerem o cargo por um período de nove anos, sem direito a reeleição, e o artigo 436 enumera várias das atribuições que ela deverá exercer (EQUADOR, 2008).

4.6.4 Representação política, organização territorial nos Estados Plurinacionais e o direito ao autogoverno dos povos indígenas originários

A Constituição *boliviana* dedicou um capítulo inteiro para tratar acerca da representação política. O artigo 209, procurando defender a pluralidade democrática, estabelece a exigência de que os candidatos a cargo público elegíveis sejam provenientes das organizações das nações e povos indígenas originários camponeses, dos agrupamentos cidadãos e dos partidos políticos, conforme a lei e em condições igualitárias; O artigo 210, I, ao se referir aos órgãos citados no artigo anterior, afirma que a sua organização e funcionamento devem ser democráticos, e o artigo 210, III, aduz que a organização referente aos povos indígenas originários poderá utilizar a chamada democracia comunitária para escolher os seus próprios candidatos a cargos públicos elegíveis; o artigo 211, estabelece que os povos indígenas originários poderão escolher seus próprios representantes políticos de acordo com suas formas próprias de eleição. (BOLÍVIA, 2009). Sem dúvida, esse artigo mostra que a Constituição boliviana procurou dar uma autonomia e uma relativa auto-determinação para os povos indígenas originários, o que nunca lhes foi concedido desde a chegada dos espanhóis nas terras em que viviam.

Nesse ponto, convém mencionar que antes da aprovação da nova Constituição, o Estado boliviano passou por uma crise. A reforma eleitoral que foi feita nos anos 80 e 90 do século XX favoreceu ao modelo neoliberal, produzindo um sistema com pouca diferenciação ideológica, representando um projeto econômico que bisava o benefício de grupos empresariais do país, e que estava muito longe de indicar os verdadeiros anseios da maior parte da população (TAPIA, 2007, p. 47). Por outro lado, o modelo político trazido na Constituição de 2009, é altamente incluyente, tendo sido inclusive criado um capítulo inteiro dedicado à autonomia indígena originária campesina, que não se via representada no modelo anterior.

Alvo de críticas de opositores, vale ressaltar que essa não é uma inovação da Constituição Boliviana sem lastro em nenhum documento jurídico internacional. O artigo 3º da Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos indígenas garante o direito a autodeterminação desses povos, o que permite com que eles, como expressa o mesmo artigo, possam ter liberdade de escolha, de se determinarem politicamente, assim como de se desenvolverem nas esferas econômica, social e cultural (ONU, 2008). Em outras palavras, não são outros que vão dizer-lhes a forma de sua cultura, a forma como organizar a sociedade ou o modelo econômico que em suas comunidades deve prevalecer. A autonomia é ampla e assim a escolha deverá ser efetuada por eles próprios, desde que, reiteramos, não fira direitos fundamentais. E o artigo 4º da referida Declaração é mais explícito quanto ao direito de autodeterminação dos povos indígenas, afirmando, expressamente, o direito a autogoverno em questões que tenham que ver com assuntos internos à sua comunidade (ONU, 2008).

No que está relacionado à estrutura e organização do território do Estado *boliviano* destacamos alguns artigos. Primeiramente, o artigo 269, que estabelece essa estrutura em “[...] departamentos, províncias, municípios e territórios indígenas originários campesinos²⁰⁷” (BOLÍVIA 2009). A Bolívia possui nove departamentos – que seriam correspondentes aos estados federais -, são eles: La Paz, Santa Cruz, El Beni, Oruro, Pando, Chuquisaca,

²⁰⁷ Texto original: “[...] departamentos, provincias, municipios y territorios indígena originario campesinos”.

Cochabamba, Potosí, Tarija. Dividem-se, os departamentos, em províncias, que são subdivisões intermediárias na Bolívia. As províncias, por sua vez, subdividem-se em municípios, de forma que vários municípios formam uma província. A Constituição, em seu artigo 280, ainda traz outro ente que poderá ser formado pela união de vários municípios ou províncias desde que não extrapole os limites dos departamentos e que compartilhem elementos culturais, históricos, econômicos, linguísticos e do ecossistema: são as denominadas regiões autônomicas, e que para constituir-se precisarão submeter-se a um referendo (BOLÍVIA 2009).

Ainda na Constituição *boliviana*, merece destaque, o capítulo que trata da autonomia indígena originária campesina cujo fundamento pode ser extraído, dentre outros artigos, do artigo 3º e 4º da da Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos indígenas. O artigo 289, ao estabelecer essa autonomia, exige que compartilhem elementos históricos, culturais, linguísticos, econômicos, etc; o artigo 290, I, destaca que a autonomia se fundamentará nos territórios ancestrais e na vontade da população; o artigo 290, II, destaca que o exercício desse autogoverno deverá ocorrer de acordo com a norma e instituições dos próprios indígenas, e em harmonia com a Constituição e as leis; os artigos 291 e 292, por sua vez, estabelecem que poderão gozar de autonomia como regiões indígenas originários, tanto os próprios territórios indígenas, como os municípios e regiões que adotarem essa qualidade de acordo com Constituição e a lei correspondente, devendo, por gozarem de tal autonomia, possuírem um Estatuto próprio; o artigo 293 estabelece a obrigatoriedade de consulta expressa da população para legitimação da região autônoma; o artigo 294, II, diz que os municípios poderão se converter em autonomia indígena originária, de acordo com os requisitos estabelecidos na Constituição e na Lei; os artigos 303 e 304, estabelecem as competências exclusivas das regiões que gozem de autonomia indígena originária e que essas terão também as competências equivalentes às do Município. (BOLÍVIA, 2009).

Como lembra Tamburini (2012, p. 261), com fundamento no artigo 290, II da Constituição *boliviana*, “para o caso das autonomias indígenas, nada se prevê

a respeito da estrutura orgânica ou administrativa que devem constituir passarem a ser autonomia²⁰⁸, que isso será estabelecido pelas “próprias autoridades tradicionais [...] nos estatutos²⁰⁹”. Almejou o constituinte preservar as instituições desses povos, evitando assim intromissões impositivas.

Vários anos antes da aprovação da Constituição da *Bolívia*, Villoro (1998, p. 47 – tradução nossa) destacou os objetivos de concessão de autonomias nos Estados plurais, com uma diversidade de povos diferentes:

A concessão de autonomias iria no sentido de outorgar o máximo poder de decisão, compatível com a unidade do país, aos distintos povos que o compõem. Cada um teria o direito de determinar tudo o que fosse referente a sua forma de vida, a sua cultura, a seus costumes, ao uso de seu território. [...]. O Estado passaria de uma unidade homogênea a uma associação plural, em que as diversas comunidades culturais participariam do poder. O ordenamento político deixaria de ser expressão de uma dominação, para converter-se em um pacto livre. [...]²¹⁰.

Embora a Constituição *boliviana* tenha criado muitas normas no sentido pretendido por Villoro, de privilegiar a diversidade, o projeto de efetivação das medidas pretendidas, ainda está em fase de consolidação, é árduo, exige tempo, e está sujeito a graves retrocessos, dada a instabilidade democrática da América Latina. O próprio Tamburini (p. 264-265) alerta que em 2010, foi editada a Ley nº 031, denominada Marco de Autonomias e Descentralização, que trouxe no artigo 62, um conteúdo dito mínimo de exigências que os estatutos devem conter para que seja pleiteada a aprovação de referendos, mas, que no entender do autor limitou de maneira inconstitucional a autonomia política e a livre determinação dos povos indígenas.

²⁰⁸ Texto original: “Para el caso de las autonomías indígenas, nada se prevé respecto a la estructura orgánica o administrativa que deben constituir para acceder a la autonomía”.

²⁰⁹ Texto original: “[...] propias autoridades tradicionales [...] los estatutos [...]”.

²¹⁰ Texto original: “La concesión de autonomías iría en el sentido de otorgar el máximo poder de decisión, compatible con la unidad del país, a los distintos pueblos que lo componen. Cada uno tendría el derecho de determinar todo lo referente a sus formas de vida, a su cultura, a sus costumbres, al uso de su territorio. [...] El Estado pasaría entonces de ser una unidad homogénea a una asociación plural, en la que las distintas comunidades culturales reales participarían en el poder. El ordenamiento político dejaría de ser expresión de una dominación, para convertirse en un pacto libre [...]”.

Portanto, a nova estrutura do Estado *boliviano*, com as regiões autônomas e principalmente com autonomia indígena originária campesina, é uma novidade que apesar de manter muitos dos fundamentos da estrutura estatal, sinaliza uma mudança na perspectiva da forma que os Estados que possuam expressivas populações indígenas deverão adotar para manter a pluralidade cultural. Em nosso modo de ver, a essência da estrutura estatal permanece, mas com alterações significativas que se forem aprofundadas no futuro poderão levar a uma ruptura com o modelo estatal. No entanto, o processo é incerto e está sujeito a mudanças, devido ao interesse de grupos econômicos da sociedade contrários a ele.

Por sua vez, ao estruturar a organização territorial do Estado, a Constituição *equatoriana* começa por enunciar diretrizes e princípios gerais a serem seguidos. O artigo 238 estabelece como governo autônomos descentralizados as juntas paroquiais rurais, e os conselhos municipais, metropolitanos, provinciais e regionais, que gozarão de autonomia política, administrativa e financeira, tendo as três últimas, de acordo com o artigo 240, a faculdade de legislar, enquanto a primeira terá faculdade regulamentar (EQUADOR, 2008).

A aplicação de cada uma dessas formas de governo vai depender do ente territorial. A organização do território em diversas unidades, com divisões e subdivisões dentro da área do Estado *equatoriano* é tratada no artigo 242, que estabelece regiões, províncias, cantões e paróquias rurais e expressa que “por razões de conservação ambiental, étnico-cultural ou de população poderão ser constituídos regimes especiais²¹¹” e que estes incluem a “circunscrição territorial indígena e pluricultural²¹²” (EQUADOR, 2008 – tradução nossa).

Merecem ainda destaque relacionado a organização territorial trazida pela Constituição *equatoriana*: o artigo 250 afirma que as províncias contidas no território amazônico, em função da preservação dos ecossistemas, em atenção

²¹¹ Texto original: “Por razones de conservación ambiental, étnico-culturales o de población podrán constituirse regímenes especiales”.

²¹² Texto original: “[...] las circunscripciones territoriales indígenas y pluriculturales [...]”

ao princípio do *sumak kawsay*, constituem uma circunscrição territorial especial; e o artigo 257, aduz que as circunscrições territoriais indígenas ou afroequatorianas, terão competência de governo territorial autônomo, e se submeterão a regras de direito coletivo, aos princípios da interculturalidade, plurinacionalidade, e que as paróquias, cantões e províncias que se constituírem majoritariamente de indivíduos pertencentes aos povos e nacionalidades indígenas, poderão, após aprovado por pelo menos dois terços dos votos de suas populações, adotar o regime de administração especial delineado para as circunscrições territoriais indígenas (EQUADOR, 2008 – tradução nossa).

4.6.5 Organização econômica dos Estados Plurinacionais e o direito à auto-organização dos povos indígenas originários

A organização econômica do Estado *boliviano* é tratada nos artigos 306 ao 341 da Constituição desse país. Não só a estrutura política estabelecida pela Constituição boliviana, mas também a econômica, mostram o empenho do constituinte em construir um Estado notadamente plural. Destaca-se na Constituição da Bolívia, assim como na do Equador, o modelo econômico enunciado. Sobre o modelo trazido por essas constituições, Pastor e Martínez Dalmau (2016, p. 23) escrevem:

[...]. Com efeito, as constituições econômicas no novo constitucionalismo latino-americano incorporam simbioticamente vários modelos econômicos que vão desde a iniciativa privada e a justiça redistributiva até a proteção da economia comunitária, mas com um elemento comum: a presença do Estado, que se traduz na sua participação em aspectos tão relevantes como a decisão pública sobre os recursos naturais, ou a regulação da atividade financeira²¹³. [...].

²¹³ Texto original: “[...]. En efecto, las constituciones económicas en el nuevo constitucionalismo incorporan simbioticamente varios modelos económicos que van desde la iniciativa privada y la justicia redistributiva hasta la protección de la economía comunitaria, pero con un elemento común: la presencia del Estado, que se traduce en su participación en aspectos tan relevantes como la decisión pública sobre los recursos naturales, o la regulación de la actividad financiera. [...]”

Convém ressaltar que os povos indígenas originários que habitavam a região andina antes da chegada dos espanhóis, não apresentavam estruturas produtivas baseadas no modo de produção capitalista, mas, como dissemos, a forma como produziam seus recursos se aproximava do modo de produção primitivo, e, no caso do império inca, do modo de produção asiático. Mesmo nos dias atuais, com todos os problemas enfrentados, muitas comunidades de povos indígenas não adotaram características do modo de produção capitalista. É o que explica Tapia (2007, p. 60-61 – tradução nossa):

[...]. As estruturas produtivas dos povos subordinados até hoje não são capitalistas. Onde há comunidade não há capitalismo, ainda que haja aymaras e quéchuas que são capitalistas muito prósperos. Isso significa que não há total correspondência entre o modo de produção e toda a população de uma cultura de origem comunitária; ao se buscar organizar um Estado plurinacional, o aspecto básico a se reconhecer e integrar são as estruturas econômicas e sociais de cada povo que tenha uma estrutura comunitária. [...]²¹⁴.

Atento ao fato descrito pelo referido autor, o constituinte *boliviano* procurou organizar uma estrutura econômica que levasse em conta o paradigma comunitário dos povos indígenas originários, mas que também preservasse a economia privada, baseada em aspectos do modo de produção capitalista, embora com determinadas restrições. Assim, o Estado evidenciaria a sua pluralidade, com a coexistência de diferentes modelos econômicos. Nesse sentido, o artigo 306 menciona-se que o modelo econômico boliviano é plural e estabelece em que se constitui essa economia plural: nas economias *comunitária, estatal, privada e social cooperativa* (BOLÍVIA, 2009). Camacho e Crispe (2012, p. 325-326 – tradução nossa) definem cada uma dessas formas de organização da seguinte maneira:

Organização Econômica Comunitária – Que poderá ser desenvolvida pelas comunidades interculturais organizadas para esse objetivo

Organização Econômica Estatal – A cargo do Estado boliviano

²¹⁴ Texto original: “[...]. Las estructuras productivas de los pueblos subalternos hasta hoy no son capitalistas. Donde hay comunidad no hay capitalismo, aunque hay aymaras y quechuas que son capitalistas muy prósperos. Esto implica que ya no hay total correspondencia entre el modo de producción y toda la población de una cultura de origen comunitario; pero si se trata de configurar un Estado plurinacional, el referente básico a reconocer e integrar son las estructuras económico sociales de cada pueblo que tiene estructura comunitaria. [...]”.

Organização Econômica Privada – A cargo do investimento particular de pessoas naturais ou jurídicas, que cumpram com o estabelecido no ordenamento jurídico econômico

Organização Econômica Social Cooperativa – Aquelas que poderão ser desenvolvidas pelas cooperativas na forma unipessoal ou associativa²¹⁵.

A atual Constituição *equatoriana* também adota um modelo econômico plural. O modelo constitucional adotado por ela constitui uma reação ao modelo que imperou de 1984 a 2006, autoritário, voltado ao empresariado, e com pouca preocupação social, com um Estado incapaz de garantir direitos fundamentais, marcado por uma grande privatização do patrimônio público, e a substituição da lei pelo contrato como a principal forma de regulação social (MONTAÑA PINTO; PAZMIÑO FREIRE, 2013, p. 38). A atual Constituição equatoriana, no artigo 283, começa enunciando os fundamentos de seu sistema econômico – oposto ao modelo neoliberal - e alguns princípios que o regem:

O sistema econômico é social e solidário, reconhece o ser humano como sujeito e fim; propõe uma relação dinâmica e equilibrada entre a sociedade, Estado e mercado, em harmonia com a natureza; e tem por objetivo garantir a produção e a reprodução das condições materiais e imateriais que possibilitem o bem viver (EQUADOR, 2008).²¹⁶

Ao se colocar no centro do sistema econômico o homem e não o mercado, a Constituição tem uma postura nítida que contrasta com o modelo neoliberal. Além disso, a preocupação com a natureza e com a harmonia entre o homem e ela, além da busca por condições que possibilitem o “Bem-Viver”, evidenciam a atenção aos princípios norteadores da filosofia andina.

Grijalva Jimenez (2012c, p. 37) explica que a economia social defende: a promoção da igualdade material, considerando importante a distribuição

²¹⁵ Texto original: “**Organización Económica Comunitaria** – Que podrá ser desarrollada por las comunidades interculturales organizadas para el efecto. **Organización Económica Estatal** – A cargo del Estado boliviano. **Organización Económica Privada** – A cargo de la inversión particular de personas naturales o jurídicas, que cumplen con lo establecido en el ordenamento jurídico económico. **Organización Económica Social Cooperativa** – Aquella que podrá ser desarrollada por las cooperativas en forma unipersonal o asociativa.

²¹⁶ Texto original: “El sistema económico es social y solidario; reconoce al ser humano como sujeto y fin; propende a una relación dinámica y equilibrada entre sociedad, Estado y mercado, en armonía con la naturaleza; y tiene por objetivo garantizar la producción y reproducción de las condiciones materiales e inmateriales que posibiliten el buen vivir”.

equitativa do produto do trabalho àqueles que participam do processo produtivo; que o trabalho goze de primazia em relação ao capital; que os consumidores possam obter produtos de boa qualidade e com um preço justo. Já a economia solidária, que a Constituição coloca como princípio econômico, resulta de princípios da filosofia andina, como a reciprocidade, a cooperação, a complementaridade, nas diversas relações econômicas que surgem no mercado (GRINALVA JIMÉNEZ, 2012c, p.38). A partir desses dois conceitos, citamos as palavras do mesmo Grinalva Jiménez (2012c, p. 40) que resumem bem o que representa uma economia social e solidária:

Em contraste, na economia social e solidária que é proclamada na Constituição de 2008, o mercado perde essa centralidade no sistema econômico, para transformar-se num mecanismo a mais, junto com outras formas de comércio justo e de organização do tipo comunitário, público, autônomo ou misto, segundo o artigo 319. Não é o afã de lucro o que move o sistema econômico, mas a harmonia nas relações dos seres humanos entre si, com a natureza e as futuras gerações; a esses objetivos devem tender todas as formas de organização econômica e assim garantir os direitos constitucionais reconhecidos e uma crescente participação, conforme os artigos 319 e 320.²¹⁷

Também de forma similar à Constituição boliviana, a Constituição do *Equador*, no artigo 283 estabelece um sistema econômico integrado por várias formas de organização econômica: a *pública*²¹⁸, *privada*²¹⁹, *mista*, *popular e solidária* – aqui inclui-se o setor cooperativista, associativo e o comunitário -, ainda podendo haver outras que a Constituição assim determinar, e o artigo 319, menciona, o reconhecimento de diversas formas econômicas de organização da produção, e assevera que o Estado deverá promover “[...] as formas de produção que assegure o bem viver da população e desincentivar aquelas que

²¹⁷ Texto original: “En contraste, en la economía social y solidaria que proclama la Constitución de 2008, el mercado pierde esa centralidad en el sistema económico para convertirse en un mecanismo más, junto con otras formas de intercambio justo y de organización económica de tipo comunitario, público, autónomo o mixto, según el artículo 319. No es el afán de lucro el móvil del sistema económico, sino la armonía en las relaciones de los seres humanos entre sí, con la naturaleza y las futuras generaciones; a esos objetivos deben tender todas las formas de organización económica y así garantizar los derechos constitucionalmente reconocidos y una creciente participación, conforme los artículos 319 y 320”.

²¹⁸ A Constituição do Equador, no artigo 315, atribuiu ao Estado o dever constituição de Empresas Públicas para gestão de setores estratégicos, visto como aqueles que tem um grande impacto na economia, na sociedade, no meio ambiente, na política (EQUADOR, 2008).

²¹⁹ A Constituição equatoriana, apesar da ênfase que dá a economia popular e solidária, reconhece a importância da economia privada, sendo que são objetivos a serem alcançados pela política comercial, de acordo com o artigo 304, o fortalecimento da produção nacional e o combate a práticas de oligopólio e monopólio que afetem os mercados.

atentem contra os direitos da natureza²²⁰” (EQUADOR, 2008 – tradução nossa). No texto constitucional equatoriano, há o incentivo a organização econômica pública e comunitária, a última denominada pela Constituição como *popular e solidária* (GRINALVA JIMÉNEZ, 2012, p. 26).

Ao passo que tratam do modelo econômico, os Estados plurinacionais da Bolívia e Equador fazem questão de realçar o “Viver Bem”. Dessa forma, o artigo 306 da Constituição *boliviana* menciona que o modelo econômico desse país deverá ser orientado para o “Viver Bem”²²¹, que como aqui já foi amplamente exposto, é baseado no “ideal indígena de um relação harmoniosa entre os seres vivos que garanta a alimentação no sentido do gozo dos produtos da colheita, assegurando-se, assim, *a diversidade, a vida e a igualdade na redistribuição*” (ASCARRUNZ, 2011, p. 429). Nesse mesmo sentido, a Constituição do *Equador* no artigo 14, garante o *sumak kawsay* e a sustentabilidade, reconhecendo o direito de a população viver em um meio ambiente equilibrado ecologicamente, devendo ser conservada biodiversidade, os ecossistemas; e o artigo 15 da Constituição equatoriana, afirma que o Estado deverá promover o uso de tecnologias limpas, proibindo o desenvolvimento e armazenamento de armas químicas, biológicas e nucleares, e de organismos geneticamente modificados que causem danos à saúde humana (EQUADOR, 2008).

Especificamente no artigo 14 do texto *equatoriano*, fala-se em sustentabilidade e em “Bem Viver”. Ao se mencionar sustentabilidade, a Constituição quer indicar que o desenvolvimento deverá prosseguir, mas de forma sustentável. Alertamos que, nesse ponto, a Constituição procurou equilibrar valores que norteiam a visão de mundo andina com a ideia de desenvolvimento sustentável, oriunda do ocidente. Isso fica explicitado também nos Títulos VI e VII esboçados na Constituição. O primeiro trata do *Regime de Desenvolvimento*, enquanto o segundo sobre o *regime do “Bem Viver”*.

²²⁰ Texto original: “[...] las formas de producción que aseguren el buen vivir de la población y desincentivará aquellas que atenten contra sus derechos o los de la naturaleza [...]”

²²¹ Mencionam-se também princípios da filosofia andina e outros de cunho ocidental como a segurança jurídica, igualdade, transparência.

O Regime de desenvolvimento é exposto entre os artigos 275 e 339 da Constituição do *Equador*. O artigo 275 define esse regime como “o conjunto organizado, sustentável e dinâmico dos sistemas econômico, político, sócio-culturais e ambientais, que garantirão a realização do bem viver, do *sumak kawsay*”, e o artigo 277, inciso 5, fala expressamente no dever do Estado de estimular desenvolvimento das atividades econômicas por meio do âmbito jurídico e político para que se alcance o “Bem Viver” (EQUADOR, 2008). O constituinte colocou o Estado como aquele que tem dever de gerir esse desenvolvimento e tentou, dessa forma, impedir um desenvolvimento que prejudique a harmonia com a natureza e a interculturalidade²²². Além disso, para implementar o processo de planificação de desenvolvimento pelo Estado, a Constituição instituiu no artigo 279, um Conselho Nacional de Planificação, com o objetivo de orientar a aprovação do Plano Nacional de Desenvolvimento, ao qual deverão estar sujeitas as políticas e programas públicos (EQUADOR, 2008). Como destaca Grinalva Jiménez (2012, p. 26), em relação à Carta constitucional pretérita de 1998, a atual Constituição fortalece o sistema nacional de planificação, realçando o seu caráter participativo – participação cidadã – e o seu funcionamento nas diversas instâncias governamentais.

A visão desenvolvimentista de cunho europeu e norteamericano, além de não estar contida na filosofia andina, entra em constante atrito com ela. Assim, como mostra Santos (2014, p. 80-102), há uma tensão entre o desenvolvimento neoliberal e a livre determinação dos indígenas, assim como há também tensão entre o desenvolvimento e o direito de os povos indígenas libertarem-se do colonialismo e do neocolonialismo. A ideia de desenvolvimento sustentável, que ganhou força nas duas últimas duas décadas do século XX, também é antropocêntrica, e não está em total consonância com o pensamento andino, em que a preocupação com a natureza é muito mais acentuada.

²²²O artigo 275, coloca como dever estatal a planificação do desenvolvimento para que possam ser exercidos igualmente os direitos, gerando a equidade social e territorial, e primando pelo diálogo intercultural (EQUADOR, 2008).

Diretamente ligado ao “Bem Viver”, como também já foi extensamente explicado, é a visão andina de um paradigma comunitário de vida. A par disso, há vários artigos na Constituição *boliviana* tratando da questão: o artigo 307 assevera que “o Estado reconhecerá, respeitará, protegerá e *promoverá* a organização econômica comunitária²²³”, que é uma das formas da economia plural; os artigos 308, 309 e 310 tratam, respectivamente, da organização econômica estatal, privada e social cooperativa (BOLÍVIA, 2009). Há assim um dever estatal de promover a organização econômica comunitária. O artigo 311 traça diretrizes para a economia plural, entre elas: a de que o Estado assumirá uma posição ativa no desenvolvimento econômico e no processo de planificação econômica, exercendo a direção nesse sentido; a do incentivo estatal a industrialização dos recursos naturais, desenvolvendo assim uma base econômica produtiva em consonância com uma harmonia com a natureza e que não seja refém da dependência da exportação de matérias primas; a de um Estado intervencionista, com o intuito de garantir o abastecimento e a qualidade de vida dos bolivianos; a de que o Estado respeite a livre iniciativa e o sobreprincípio da segurança jurídica. (BOLÍVIA, 2009). A adoção dessa política econômica está de acordo com o que comenta Villoro (1998, p. 43-44 - tradução nossa) acerca da política econômica que os Estados soberanos devem adotar, dadas as condições globais em que estão submetidos:

[...]. É necessário que cada Estado reivindique seu direito de controlar a sua própria política econômica e o manejo de seus recursos, seu direito a estabelecer regulação acerca dos investimentos variáveis de capital, sua obrigação de proteger seu próprio aparato produtivo frente a concorrência desigual das grandes empresas transnacionais [...]²²⁴.

Alguns podem criticar o que definem como um intervencionismo excessivo na economia, nas Constituições dos dois Estados em análise. Em primeiro lugar, deve-se ter em vista que os países vêm de sérios problemas advindos de uma postura não intervencionista praticada pelo neoliberalismo, com o aumento da

²²³ Texto original: “El Estado reconocerá, respetará, protegerá y promoverá la organización económica comunitaria”.

²²⁴ Texto original: “[...] Es menester que cada Estado reivindique su derecho a controlar su propia política económica y el manejo de sus recursos, su derecho a establecer regulaciones sobre las inversiones peregrinas de capital, su obligación de proteger su propio aparato productivo frente a la competencia desigual de las grandes empresas transnacionales [...]”.

desigualdade social e da pobreza. Por conseguinte, sem o estímulo estatal se tornaria inviável um modelo econômico plural, que se coadune com a diversidade cultural do país. Como explica Pastor e Martínez Dalmau (2016, p. 23) “se trata, em definitivo, de uma reivindicação dos movimentos sociais que deram vida aos processos constituintes, e que se traduzem na perspectiva de um desenvolvimento econômico alternativo²²⁵”.

Ainda na *Bolívia*, consoante o modelo adotado, o artigo 312, I, limita a atividade econômica caso esta implique acumulação privada que resulte em ameaça a soberania econômica (BOLÍVIA, 2009). A Constituição nesse ponto é bem sintonizada com o que têm acontecido no mundo como um todo, em que grandes corporações têm acumulado tanto capital que passam a usar seu poder econômico para interferir nas decisões econômicas de Estados soberanos, procurando, assim, atender a interesses próprios em detrimento da coletividade. Dessa forma, dentro do Estado boliviano, nenhuma empresa poderá exercer atividade econômica de modo a acumular riquezas num grau tão elevado que adquira um poder econômico que ameace a soberania econômica estatal, afetando, assim, a forma como o Estado boliviano desenvolverá sua economia. Apesar da Constituição permitir a acumulação econômica, ela se volta em sentido contrário a uma acumulação econômica ilimitada, apenas para satisfazer interesses individuais, que levem o Estado a se tornar refém de interesses egoístas.

Ainda o artigo 312 do texto constitucional *boliviano*, em seu segundo inciso, prevê a responsabilidade que as formas de organização econômica devem ter para com a sociedade, tendo o dever de gerar empregos, ajudar na redução na desigualdade e na redução da pobreza (BOLÍVIA, 2009). Nesse inciso, combate-se o pensamento individualista de deixar toda responsabilidade de melhorias sociais a cargo apenas do Estado. Promove-se um pacto social no sentido de que as formas de organização econômica contribuam com medidas concretas que reduzam a desigualdade e erradiquem a pobreza. A ideia

²²⁵ Texto original: “Se trata, em definitiva, de una reivindicación de los movimientos sociales que dieron vida a los procesos constituyentes, y que cuenta con su translación en la perspectiva de un desarrollo económico alternativo”.

esboçada no texto constitucional ultrapassa a noção de um Estado de Bem-Estar Social, no qual uma parte da sociedade, com condições para isso, paga tributo que é utilizado pelo Estado, ente outras coisas, para promover a justiça social. A ideia vai muito além disso. A própria atividade econômica tem que ser contruída com responsabilidade social de tal forma que leve às classes menos favorecidas a oportunidade de saírem da pobreza, terem um trabalho digno e melhores condições de vida. Assim, a ideia aqui não é do Estado-providência. O projeto de avanços sociais engloba toda a sociedade.

O artigo 313 traça os objetivos da organização econômica *boliviana* para a erradicação da pobreza, da exclusão social e para se conseguir alcançar o “Viver Bem”. Destacamos: o inciso I desse artigo que afirma a necessidade do respeito aos direitos individuais e do povos e nações indígenas; o inciso V que fala do desenvolvimento da produção industrializada de recursos naturais; e o inciso VI que reafirma um papel ativo da economia pública e da economia comunitária no processo produtivo,

O artigo 314 “[...] proíbe o monopólio e o oligopólio privado, assim como qualquer outra forma de associação [...] que pretendam o controle e a exclusividade na produção e comercialização de bens e serviços²²⁶” (BOLÍVIA, 2009). Essa proibição vai no mesmo sentido do que está explicitado no artigo 312, I, ou seja, evitar a ameaça a soberania econômica da Bolívia.

O artigo 316, I prevê como uma das funções do Estado “conduzir o processo de planificação econômica e social, com participação e consulta cidadã²²⁷” que se dará por meio de lei; o artigo 317 dá a incumbência ao Estado de criação e organização, além da gestão de uma entidade de planificação participativa que deverá contar, entre seus membros, de indivíduos provenientes de instituições públicas e da sociedade civil organizada (BOLÍVIA, 2009).

²²⁶ Texto original: “[...] prohíbe el monopolio y el oligopolio privado, así como cualquier otra forma de asociación [...] que pretendan el control y la exclusividad en la producción y comercialización de bienes y servicios”.

²²⁷ Texto original: “Conducir el proceso de planificación económica y social, con participación y consulta ciudadana”.

Ligado ao modelo econômico adotado, temos a questão da propriedade privada. O artigo 393 da Constituição *boliviana* afirma que o Estado deverá assegurar a propriedade individual, desde que cumpra uma função social, e a propriedade coletiva de terras – que inclui o território indígena originário campesino -, desde que cumpra função econômico-social, sendo que haverá limites mínimos e máximos a serem obedecidos pelas propriedades, conforme assevera o artigo 394, que serão estabelecidos em lei. (BOLÍVIA, 2009). A Constituição *equatoriana*, de sua parte, no seu artigo 282, aduz que a terra deverá atender tanto a função social quanto a função ambiental, proibindo o latifúndio e a concentração de terras, e o artigo 321 garante os direitos de propriedade em suas várias formas, desde que atendidas as funções mencionadas (EQUADOR, 2008).

Portanto, ao estabelecer não um modelo único de economia, mas um modelo plural, as Constituições plurinacionais inovaram consideravelmente e mantiveram-se-se atentas ao seu objetivo central: o pluralismo nos vários âmbitos, visando atender aos anseios dos variados grupos da sociedade.

As duas constituições e em especial a boliviana, diferindo de outras constituições ocidentais que em geral adotam a organização econômica privada como o modelo econômico central, e a organização econômica estatal como subsidiária não fizeram opção por um único modelo central, criando uma organização econômica bastante híbrida. No entanto, embora as normas constitucionais incentivem a organização econômica comunitária e o papel do Estado na economia em setores importantes para a independência e soberania do país, entendemos que ainda não houve uma ruptura com as características do modo de produção capitalista. Contudo, tal modo de produção está contido, principalmente na Constituição da Bolívia, havendo, em sua execução, um distanciamento de algumas características que expusemos no primeiro capítulo. No entanto, reiteramos, esse distanciamento não significou uma ruptura.

Como estará organizada economia nesses países, daqui a algumas décadas, ainda é uma incógnita, e depende não só de fatores internos, mas externos, afinal vivemos em um mundo essencialmente capitalista e globalizado. Pode

ser, que com o fortalecimento da organização econômica social cooperativa e principalmente da comunitária, surja uma formação social que se apresente de tal forma que possa configurar como um modelo para um novo modo de produção. Ou pode ser que se caminhe em sentido contrário e haja, daqui a alguns anos, de forma diversa do que as Constituições estabelecem, o fortalecimento da organização econômica privada em detrimento das outras formas de organização econômica. Temos que aguardar para ver. Tudo dependerá, de serem mantidos e adotados como política de Estado, e não de governo, os fundamentos constitucionais que acabamos de expor, o que não é algo previsível em uma América Latina marcada por instabilidade social e política, em grande parte das vezes incentivada por forças sociais que não têm apreço pela democracia e que querem manter privilégios, não direitos.

A par de tudo que foi tratado neste tópico, transcrevemos as palavras de Huanacuni Mamani (2010, p.22 – tradução nossa), que resumem bem o que representam essas constituições:

Estas novas constituições se inspiram em um conceito profundo da cultura e da vida: “viver bem ou bem viver” como horizonte a transitar. Em termos ideológicos isso implica na reconstituição da identidade cultural de herança ancestral milenar, a recuperação de conhecimentos antigos; uma política de soberania e dignidade nacional; a abertura a novas formas de relação de vida (não individualistas, mas comunitárias), a recuperação do direito de relacionamento com a Mãe Terra e a substituição da acumulação ilimitada individual do capital pela recuperação integral do equilíbrio e harmonia com a natureza²²⁸.

A partir da exposição que foi feita neste capítulo e nos anteriores, procuraremos responder, no próximo capítulo, o questionamento central desse trabalho, a saber, se os Estados plurinacionais constituídos na Bolívia e no Equador representam uma ruptura com o Estado moderno.

²²⁸ Texto original: “Estas nuevas constituciones se inspiran en un concepto profundo de la cultura de la vida: “vivir bien o buen vivir” como horizonte a transitar. En términos ideológicos implica la reconstitución de la identidad cultural de herencia ancestral milenaria, la recuperación de conocimientos y saberes antiguos; una política de soberanía y dignidad nacional; la apertura a nuevas formas de relación de vida (ya no individualistas sino comunitarias), la recuperación del derecho de relación con la Madre Tierra y la sustitución de la acumulación ilimitada individual de capital por la recuperación integral del equilibrio y la armonía con la naturaleza.

5 O ESTADO PLURINACIONAL – RUPTURA COM O ESTADO MODERNO OU VARIAÇÃO DO MODELO?

Nesse capítulo, procuraremos responder o questionamento que deu origem ao nosso trabalho: O Estado plurinacional da Bolívia e o do Equador, conforme exposto nas Constituições desses países, representa uma ruptura com o modelo estatal? Quando falamos em ruptura, isso significa que as estruturas de poder constituídas pelos referidos documentos constitucionais, teriam características tão díspares em relação aos modelos que o Estado moderno assumiu, que não poderiam ser consideradas mais uma variação desse modelo.

Conforme mencionamos no primeiro capítulo, consideramos como ruptura no presente trabalho, processos que possuem determinadas características essenciais. Primeiro, são processos longos, complexos, cujas condições para ruptura foram criadas anteriormente àquele evento ou àqueles eventos considerados representativos a ela. Essas condições prepararam o caminho para que haja a ruptura. No caso em exame, se considerarmos que houve uma ruptura com a criação dos Estados plurinacionais, isso implica em que o processo que levou à ruptura já estava se desenvolvendo a um certo período de tempo.

Em segundo lugar, apesar de estarmos examinando se ocorreu ou não uma ruptura com a estrutura *política*, deve-se atentar também se houve o rompimento com a base econômica, pois, conforme foi visto nas rupturas no capítulo 1, estas envolveram mudanças significativas no sistema econômico. Esse ponto é de fundamental importância, tendo em vista o método *materialista histórico-dialético* aplicado neste trabalho. Dessa forma, foi importante considerarmos previamente o que vem a ser modo de produção e de que formas as Constituições plurinacionais da Bolívia e do Equador enunciam os seus sistemas econômicos. Assim, se admitirmos que houve um rompimento

com o Estado moderno, isso deverá ser acompanhado de rompimento com a estrutura econômica.

Além disso, as alterações analisadas foram tão profundas que envolveram mudanças jurídicas e culturais, com a adoção de novas normas de organização da sociedade e mudança na visão de mundo. Mas, apesar de todas essas transformações, as rupturas não se operaram de forma absoluta, conservando alguns dos valores cultivados sob a estrutura política que os antecedeu. Desde já, suscitamos a seguinte pergunta para reflexão, que será respondida durante nossa análise: por ter como um dos fundamentos norteadores, nas Constituições plurinacionais, a visão de mundo prevalecente na filosofia andina, isso representaria, por si só, uma ruptura com o poder estatal?

Por fim, deve-se verificar se as mudanças trazidas pela promulgação das novas Constituições, não estão sujeitas a retrocessos tão significativos que possam representar o retorno a situações parecidas com as anteriores. Caso o processo admita idas e vindas, ainda estamos diante de um processo dialético de grandes extensões, cuja síntese até o momento não foi produzida. Como exemplo, temos o Estado de Bem-Estar social, que não representou um rompimento com a lógica do Estado moderno, apesar das mudanças produzidas na área social. Com o surgimento ideias neoliberais, medidas em sentido contrário foram adotadas, resultando em retrocessos significativos nessa área. Assim, esse modelo de Estado – Estado de Bem-Estar social -, não representou uma ruptura com o Estado moderno, conforme já estudado no capítulo 2, mas apenas uma variação do modelo.

Assim, neste capítulo, analisaremos se as características mencionadas acerca do que vem a ser ruptura, no caso em exame, estão presentes. Para isso, no tópico inicial, trataremos da aplicação do método *materialista histórico-dialético* de modo específico para este trabalho. Apesar de tratarmos da origem e desenvolvimento da dialética – de forma bem resumida -, nosso objetivo não é o de explicitarmos o método em detalhes, algo que é feito em excelentes obras sobre o tema, mas mostrarmos as especificidades em relação a sua aplicação no trabalho aqui desenvolvido. Visto que nos valem de conceitos

desenvolvidos no decorrer da nossa exposição em capítulos anteriores, não seria possível tratar do assunto anteriormente.

Depois disso, com fundamento no referido método científico, vamos responder à pergunta central desse trabalho, a saber, se o Estado plurinacional nos países estudados rompeu com o Estado moderno, trazendo assim uma nova visão de mundo, transformando a base econômica e as estruturas jurídico-política e culturais sustentadas por essa base (denominadas por Marx e Engels de superestruturas).

5.1. O MÉTODO MATERIALISTA HISTÓRICO-DIALÉTICO E SUA APLICAÇÃO NO TRABALHO

As ciências sociais, devido às suas notáveis diferenças em relação às ciências naturais, -a começar pelo seu objeto de estudo, a sociedade, - sendo determinadas por variáveis que fogem ao controle do estudioso, que não podem ser isolados em ambientes com condições pré-determinadas, requerem métodos próprios para seu estudo. Acresça-se, à impossibilidade de isolamento dos fenômenos sociais por parte dos cientistas, as condições históricas e culturais – as referidas variáveis - se alterarem constantemente, tornando difícil o estabelecimento de leis relativas a eles (SANTOS, 2001, p. 66). Entre os métodos peculiarmente usados nas ciências sociais, destacam-se: a fenomenologia, o estruturalismo e o materialismo histórico-dialético, este último, objeto de nossa atenção neste trabalho. Para que possamos compreendê-lo, trataremos inicialmente acerca do conceito, da origem e do desenvolvimento da dialética. Posteriormente, veremos como Marx e Engels, uma interpretação da dialética com base na filosofia materialista.

5.1.1 Dialética – conceito e origem

O termo *dialética* tem várias acepções. Explica Krohling (2014, p. 31), que o conceito de dialética “[...] sempre pressupõe divisão, lógica do provável, síntese de opostos, afirmação e negação, polos antagônicos que buscam diálogo, multiplicidade, questionamentos sobre a busca da verdade”. Quando usado por pensadores ao longo da história, o referido termo foi utilizado com os diversos sentidos mencionados, o que evidencia que é um termo rico de significados.

Há duas raízes principais da dialética. Uma é proveniente do cosmo e outra da história, de forma que se pode afirmar que “cosmicidade e historicidade são dois elementos rizomáticos[...]” que a constituem (KROHLING, 2014, p. 31). Assim como o universo, a história é marcada por transformações, por mudanças nos vários âmbitos, não é estática. Isso mostra que a dialética não pode ser percebida de forma dogmática.

O termo *dialética*, etimologicamente, origina-se “[...] nos verbos gregos ‘*dialegein*’ – ‘escolher’ – e ‘*dialesgesthai*’ – ‘conversar com’ -, nos quais o advérbio ‘*dia*’ significa ‘através de’, ‘entre dois opostos’” (KROHLING, 2014, p. 32). Muitos filósofos gregos usaram o termo *dialética*, como Anaximandro de Mileto, Heráclito de Éfeso, Platão, Aristóteles, entre outros. Com Anaximandro de Mileto, já aparece na dialética a visão antitética, de pólos antagônicos; com Heráclito de Éfeso além da ideia “[...] luta de dois opostos [...]”, há a concepção de “[...] que tudo está em mudança constante e movimento dinâmico”; com Platão o “[...] método pode ser chamado de dialógico no sentido silogístico da argumentação e não no sentido dinâmico da mudança e multiplicidade”; com Aristóteles o ‘termo’ dialético continua sendo usado no sentido do diálogo, entendendo o autor, a dialética, “[...] como a arte da discussão (ou disputa retórica) e da disputa ou do exercício da lógica” (KROHLING, 2014, p. 32-49)

Na Idade Média, a partir do século XII, houve um resgate da dialética a partir de obra de Aristóteles (KROHLING, 2014, p. 55). Na Modernidade, Kant teve um papel decisivo para a reinserção da dialética no debate filosófico, enquanto Hegel é encarado como fundador do método dialético na Modernidade, e Marx,

baseando-se além da dialética hegeliana, em outros autores, faz, contudo, uma interpretação materialista e não idealista desta (KROHLING, 2014, p. 56-64). No próximo tópico, abordaremos como esses dois últimos filósofos influenciaram o método sobre o qual estamos tratando.

5.1.2 O significado de *materialismo histórico* e *materialismo dialético*

Para que possa ser compreendido o materialismo histórico-dialético, deve-se entender o que representam o *materialismo dialético* e o *materialismo histórico*. O primeiro extrai seu fundamento da “interpretação dialética do mundo”, cujo conceito e origem foram expostos no tópico anterior, e o segundo estuda a “evolução histórica”, as transformações das “práticas sociais dos homens”, a partir das mudanças ocorridas nos modos produtivos (TRIVINOS, 1987, p. 51).

Explica Krohling (2014, p. 66) que Hegel, partindo de uma concepção idealista, rejeita qualquer modelo dualista ao procurar compreender a realidade, e tenta pensar sujeito e objeto em um mesmo sistema, admitindo como um dos elementos centrais de seu pensamento a totalidade. Faz parte do processo dialético ao qual Hegel faz alusão, a historicidade, as transformações, as mudanças das coisas, as quais ele procura entender, e que evoluem porque no seu próprio interior está contida a sua negação (KROHLING, 2014, p. 65).

Por sua vez, Marx, apoiando-se “[...] nas ideias de Hegel relativas ao perene movimento universal e ao constante processo de transformação [...]”, inverte o idealismo de Hegel pelo materialismo, atribuindo a causa dos acontecimentos que ocasionam as mudanças sociais não às ideias, mas à forma como o homem produz a sua vida material, ao mundo material” (KROHLING, 2014, p. 68). Em outras palavras, é “o modo de produção da vida material” que “condiciona o processo de vida social, política e intelectual (MARX, 2008, p. 47). Assim, a própria divisão da sociedade em classes sociais seria determinada pelo sistema econômico vigente.

Desse ponto de vista, as ideias apenas refletem o mundo material, que é pré-existente a elas, e não o contrário. Somente quando acontece uma mudança efetiva no modo de produção da vida material, ou seja, nas forças produtivas e relações de produção, é que ocorre uma transformação nos sistemas políticos, jurídico e ideológico, levando assim a um rompimento com os sistemas anteriores. A estrutura econômica, seria assim, a base sobre a qual ficaria uma superestrutura. Essa superestrutura, seria formada por uma estrutura jurídica, política e ideológica, que corresponderiam a formas provenientes da consciência, cuja formulação seria extraída do mundo real. Escreve Marx (2000, p. 47) que “a transformação que se produziu na base econômica transforma mais ou menos lenta ou rapidamente toda a colossal superestrutura”.

Esclarecida essa questão a respeito do *materialismo*, ainda é necessário avançar um pouco mais no entendimento da dialética. Para que se possa “interpretar dialeticamente o mundo”, compreendendo melhor os objetos e fenômenos sociais, é necessário o conhecimento de suas leis. Lakatos e Marconi (2010, p. 82-88), a partir de diversos autores, enumeram quatro dessas leis: a *ação recíproca*, que significa que para a dialética as coisas não são estáticas, estão sempre em processo de mudança, em movimento, se transformando, e isso é assim, porque elas não isoladas, são interdependentes umas das outras – os fenômenos sociais, por exemplo, guardam relação entre si e com outros fatos alheios à própria sociedade; a *mudança dialética*, segundo a qual as transformações, as mudanças, ocorrem por meio da negação de uma coisa, que também é posteriormente negada, ocasionando uma dupla negação que resulta em algo novo, e não na coisa primitivamente negada – no âmbito do pensamento, haveria uma proposição denominada “tese”, que seria negada por uma contrária intitulada de “antítese”, que também negada, transformar-se-ia em “síntese”, e que apesar de surgir de uma dupla negação, é uma afirmação diversada primeira; a *passagem da quantidade à qualidade*, que indica que as mudanças qualitativas de um objeto ou fenômeno social - que podem ocorrer de modo súbito ou lentamente -, são precedidas por mudanças quantitativas que vão se acumulando; e a *interpenetração dos*

contrários, segundo o qual o próprio objeto ou fenômeno, internamente, padece de contradições, que apresentam, contudo, uma unidade entre os contrários. Com base nessas leis, Trivinos (1987, p. 73) explica o que deve levar em conta o estudioso que aplica o materialismo dialético.

O pesquisador que segue uma linha teórica baseada no materialismo dialético deve ter presente em seu estudo uma concepção dialética da realidade natural e social e do pensamento, a materialidade dos fenômenos e que estes são possíveis de conhecer. Estes princípios básicos do marxismo devem ser completados com a ideia de que existe uma realidade objetiva fora da consciência e que esta consciência é um produto resultado da evolução do material, o que significa que para o marxismo a matéria é o princípio primeiro e a consciência é o aspecto secundário, o derivado. Sobre estes fundamentos o pesquisador deve considerar as categorias e leis da dialética. [...].

Como o método a ser aplicado no presente trabalho – *o materialismo histórico-dialético* – tem o componente do materialismo histórico, já mencionado, acrescentamos que além do explicitado pelo autor, procuramos levar em conta, “a dimensão histórica dos processos sociais [...]”, a relação, no decorrer da história, do “[...] modo de produção em determinada sociedade [...]” com as estruturas “[...] políticas, jurídicas, etc”, para, assim, podemos interpretar os fenômenos sociais. (GIL, 1997, p. 40). Isso está de acordo com o que enuncia Engels (2005, p. 95) acerca do assunto, quando afirma que “a concepção materialista da história parte da tese de que a produção, e com ela a troca dos produtos, é a base de toda a ordem social”.

5.1.3 A aplicação do método materialismo histórico-dialético no trabalho

Portanto, ao analisar-se as mudanças sociais no decorrer do tempo, observou-se no trabalho, primordialmente, as transformações do modo como as sociedades produzem os meios necessários à sua própria subsistência. Pois como explica Engels (2005, p. 95), “as causas profundas de todas as

transformações sociais e de todas as revoluções políticas” devem ser procuradas “nas transformações operadas no modo de produção e de troca”.

Nas rupturas de que tratamos no capítulo 1, alguns pontos merecem ser observados. Em ambas, houve mudança no modos de produção²²⁹ predominante. Por exemplo, o modo de produção escravista deu lugar ao modo de produção feudal, na primeira ruptura descrita. Na segunda ruptura analisada, o então modo de produção feudal predominante cedeu lugar ao modo de produção capitalista.

Tais mudanças nos modos de produção foram acompanhadas de transformações nas estruturas políticas. Na Antiguidade Clássica, vimos que as cidades eram o centro da estrutura política. Como demonstramos, isso ficou bem evidente com a *polis* grega e com Roma e suas províncias. As cidades gregas mais poderosas desse período, eram quem efetivamente detinham domínio e que conseguiam preservar determinada individualidade. No caso do império Romano, multicultural, multilinguístico, a cidade de Roma constituía o centro desse império, que emanava sua autoridade para as províncias. A transformação econômica também gerou uma mudança política, pois, as cidades deixaram de ser o centro do poder político, que passou a ser exercido pelos feudos. Posteriormente, com a passagem da economia feudal para o modo de produção capitalista, a estrutura política correspondente a essa transformação passou a ser o Estado moderno.

Observa-se, também, à medida que determinada estrutura econômica vai se consolidando, o crescimento da oposição entre classes distintas da sociedade, que passam a entrar em conflito. Em determinado ponto, a classe produtiva começa a se revoltar com o tratamento opressivo dispensado pela classe dominante. No modo de produção capitalista essa opressão atingiu seu auge

²²⁹ Advertimos ao leitor que, conforme foi exposto no capítulo 1, estamos considerando neste trabalho os modos de produção como modelos teóricos para melhor compreender a realidade, provenientes da própria consciência. Assim, em uma determinada sociedade aparecem aproximações dos modelos teóricos e não tais modelos de forma pura. Por outro lado, as formações sociais revelam as características de uma dada sociedade no tempo, como, por exemplo, a Roma à época do Imperador Augusto. Em cada formação poderemos encontrar características de um ou mais modos de produção, havendo, quase sempre, o predomínio dos aspectos de um modo de produção.

no Estado Liberal, um modelo estatal voltado a atender interesses burgueses em detrimento do interesse do proletariado.

Além disso, nos casos estudados, a passagem de um modo de produção para outro, se deu de forma gradual, determinada por um conjunto de situações que tornou insustentável o modelo anterior. Os modelos econômicos se mantiveram por séculos, antes de serem substituídos por outros, se adaptando às novas exigências, resistindo a crises, até chegar ao ponto de ruptura. É o que na dialética se denominaria de *passagem da quantidade à qualidade*. Como explica Trivinos (1987, p. 66-67), que ressalta que o raciocínio pode ser aplicado aos fenômenos sociais, “ a qualidade de um objeto não muda por uma simples mudança da quantidade”, mas “depende, em determinado momento”, dessa mudança. E ele cita as mudanças quantitativas na estrutura social, que, segundo o autor, ao passo que se acumulam suficientemente, levam, por exemplo, à passagem do capitalismo para o socialismo, que seria a mudança qualitativa:

A passagem do capitalismo ao socialismo requer uma série de mudanças quantitativas: aumento do proletariado, aumento das diferenças entre as classes sociais, aumento do caráter social da produção etc., e, por outro lado, aumento do índice de criminalidade, diminuição relativa do analfabetismo, dos índices de doenças derivadas da subnutrição (TRIVINOS, 1987, p. 67).

Ainda outro ponto que merece destaque é que as rupturas nunca foram totais. Algumas características econômicas, políticas, culturais e religiosas persistiram, foram remodeladas e incorporadas aos novos modelos (como já examinamos, isso foi exatamente o que aconteceu com as rupturas estudadas no capítulo 1).O processo dialético leva em conta isso, como novamente assevera Trivinos (1987, p. 72):

Por outro lado, na luta dos contrários, o novo que surge não elimina o velho de forma absoluta. O novo significa um novo objeto, uma nova qualidade, mas o novo possui muitos elementos do antigo, os elementos que são considerados positivos na estrutura do novo e que, de acordo com as circunstâncias onde se desenvolverá o novo, continuam existindo neste. [...].

O próprio autor cita como exemplo a mudança do modo capitalista para o socialista, que não significaria reconstruir tudo do zero, mas envolveria a conservação de determinados traços positivos do modo capitalista que pudessem ser aproveitados pelo novo sistema (TRIVINOS, 1987, p. 72).

Reitere-se o que já foi afirmado anteriormente apesar de as rupturas preservarem aspectos existentes na formação social anterior, observamos, com fundamento no que tratamos no capítulo 1, que elas não foram passageiras. Em nenhum dos dois casos analisados, houve o estabelecimento de um determinado modelo econômico, e, depois de alguns anos, um retorno ao modelo antigo, às estruturas políticas e jurídicas anteriores. Estamos cômnicos de que o método dialético envolve um constante devir, e que as mudanças não são absolutas, mas há diferenças significativas entre a *síntese* a ser produzida e a *tese* inicial.

Vale ressaltar também, que ao falarmos de ruptura, estamos utilizando esse termo no sentido de ruptura com a estrutura estatal e sua visão de mundo, e não apenas no sentido de mudança para um novo modelo constitucional de Estado, mesmo que a Carta maior traga em seu texto algumas mudanças importantes. Como já destacamos anteriormente, as Constituições da Bolívia e do Equador trouxeram inovações significativas, inaugurando uma nova fase no constitucionalismo na América Latina. Nesse respeito, Yrigoyen Fajardo (2015, p. 35-47) enumera três ciclos, do que denomina de constitucionalismo pluralista na América Latina: o primeiro, ainda no século XX, durante a década de 80, no qual introduziu-se a noção de diversidade cultural, reconhecendo-se o direito à identidade cultural, e alguns direitos indígenas; o segundo, durante os anos 90 e início do século XXI, com Constituições que trouxeram o conceito de “Estado pluricultural” e “nação multiétnica e multicultural” e avançando no reconhecimento de novos direitos indígenas; e o terceiro, com as Constituições aqui estudadas, que procuram refundar o Estado, indo além de reconhecer os povos indígenas como “culturas diversas”, mas atribuindo-lhe o conceito de “nações originárias” e como tais com direito à autodeterminação, gozando assim de ampla autonomia política, jurídica e econômica. É claro que esses são avanços incontestáveis.

Mas, lembramos também, que as Constituições sociais do México, em 1917, e de Weimar, de 1919, apresentaram muitas inovações que se opunham ao modelo constitucional liberal, e representaram avanços notáveis a época, que pareciam sepultar de uma vez por todas o Estado Liberal. Todavia, como vimos, o Estado social então criado acabou servindo para preservar aspectos modo de produção capitalista e, preservando o aparelho estatal moderno. Reiteramos, quem mesmo o projeto socialista, simbolizado pela Constituição soviética de 1918 – que depois foi substituída pelas Constituições de 1937 e 1978 -, que expressamente seguia diretrizes de cunho socializante, conseguiu levar a termo um rompimento definitivo com o modo de produção capitalista, e alcançar, como seu objetivo final, o comunismo, que teoricamente levaria à extinção do Estado. Assim, o que analisaremos a seguir é se houve um processo de ruptura, que culminou com uma nova visão de mundo que se reflete nas Constituições desses países, ou se estamos num período transformações nesse sentido, sujeito ainda a muitos retrocessos.

Portanto, para determinarmos se os Estados plurinacionais estabelecidos na Bolívia e no Equador representam uma ruptura com o Estado moderno, observaremos a estrutura econômica defendida pelas Cartas Constitucionais desses países. Assim, deve ser respondida a seguinte pergunta: Os modos que essas sociedades produzem a vida material romperam com o sistema anteriormente estabelecido? Caso tenha ocorrido esse rompimento, isso levará de forma rápida, de acordo com o método aplicado neste trabalho, a uma transformação de toda a denominada superestrutura, incluindo o sistema jurídico e político, conforme já explicado. Dessa forma, em paralelo, procuraremos responder a outro questionamento: as Constituições desses países, esboçam em seus textos, uma estrutura econômica que rompe como anterior modelo enunciado em suas Constituições pretéritas?

Deve-se lembrar, que mesmo que não tenha ocorrido esse rompimento, haveria, de acordo com as leis da dialética, um processo constante de mudança, de transformação na sociedade. Nesse caso, de que forma isso se evidenciaria por meio dos textos constitucionais desses países? Há mudanças

se operando nesses países, quantitativamente, de forma mais acelerada, de modo a levar, por fim, a uma mudança qualitativa? Estar-se-á próximo a uma *síntese* em relação ao sistema econômico, político e jurídico desses países? Todos esses são questionamentos que estão entrelaçados com o questionamento principal e que procuraremos responder a seguir.

5.2. OS ESTADOS PLURINACIONAIS DA BOLÍVIA E DO EQUADOR E A ANÁLISE DE UMA PROVÁVEL RUPTURA COM O ESTADO MODERNO

Conforme exposto no capítulo 2, os modelos assumidos pelo Estado moderno - exceto o Estado Socialista que tendeu a um rompimento definitivo com o modo de produção capitalista -, desde o Estado Absolutista, até o chamado Estado Democrático de Direito, mantiveram a mesma lógica, de acumulação de capital que tratamos no capítulo 1, próprio do modo de produção capitalista, embora com peculiaridades distintas em cada modelo. Foram, assim, variações do Estado moderno, formas como esse se metamorfoseou mantendo a sua estrutura. O Estado Plurinacional criado na Bolívia e no Equador, por sua vez, foi criado há pouco tempo, de modo que ainda não há uma resposta definitiva para a seguinte pergunta: será que essa estrutura política é mais uma variação do Estado moderno ou ela é estruturalmente tão diferente que representa um rompimento com esse Estado?

A partir do método materialista histórico-dialético usado neste trabalho, vamos observar primeiramente, se os modelos econômicos adotados por esses dois países, romperam com os modelos econômicos anteriores. A partir disso, poderemos ver se o rompimento se estendeu para a estrutura política e jurídica.

5.2.1 Políticas neoliberais – fator catalisador de mudanças

Conforme foi explicitado anteriormente, muitos povos indígenas originários habitavam a Bolívia antes da vinda dos espanhóis. A produção econômica desses povos tinha características do modo de produção primitivo. Ao falar-se nesse modo de produção, deve-se ter em vista, que ele também tem variações. Como adverte Marx (1985, p 132), “as comunidades primitivas não são, todas, cortadas por um modelo [econômico] único [...]”, constituindo “[...] uma série de grupamentos sociais que diferem em tipos e épocas [...]”. Com a ascensão do império inca, ainda antes da invasão espanhola, grande parte do território da Bolívia passou a fazer parte desse império, cuja produção econômica guardava grande similaridade com o modo de produção asiático.

O território do Equador, país com grande biodiversidade, sofreu um processo similar. Alguns anos antes do domínio espanhol, houve o domínio inca, que, no entanto, não significou tentativa de sepultamento das tradições religiosas de muitas das tribos e povos indígenas originários.

Contudo, depois da chegada dos espanhóis, tanto na Bolívia como no Equador, iniciou-se um período de intensa exploração de riquezas naturais e encobrimento do sistema econômico, jurídico e político dos povos indígenas originários, com a supressão de direito dessas pessoas, e a imposição de trabalho forçado, conforme exposto no capítulo 3. Depois da independência de ambos os países, que se deu no século XIX, em resultado da colonialidade e a consequente imposição de um padrão de dominação pela classificação de indivíduos em “raças”, a história boliviana e equatoriana foi seguidamente marcada por conflitos.

Especialmente a partir da última década do século XX, isto é, dos anos 90, começou a ser adotada na região uma forte política neoliberal, resultando em privatizações de empresas públicas, de serviços essenciais à sociedade, com a busca pelo Estado mínimo, que, teoricamente, teria mais eficiência, e permitiria um maior crescimento econômico que se transferiria para a sociedade. Além disso, observaram-se medidas econômicas visando à desregulamentação da

economia, a quebra de barreiras que dificultavam a circulação de bens e de serviços. Essas últimas medidas, acabaram provocando dificuldades para as empresas nacionais desses países, que não tinham estrutura para competir com o capital internacional. A ênfase, nesse período, foi essencialmente no desenvolvimento econômico, em detrimento de direitos sociais.

Essa política, gerou uma reação de oposição das classes menos favorecidas, que foram as afetadas, levando a uma forte resistência popular, na qual se destaca o papel dos movimentos sociais, que se organizaram para enfrentar as mudanças, e de partidos representativos dessas classes que, com o tempo, conseguiram alçar ao poder (BRANDÃO, 2013, p. 75). Na Bolívia, relembramos, são emblemáticos desse período, a chamada “guerra da água” (2000) - protestos contra processo de privatização e aumento tarifas de água ocorrido em Cochabamba -, e a “guerra do gás” (2003) -resultante do projeto de exportação de gás para os EUA a preços irrisórios e de construção de um gasoduto até um porto no Chile para permitir essa exportação -, que culminou com a morte de dezenas de pessoas. No Equador, é representativo do período, a queda do presidente Jamil Mahuad (2000), que adotara uma política neoliberal com prejuízos sociais graves para a população. Esta, em consequência, se mobilizou, contando com o apoio de militares do alto escalão, o que abriu caminho para mudanças importantes no cenário do país.

Passou-se, assim, na Bolívia e no Equador, para uma fase de intensa luta social, de manifestações efetivas contra as políticas neoliberalizantes. Isso se manifestou nas ruas, próximo à sede de empresas que exploravam serviços essenciais, e em áreas onde seriam feitas construções em prejuízo de populações que habitavam determinado local²³⁰. Embora, durante a história

²³⁰ No que se refere a alguns dos movimentos que surgiram na América Latina, em reação ao neoliberalismo, e que influenciaram as novas Constituições com a criação de direitos para grupos sociais historicamente negligenciados, Brandão (2015, p. 75-76) diz: “É por isso que, em nosso continente, as revoltas sociais tiveram papel essencial no processo de refundação do Estado e da intensificação da participação popular. Dos levantes indígenas em Chiapas no México, com a criação do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZNL), a luta pela reforma agrária e a ocupação de terras pelo Movimento dos Trabalhadores Sem-terra (MST) no Brasil, passando pelos fortes protestos sociais na Argentina contra as medidas de austeridade do governo, até as grandes mobilizações bolivianas contra a privatização do gás e da água, a América Latina resistiu à receita neoliberal – certamente um ingrediente que não era esperado pelos agentes do neoliberalismo”.

desses dois países, os conflitos entre classes distintas sempre tenham existido, demonstrando assim a resistência dos grupos explorados da população, nessa fase marcada por políticas neoliberais ela chegou a um clímax.

Como já explicado neste capítulo, deve-se observar, ao usar-se o método materialista histórico-dialético, a oposição de interesses entre as classes. Resta compreender de que forma isso tem se dado nos países nos países andinos estudados. De forma distinta de países europeus altamente industrializados, em que já no século XIX, e depois também no século XX, pôde-se observar primordialmente conflitos entre aqueles que trabalhavam nas indústrias, o proletariado, e aqueles que eram proprietários dos meios de produção, a burguesia, os conflitos nos países em análise, ainda com uma considerável população rural, destacaram-se por envolver os grupos detentores de poder econômico e poder político de um lado, e, de outro, parcelas negligenciadas da população, como os povos indígenas originários, e grupos organizados de trabalhadores das cidades. É digno de nota, que nos Estados plurinacionais, especialmente no Estado boliviano, os povos e nações indígenas ocupam uma posição de centralidade do lado daqueles que são explorados, e sua importância foi vital no processo constituinte²³¹.

Vale ressaltar, que nesses países, apesar de estarem presentes as características do modo de produção capitalista, estas continuam coexistindo a muitos anos com as características do modo de produção primitivo comunitarista, presente principalmente em regiões com baixa densidade demográfica habitadas pelos descendentes dos povos indígenas originários. A partir do momento em que estes grupos ganham representação política e se unem com movimentos sociais organizados e trabalhadores das cidades que

²³¹ Acerca da importância dos povos indígenas nesse processo, Brandão (2015, p. 171 – o grifo é nosso) afirma: “[...]. Os processos políticos que ocorrem atualmente na Bolívia e no Equador demonstram a importância da população indígena na conquista de direitos e transformações sociais. O sujeito revolucionário nesse contexto é compartilhado, sem subordinações ou inferiorizações, entre o operariado, camponeses, feministas, afrodescendentes e os povos indígenas. *Não é por isso, todavia, que devemos deixar de reconhecer que os indígenas tiveram um papel protagonista nesse processo*”.

também sofrem exploração, conseguem ganhar grande projeção no cenário político, e suas demandas não mais podem ser ignoradas.

É nesse contexto, com base “[...] em lutas populares e na reorganização dos movimentos sociais” reagindo “[...] ao modelo de desenvolvimento econômico e político inserido pelo Consenso de Washington”, que surge o projeto constituinte da Bolívia e o do Equador (BRANDÃO, 2015, p. 77). O fortalecimento e a organização da sociedade civil e da população em geral e as lutas daí resultantes, pela conquista de direitos, foram os principais combustíveis para a criação desses documentos constitucionais, ao invés de um projeto teórico criado na academia, produto de reflexão doutrinal, como aconteceu com o neoconstitucionalismo, por exemplo. Esse fato faz com que, no entendimento de Viciano Pastor e Martínez Dalmau (2016), o constitucionalismo latino-americano não seja um sistema constitucional coeso e devidamente articulado como modelo constitucional, ainda estando, como modelo, em período de formação e experimentação. Brandão (2015, p. 79) resume da seguinte forma o resultado da reação às políticas neoliberais:

Assim, como resposta ao projeto neoliberal, podemos destacar a forte reorganização dos movimentos sociais de massa e a rearticulação – no campo epistemológico e na prática dos movimentos de esquerda – de alternativas ao capitalismo periférico, que foram materializadas com os processos constituintes da Venezuela (1999) e, em maior escala, com as constituintes do Equador (2007/2008) e da Bolívia (2006/2009), marcadas por lutas sociais contra as então reinantes políticas neoliberais.

5.2.2 Processo dialético em curso

Essas Constituições surgem de uma realidade pré-existente. No campo econômico, de um modelo plural já instalado no país. O que elas fizeram de inovador, nesse âmbito, foi trazer esse modelo para o texto constitucional, “descobrimo” aquilo que se tentava esconder como atraso, isto é, o modelo econômico adotado por nações e povos andinos originários. As Constituições plurinacionais deram ênfase a tal modelo.

Ao trazerem um extenso rol de direitos fundamentais aos povos indígenas originários, intentado alcançar a justiça social, procurando reduzir as desigualdades sociais, isso deu voz a grupos marginalizados da sociedade. O conflito entre as classes sociais, desde a chegada do colonizador até os dias atuais, por vezes ficou latente, devido à impossibilidade dessas vozes terem forças para serem ouvidas. No entanto, algumas vezes, manifestou-se claramente. Mas, a política neoliberal acabou provocando uma poderosa reação que uniu determinados grupos sociais sempre negligenciados. O que esses grupos reivindicavam ia além de medidas visando melhorias na área social. Remontava uma oposição aos fortes efeitos do colonialismo e à própria colonialidade que ainda persiste, como destacado no capítulo 3. Buscavam reais mudanças na sociedade. Nesse sentido, Brandão (2015, p. 79) comenta:

Por fim, é importante destacar que não se trata apenas de uma luta contra o neoliberalismo, nem do capitalismo contra o socialismo, é uma luta muito mais antiga, da passagem do colonialismo à autodeterminação. Portanto, obviamente não é apenas em um contexto de reação ao neoliberalismo que o novo constitucionalismo se insere. Essa é a causa imediata. O problema é mais profundo e tem a clara pretensão descolonizadora.

Ao passo que representantes desses grupos assumiram o poder político com apoio da maior parte da população, passaram a ter a força necessária para procurar efetuar transformações importantes que se refletiram nos textos constitucionais. Para Viciano Pastor e Martinez Dalmau(2016), o chamado novo constitucionalismo latino-americano, resgata a origem revolucionária, transformadora do constitucionalismo, ao dotá-lo de vários mecanismos atuais e eficazes que permitem acelerar o processo de emancipação dos povos, de busca de sua dignidade, traduzindo, dessa forma, a soberania popular na carta constitucional e a legitimidade democrática, e sendo de vital importância para essas sociedades que nunca chegaram a experimentar o Estado social²³². Como reconhece Brandão (2015, p. 146), “o nosso projeto

²³²Destacando a pretensão descolonizadora e a questão intercultural presentes nas Constituições da Bolívia e do Equador, que em nosso entender estão interligadas - ou seja, a colonização, da forma ocorreu, significou o encobrimento principalmente das culturas indígenas, impedindo um diálogo intercultural – Brandão (2015, p. 33) exemplifica, explicando como isso se reflete, nesses documentos jurídicos, no âmbito jurisdicional: “Essas

constitucional ainda está muito distante de sua concretização”, mas, essas constituições de índole transformadora, são “[...] um dos espaços mais decisivos do uso contra-hegemônico de instrumentos tradicionalmente hegemônicos”.

Voltando a analisar a situação pelo prisma do materialismo dialético, chegamos a seguinte situação, no âmbito das proposições: quando o europeu chegou ao continente havia um processo dialético em curso, que poderíamos definir como a oposição entre o que propunha o poderoso império inca - um modo de produção caracteristicamente asiático - e o que propunham os diversos grupos indígenas não originários do império –um modo de produção predominantemente primitivo embora com muitas variações, como já comentado, mas guardando uma certa singularidade.

Quando o conquistador espanhol, personificado na figura de Francisco Pizarro, invadiu a região andina, e depois executou o imperador inca Atahualpa, em 1533, fortalecia-se o modelo capitalista na Europa. Os espanhóis impuseram uma pesada derrota aos incas. O seu império foi destruído. Os outros povos indígenas originários, em grande parte também sofreram dominação, mas houve dificuldade para consolidar o domínio sobre todos eles, muitos deles vivendo em territórios de difícil acesso. Por mais que interessasse ao dominador espanhol sufocar as expressões políticas, econômicas, culturais e jurídicas desses grupos, isso nunca foi possível totalmente.

Entretanto, pode-se dizer que o modelo do invasor espanhol foi *imposto* sobre quaisquer formas de expressões que aqui existissem na época, que foram extremamente enfraquecidas, pela morte da maior parte dos habitantes originários da região andina, principalmente devido às doenças trazidas pelos espanhóis. Esse não foi um processo histórico comum, mas resultou de um

Constituições, portanto, têm um claro projeto descolonizador e intercultural, estabelecendo a jurisdição autônoma indígena igualitária com a ordinária e, no caso boliviano, o estabelecimento do Tribunal Constitucional Plurinacional – com representantes paritários da jurisdição indígena e ordinária – e, na Constituição equatoriana, com igualdade de gênero, de maneira a garantir a igualdade étnica e de gênero, respectivamente”.

“encontro entre dois mundos”. Chamaríamos esse modelo, de cunho eminentemente individualista, antropocêntrico e capitalista, de *tese*. A *antítese* seria dada pela oposição, derivada da filosofia ou cosmovisão andina, de índole comunitarista, biocêntrico, primitivista e socializante. Mas, deve-se atentar ao fato de que a chamada cosmovisão andina, já existia antes da chegada do invasor espanhol, sendo violentamente suprimida durante os séculos que se seguiram. Ela passou a chamar atenção e ganhar força, à medida que o tempo foi passando, como uma reação ao modo de produção capitalista, destacando-se nos aspectos em diverge de tal concepção. E isso passou a dar-se de forma mais efetiva, nas últimas décadas do século XX e início do século XXI, principalmente devido às várias manifestações populares que ocorreram, conforme mencionamos, e a contribuição de teóricos voltados ao estudo e ao resgate dessa visão de mundo, já desde meados do século XX. Não se pode esquecer também, o papel dos teóricos com tendência socialista que têm procurado adaptar determinados fundamentos da concepção socialista de cunho europeu com a própria filosofia ou cosmovisão andina.

De modo que o que ocorre atualmente é o fortalecimento de uma filosofia, com uma visão de mundo diferente da visão de mundo ocidental, e que por muito tempo esteve relegada. Ela se opõe, em vários aspectos, ao modo de produção capitalista e a estrutura político-jurídica criada pelo Estado moderno. Entendemos, contudo, que não houve ainda uma *síntese* do processo. Ele está em curso, a ruptura ainda não ocorreu. No entanto, alguns mecanismos trazidos pelos textos constitucionais, resgatam a origem transformadora, revolucionária do constitucionalismo, favorecendo o processo em curso.

A própria constituinte boliviana demonstrou ser um exemplo do processo dialético em curso. O partido denominado MAS (Movimento para o Socialismo) intentou algumas reformas que não foram aceitas pelos opositoristas liberais. O projeto recebeu críticas da oposição no sentido que era uma “[...] ameaça à legalidade e às instituições”, e se opôs ao que em sua visão considerava “[...] contraditório, sem sentido, violento, antirrepublicano ou ‘populista’” (SHAVELSON, 2014, p. 1). Os opositoristas passaram a introduzir regras que enfraqueceram o projeto original do Estado plurinacional boliviano. Shavelson

(2014, p. 3 – o grifo é nosso) explica como isso interferiu no texto constitucional.

[...].Sem uma linha ideológica uniforme e superpondo reivindicações com negociações, visões políticas contraditórias com necessidades do governo, a Assembleia Constituinte resultou em um texto no qual *podem coexistir mundos políticos e imaginários sociais em princípio divergentes.*

Assim, embora o texto afirme normas que evidenciarium uma igualdade entre os modelos políticos, jurídicos, econômicos dos povos e nações indígenas originários, com os modelos tradicionais, há normas, de certa forma, contraditórias às primeiras, que acabam por limitar os modelos comunitários indígenas. Shavelson (2014, p. 12) tece o seguinte comentário respeito disso:

[...]. A igualdade de hierarquia entre as formas estatais e indígenas se estende às formas econômicas, de governo, de justiça e territoriais. No entanto, em outros artigos também se afirma o contrário, ao conceder menos competências para as autonomias indígenas que as departamentais e o governo central, que manteve sua forma Unitária, ou quando a democracia representativa se sobrepõe à comunitária e o sistema educacional permanece centralizado.

O mesmo autor, também aponta lacunas e limitações em relação ao modelo de democracia comunitária trazido pela Constituição boliviana, além de contradições presentes entre o modo de vida fundamentado no “Bem Viver” e as normas que favorecem à industrialização (SHAVELSON, 2014, p. 12). Essas situações, fazem-nos ver um processo de embate de diferentes visões de mundo. Na Constituição do Equador, que avançou mais ainda nos denominados direitos da natureza, conforme considerado no capítulo anterior, a contradição também se evidencia.

Assim, pode-se perceber que se buscam mudanças, o rompimento com o modelo imposto pelo Estado moderno, e as Constituição plurinacionais se coadunam com esse espírito em vários de seus artigos. No entanto, outros artigos, de forma direta ou indireta, entram em conflito com as mudanças enunciadas. Em nosso entender, isso *evidencia que o rompimento ainda não ocorreu.* Se disso resultará, daqui a alguns anos, em um sistema econômico e político com novos elementos, que registre diferenças significativas em relação

aos modelos apontados, ou, se o modo de produção capitalista se sobreporá daqui a algum tempo ao modelo econômico comunitário proposto, como já aconteceu por tantas vezes em situações envolvendo outros países, não sabemos. Mas, ressaltamos, *o processo dialético está em curso*. O modelo capitalista sobrevive e ainda predomina na *prática* desses países.

A predominância das características do modo de produção capitalista é favorecida, devido ao fato de as relações dos Estados plurinacionais com outros Estados soberanos estarem ancoradas neles. Essas relações, são essenciais para sustentação econômica dos países andinos estudados.

Além do que, embora o desenvolvimento do *mercado interno* possa conciliar aspectos que incluam a atenção ao meio ambiente, isso tem um limite. O *desenvolvimento desse mercado também depende de relações capitalistas*. Por exemplo, a Constituição do Equador, expressamente, no artigo 283, reconhece a importância do mercado para o equilíbrio econômico, especialmente o mercado nacional, sendo traçados, dentre outros, como objetivos pela política comercial desse país, no artigo 304, o desenvolvimento e fortalecimento da produção nacional, e a promoção de ações a fim de inserir o país na economia mundial (GRIJALVA, 2015, p. 134).

5.2.3 O Modelo econômico plural e as contradições decorrentes

A estrutura jurídica (que é uma das componentes da denominada superestrutura definida por Marx e Engels, e que tem como ponto alto as Constituições), de acordo com o método aplicado neste trabalho, está alicerçada no modelo econômico vigente, que, como dissemos, é plural. Isso reflete-se nas Cartas plurinacionais analisadas. Nelas é evidente uma mitigação, mas não o fim do modelo capitalista²³³. Esse convive, nessas

²³³Brandão destaca que “essas Constituições reconhecem diversas lógicas econômicas, mas há uma centralidade no modelo econômico indígena como princípio organizador do conjunto da sociedade (BRANDÃO, 2015, p.159).

Constituições, com outros modelos econômicos. O papel do Estado consistiria em servir de ponto de equilíbrio entre os modelos conflitantes, fortalecendo, no entanto, o modelo comunitário.

O texto constitucional boliviano, por exemplo, como já citado no capítulo anterior, menciona a *economia comunitária* – a cargo dos povos indígenas originários, com características essencialmente assemelhadas ao modo de produção primitivo; a *economia estatal*; a *economia privada* – a cargo de particulares, baseada no modo de produção capitalista; e a *economia social cooperativa* – a cargo das cooperativas, e que mistura elementos dos dois modos de produção mencionados (CAMACHO; CRISPE, 2012, p. 325-326). Dessa forma, o sistema econômico da Bolívia mistura *tendências que se contrapõem*, e que, invariavelmente, entram em conflito.

O modelo econômico adotado pela Constituição do Equador também mescla várias formas econômicas: a *pública*; a *privada* – de cunho capitalista –; a *popular e solidária* – voltada para as classes menos favorecidas, incluindo as formas cooperativa e comunitária, esta última atendendo o interesse dos povos originários (GRIJALVA JIMÉNEZ, 2012, p. 26).

Constata-se, ainda, nas duas Constituições, uma limitação ao modelo capitalista. A Constituição da Bolívia proíbe a acumulação de capital que mitigue o exercício da soberania estatal, vedando monopólios, oligopólios, enquanto a do Equador fala que o Estado adotará sanções para evitar tal prática. Além disso, deixa-se apenas para o Estado a exploração de recursos naturais essenciais para a vida da população, como a água e o gás, objetos de cobiça de grandes corporações.

Comentando as mudanças trazidas pela Constituição boliviana, e que entendemos também aplicável à Constituição equatoriana, Gargarella e Courtis (2015, p. 83-84) tecem críticas no sentido de que foram explicitadas *normas de difícil concretização*, que procuram realizar mudanças profundas na base

econômica da sociedade, ampliando grandemente a participação do Estado na atividade econômica, atribuindo-lhe exclusividade em relação a vários recursos naturais, tentando alterar relações de poder, o que torna duvidoso, na visão dos autores, se essas mudanças serão bem sucedidas, pois podem despertar reações extremas de setores conservadores autoritários que por muitos anos tiveram completo domínio na Bolívia.

A verdade é que a pluralidade dos modos de produção estabelecida na Constituição, acaba ainda gerando outros *interesses contraditórios*. De um lado, a dinâmica inerente ao capitalismo global que busca o desenvolvimento e a geração de riquezas, mas coloca em risco a própria sobrevivência dos homens e das outras espécies na Terra, e de outro lado, a busca por uma vida em harmonia com a natureza, defendida pelos povos e nações indígenas originários, mas significando um processo mais lento de desenvolvimento econômico, ou mesmo abrindo mão de tal desenvolvimento (CAMACHO, p. 153). Como conciliar essas duas ideias? Será isso possível? Tapia (2015, p. 435-436 –o grifo é nosso) faz alguns questionamentos relativos às duas ideias conflitantes, válidos, em nossos entender, para ambas as Constituições estudadas:

Contudo, não se pode deixar de mencionar uma tensão latente e muitas vezes abertamente contraditória entre o Viver Bem e o desenvolvimento. *Por um lado, a Constituição fundamenta-se sobre a base de uma ética ecologista em nome do Viver Bem, mas, por outro, estabelece-se constitucionalmente uma meta desenvolvimentista e industrializadora como tarefa fundamental do Estado.* Esta é uma contradição que se mantém latente sem que seja abertamente debatida. Como resolver a tensão entre desenvolvimento e Viver Bem? Pregando uma defesa absoluta da natureza? Às vezes, a defesa da Mãe Terra e o cumprimento de seus direitos sugerem o fato de que os direitos da “Mãe Terra” se sobrepõem aos direitos humanos? Está se propondo defender uma natureza a margem da intervenção humana? Como alcançar um novo equilíbrio sócio-ambiental adequado aos limites do eco-sistema?

Para Santos (2014, p. 80-102), há uma tensão entre desenvolvimento neoliberal e a livre determinação dos indígenas, assim como há também tensão entre o desenvolvimento e o direito de os povos indígenas libertarem-se do colonialismo e do neocolonialismo.

Portanto, o modelo econômico plural adotado pelas Constituições plurinacionais, apesar de todos os pontos positivos que possa esboçar, rompendo com o Estado homogeneizante e unificador que marca a Modernidade, traz, por outro lado algumas questões difíceis a serem resolvidas, e que ainda não encontraram uma resposta satisfatória, como as relacionadas a promoção do “Bem-Viver” e do desenvolvimento econômico. O modo de produção comunitário guarda relação com outros sistemas econômicos trazidos pelos textos constitucionais, com exceção do modo de produção capitalista. A leitura atenta das duas Constituições faz-nos entender a ênfase no modo de produção comunitário, social. Entretanto, a Constituição também defende a pluralidade e a efetivação de todos os sistemas econômicos descritos. Surgem as perguntas: essa pluralidade é realmente possível se há um modo de produção tão conflitante com os outros? Haverá várias maneiras, ou várias perspectivas de se efetivar o “Bem-Viver” ou isso representaria uma não concretização dos princípios delineados na filosofia andina? Linera (2010, p. 155 – tradução nossa) escreve:

Sem dúvida, nos encontramos com perspectivas diversas e problemáticas do sentido e aplicação do “Bem-Viver, por exemplo, se efetivamente formos atender a proposta constitucional, seria necessário viabilizar e combinar as outras formas de organização econômica, o que se denomina de economia plural, mas se também atendermos ao processo constituinte em seu conjunto, observaremos a centralidade e a articulação em torno do denominado comunitário e social, com um intrincado complexo de modos de produção que não correspondem propriamente à lógica capitalista e, portanto, tornando discutível o seu papel e a sua função no sistema hegemônico em crise (LINERA, 2010, p. 155 – tradução nossa).²³⁴

Assim, as duas Constituições estudadas, diferindo de outras constituições ocidentais que em geral adotam a organização econômica privada como o modelo econômico central, e a organização econômica estatal como subsidiária, não fizeram opção por um único modelo central, criando uma

²³⁴ Texto original: “Indudablemente, nos encontramos con perspectivas diversas y problemáticas del sentido y aplicación del vivir bien, por ejemplo, si propiamente atendemos a la propuesta constitucional sería necesario visibilizar y compaginar las otras formas de organización económica, lo que se denomina como economía plural, pero también si atendemos al proceso constituyente en conjunto encontraremos la centralidade y articulación alrededor del llamado comunitario y social, como um complejo entramado de modos de producción que no responden propiamente a una lógica capitalista y, por lo tanto, problematizando su rol y función en el sistema hegemónico en crisis”.

organização econômica bastante híbrida. No entanto, embora as normas constitucionais incentivem a organização econômica comunitária e o papel do Estado na economia em setores importantes para a independência e soberania do país, entendemos que *não houve nessas Constituições uma ruptura com as características do modo de produção capitalista*, e sim uma busca pela acomodação de várias formas econômicas, fruto de interesses antagônicos nas assembleias constituintes. Não se pode, porém, deixar de observar que o modo de produção capitalista teve suas características contidas, principalmente na Constituição da Bolívia, havendo, um distanciamento de alguns dos aspectos desse modo de produção. No entanto, reiteramos, isso não chegou a representar uma ruptura.

5.2.4 Pluralismo jurídico e limitações

O pluralismo econômico trazido por essas Constituições foi acompanhado pelo pluralismo jurídico. Como mencionamos no capítulo 2, na Bolívia, a justiça indígena ganha autonomia e é colocada hierarquicamente na mesma posição da justiça ordinária, cabendo às autoridades das comunidades indígenas, aplicarem suas próprias regras, desde que respeitem os direitos e garantias fundamentais trazidos pela Constituição. No Equador, o tratamento dado à justiça indígena é similar. Além da justiça indígena e da ordinária, estão presentes na Constituição boliviana, a menção à jurisdição agroambiental e outras jurisdições especializadas que deverão ser regulamentadas por lei, além do Tribunal Constitucional Plurinacional, devendo este ser formado por elementos provenientes tanto da justiça ordinária como da justiça indígena originária (BOLÍVIA, 2009).

Como explica Yrigoyen Fajardo (2015, p. 36), esse pluralismo jurídico encontrado nos Estados plurinacionais não foi permitido no Estado moderno, que gozava de um sistema jurídico único, e, mesmo quando adotou o modelo Social de Estado, apenas procurou integrar os índios ao Estado e ao

mercado, mas continuou utilizando-se do monismo jurídico, deixando para que indivíduos que representavam o próprio Estado, dominado pela elite econômica, definissem as normas jurídicas para os indígenas. É só com o constitucionalismo pluralista, que a autora divide em três ciclos, já explicados no subtópico passado, que passou a ganhar força, a ser implementada e reconhecida nos textos constitucionais, o pluralismo jurídico.

Assim, reiteramos que não foi um capricho do constituinte autorizar a justiça indígena na Cartas Constitucionais objeto de exame. Elas já existiam, baseadas principalmente no direito costumeiro, antecedendo à chegada do colonizador, tendo persistido mesmo com as limitações impostas por este. Tal permissão expressa à justiça indígena, criticada por alguns setores da sociedade como uma excentricidade, como afirma Santos (2012b, p. 117), descentraliza o aparelho judicial do Estado. Contudo, entendemos que *não houve uma ruptura com a justiça ordinária*, guardando esta, na prática, ainda a centralidade.

É digno de nota que a própria justiça indígena, em si, tem ligações com o Estado, necessitando deste, para sua legitimidade e plena efetividade. Em primeiro lugar, por ter de se submeter ao Tribunal Constitucional Plurinacional na Bolívia e à Corte Constitucional do Equador, no que diz respeito a quaisquer violações de direitos e garantias fundamentais trazidos pela Constituição e tratados de direitos humanos subscritos pelos referidos países. Em segundo lugar, pela possibilidade de a justiça indígena solicitar, órgãos do Estado obriguem a parte contra a qual há uma decisão adversa da justiça indígena, cumprir o que foi determinado, o que se aplica mesmo que a referida parte esteja fora do território comunitário.

Yrigoyen Fajardo (2015, p. 47) afirma que devido às muitas resistências de setores conservadores da sociedade boliviana, acabaram sendo introduzidas no texto constitucional, várias limitações ao pluralismo jurídico, limitações essas que também são notórias nas legislações que objetivam regulamentar a Constituição. Escreve a autora:

[...]. Isso levou à existência simultânea, no texto constitucional, de princípios pluralistas (princípio de pluralismo, autonomia indígena, princípio de representação paritária de juízes ordinários e indígenas) e normas limitativas (jurisdição indígena restringida a indígenas, para assuntos indígenas e dentro de seu território). Para salvar os princípios pluralistas e o objetivo descolonizador da Constituição será necessário fazer uma interpretação pluralista do texto constitucional²³⁵ (YRIGOYEN FAJARDO, 2015, p. 47) .

Boaventura de Sousa Santos (2015, p. 197) aponta algumas das dúvidas que essas normas limitativas acabaram trazendo: ao se determinar que a jurisdição indígena seja aplicada somente aos indígenas, surge o questionamento de qual jurisdição será aplicada quando ocorrerem controvérsias incluindo indígenas e não-indígenas, algo comum; ao se estabelecer que a jurisdição indígena será aplicada exclusivamente no território indígena, cuja delimitação não goza de precisão, geram-se dificuldades para que se possa saber qual será o direito a ser aplicado em territórios em que se tenha dúvida quanto ao pertencimento; questiona-se, também, os conflitos que envolvam somente indígenas que ocorram fora de seus territórios.

Em relação a *Ley de Deslinde Jurisdiccional*, na Bolívia, lei que regulamentou o âmbito de vigência da jurisdição indígena em relação a jurisdição ordinária, surgem preocupações ainda mais sérias. O artigo 10 da referida Lei, veda várias matérias à jurisdição indígena. Por exemplo, em matéria penal –os delitos que envolvam Direito Internacional, tráfico de armas, tráfico de pessoas, etc - em matéria cível –processos em que o Estado seja parte ou terceiro interessado -, além de matérias do âmbito florestal, laboral e muitas outras. Fernández Osco (2015, p. 340) tece sérias críticas a esse posicionamento legal, que segundo o autor, debilita demasiadamente a jurisdição indígena originária, deixando esta competente apenas em casos de valores mínimos, pouco importantes, revelando assim um caráter neocolonialista e sepultando por definitivo as possibilidades de uma descolonização efetiva. E se

²³⁵ Texto original: “Ello há dado lugar a la existencia simultánea, em el texto constitucional, de principios pluralistas (principio de pluralismo, autonomia indígena, principio de representación paritaria de jueces ordinarios e indígenas) y normas limitativas (jurisdicción indígena restringida a indígenas, para asuntos indígenas y dentro de su territorio). Para salvar los principios pluralistas y el objetivo descolonizador de la Constitución será necesario hacer una interpretación pluralista del texto constitucional”.

posicionando também acerca da própria Constituição boliviana, escreve o autor:

Em resumo, o pluralismo jurídico da atual Constituição Política Boliviana é um oferecimento de direitos e é ao mesmo tempo de negação. O pluralismo não serve se vem como um presente qualificado, seu verdadeiro valor reside em se colocar à disposição um direito incondicional, [...]. De nenhum modo pode ser entendido como uma concessão, mas como um direito²³⁶ (FERNÁNDEZ OSCO, 2015, p. 340).

Assim, de forma similar ao pluralismo econômico encontrado nas Constituições em estudo, há o pluralismo jurídico. Da mesma forma que já havia uma economia comunitária pelos povos indígenas mesmo antes da chegada dos espanhóis, já havia uma justiça também indígena, sendo estas formalmente reconhecidas nas Constituições plurinacionais. No caso do reconhecimento da justiça indígena originária, percebe-se, pelo que foi aqui descrito, que esse sofre limitações constitucionais e principalmente legais, predominando, na prática, a justiça ordinária, assim como entre os modelos econômicos, predomina na prática, o modelo capitalista. As Constituições tentaram conciliar modelos jurisdicionais que podem entrar em conflito em relação ao julgamento de determinados assuntos. As normas infralegais que versam sobre a matéria, ampliam a limitação em relação à competência da justiça indígena originária. Não chegou a haver, em nosso entender, um rompimento com a justiça ordinária, que tem predomínio em questões importantes.

5.2.5 Aspectos relativos à estrutura política adotada

Em relação a estrutura do Poder Público, representado pelo Executivo, Legislativo e Judiciário e a harmonia e a independência que devem manter

²³⁶ Texto original: “Em resumen, el pluralismo jurídico de la actual Constitución Política Boliviana es un ofrecimiento de derechos y es al mismo tiempo de negación. El pluralismo no sirve si viene como un regalo cualificado, su verdadero valor reside en la puesta de disposición como un derecho incondicional, [...]. De ningún modo se puede entender como concesión sino como derecho”.

entre si, essa foi mantida, conforme foi visto no capítulo 2. A diferença foi a de que na Bolívia, passou a haver um órgão autônomo para exercer a função Eleitoral. O mesmo ocorreu no Equador, que, além disso, atribuiu a um quinto órgão autônomo a denominada Função de Transparência e Controle Social. Assim, embora haja a ampliação de órgãos para o exercício das funções do Poder, a estrutura básica do Estado permanece, pois, essas funções não representam uma grande inovação visto que nos Estados com a clássica divisão tripartite, como o Brasil, por exemplo, há órgãos - dentro da estrutura do Judiciário, do Executivo e do Legislativo -, que intentam alcançar objetivos similares aos dois novos órgãos autônomos.

Assim como as Constituições plurinacionais trazem em seus textos modelos econômicos e jurídicos plurais, o mesmo ocorre quanto à representação política. Ao proporem a refundação do Estado, essas Constituições reconhecem o direito das nações e povos indígenas originários de autodeterminação e de autogoverno (YRIGOYEN FAJARDO, 2015, p. 46). Como já exposto anteriormente no tópico 4.6.4, o qual remetemos o leitor, na Bolívia e no Equador há a garantia de que nações e povos indígenas originários, em seus próprios territórios, possam escolher seus representantes políticos de acordo com sua própria forma de eleição. Além disso, por meio de referendo, e de acordo com outras normas estabelecidas constitucionalmente e regulamentadas por lei, determinadas regiões indígenas que possuam elementos culturais, históricos, linguísticos em comum, podem passar a gozar de autonomia indígena e, conseqüentemente, dos mesmos direitos relativos aos usufruídos pelos territórios indígenas. Dessa forma, há na justiça desses países, representantes políticos ordinários e indígenas, a depender do território sobre o qual o poder está sendo exercido.

A estrutura de representação política diferenciada dos Estados plurinacionais, que destaca a autonomia indígena campesina, é uma novidade que, apesar de manter certos dos fundamentos da estrutura estatal, sinaliza uma mudança na perspectiva da forma que os Estados que possuam expressivas populações indígenas deverão adotar para manter a pluralidade cultural. Mas ainda é um

modelo em experimentação, sendo o resultado do processo ainda incerto e sujeito a mudanças, encontrando resistência de grupos sociais.

Especificamente em relação à Bolívia, Freitas (2013, p. 130) destaca que o pluralismo político se caracterizou na Constituição desse país pelo reconhecimento da democracia comunitária - a par da democracia representativa e da participativa – que incorporou os mecanismos da consulta prévia, do *cabildo* e da assembleia²³⁷. A autora ainda destaca que há uma porcentagem de membros do Parlamento que devem possuir origem indígena, assim como existe esse percentual também nas Assembleias dos nove Departamentos existentes no país (FREITAS, p. 130).

Dessa forma, o modelo político nos textos constitucionais – tanto quanto à aspectos da representatividade, como quanto à territorialidade -, é plural nos Estados boliviano e equatoriano. Ou seja, eles mantêm formas de representatividade e de divisões territoriais tradicionais, com formas de representatividade e territoriais típicas dos indígenas, dentro de sua circunscrição territorial. No entanto, da mesma forma que ocorre com o modelo econômico e jurídico, o predomínio é do modelo tradicional.

Comenta Freitas (2013, p. 143-144) em relação à Bolívia, que ainda existem vários pontos de dúvidas a respeito da construção e efetivação das autonomias indígenas originárias camponesas, e que o processo tem sido lento pela proeminência do Executivo em controlá-lo:

[...]. Não existe a possibilidade de livre exercício da autonomia, da livre determinação e autogoverno quando, a todo tempo, é preciso recorrer ao órgão central para poder dar algum passo na consecução de direitos e, muitas vezes, o próprio Estado desrespeita esses direitos por privilegiar a lógica da garantia de soberania estatal. [...] (FREITAS, 2013, p. 143-144).

²³⁷ Explica Santos (2015, p. 42) com respeito à democracia defendida pelo Estado plurinacional: “[...]. Ao contrário da democracia moderna essencialmente representativa, a democracia do Estado plurinacional vai além dos mecanismos representativos majoritários. Não quer dizer que estes mecanismos não existam, mas, sim, que devem ceder espaço crescente para os mecanismos institucionalizados de construção de consensos”.

E a autora explica porque, em sua visão, o processo tem sofrido obstáculos. Segundo ela, “o processo de construção do estado autonômico emperra porque descentralizar o poder, [...] vai de encontro aos planos de desenvolvimento econômico que se desenrolam hoje no país e coloca em xeque uma ideia de soberania” (FREITAS, 2013, p. 144). É importante observar esse ponto. A concepção de estado autonômico, assegurando o direito à autodeterminação dos indígenas em territórios em que estes sejam culturalmente predominantes, vai de encontro a ideia de desenvolvimento econômico. Isso ocorre, porque tal desenvolvimento, da maneira como é defendido no sistema capitalista, se opõe à concepção do “Viver Bem”. Mas, além disso, descentraliza o poder, ao atribuir aos territórios indígenas maior autonomia, levando a um enfraquecimento do elemento central do Estado moderno, a soberania. Ou seja, *o processo visando a construção de um estado autonômico vai de encontro a questões políticas e econômicas*. Vale dizer, que se nota uma tendência a esse enfraquecimento não só nesses países andinos, mas em outras regiões do mundo, como observa Villoro (2016, p. 42):

Assistimos ao desmembramento de países e a formação de nações novas, pequenas em alguns casos – como no leste da Europa –; a construção de um federalismo que outorga grandes poderes as regiões – como na Alemanha –; ao estabelecimento de territórios autônomos – como na Espanha –; ou com a reivindicação de autonomias dentro de um Estado plural, como é o caso dos povos indígenas da América, desde Canadá até Bolívia. As reivindicações étnicas e os problemas que provocam não significam necessariamente um regresso a situações pré-modernas; podem ser vistas também como anúncios de uma nova forma de Estado posterior à modernidade, um possível retorno ao enfraquecimento dos Estados nacionais.²³⁸

Entretanto, esse enfraquecimento que é observado, com a atribuição de autonomia a essas regiões, é acompanhado, na Bolívia e no Equador, no fortalecimento do Estado, na figura do Executivo, como gerenciador do

²³⁸Texto original: “Asistimos al desmembramiento de países y a la formación de naciones nuevas, pequeñas en unos casos —como en el este de Europa—; a la construcción de un federalismo que otorga grandes poderes a las regiones —como en Alemania—; al establecimiento de territorios autónomos —como en España—, o bien a la reivindicación de autonomías dentro de un Estado plural, como es el caso de los pueblos indígenas de América, desde Canadá hasta Bolivia. Las reivindicaciones étnicas y los problemas que provocan no significan necesariamente un regreso a situaciones premodernas; pueden verse también como anuncios de una nueva forma de Estado posterior a la modernidad, vuelta posible por el debilitamiento de los Estados nacionales”.

processo, o que é, de certa forma, contraditório. O referido fortalecimento, parece ser necessário, devido às forças sociais em oposição. No entanto, isso é perigoso. Caso o Executivo, na figura do presidente e seus ministros, passe a acumular grande poder, corre-se o risco de retrocessos quando ocorrerem trocas presidenciais, ou mesmo antes, casos esses passem a modificar as suas políticas. Por isso, o foco das mudanças deve vir dos novos instrumentos democráticos, de uma intensa participação popular na vida pública e não do fortalecimento exagerado do Executivo. Além disso, caso os Estados plurinacionais, por meio do Executivo ou Legislativo, comecem a criar muitas normas quanto ao processo de formação de regiões autônomicas, essas perderão o motivo de ser, a saber, a autodeterminação dos indígenas, como alerta Freitas (2013, p. 143).

Dessa forma, as Constituições da Bolívia e do Equador, além do pluralismo cultural e linguístico que destacam, evidenciam em seus textos um pluralismo político, econômico e jurídico, garantindo “a existência de formas de constituição da família e da economia segundo os valores tradicionais dos diversos grupos sociais (étnicos e culturais) existentes (MAGALHÃES, 2012, p. 29).

5.2.6 O processo de rompimento com o Estado moderno e o vanguardismo dos Estados plurinacionais

Apesar do enfoque que é dado à questão da interculturalidade²³⁹, do diálogo entre culturas diversas, o que é um aspecto altamente positivo do pluralismo,

²³⁹Comentando sobre a diferença entre multiculturalismo, pluriculturalismo e interculturalismo, Walsh (2009, p. 76) escreve: [...] os termos multi, pluri e interculturalidade tem origem e significados diferentes. Enquanto o pluri e multicultural são termos descritivos que servem para caracterizar a situação diversa e indicar a existência de múltiplas culturas em um determinado lugar, elevando o reconhecimento, a tolerância e o respeito entre elas, a interculturalidade ainda não existe. É algo por construir. Ela vai muito além do respeito, da tolerância e do reconhecimento da diversidade; aponta e encoraja, um processo e um projeto social e político que apontam a construção de sociedades, relações e condições de vida novas e distintas. [...]. Sugere, assim, um processo ativo e permanente de negociação e interação, onde os sujeitos não percam suas diferenças mas tenham a oportunidade e a capacidade de contribuir, a partir

entendemos que as distintas concepções que aparecem no texto dessas Constituições, dão margens a ideias conflitantes e contraditórias, principalmente no campo econômico, entre o “Bem Viver” e o desenvolvimento. Ademais, embora haja o incentivo ao modelo econômico comunitário, na prática é ainda o modelo capitalista que tem mais força, afinal, esses países estão inseridos no sistema-mundo, que é capitalista. Walsh (2009, p. 76) alerta que é preciso uma transformação estrutural do Estado para romper com o seu caráter monocultural:

A partir de seu significado dentro do movimento indígena equatoriano, e como princípio ideológico de seu projeto político, a interculturalidade se fundamenta na necessidade de uma transformação radical das estruturas, instituições e relações da sociedade. Efetivamente, sem esta transformação radical, a interculturalidade se mantém apenas no plano individual, sem afetar em maior medida o caráter monocultural, hegemônico e colonial do Estado.²⁴⁰

Assim, entendemos que as Constituições boliviana e equatoriana, ao fundarem o Estados plurinacionais, embora tenham se afastado em vários pontos do Estado moderno, ainda não romperam com essa estrutura de poder. Atualmente, ocorre um processo dialético nesses países, nos quais há uma *tese* e uma *antítese* evidentes, e há um conflito de classes sociais também já descrito. Mas ainda não se chegou a uma *síntese*, que significaria uma estrutura política diversa do Estado moderno, com sistema econômico em que

dessa diferença, na criação de novas compreensões, convivências, colaborações e solidariedade”; Texto original: “[...] los términos multi, pluri e interculturalidad tienen genealogías y significados diferentes. Mientras que lo pluri y multicultural son términos descriptivos que sirven para caracterizar la situación diversa e indicar la existencia de múltiples culturas en un determinado lugar, planteando el reconocimiento, tolerancia y respeto entre ellas, la interculturalidad aún no existe. Es algo por construir. Ella va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto sociales y políticos que apuntan a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas. [...]. Así, sugiere un proceso activo y permanente de negociación e interrelación, donde lo propio y particular no pierdan su diferencia sino que tengan la oportunidad y capacidad para aportar, desde esta diferencia, a la creación de nuevas comprensiones, convivencias, colaboraciones y solidaridades”.

²⁴⁰ Texto original: “Desde su significación en el seno del movimiento indígena ecuatoriano y como principio ideológico de su proyecto político, la interculturalidad se asienta en la necesidad de una transformación radical de las estructuras, instituciones y relaciones de la sociedad. Efectivamente, sin esta transformación radical, la interculturalidad se mantiene sólo en el plano individual, sin afectar en mayor medida el carácter monocultural, hegemónico y colonial del Estado”.

predominasse um modo de produção distinto do capitalista. A importância dessas Constituições, no entanto, não pode ser desconsiderada, por termos chegado a um período em que o sistema-mundo em que vivemos parece estar chegando a seu limite. E a experimentação que nesses países ocorre, fruto desses documentos constitucionais, pode ajudar a servir de norte ao ponto de bifurcação que chegamos e a que caminho será adotado. Wallerstein (2002, p. 109) comenta sobre o ponto que estamos no sistema-mundo:

Contudo, este sistema histórico, como qualquer outro, tem suas contradições, e quando elas atingem um certo ponto (ou, dito de outro modo, quando sua trajetória se afastou do equilíbrio), o funcionamento normal do sistema se torna impossível. O sistema alcança um ponto de bifurcação. Há muitos sinais de que hoje tenhamos chegado a este ponto. Desruralização, exaustão ecológica e democratização, cada qual de maneiras diferentes, reduzem a capacidade de acumular capital. E também o fato de que, pela primeira vez em 500 anos, os Estados estejam perdendo sua força [...].

Visto que os Estados estão “perdendo força”, o sistema econômico no qual eles se fundamentam também vai dando sinais de cansaço. O surgimento de uma nova estrutura, significaria por um basta no crescimento caótico das cidades e a conseqüente desruralização; na devastação ambiental e na acumulação de recursos naturais por conglomerados econômicos, restaurando o convívio harmônico com o meio ambiente com um relativo desenvolvimento; e no aumento das formas de democratização. Essas medidas são muito difíceis de implementação pois vão de encontro ao modelo econômico de acumulação de capital. As Constituições da Bolívia e do Equador caminharam, em muitos aspectos contra o modelo vigente, em sentido contrário à lógica de acumulação do capital (MAGALHÃES, 2012, p. 29). Para Magalhães, há um rompimento nas Constituições (2012, p. 92), pois elas rejeitam a uniformização, a padronização, a negação da diferença e da diversidade, e privilegiam o diálogo, o consenso, a inclusão e a participação democrática. Assim, com essas mudanças, as Constituições refletiriam uma própria ruptura com o processo homogeneizador, unificador e antropocêntrico que marcou a Modernidade. Alerta, no entanto, o Magalhães (2015, p. 91):

[...]. Por mais que queiram preservar a modernidade, esta se esgotou junto com toda a sua parafernália econômica, repressiva, ideológica,

política e militar. Entretanto, o fato do esgotamento não significa que este sistema acabou. Esgotou-se, tornou-se inviável, mas continua ideologicamente hegemônico. [...]. (MAGALHÃES, 2015, p. 91).

Assim, as Constituições da Bolívia e do Equador, assim como os Estados fundados por elas, romperiam com o modelo que marcou a Modernidade, que ainda é hegemônico no sistema-mundo. E aponta o autor que “as práticas democráticas que constroem o Estado Plurinacional podem permitir superar as bases uniformizadoras e intolerantes do Estado nacional” (MAGALHÃES, 2015, p. 29)²⁴¹. Essas práticas buscam construir consensos, e não indicar uma ideia como predominante, ou vencedora. Também consideramos que são essas práticas que podem levar a uma nova estrutura política e econômica muito distinta do Estado moderno.

Embora, não se possa desconsiderar esses fatos, entendemos que essas Constituições ainda não conseguiram romper com o modo de produção capitalista e, em consequência, com a estrutura política do Estado moderno. A grande dificuldade que é imposta a esses Estados no sentido do rompimento, tem a ver com a sua própria inserção no sistema-mundo capitalista.

O rompimento que aqui estamos analisando pois significaria uma ruptura com toda a lógica moderna. E este, em nosso entender *ainda* não ocorreu. Entretanto, Wallerstein vê evidências de que estamos próximos desse evento no próprio sistema-mundo e não apenas em relação a Estados soberanos específicos. Comentando sobre o desaparecimento do sistema-mundo em que vivemos, e sua substituição por outro, ele diz:

[..]. Podemos dizer que mais uma vez estamos vendo o desaparecimento de um sistema histórico, correspondente ao desaparecimento do sistema feudal europeu há 500 ou 600 anos, O que vai acontecer, então? A resposta é que não podemos saber com certeza. [...]. Podemos afirmar que é pouco provável que o sistema histórico atual dure muito mais (talvez 50 anos, no máximo). Mas o que vai substituí-lo? Pode ser outra estrutura basicamente semelhante, ou pode ser uma estrutura radicalmente diferente. Pode

²⁴¹Magalhães (2015, p. 29) critica as práticas uniformizadoras e homogeneizantes do Estado nacional, segundo as quais, “todos os grupos sociais devem se conformar aos valores determinados na constituição nacional em termos de direito de família, direito de propriedade e sistema econômico entre outros aspectos importantes da vida social”.

ser uma estrutura única, cobrindo inteiramente a mesma área geográfica. Ou podem ser estruturas múltiplas em diferentes zonas do mundo. [...] (WALLERSTEIN, 2002, p. 169)

Santos (2015, p. 181), ao comentar sobre a refundação do Estado defendida por movimentos indígenas em resultado das consequências ruins que estes sofreram nos diversos modelos que o Estado moderno se apresentou, aponta sete dificuldades principais. Duas das razões apontadas pelo autor são: o longo tempo de duração do Estado moderno, que fez com que este esteja muito arraigado na sociedade, em seus costumes, mentalidades, *habitus*, símbolos nacionais e assim por diante, devendo ser construída uma nova hegemonia; o significado da refundação do Estado para os movimentos indígenas e a para os aliados desse movimento são diferentes - enquanto para os últimos a refundação significa criar algo novo, para os primeiros representa um retorno às suas raízes, um retorno para as formas de exercício de poder que antecederam a conquista e que conseguiram sobreviver de forma fragmentária em algumas regiões dos países analisados. (SANTOS, 2015, p. 181). Além dessas razões apontadas, a quinta razão enumerada pelo autor merece destaque especial, pois entendemos, que essa é a principal dificuldade a ser superada, e o motivo pelo qual não se pode considerar que houve uma ruptura nos Estados da Bolívia e do Equador:

Quinta: em seu âmbito, a refundação do Estado não implica mudar somente a sua estrutura política, institucional e organizacional; mas também requer mudar as relações sociais, a cultura e, *em especial, a economia* (ou pelo menos as articulações e relações entre os diferentes sistemas econômicos em vigor na sociedade) (SANTOS, 2015, p. 181 – o grifo é nosso).

Essas Constituições em muitos de seus artigos fortalecem o processo dialético em curso em seus países. Após a promulgação delas, no entanto, algumas leis que foram editadas para regulamentar as normas constitucionais, trouxeram retrocessos ao invés de avanços, mostrando assim que as forças sociais internas, em oposição ao pluralismo intentado por essas Constituições, são muito fortes – o que reafirma o que dissemos, que esses países vivem um processo dialético no qual se contrapõem tendências opostas. Citando a advertência feita por Felix Patzi, a respeito da necessidade de mudanças profundas nos sistemas econômicos e políticos, Walsh (2009, p. 231) escreve:

No entanto, como advertiu Felix Patzi (2005:274) a partir do contexto boliviano, existe o perigo de que, sem mudanças radicais nos sistemas econômicos e políticos vigentes (mudanças que realmente assumam a plurinacionalidade), o reconhecimento dos sistemas culturais e simbólicos se convertam em pouco mais que um novo pluri-multi-culturalismo, “como uma nova estratégia de integração e de perpetuação e universalização do sistema econômico do capital e do sistema político liberal”²⁴².

O processo de rompimento está em curso, mas como todo processo, é sujeito a retrocessos. A filosofia ou cosmovisão andina uma visão de mundo rompe com a lógica ocidental. Mas, respondendo ao questionamento que fizemos no início do capítulo, não consideramos que por apenas haver elementos da filosofia andina nos textos constitucionais, isso, por si só, representa uma ruptura. É preciso ir além, garantindo a efetivação plena desses princípios e regras derivados da referida filosofia. Até porque, nessas Constituições, também se encontram princípios de cunho ocidental, estruturando o Estado, e definindo muitas de suas regras.

Essas Constituições são importantes, pois devido as suas inovações, e o fortalecimento do processo dialético, elas podem prenunciar um caminho a ser adotado por outros textos constitucionais do ocidente. Alguns dos aspectos que elas enunciam, transcendem a sua aplicação apenas à países andinos, ou mesmo a latino-americanos. Destacamos dois deles: *ainterculturalidade* e o *biocentrismo*. As questões que gravitam em torno desses aspectos, são objeto de debate e discussão na contemporaneidade. Vejamos alguns dos motivos.

Devido ao rompimento e a integração de fronteiras econômicas, culturais e políticas que tem acompanhado o processo de *globalização*, tornou-se cada vez mais frequente o encontro das diversas culturas. A facilidade de interação gerada pelos avanços tecnológicos dos meios de comunicação, caminha a par

²⁴² Texto original: “No obstante, y como advierte Felix Patzi (2005: 274) desde el contexto boliviano, existe el peligro de que, sin cambios radicales en los sistemas económicos y políticos vigentes (cambios que realmente asume la plurinacionalidad), el reconocimiento de los sistemas culturales y simbólicos se conviertan en poco más que un nuevo pluri-multi-culturalismo, “como una nueva estrategia de integración y de perpetuación y universalización del sistema económico del capital y del sistema político liberal”

desse processo (CAPPELO, 2001, p. 115). Assim, embora teoricamente persistam, há um processo de diluição das fronteiras nacionais, o que aumentam a comunicação entre culturas. Essa interação constante, entre povos com visões de mundo diferentes, no entanto, nem sempre tem sido harmonioso. Em alguns casos, é bastante conflituoso, e tem levado a exacerbação da xenofobia, de atos terroristas e do aumento do nacionalismo²⁴³. Nesse sentido ganha a importância, nos países democráticos, a discussão sobre a *interculturalidade* que o Estados plurinacionais da Bolívia e do Equador tanto enfatizam.

Mas, enquanto na América Latina, a questão da interculturalidade pode ser discutida no que se refere a povos e nações indígenas originários, além de afro-descendentes, na Europa, a discussão deve ser feita, em relação a nações distintas convivendo no mesmo país, como é emblemático o caso espanhol. Atualmente, cresce em importância, a questão relacionada ao aumento de imigrantes que têm chegado aos países europeus. E com as constantes tensões entre países do Oriente médio, esse número tende a aumentar. Poder-se-ia perguntar: até que ponto a interculturalidade não poderia enfraquecer a própria identidade nacional? Quais as especificidades em relação ao interculturalidade que devem ser levadas em conta no velho continente? Como conviver, dialogicamente, com uma cultura tão distinta como a cultura islâmica? Até que ponto podem ser aceitas algumas situações em prol do respeito pela cultura alheia? Como, a partir da visão intercultural, deve-se lidar com o extremismo? São questões indubitavelmente complexas, e cuja resposta deve ser procurada levando-se em conta o contexto social específico envolvido.

De grande importância, também, é o segundo aspecto abordado, o *biocentrismo*. O antropocentrismo exacerbado em que a cultura ocidental continua mergulhada, a tem levado a sérios problemas que ameaçam inclusive

²⁴³ Afirma Hall (2001, p. 96): “O ressurgimento do nacionalismo e de outras formas de particularismo no final do século XX, ao lado da *globalização* e a ela intimamente ligado, constitui, obviamente, uma reversão notável, uma virada bastante inesperada dos acontecimentos. [...]”. Entendemos, contudo, que muito dessa reação é proveniente de tentativas da construção artificial de um universalismo. Quando se passou à construção de identidades nacionais à época do surgimento do Estado moderno, em que povos e nações foram “encobertos” em prol de um projeto unificador, houve também resistência.

a vida do homem no planeta terra. Esse antropocentrismo se adapta de maneira formidável à lógica capitalista de acumulação de riquezas e de desenvolvimento econômico a todo custo, mesmo que esse signifique danos incomensuráveis à natureza. Portanto, pergunta-se: de que forma a própria visão ocidental antropocêntrica reflete-se no constitucionalismo contemporâneo? É possível, constitucionalmente, uma mudança nesse sentido, com a adoção de um paradigma menos desenvolvimentista e mais biocêntrico? Ou a humanidade esperará uma grande calamidade para que possa se conscientizar do esgotamento do modelo de acumulação de capital e do caminho sem volta que se enredou? Wallenstein (2002, p. 117) comenta sobre os problemas ambientais que a humanidade atravessa:

Os dilemas ambientais que enfrentamos hoje são resultado direto do fato de vivermos numa economia-mundo capitalista. Enquanto todos os sistemas históricos anteriores transformaram a ecologia, e mesmo alguns deles destruíram a possibilidade de manter um equilíbrio viável em áreas que teriam garantido a sobrevivência do sistema histórico localmente existente, somente o capitalismo histórico, pelo fato de ter sido o primeiro sistema a ter englobado a terra e expandido a produção (e a população) a uma taxa antes inimaginável, ameaçou a possibilidade de existência futura viável de toda a espécie humana. O fez essencialmente porque os capitalistas neste sistema conseguiram neutralizar a capacidade de todas as outras forças de impor restrições às suas atividades em nome de quaisquer valores outros que não a acumulação incessante de capital. [...]. (WALLERSTEIN, 2002, p. 117).

Portanto, embora haja iniciativas no sentido de preservação e cuidado com o meio ambiente, essas ainda não conseguem o apoio pleno de países desenvolvidos. Além de o modo de produção capitalista ir de encontro a essas medidas, a visão antropocêntrica é insuficiente para proporcionar mecanismos legais de proteção ao meio ambiente. Toda a agressão à natureza é combatida no sentido de preservar a natureza para nós mesmos e para gerações futuras, para que seja assim resguardada a dignidade e a própria vida humanas. Entretanto, em alguns casos, tal noção mostra-se insuficiente para que sejam coibidas fundamentadamente determinadas condutas ofensivas ao meio ambiente natural. Por exemplo, em questões que não envolvem um dano à natureza que de alguma forma prejudique ou venha a prejudicar no futuro os humanos, encontra-se certa dificuldade em encontrar o motivo de tal proibição. Dessa forma, *o valor do meio ambiente em si* e de uma *relação harmônica com*

a natureza em que isso implique benefícios diretamente perceptíveis aos seres humanos, são pontos frequentemente deixados de lado.

Determinadas proibições, são fundamentadas em princípios de base antropocêntrica – como, por exemplo, a dignidade da pessoa humana, ou o tratamento desumano –, mas a fundamentação se mostra frágil. Dessa forma, necessária se mostra a discussão mais efetiva da questão para o constitucionalismo contemporâneo. E o constitucionalismo plurinacional latino-americano, principalmente o do Equador, traz a questão ao centro do debate, ao considerar a natureza como sujeito de direito.

Patzi (2013, p. 129-132) chama o modelo comunal influenciado pela filosofia de “Terceiro Sistema”, -diferenciando-se do modelo defendido pelo Estado Liberal e pelo Estado Socialista – no qual, diversamente de outros modelos, não haveria exploração do trabalho, exclusões e tratamento discriminatório de certos grupos sociais, e uma relação desarmoniosa com a natureza. Para se chegar a esse tipo de sociedade, que o autor denomina de comunal, dever-se-ia passar por uma fase de transição na qual, no âmbito econômico, jurídico, político, convivessem vários modelos, e no final haveria a consolidação dos modelos comunais de economia, de justiça e de democracia (PATZI, 2013, p. 129-132). Depois de analisarmos as Constituições da Bolívia e do Equador, percebe-se exatamente uma pluralidade em todos os setores: político, jurídico, econômico, conforme descrita pelo autor. Em outras palavras, isso implicaria, na visão do autor, que esses países, passam por uma fase de transição.

De nossa parte, reiteramos nosso entendimento de que, apesar do processo que se desenvolve nesses países, não é certo que ele resultará em uma sociedade comunal como espera o autor, pois as forças sociais contrárias a isso são atuantes e poderosas, e existem tanto no âmbito interno quanto externo. Pode ser que a síntese originária desse processo fique entre uma forma outra, se inclinando mais para um dos lados. Pode ser que signifique uma pluralidade de formas econômicas, desde que essas não sejam tão contraditórias entre si.

Por fim, a não ser que haja uma efetiva limitação do modo de produção capitalista, a pluralidade econômica defendida pelas Constituições boliviana e equatoriana consistirá na verdade no predomínio desse modo de produção e na marginalidade dos outros modelos econômicos propugnados nesses documentos constitucionais. Isso, a longo prazo, sufocará os modelos não voltados a uma lógica capitalista, o que resultará, da mesma forma, na limitação e retração dos modelos jurídicos e políticos correlatos, como, por exemplo, a justiça comunitária e democracia comunitária. Assim, ao passo que o Estado plurinacional tem como um dos seus objetivos principais a busca pluralidade, nos vários campos da atividade humana, para que essa possa ser preservada, entendemos que pelo menos no campo econômico, a lógica da acumulação *irrestrita* de riquezas e do desenvolvimento a todo custo não podem se fazer presentes, pois acabarão por se sobrepor aos outros modelos.

Portanto, os Estados plurinacionais da Bolívia e do Equador, apesar dos inegáveis avanços que trazem, tendendo a uma ruptura, conservam determinadas características que podem se constituir um empecilho para a concretização desta. O processo de ruptura do Estado, está em curso, e pode ser percebido como um processo dialético. Como todo processo dessa natureza, é cercado de vicissitudes. As Constituições da Bolívia e do Equador refletem a tentativa de rompimento. E o seu grande diferencial é que elas, embora preservem determinados fundamentos do Estado moderno, trazem inovações relativas a filosofia ou cosmovisão andina que podem funcionar como um “Terceiro Sistema” que, em oposição a determinados fundamentos da filosofia de cunho ocidental, gerem uma estrutura política, econômica e jurídica diversa de tudo que a humanidade conhece até hoje. Se isso realmente vai acontecer, somente a passagem do tempo dirá.

CONCLUSÃO

Procurou-se demonstrar, no presente trabalho, que o Estado plurinacional da Bolívia e do Equador, apesar das significativas inovações que trouxe relacionadas aos direitos fundamentais e aos instrumentos democráticos ainda não significou uma ruptura com o Estado moderno, pelo menos não nos moldes do que aqui foi definido como ruptura. Entretanto, conforme foi explicado, há um processo dialético em curso, que tem se intensificado e que as recentes Constituições desses países fortaleceram.

Esse processo já se desenrola a vários anos, e as reformas neoliberais no final do século XX e início do século XXI, intensificaram-no, e por fim resultaram nas duas Constituições. No entanto, não se pode esquecer, que no próprio processo constituinte, concessões importantes, que significaram retrocessos para os povos indígenas originários, tiveram que ser feitas aos opositoristas a fim de que o processo fosse levado termo. As Constituições, dessa forma, explicitaram um processo derivado da própria realidade material observada. Haveria assim uma tese, que se constitui pelos aspectos relacionados ao modo de produção capitalista não só no âmbito econômico, mas também com seus reflexos no âmbito político, jurídico e cultural. Uma antítese, que passou a ser fortalecida pelas Constituições, formada pela proposta de uma economia comunitária derivada das relações de produção dos povos indígenas com os reflexos políticos daí decorrentes, tais como: jurisdição, governo e direito indígenas, o ensino da cultura e da língua indígenas. E ainda não haveria sido produzida uma síntese, que superaria a tese e a antítese, apesar de conservar alguns elementos das duas e produziria algo novo, diverso, que posteriormente seria uma nova tese.

Conforme vimos, a pluralidade, nos vários campos, é um fator distintivo no Estado plurinacional. E as Constituições plurinacionais expressam isso de maneira explícita. Elas trazem variadas formas de organizações econômicas, trazem uma pluralidade de sistemas jurídicos, colocando no mesmo plano, a

jurisdição indígena campesina originária e a justiça comum, trazem a possibilidade de uma pluralidade de sistemas políticos, devido as denominadas regiões autonômicas nas circunscrições indígenas, e em consequência, uma pluralidade de direitos aplicados aos povos indígenas originários. Além disso, há a defesa de uma pluralidade cultural e linguística.

Tais fatos são muitas vezes apontados como uma ruptura com o Estado moderno. Em outras palavras, essa pluralidade consistiria na própria síntese do processo. Mas, conforme foi exposto, em nosso entender, a pluralidade revela um processo dialético cercado de contradições. Como imaginar, por exemplo, que o modo de produção capitalista e o modo de produção comunitário poderão conviver harmonicamente se possuem lógicas tão distintas. Em nosso entender, caso não continue havendo o fortalecimento de instrumentos democráticos, a lógica proveniente do modo de produção capitalista, de crescimento econômico constante, vai acabar se sobrepondo ao modo de produção comunitário. São lógicas muito opostas entre si.

Não estamos querendo dizer com isso que a pluralidade econômica, jurídica, política não é algo possível. Muito pelo contrário. O que queremos dizer é que apesar de essa pluralidade ser possível, não pode haver uma contradição tão flagrante entre as formas de organização.

Nas duas Constituições há o fortalecimento do Estado e, posteriormente a elas, nota-se uma tendência de fortalecimento do Executivo nos países estudados. Entendemos que isso pode ser uma faca de dois gumes, pois caso assuma o poder um governo que represente interesses de acumulação privada, poderão ser adotadas medidas políticas diametralmente contrárias aos interesses dos povos indígenas originários, e que signifiquem retrocessos significativos em relação aos seus direitos.

Portanto, o que devem ser fortalecidos, são os instrumentos de participação democrática. Nas duas Constituições, esses instrumentos foram ampliados. As reformas devem ser no sentido de maior intensidade desses instrumentos, a fim de que o processo dialético em curso produza algo novo e que gere

benefícios para as comunidades indígenas e mesmo para os outros grupos da sociedade, para a coletividade como um todo, que não vise a atender apenas a interesses egoístas, negligenciando os aspectos sociais.

Atualmente, em relação às várias organizações econômicas trazidas pelas Constituições, na prática o que prevalece é o modo de produção privado. Há um fator muito importante, que faz com que este modo predomine. É que os países em questão estão inseridos em um sistema mundo capitalista, o que torna a transição para um modo predominantemente comunitário algo difícil. Por isso, uma síntese que concilie as duas tendências, produzindo algo realmente novo e que tenha perspectivas de sobreviver no cenário internacional, parece ser o objetivo a ser perseguido. Essa síntese, contudo, não significa aceitar a acumulação sem limites que vemos no modo de produção capitalista.

Portanto, conforme foi visto nas rupturas analisadas no capítulo inicial deste trabalho, as rupturas políticas significaram também mudanças na base econômica. Porém, no caso dos Estados plurinacionais, não há o rompimento com a base econômica, isto é, com as características do modo de produção capitalista. A organização econômica plural dos Estados plurinacionais preserva o modo de produção capitalista. Por isso, dessa perspectiva não se pode dizer que houve uma ruptura.

Além disso, vimos nas rupturas estudadas, que depois que elas ocorrem, não é possível o retorno a uma situação similar a anterior. A nova estrutura político-jurídica é muito diferente da anterior, não só materialmente, mas idealmente, na visão de mundo que defende. Apesar do Estado plurinacional extrair seu fundamento, dentre outras coisas, da filosofia andina, que representa uma outra visão de mundo, conforme expusemos no capítulo 3, o processo ainda está sujeito a retrocessos. Basta observarmos a situação de instabilidade presente na América Latina e a derrubada ilegal de governos que frequentemente ocorre. Há assim um risco real de retrocessos em relação às mudanças que já ocorreram. Nas próprias leis promulgadas posteriormente às Constituições, observam-se algumas restrições não presentes nas normas

constitucionais. Por exemplo, em relação à justiça indígena há várias restrições referentes aos assuntos que ela pode tratar. Assim, embora a Constituição estabeleça o mesmo grau de hierarquia entre a justiça comum e a justiça indígena originária, a última sofreu várias restrições acerca do conteúdo sobre o qual pode ter competência. De maneira similar, as regras para a divisão em territórios autônomos, os quais sejam governados pelos povos indígenas ficaram mais restritivas.

Por isso, entendemos que na Bolívia e no Equador, passa-se por uma fase de transição que pode ou não ser bem sucedida. Entretanto, as Constituições plurinacionais oferecem uma base normativa importante para que as mudanças sejam feitas e abordam questões que transcendem o constitucionalismo latino-americano, como o biocentrismo e a interculturalidade. Pode ser que daí resultem alternativas viáveis a longo prazo não só a esses países mas também aos países centrais. Assim como já ocorreu anteriormente com outros modelos, o modelo estabelecido pela modernidade esgota-se rapidamente e ameaça a própria sobrevivência da espécie humana. Já é passado o momento de pensar que as soluções para os problemas venham apenas da Europa ou dos Estados Unidos e encarar com seriedade a epistemologia que vem do sul.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. Extractivismo y derechos de la natureza. In: SANTOS, Boaventura de Souza, GRIJALVA, Augustín (Ed.). **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador**. La Paz: Abya Yala/ Fundación Rosa Luxemburg, 2012. p. 157-180.

ALBÓ, Xavier. Justicia indígena em la Bolivia plurinacional. In: SANTOS, Boaventura de Souza; RODRÍGUEZ, José Luis Exeni (Ed.). **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad em Bolívia**. La Paz: Abya Yala/ Fundación Rosa Luxemburg, 2012, p. 201-248.

_____. Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo? In: FARAH H., Ivone; VASAPOLLO, Luciano (Coord.). **Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?** 1ª ed. La Paz: Plural editores, 2011. p. 133-144.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Trad. Eduardo L. Cidade do México: Suárez. Fondo de Cultura Econômica, 1993.

ANDERSON, Perry, **Linhagem do Estado absolutista**. Trad. João Roberto Martins Filho. 3ª ed. São Paulo, Braziliense, 2004.

_____. **Passagens da antiguidade ao feudalismo**. Trad. Beatriz Sidou. 3ª ed. São Paulo: Braziliense, 1991.

ANTUNES, Jair. Marx e o último Engels: o modo de produção asiático e a origem do etapismo na teoria marxista. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL MARXENGELS, 5., 2007, Campinas. **Anais do V Colóquio Internacional MarxEngels**. Campinas: Cemarx, 2007. Disponível em: <http://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessao3/Jair_Antunes.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2016.

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ASCARRUNZ, Beatriz. El Vivir Bien como sentido y orientacion de políticas públicas. In: FARAH H., Ivone; VASAPOLLO, Luciano (Coord.). **Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?** 1ª ed. La Paz: Plural editores, 2011. p. 423-437.

ASSIS, Jesus de Paula. Kuhn e as ciências sociais. **Estudos Avançados da Universidade de São Paulo**. São Paulo, n. 19, v. 7, 1993, p. 133-164. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttest HYPERLINK "http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttest&pid=S0103-40141993000300004"& HYPERLINK

["http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttest&pid=S0103-40141993000300004"](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttest&pid=S0103-40141993000300004)pid=S0103-40141993000300004". Acesso em: 08 mar. 2016.

ASSIS, Wendell Ficher Teixeira. Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo. **Caderno CRH**. Salvador, n. 72, v. 27, Set/Dez, 2014, p. 613-627. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ccrh/v27n72/11.pdf>>. Acesso em: 05 Jun. 2016.

AVILA SANTAMARIA, Ramiro. **Los derechos y suas garantias**: ensayos críticos. Quito: Corte Constitucional para el Período de Transición, 2012. (Pensamiento jurídico contemporâneo, 1).

BARBOSA, Walmir. **Marxismo: História, Política e Método**. Monografia – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Goiás. Disponível em: <<http://www.goiania.ifg.edu.br/cienciashumanas/index.php/monografias>>. Acesso em: 08 fev. 2016.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BLOCH, MARC. **A sociedade feudal**. Trad. de Emanuel Lourenço Godinho. São Paulo: Edições 70, 2009.

BOITO JR., Armando. **Estado, Política e Classes sociais**: Ensaios Teóricos e Históricos. São Paulo: UNESP, 2007.

BOLÍVIA. **Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolívia**. 2009. Disponível em: <<http://www.harmonywithnatureun.org/content/documents/159Bolivia%20Constitucion.pdf>>. Acesso em: 15 de mar. 2016.

_____. La Asamblea Legislativa Plurinacional. Ley nº 045, de 8 de octubre de 2010. **Gaceta Oficial de Bolivia**, Órgano Ejecutivo, La Paz, 2010. Disponível em: <<http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2014/9502.pdf?view=1>>. Acesso em: 17 abr. 2016.

BONAVIDES, Paulo. Do Estado Liberal ao Estado Social. 10ª ed. São Paulo: Malheiros, 2011.

_____, Paulo. **Teoria Geral do Estado**. 9ª ed. São Paulo: Malheiros, 2012.

BRANDÃO, Pedro. **O novo constitucionalismo pluralista latino-americano**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 22 abr. 2016.

CAMACHO, Claudia Rosario Lecoña; QUISPE, Jorge Wilder Quiroz. **Constitución Política del Estado Plurinacional**: comentada. 5ª ed. La Paz: Quiroz & Lecoña, 2012.

CAPELLO, Héctor Manuel. Efeitos da Globalização Econômica sobre a Identidade e o Caráter das Sociedades Complexas. In: MENDES, Cândido (Coord.); SOARES, Luiz Eduardo (Ed.). **Pluralismo cultural, identidade e globalização**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

CARDOSO, Ciro F. S. **A Cidade-Estado Antiga**. São Paulo: Ática, 1985. (Série Princípios nº 39).

CLAVERO, Bartolomé. Estado Plurinacional – aproximação a um novo paradigma constitucional americano. In: BALDI, Cesar Augusto (Coord.). **Aprender desde o Sul**: Novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade. Aprendendo desde o Sul. Belo Horizonte: Fórum, 2015. p. 111-132.

CORTE IDH. Jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos: Direitos dos Povos Indígenas. **Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni Vs. Nicaragua**. Comissão de Anistia, Corte Interamericana de Direitos Humanos. Tradução da Corte Interamericana de Direitos Humanos. Brasília: Ministério da Justiça, 2014. Disponível em: <<http://www.sdh.gov.br/assuntos/atuacao-internacional/sentencas-da-corteinteramericana/pdf/direitos-dos-povos-indigenas>> . Acesso em: 11 de abr. de 2016.

CUEVA, Mario de la. **La idea del Estado**. 2ª ed. Mexico: UNAM, 1980.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de Teoria Geral do Estado**. 32ª ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

DÁVALOS, Pablo. El Sumak Kawsay (*Buen Vivir*) y las censuras del desarrollo. In: CAPITÁN, Antonio Luis Hidalgo; GARCÍA, Alejandro Guillén; Guazha, Nancy Deleg (Ed.). **Sumak Kawsay Yuyay**: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. 1ª ed. Huelva y Cuenca: Centro de Investigación em Migraciones (CIM) / Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS), 2014. p. 133-142.

_____. Reflexiones sobre el Sumak Kaway (el Buen Vivir) y las teorías del desarrollo. In: CAPITÁN, Antonio Luis Hidalgo; GARCÍA, Alejandro Guillén; Guazha, Nancy Deleg (Ed.). **Sumak Kawsay Yuyay**: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. 1ª ed. Huelva y Cuenca: Centro de Investigación em Migraciones (CIM) / Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS), 2014. p. 143-153.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

ECUADOR. **Constitución da la República del Ecuador**. 2008. Disponível em: <http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2016.

ELLIOT, J. H. España y América en los siglos XVI y XVII. In: BETHELL, Leslie (org). **História de América Latina: América Latina colonial: Europa y America en los siglos XVI, XVII, XVIII**. Trad. Antonio Acosta. Barcelona: Editorial Crítica, 1990b, 2v. p. 3-44.

_____. La conquista española y las colônias de America. In: BETHELL, Leslie (org). **História de América Latina: América Latina colonial: La America pré-colombiana y la conquista**. Trad. Antonio Acosta. Barcelona: Editorial Crítica, 1990a, 1v. p. 125-169.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Trad. Leandro Konder. 9ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

_____. **Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico**. Brasil: Ridendo Castigat Mores, 2005. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/socialismoutopico.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

ESTERMANN, Josef. **Filosofia andina: Sabiduría indígena para um mundo nuevo**. 2ª ed. La Paz: ISEAT, 2006.

FABRIZ, Dauri Cesar. **A estética do direito**. Belo Horizonte: Del Rey, 1999.

FIORAVANTI, Maurizio. **Constitucion: de la Antigüedad a nuestros dias**. Trad. Manuel Martinez Neira. Madrid: Trotta, 2001.

FLEINER-GERSTER, Thomas. **Teoria geral do Estado**. Com a colaboração de Peter Hänni; Trad. Marlene Holzhausen; Revisão técnica Flávia Portella Puschel; - São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FRANCO JR. **O Feudalismo**. 4ª ed. São Paulo: Editora Braziliense, 1986.

FREITAS, Caroline Cotta de Mello. O processo de regulamentação das autonomias indígena originário camponesas na Bolívia: Tensões entre pluralismo, descentralização política e soberania. **Pensamiento próprio** 40, 2014. Coordinadora Regional de Investigaciones Económicas y Sociales (CRIES) Centro de Estudios Globales y Regionales (CEGRE). Julio/ Diciembre 2014 / AÑO 19

GALLO, Sílvio. A Filosofia política moderna e o conceito de Estado. 2007. Disponível em <<https://sites.google.com/site/filosofiaclube/a-filosofia-politica-moderna-e-o-conceito-de-estado>>. Acesso em: 22 jun. 2016.

GARGARELLA, Roberto; COURTIS, Christian. El nuevo constitucionalismo latino-americano: promesas e interrogantes. In: BALDI, Cesar Augusto

(Coord.). **Aprender desde o Sul: Novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade.** Aprendendo desde o Sul. Belo Horizonte: Fórum, 2015. p. 59-86.

GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas da pesquisa social.** 5ª ed. São Paulo: Atlas, 1999.

GOYARD-FABRE, Simone. **Os princípios filosóficos do direito político moderno.** Trad. Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GRIJALVA JIMÉNEZ, Agustín, EXENI RODRÍGUEZ, José Luis. Coordinación entre justicias, esse desafio. In: SANTOS, Boaventura de Souza, GRIJALVA, Agustín (Ed.). **Justícia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador.** La Paz: Abya Yala/ Fundación Rosa Luxemburg, 2012. p. 581-614.

_____. Del presente se inventa el futuro: justicias indígenas y Estado en Ecuador. In: SANTOS, Boaventura de Souza, GRIJALVA, Agustín (Ed.). **Justícia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador.** La Paz: Abya Yala/ Fundación Rosa Luxemburg, 2012. p. 51-78.

_____. Principales innovaciones em la Constitución de Ecuador de 2008. In: BALDI, Cesar Augusto (Coord.). **Aprender desde o Sul: Novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade.** Aprendendo desde o Sul. Belo Horizonte: Fórum, 2015. p. 133-140.

GRINALVA JIMÉNEZ, Agustín; EXENI RODRÍGUEZ, José Luis. Coordinación entre justicias, esse desafio. In: SANTOS, Boaventura de Souza; RODRÍGUEZ, José Luis Exeni (Ed.). **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad em Bolívia.** La Paz: Abya Yala/ Fundación Rosa Luxemburg, 2012, p. 699-732.

GRINALVA JIMÉNEZ, Agustín. **Constitucionalismo en Ecuador.** Quito: Corte Constitucional para el Período de Transición, 2012. Pensamento jurídico contemporâneo, 5.

GUDYNAS, Eduardo. La Senda Biocêntrica: Valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica. **Tabula Rasa**, n. 13, julio-diciembre, 2010, p. 45-71, Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Disponível em: <http://p.redalyc.org/articulo.oa?id=39617525003>. Acesso em 20 abr. 2016.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 5ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HERRERA FLORES, Joaquín. **Teoria crítica dos direitos humanos: os direitos humanos como produtos culturais.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

HIDALGO-CAPITÁN, Antônio Luis; ARIAS Alexander; ÁVILA, Javier. *El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay.* In: CAPITÁN, Antonio Luis Hidalgo; GARCÍA, Alejandro Guillén; Guazha, Nancy Deleg (Ed.). **Sumak Kawsay Yuyay: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay.** 1ª ed. Huelva y Cuenca: Centro de Investigación em

Migraciones (CIM) / Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS), 2014. p. 23-74.

HILTON, Rodney. DOBB, Maurice. SWEEZY, Paul et al. **A transição do feudalismo para o capitalismo**. Trad. Isabel Didonnet. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Trad. Daniel Moreira Miranda. São Paulo: Edipro, 2015.

HUAMÁN, Mario Mejía. **Hacia una filosofía andina**: Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento. Lima, 2005. Disponível em: <http://lengamer.org/admin/language_folders/quechuadecusco/user_uploaded_files/links/File/Qhapagkuna/Filosofia_Andina.pdf>. Acesso em: 17 de mar. 2016.

HUANACUNI MAMANI, Fernando. **Buen Vivir/ Vivir Bien**: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. 2ª ed. La Paz: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), 2010.

JELLINEK, Georg. **Teoría General del Estado**. Granada: Editorial Comares, 2000.

KRIELE, Martin. **Introdução a la teoría del Estado**: Fundamentos históricos de la legitimidade del estado constitucional democrático. Buenos Aires: Depalma, 1980.

KROHLING, Aloísio. **Dialética e direitos humanos**: múltiplo dialético – da Grécia à contemporaneidade. Curitiba: Juruá, 2014.

KRUSE, Thomas. La “Guerra del Agua” en Cochabamba, Bolivia: terrenos complejos, convergencias nuevas. In: TOLEDO, Enrique de la Garza (Org.). **Sindicatos y nuevos movimientos sociales en America Latina**. Colección Grupos de Trabajo de CLACSO, Buenos Aires, Argentina, 2005. p. 121-161.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 12ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

KUNT, E.K. **História do pensamento econômico**. Trad. José Ricardo Brandão Azevedo. 7ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1981.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Metodologia científica**. 5ª ed. São Paulo: Atlas, 2010.

LINERA, Álvaro García. El Estado em transición. Bloque de poder y punto de bifurcación. In: LINERA, Álvaro García et al. **El Estado**: Campo de lucha. La Paz: Muela del Diablo, 2010. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20100906123706/ElEstado.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2016.

LOPES, José Reinaldo de Lima. **O Direito na História: Lições Introdutórias**. 2ª ed. São Paulo: Max Limonad, 2002.

MACAS, Luis. El Sumak Kawsay. In: CAPITÁN, Antonio Luis Hidalgo; GARCÍA, Alejandro Guillén; Guazha, Nancy Deleg (Ed.). **Sumak Kawsay Yuyay: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay**. 1ª ed. Huelva y Cuenca: Centro de Investigación em Migraciones (CIM) / Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS), 2014. p. 177-192.

MACLEOD, Murdo J. España y América: el comercio atlántico, 1492-1720. In: BETHELL, Leslie (org). **História de América Latina: América Latina colonial: Europa y America en los siglos XVI, XVII, XVIII**. Trad. Antonio Acosta. Barcelona: Editorial Crítica, 1990, 2v. p. 45-84.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. Estado plurinacional e direito internacional. Curitiba: Juruá, 2012. (Coleção Para Entender).

MALDONADO, Luis. El Sumak Kawsay/ Buen Vivir/ Vivir Bien. La experiência de la República del Ecuador. In: CAPITÁN, Antonio Luis Hidalgo; GARCÍA, Alejandro Guillén; Guazha, Nancy Deleg (Ed.). **Sumak Kawsay Yuyay: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay**. 1ª ed. Huelva y Cuenca: Centro de Investigación em Migraciones (CIM) / Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS), 2014. p. 193-210.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. Revista Crítica de Ciências Sociais, n.80, Março 2008, p. 71-114. Disponível em: <www.ces.uc.pt/rccs/includes/download.php?id=981>. Acesso em: 09 jun. 2016.

MALUF, Sahid. **Teoria Geral do Estado**. 24ª ed. rev. e atual. por Miguel Alfredo Malute Neto. São Paulo, Saraiva, 1998.

MARTÍNEZ DALMAU, Rubén. **¿Se puede hablar de un nuevo constitucionalismo latinoamericano como corriente doctrinal sistematizada?** Disponível em: <www.juridicas.unam.mx/wccl/ponencias/13/245.pdf>. Acesso em: 16 abr. de 2016.

MARTINEZ, Vinicio C. Estado moderno ou Estado de direito capitalista. **Estudos de Sociologia**. Araraquara, n. 21, v.11. São Paulo: UNESP, 2006, p. 129-142.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da Economia Política**. Trad. e Introd. Florestan Fernandes. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. **Crítica do programa de Gotha**. Seleção, tradução e notas Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012. (Coleção Marx-Engels).

_____. **Formações econômicas pré-capitalistas.** 4ª ed. Trad. João Maia, Revista por Alexandre Addor, Introdução Eric Hobsbawn. Coleção Pensamento Crítico, v. 3. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

_____. **O Capital: crítica da economia política – livro1.** São Paulo: Ed. FCA, 1985 (MARX, p. 244).

_____. **O capital: crítica da economia política:** livro I. Trad. de Reginaldo Sant'Anna. 21ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, 2v.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã.** Trad. Luis Cláudio de Castro e Costa. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998a.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista.** Trad. Álvaro Pina. Organização e introdução: Osvaldo Coggiola. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998b.

MEDINA, Javier. Acerca del Suma Qamaña. Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo? In: FARAH H., Ivone; VASAPOLLO, Luciano (Coord.). **Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?** 1ª ed. La Paz: Plural editores, 2011. p. 39-64.

MIRANDA, Jorge. **Teoria do Estado e da Constituição.** 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

MONTAÑA PINTO, Juan. **Teoría utópica de las fuentes del derecho ecuatoriano:** perspectiva comparada. Quito: Corte Constitucional para el Período de Transición, 2012. (Nuevo derecho ecuatoriano, 2).

MONTAÑA PINTO, Juan; PAZMIÑO FREIRE, Patrício. Algunas consideraciones acerca del nuevo modelo constitucional ecuatoriano. In: BENAVIDEZ ORDÓÑEZ, Jorge, ESCUDERO SOLIZ, Jhoel (Coords.). **Manual de justicia constitucional ecuatoriana.** Quito: Corte Constitucional del Ecuador, 2013. (Cuadernos de trabajo, 4). p. 23-48.

MORENO, Alejandro. Superar a exclusão, conquistar a equidade: reformas, políticas e capacidade no âmbito social. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 88-94.

MORGAN, Lewis Henry. A sociedade antiga ou investigações sobre as linhas do progresso humano desde a selvageria, através da barbárie, até a civilização. In: **Evolucionismo cultural.** Org. Celso Castro – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004.

MORRIS, Christopher W. **Um ensaio sobre o Estado moderno.** Trad. Sylmara Beletti. São Paulo: Landy Editora, 2005.

MURRA, John. Las sociedades andinas antes de 1532. In: BETHELL, Leslie (org). **História de América Latina: América Latina colonial: América Latina**

colonial: La America pré-colombiana y la conquista. Trad. Antonio Acosta. Barcelona: Editorial Crítica, 1990, 1v. p. 48-75.

NAY, Olivier. **História das ideias políticas**. Trad. Jaime A. Clasen – Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

ONU. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**, nº 23, Unicef, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_pt.pdf>. Acesso em 17 abr. 2016.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção n. 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT**. Brasília: OIT, 2011. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf>. Acesso em: 5 abr. 2016.

OVIEDO, Atawallpa. Capitalismo-Socialismo y Armonicidad. In: CAPITÁN, Antonio Luis Hidalgo; GARCÍA, Alejandro Guillén; Guazha, Nancy Deleg (Ed.). **Sumak Kawsay Yuyay**: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. 1ª ed. Huelva y Cuenca: Centro de Investigación em Migraciones (CIM) / Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS), 2014. p. 297-342.

PACARI, Nina. Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas. In: CAPITÁN, Antonio Luis Hidalgo; GARCÍA, Alejandro Guillén; Guazha, Nancy Deleg (Ed.). **Sumak Kawsay Yuyay**: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay. 1ª ed. Huelva y Cuenca: Centro de Investigación em Migraciones (CIM) / Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS), 2014. p. 127-132.

PASTOR, Roberto Viciano e MARTÍNEZ DALMAU, Rubén. **¿Se Puede Hablar de un Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano como Corriente Doctrinal Sistematizada?** 2012. Disponível em: <<http://www.juridicas.unam.mx/wccl/ponencias/13/245.pdf>>. Acesso em: 16 abr. 2016.

PATZI PACO, Félix. **Modelo comunal**: propuesta alternativa para salir del capitalismo y del socialismo. La paz: All Press, 2013.

_____. **Tercer Sistema. Modelo comunal**: propuesta alternativa para salir del capitalismo y del socialismo. La Paz, 2013.

PISIER, Evelyne (com colaboração de François Chatelet *et al*). **História das ideias políticas**. Trad. Maria Alice Farah Calil Antonio. Barueri, SP: Manole, 2004.

POMER, Leon. **O surgimento das nações**. Trad. Mirna Pinsky. 7ª ed. atual. rev. São Paulo: Atual, 1994.

POULANTZAS, Nico. **Poder Político e Classes Sociais**. Trad. Francisco Silva. Rev. Carlos Roberto Nogueira. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

PRIETO MÉNDEZ, Julio Marcelo. **Derechos de la naturaleza: fundamento, contenido y exigibilidad jurisdiccional**. Quito: Corte Constitucional del Ecuador, CEDEC, 2013. (Nuevo derecho ecuatoriano, 4).

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes: de la dependência histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: Clacso, 2014. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>. Acesso em: 05 jun. 2016.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130.

_____. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Aníbal. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf>. Acesso em: 8 jun. 2016.

_____. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos rumos**, n. 37, ano 17, 2002. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/veiculos_de_comunicacao/NOR/NOR0237/NOR0237_02.PDF>. Acesso em 20 mai. 2016.

ROSSEAU, Jean-Jacques. O contrato social e outros escritos. 16ª ed. São Paulo: Cultrix. Trad. Rolando Roque da Silva, 1999.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Modo de Produção Escravista e a Sua Influência na Percepção da Sociedade Judaica no Pós-Exílio. **Revista Mirabilia**, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 27-36, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O Contrato Social**. Trad. Tiago Rodrigues da Gama. São Paulo, 2006.

SABINE, George H. **História das teorias políticas**. Rio de Janeiro/ Lisboa: Fundo de Cultura, 1961, 1v.

SAES, Décio. A questão da autonomia relativa do Estado em Poulantzas. **Crítica Marxista**, São Paulo, v.7, n. 4, 1998, p. 46-66. Disponível em: www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo40critica7parte3.pdf>. Acesso em: 07 fev. 2016.

SANTOS JÚNIOR, Avelar Araújo. Cosmovisão e religiosidade andina: uma dinâmica histórica de encontros, desencontros e reencontros. **Interações: Cultura e Comunidade**. Uberlândia, v.4, n.5, p. 149-162, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência.** 4 ed. São Paulo: Cortez, 2002.

_____. La refundación del Estado y los falsos positivos. In: BALDI, Cesar Augusto (Coord.). **Aprender desde o Sul: Novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade.** Aprendendo desde o Sul. Belo Horizonte: Fórum, 2015. p. 179-214.

_____. **Derechos humanos, democracia y desarrollo.** Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia, 2014.

_____. Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. In: SANTOS, Boaventura de Souza; RODRÍGUEZ, José Luis Exeni (Ed.). **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad em Bolívia.** La Paz: Abya Yala/ Fundación Rosa Luxemburg, 2012. p. 11-48.

_____. Cuando los excluidos tienen Derecho: justiça indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. In: SANTOS, Boaventura de Souza, GRIJALVA, Agustín (Ed.). **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador.** La Paz: Abya Yala/ Fundación Rosa Luxemburg, 2012. p. 13-50.

_____. **Descolonizar el saber, reinventar el poder.** Montevideo, Uruguay: Trilce-Extensión universitária, Universidade de la República, 2010. p. 11-48.

SAVELLE, Max (Coord.). **História da civilização mundial.** Belo Horizonte: Itatiaia, 1968, 1v.

_____. **História da civilização mundial.** Belo Horizonte: Itatiaia, 1968, 2v.

SEPÚLVEDA, Juan Gines de. **Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los índios.** 2010, p. 258-369. Disponível em: <<https://jorgecaceresr.files.wordpress.com/2010/05/democrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios.pdf>>. Acesso em: 02 de abr. de 2016.

SHAVELZON, Salvador. Cosmopolítica Constituinte da Complexidade na Bolívia: A Constituição “aberta” e o surgimento do Estado plurinacional. **Revista de Estudos em Relações Interétnicas**, v. 18, n. 1, 2014.

SILVA, Heleno Florindo da. **Teoria do estado plurinacional: o novo constitucionalismo latino-americano e os direitos humanos.** Curitiba: Juruá, 2014.

SILVA, José Afonso da. O Estado Democrático de Direito. **Revista de Direito Administrativo.** Rio de Janeiro, n. 173, 1988, p. 15-34. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rda/article/viewFile/45920/44126>>. Acesso em: 25 abr. 2016.

SIMÕES, Carlos. Teoria crítica dos direitos sociais: o Estado social e o Estado democrático de direito. São Paulo: Cortez, 2013.

SINGER, Paul. **O capitalismo: sua evolução, sua lógica e sua dinâmica.** São Paulo: Moderna, 1987. (Coleção polêmica).

SOARES, Mário Lúcio Quintão. **Teoria do Estado: novos paradigmas em face da globalização.** 3ª ed. São Paulo: Atlas, 2008.

SOSA, Vicente E. Escandell. “Vivir Bien”, alba y socialismo del siglo XXI. ¿Paradigmas opuestos? In: FARAH H., Ivone; VASAPOLLO, Luciano (Coord.). **Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?** 1ª ed. La Paz: Plural editores, 2011. p. 311-330.

SROUR, Robert Henry. **Modos de produção: elementos da problemática.** Rio de Janeiro: Graal, 1978.

TAMBURINI, Leonardo. La jurisdicción indígena y las autonomías indígenas. In: SANTOS, Boaventura de Souza; RODRÍGUEZ, José Luis Exeni (Ed.). **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad em Bolívia.** La Paz: Abya Yala/ Fundación Rosa Luxemburg, 2012. p. 249-274.

TAPIA, Luis. Consideraciones sobre el Estado plurinacional. In: BALDI, Cesar Augusto (Coord.). **Aprender desde o Sul: Novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade.** Aprendendo desde o Sul. Belo Horizonte: Fórum, 2015. p. 481-502.

_____. Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional. In: OSAL (Buenos Aires: CLACSO), ano VIII, no. 22, p. 47-63, 2007. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal22/D22Tapia.pdf>>. Acesso em: 13 abr. 2016.

TIBÁN, Lourdes. El concepto del desarrollo sustentable y los pueblos indígenas. In: CAPITÁN, Antonio Luis Hidalgo; GARCÍA, Alejandro Guillén; Guazha, Nancy Deleg (Ed.). **Sumak Kawsay Yuyay: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay.** 1ª ed. Huelva y Cuenca: Centro de Investigación em Migraciones (CIM) / Programa Interdisciplinario de Población y Desarrollo Local Sustentable (PYDLOS), 2014. p. 104-114.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro.** Trad. Beatriz Perrone Moisés. 4ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

TOUCHARD, Jean. **História das ideias políticas: da Grécia ao fim da Idade Média.** 4 vols., vol. 1. Trad. Maria Braga. 3ª ed. Col. “Fórum da História”, Publicações Europa América, Mem Martins, 2003.

TRIVINOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação.** São Paulo: Atlas, 1987.

TRUJILLO, Julio Cesar. Plurinacionalidad y Constitución. In: SANTOS, Boaventura de Souza, GRIJALVA, Augustín (Ed.). **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador**. La Paz: Abya Yala/Fundación Rosa Luxemburg, 2012. p. 305-316.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. 18ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

VILLORO, Luis. **Estado plural, pluralidad de culturas**. México: UNAM/Paidós, 1998. Disponível em https://interculturalidadffyl.files.wordpress.com/2011/09/villoro_estado.pdf. Acesso em: 12 abr. 2016.

WACHTEL, Natchan. Los índios y la conquista española. In: BETHELL, Leslie (org). **História de América Latina: América Latina colonial: América Latina colonial: La America pré-colombiana y la conquista**. Trad. Antonio Acosta. Barcelona: Editorial Crítica, 1990, 1v. p. 170-202.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **O fim do mundo como o concebemos: ciência social para o século XXI**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (De)coloniales de nuestra época**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala, 2009.

WOLKMER, Antônio Carlos (Org.). **Fundamentos de História do Direito**. 3ª ed. (revista e ampliada). Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

YRIGOYEN FAJARDO, Raquel Z. Pluralismo jurídico y jurisdicción indígena em el horizonte del constitucionalismo pluralista. In: BALDI, Cesar Augusto (Coord.). **Aprender desde o Sul: Novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade**. Aprendendo desde o Sul. Belo Horizonte: Fórum, 2015. p. 35-57.

ZAFFARONI, Eugênio Raúl. La naturaleza como persona: Pachama y Gaia. In: ÁVILA LINZÁN, Luis Fernando. **Política, Justicia y Constitución**. Quito: Corte Constitucional para el Período de Transición, 2012. (Crítica y Derecho, 2). p. 259-290.

ZEGADA C., M. T. Elementos para pensar la reconfiguración del campo político boliviano. Crítica y Emancipación. **Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales**, ISSSN 1999-8104, a. II, n. 03, 2010.

ZIPPELIUS, Reinhold. Teoria Geral do Estado. Trad. Karin Praefke-Aires Coutinho. Coord. J. J. Gomes Canotilho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.