

FACULDADE DE DIREITO DE VITÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRITU SENSU* EM  
DIREITOS E GARANTIAS FUNDAMENTAIS

HELENO FLORINDO DA SILVA

**O ESTADO, O CONSTITUCIONALISMO E OS DIREITOS  
HUMANOS: Um Diálogo Entre o Constitucionalismo  
Moderno e o Novo Constitucionalismo Latino Americano  
por uma Concepção Multicultural dos Direitos Humanos**

Vitória  
2013

HELENO FLORINDO DA SILVA

**O ESTADO, O CONSTITUCIONALISMO E OS DIREITOS  
HUMANOS: Um Diálogo Entre o Constitucionalismo  
Moderno e o Novo Constitucionalismo Latino Americano  
por uma Concepção Multicultural dos Direitos Humanos**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stritu Sensu* em Direitos e Garantias Fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória, no curso de Mestrado, como requisito de conclusão do curso, sob orientação do Prof. Dr. Daury Cesar Fabriz.

Vitória  
2013

HELENO FLORINDO DA SILVA

**O ESTADO, O CONSTITUCIONALISMO E OS DIREITOS  
HUMANOS: Um Diálogo Entre o Constitucionalismo  
Moderno e o Novo Constitucionalismo Latino Americano  
por uma Concepção Multicultural dos Direitos Humanos**

Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stritu Sensu* em Direito e Garantias Fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória, como requisito para obtenção do título de Mestre.

Aprovada em \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2013.

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Daury Cesar Fabriz**  
Faculdade de Direito De Vitória  
Orientador

---

**Prof. Dr. Aloísio Krohling**  
Faculdade de Direito de Vitória  
Examinador

---

**Prof. José Luiz Quadros de Magalhães**  
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais  
Examinador

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	04
<b>1. A MODERNIDADE, O ESTADO E OS DIREITOS HUMANOS: Uma Análise da Formação do Estado Nacional e de seus Desdobramentos em Relação aos Direitos Humanos à Luz da Racionalidade Moderna Europeia .....</b>	<b>19</b>
1.1. A Construção da Modernidade: uma análise da expulsão e da descoberta como mecanismos modernos de encobrimento da diversidade .....	20
1.2. O Desenrolar do Estado na Modernidade: do seu surgimento na Europa à sua imposição à América Latina.....	37
1.3. Os Direitos Humanos e a Modernidade: de como a universalização pode ser vista como um instrumento da identidade moderna para o encobrimento do outro .....	58
<b>2. O NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO E O ESTADO PLURINACIONAL: Um novo Paradigma para Reencontrar as velhas Origens..</b>	<b>74</b>
2.1. O Novo Constitucionalismo Latino-Americano e a Busca pelo Bem Viver: uma racionalidade libertária para a vida .....	83
2.2. O Pluralismo Epistemológico: o encontro entre o <i>eu</i> e o <i>outro</i> para a construção de um <i>nós</i> .....	99
2.3. O Estado Plurinacional e o Resgate do Outro: as experiências da Venezuela (1999), do Equador (2008) e da Bolívia (2009) .....	118
<b>3. POR UMA CONCEPÇÃO MULTICULTURAL DE DIREITOS HUMANOS: Superando as Hegemonias para Descobrir o Valor do Diferente .....</b>	<b>136</b>
3.1. A Alteridade e a Diversidade: por uma ética <i>multicultural</i> aos Direitos Humanos Universalizáveis .....	146
3.2. O Processo Cultural de ReConstrução dos Direitos Humanos a partir do Diálogo com o <i>Outro</i> : a importância de uma hermenêutica diatópica .....	160
3.3. O Novo Constitucionalismo Latino-Americano e o Estado Plurinacional: a diversidade como paradigma <i>multicultural</i> para a formação de um <i>Bem Viver</i> .....	177
CONCLUSÃO .....	195
REFERÊNCIAS .....	205
ANEXO .....	218

## INTRODUÇÃO

Vivenciamos uma época de grandes mudanças! O paradigma<sup>1</sup> moderno de Estado constitucional-nacional, surgido após inúmeras revoluções paradigmáticas, a fim de substituir o modelo feudal de sociedade, pode estar chegando ao fim, principalmente se visualizado a partir da fragilização que os desígnios de seu sistema econômico financeiro, vem lhe proporcionando nos últimos anos.

É visualizando esse contexto global do Estado que Zizek (2012, p. 14) diz estarmos imersos em um cenário de “institucionalização da inveja”, pois, segundo ele, ao avançarmos por um – pseudo – progresso capitalista – que necessita de uma ideologia consumista<sup>2</sup> – mais nos distanciamos de concretizar as promessas de integração e reconhecimento dos diferentes do Estado nacional da modernidade – ainda hoje o modelo de Estado predominante na cultura ocidental.

Será a partir dessas constatações, que o presente trabalho, através de um diálogo construtivo, buscará demonstrar como esse paradigma de Estado se forjou e quais foram os instrumentos usados para se firmar como novo modelo de pacto social em substituição ao sistema de feudos em vigor a época.

E mais, como a formação de uma identidade nacional, verdadeira estética do Poder nesse paradigma, possibilitou o encobrimento do diferente, corroborando o nascimento de um movimento constitucional – constitucionalismo – excludente, que não era capaz de perceber o diferente como peça importante para o todo.

Ainda hoje os movimentos neoconstitucionalistas<sup>3</sup>, partindo da mesma lógica constitucional do Estado nacional moderno, não conseguem resolver os problemas

---

<sup>1</sup> Utilizamos a expressão *paradigma* em todo este trabalho nos mesmos termos em que fora construída por Thomas Kuhn. A esse respeito ver KUHN, Thomas S.. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. 7ªed. Trad. por BOEIRA, Beatriz Viana e BOEIRA, Nelson. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

<sup>2</sup> Conforme discutiremos no decorrer do trabalho, essa ideologia do consumo desenfreado, pedra fundamental do capitalismo ocidental e moderno, juntamente com a exploração irresponsável da humanidade e dos recursos naturais, “ameaçam a mãe natureza e a subsistência do planeta” (CÉSPEDES, 2010, p. 9).

<sup>3</sup> O neoconstitucionalismo surge como doutrina constitucional para explicar o conjunto de textos constitucionais que surgem depois da Segunda Guerra Mundial, em especial, a partir da década de

inerentes a diversidade cultural existente dentro de uma mesma sociedade, o que é perceptível ao analisarmos a concretização das promessas da modernidade em relação, dentre outras coisas, aos Direitos Humanos<sup>4</sup>.

Toda essa diversidade, originária de inúmeros fatores culturais e sociais, dentre os quais se destacam a globalização da era digital, que coloca “em Xequê” conceitos que foram forjados para serem as bases do Estado nacional na modernidade (nação, soberania, democracia, cidadania, identidade, e outros), deflagra a impotência desse paradigma moderno em dar respostas satisfatórias aos anseios sociais.

Para visualizar melhor a intrincada situação atual na qual estamos imersos, se faz necessário fixarmos o nosso tempo, ou seja, como percebemos a situação atual do Estado em relação à sociedade em que foi gestado, bem como de seu modelo constitucional, após as inúmeras revoluções, avanços e retrocessos, pelos quais passaram.

É neste contexto, que Zizek (2012, p. 13) aponta para o fato de estarmos *vivendo no fim dos tempos*. A partir de uma lógica construída em relação aos cinco estágios do

---

1970. São constituições “que não se limitam a estabelecer competências ou a separar os poderes públicos, mas que contém altos níveis de normas materiais ou substantivas que condicionam a atuação do Estado por meio de ordenação de certos fins e objetivos” (CARBONEL, 2007, p. 9 e 10 – *tradução nossa*), ou seja, “o neoconstitucionalismo, desse ponto de vista, é uma teoria do Direito e não, propriamente, uma teoria da constituição, (...). Seu fundamento é a análise da dimensão positiva da constituição, para o qual não é necessário a análise da legitimidade democrática e da fórmula através da qual a vontade constituinte se translada na vontade constituída” (CARBONEL, 2003, p. 10 – *tradução nossa*). Neste sentido, o neoconstitucionalismo pretende se distanciar dos esquemas do positivismo teórico, convertendo o Estado de Direito em um Estado Constitucional de Direito. Por fim, “se trata, em definitivo, de recuperar o conceito de constituição e fortalecer sua presença determinadora no ordenamento jurídico (PASTOR e DALMAU, 2013, p. 3 – *tradução nossa*).

<sup>4</sup> Acerca da construção teórica sobre os Direitos Humanos que desenvolveremos no decorrer deste trabalho, é necessário destacar, desde já, como significamos este ponto, ou seja, o que são os Direitos Humanos? Para responder esse questionamento – a partir do qual construímos a ideia Direitos Humanos desenvolvida neste trabalho – nos apoiamos na teoria de Joaquim Herrera Flores, para quem “(...) os direitos humanos são produtos culturais que facilitam a construção das atitudes e aptidões que nos permitam fazer nossas vidas com o máximo de dignidade” (2009b, p. 12). A partir daí, sua reconstrução – para nós – multicultural deverá pautar-se pelo entendimento de que “os direitos humanos devem ser estudados e levados à prática politicamente; primeiro, a partir de um saber crítico que revele as escolhas e os conflitos de interesses que se encontram por trás de todo debate cheio de ideologias e, segundo, inserindo-os nos contextos sociais, culturais e econômicos em que necessariamente nascem, se reproduzem e se transformam” (HERRERA FLORES, 2009a, p. 56). O que, no capítulo 3.3 abaixo, se discutirá a partir das diretrizes do novo constitucionalismo latino-americano e do Estado plurinacional.

luto – negação, raiva, barganha, depressão e aceitação –, segundo ele, é possível destacarmos os cinco estágios do fim dos tempos para esse modelo de sociedade em que estamos imersos.

O primeiro desses estágios é a negação, caracterizada pela a utopia liberal no momento de constitucionalização do Estado nacional, caracterizada pelo afastamento do Estado das relações econômicas. É seguida da raiva, vista na realidade político-teológica que esse afastamento concretizou, haja vista as promessas liberais não terem sido cumpridas, aumentando o distanciamento entre os que não tinham acesso aos direitos básicos do Homem, e aqueles que efetivamente usufruíam.

O terceiro estágio apontado é a barganha, demonstrada através do retorno da crítica da economia política promovida pelo estado social em resposta às mazelas do liberalismo econômico. É seguido da depressão que, segundo ele, se dá em decorrência do estado social não ser capaz de reverter, substancialmente, o quadro de sobreposição de um *modus vivendi* sobre os demais, o que pode ser visto pelo trauma social vivido após o surgimento do *cogito* proletário.

E, por fim, a última etapa, na qual ainda estamos imersos, é a aceitação – a recuperação das causas liberais, com um novo afastamento estatal frente às relações do mercado global. É no cenário, portanto, da globalização desse neoliberalismo que nos encontramos atualmente<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Boaventura de Sousa Santos destaca quatro aspectos articuladores dessa fase neoliberal do processo de globalização hegemônica que estamos inseridos, apontando que ela pode ser vista a partir da: *a) proliferação de centros de poder* – o poder político nacional vê-se obrigado a dividir soberania com as corporações privadas e organismos globais multilaterais, tais como: o Fundo Monetário Internacional (FMI); *b) inextricável rede de interconexões financeiras do capital* – que fazem depender as políticas públicas e a constituição econômica nacional de flutuações econômicas imprevisíveis para o tempo com o que joga a práxis democrática nos Estados Nação; *c) dependência de uma informação* – que voa em tempo real e é caçada pelas grandes corporações privadas com maior facilidade que pelas instituições estatais e, por fim, *d) do ataque frontal dos direitos sociais e laborais* – que está provocando que a pobreza e a tirania convertam-se em vantagens comparativas para atrair investimentos e capitais – (2002, p. 25-102 – grifos nossos). Portanto, “o sistema de valores hegemônico em nossos dias é majoritariamente neoliberal e, por conseguinte, coloca por cima as liberdades funcionais ao mercado e por baixo as políticas públicas de igualdade social, econômica e cultural” (HERRERA FLORES, 2009a, p. 47). Isso conduzirá à conclusão de que nem todos têm, por igual, os instrumentos e meios necessários à luta pelo acesso aos bens essenciais à dignidade humana.

É a partir de uma leitura marxista e lacaniana que Žižek chega à conclusão que hoje, “depois de décadas de Estado de bem-estar social, nas quais os cortes financeiros se limitaram a breves períodos e se basearam na promessa de que logo tudo voltaria ao normal” (2012, p. 291), estamos inseridos num novo contexto, onde a crise não é mais breve, passageira, “meras marolas”, mas algo permanente, um novo estilo de vida.

Em nossa realidade vivenciamos a queda de uma hegemonia, de um *modus vivendi*, de uma base sobre a qual se construiu toda a nossa visão consumista, individualista e não solidária de ser, de um paradigma de consumo gestado e regulado, não pelo Estado, mas pelo mercado<sup>6</sup>, ou seja, uma visão que, pautada nesse capital do crescimento econômico, rompe a relação do ser humano com a natureza – que passa a ser vista como recurso, mercadoria necessária para a manutenção de todo o sistema (MACAS, 2010, p. 16).

Essa situação é tão visível na realidade humana contemporânea, que hoje em dia, diante desse modelo embasado no capital, as pessoas se imunizam diante do conflito moral, ou seja, não se ressentem com massacres como o deflagrado na guerra civil em Ruanda, pois o que esse país poderia oferecer para o ocidente capitalista – responsável direto pelo conflito étnico<sup>7</sup> – a legitimar uma intervenção militar?

Portanto, esse paradigma moderno, de matiz liberal, capitalista, europeizado, de Estado não responde mais – se é que um dia já respondeu – às necessidades

---

<sup>6</sup> Acerca da influência do mercado nas decisões do Estado, bem como das pessoas em sociedade, José Alberto Mujica Cordano – presidente da República Oriental do Uruguai – chega à conclusão de que vivenciamos um tempo em que “o capital governa os governantes” – discurso proferido na ocasião da conferência da Organização das Nações Unidas para assuntos climáticos (Rio+20). Sobre esse ponto, Herrera Flores também conclui que “(...) vivemos em um mundo subsumido globalmente no capital e em suas justificações ideológicas” (2009b, p. 2). E mais, “vivemos num mundo no qual as relações sociais que o capital impõe globalizaram-se através de tecnologias, de intervenções culturais e de novas formas de colonização econômicas” (2009b, p. 63), ou seja, um mundo subsumido “universalmente” ao capital e suas justificações, hoje pautadas na ideologia neoliberal do pós guerra fria. “Em definitivo, entramos num contexto em que a extensão e a generalização do mercado – que se proclama falaciosamente como “livre” – fazem com que os direitos comecem a ser considerados como “custos sociais” das empresas, que devem suprimi-los em nome da competitividade” (HERRERA FLORES, 2009<sup>a</sup>, p. 31).

<sup>7</sup> Sobre esses fatos e seus fundamentos, ver o filme RUANDA, Hotel. Produzido e Dirigido por de GEORGE, Terry. São Paulo: Imagem Filmes, 2004. DVD 121 min.: VHS, Ntsc, son., color. Dublado em Português.

inerentes à pluralidade epistemológico-cultural que vivenciamos a muito em nossa sociedade global, o que leva a Herrera Flores a concluir que

A instauração paulatina de uma ordem global desigual e injusta está afetando não só o que vai restando de Estado do Bem-Estar – onde este existiu –, mas, o que é mais grave, a capacidade social e coletiva de propor alternativas baseadas na justiça social. (2009, p. 175).

O mundo não suporta mais uma sociedade de consumo como a atual, o que pode ser visto no simples fato das relações humanas *reais* serem pulverizadas pelos *cybers espaços* (relações humanas virtuais), de modo que o Homem não consegue dar as respostas analógicas em um mundo virtual.

É neste prisma que Wallerstein aponta para o fato do capitalismo<sup>8</sup> liberal, responsável por criar um sistema de mercado global, de relações comerciais em que o Estado, principalmente aqueles de desenvolvimento tardio, ter, após a derrocada do seu *inimigo* – o comunismo socialista – se transformado em seu próprio vilão.

O colapso do comunismo foi na verdade o colapso da era liberal, pois tirou do cenário mundial a única justificativa ideológica plausível que o capitalismo liberal dos países do norte global, tinha para legitimar sua hegemonia, ou seja, uma justificativa tacitamente apoiada por seu oponente ideológico ostensivo (WALLERSTEIN, 2002, p. 23).

Se por um lado esse processo ideológico, de matrizes liberais capitalistas, oriundo do paradigma moderno nacional de Estado, que levou os Estados Unidos da América (EUA) ao patamar de hegemonia econômica, por outro, criou as condições para sua própria extinção.

---

<sup>8</sup> Conforme se discutirá em todo trabalho, o capitalismo é um mecanismo importante para o processo de nacionalização da sociedade, ou seja, para a formação de uma nação, de um padrão, de um modelo de sociedade que, necessariamente, deveria ser replicado, pois, como destaca Herrera Flores, a partir de seus ideais estaremos “(...) diante de uma racionalidade que universaliza um particularismo: o do modelo de produção e de relações sociais capitalista, como se fora o único modelo de relação humana” (2009a, p. 160). Para maiores aportes teóricos sobre esse ponto, ver ZAVALETA MERCADO, René. *Nacionalizaciones*. In.: IBARGÜEN, Maya Anguiluz e MENDÉZ, Norma de Los Ríos (coord.). **René Zavaleta Mercado: ensayos, testimonios e re-visiones**. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2006. Cap. 4, p. 55 e ss.

O mesmo mercado livre, que auto se regula, o mesmo direito único de propriedade e família, que estigmatiza a sociedade, a mesma identidade nacional sob a qual se formou o moderno Estado nacional, são os fatores principais para hoje discutirmos o fim dessa era.

E mais, para resgatamos os estigmatizados, criando uma nova percepção do *ser nacional*, não mais ínsita à ideia de homogeneização pela unidade, mas sim, pautada na diferença, dando origem a uma visão *multicultural* da realidade, principalmente, em relação aos Direitos Humanos, objetivando, assim, respostas às promessas da modernidade.

Ou seja, uma visão que transforme, principalmente, os Direitos Humanos num instrumento<sup>9</sup> a partir do qual se construa uma nova racionalidade para o sentido de justiça, de equidade, uma racionalidade que leve em consideração a realidade da exclusão de quase 80% da humanidade em relação aos benefícios – promessas – da nova ordem global – neoliberal e capitalista – (HERRERA FLORES, 2009a, p. 74).

Assim, ao utilizarmos uma leitura histórico-dialética<sup>10</sup> acerca do surgimento do modelo moderno (atual) de Estado – nacional, liberal, capitalista e constitucional – para analisar como se construíram as bases dos instrumentos de sua afirmação enquanto novo modelo de pacto social, será possível verificar como, ao longo dos séculos, esse paradigma, mesmo com inúmeras alterações formais, se manteve como a única forma possível de Estado.

---

<sup>9</sup> Portanto, como instrumento de modificação de uma realidade desigual, “os direitos humanos devem prestar-se para aumentar nossa “potência” e nossa “capacidade” de atuar no mundo” (HERRERA FLORES, 2009a, p. 81).

<sup>10</sup> Optou-se neste trabalho pela adoção do método histórico-dialético – de fundo marxista – por ser aquele que melhor se adéqua à discussão proposta, pois ocorrerá a partir de uma tese extraída da realidade, do cotidiano – do real – se confrontará com uma antítese, também extraída da realidade prática, através de um movimento “no mundo das ideias”, extraído-se daí, uma síntese – uma nova tese – que retorne ao real, não se restringindo ao mero idealizado, tal como a dialética hegeliana. Portanto, nos embasaremos, para a construção do pensamento, no método histórico-dialético, de cunho marxista, verdadeira epistemologia dialética crítica, que inverterá a lógica hegeliana, pois oloca a primazia, não em bases abstratas, ideais, mas sim, na base histórico-material, de modo a constatar uma contradição *a priori*. Neste sentido, Herrera Flores destaca que “o real nos fala e nos interpela constantemente a partir das situações de injustiça, de opressão e de desigualdade que proliferam nos contextos onde as pessoas reais – não os sujeitos idealizados – vivem” (2009b, p. 4).

Antes de prosseguir, há que ressaltar que o método dialético é útil para a construção desse trabalho, pelo fato de essencialmente ser um caminho que busca a transformação da realidade, ou seja, a dialética, enquanto método possui um sentido de movimento, percebendo o mundo a partir de um não contentamento, uma discordância, de modo que objetiva construir, a partir de então, uma nova perspectiva.

Marconi e Lakatos (2004, p. 81), neste sentido, destacam o fato de que se analisarmos um determinado ser, nos voltando às suas origens, admitiremos esse ser, bem como o não ser, ou seja, o movimento inerente a dialética, não se trata de uma ilusão, aspecto superficial da realidade, mas, ao contrário, de um fluxo eterno e contínuo, tendo em vista que tudo se origina de princípios contrários.

Como a característica principal da dialética é o sentido de movimento, a conclusão (síntese) extraída da relação entre tese e antítese, não demonstrará o fim das discussões, havendo, portanto, um devir fundamental, aonde a conclusão a que se chega, torna-se, na verdade, outra tese.

Criou-se uma ideologia para o Estado, assim como para o capitalismo que lhe é inerente, ou para signos terminológicos como democracia, soberania, nação, que não nos permite discuti-los sem que saíamos como violões, não democráticos, inimigos do Estado.

Constatando esse discurso é possível perceber que o paradigma do Estado nacional moderno assumiu um valor reconhecido universalmente, cuja substância não pode mais ser abandonada sem haver a manutenção desse mesmo símbolo, de modo que mesmo se alterar radicalmente seu significado, mesmo assim será empregado nos termos em que ganhou relevo<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Sob o aspecto da *ideologização* de determinados símbolos, atos, palavras, termos, que os transforma em situações indiscutíveis, ver ZIZEK, Slavoj. *O Espectro da Ideologia*. In: ZIZEK, Slavoj (org). **Um Mapa da Ideologia**. Rio de Janeiro, 1996. Ainda sobre esse ponto, Ramón Máiz, em texto que discute o embate entre nacionalismo e multiculturalismo, acentua que não conseguimos discutir determinados assuntos, pois eles já existem antes de nós, e somos socializados para aceitá-los. Sobre isso ele ainda destaca que “nações e culturas eram consideradas (e ainda são em boa medida) como entidades cristalizadas na história, como conjuntos dados de antemão e essencialmente

Zizek (1996a) constrói, neste ponto, seu entendimento àquilo que ele chama de crítica da ideologia<sup>12</sup> de hoje. Segundo ele, é mais fácil, por exemplo, acreditarmos que o mundo está em colapso, que está acabando, em decorrência de seu paradigma capitalista de consumo, do que enfrentarmos a realidade, procurando caminhos a essa perspectiva.

Essa verdadeira sacralização de um modo hegemônico de vida, ideologizante, pautado pelos ditames do mercado, também é discutida por Herrera Flores, que destaca o fato de que “vivemos em um mundo subsumido globalmente no capital e em suas justificativas ideológicas”, ou seja, um mundo onde o “real mesclou-se de um modo inextrincável com a ideologia dominante” (2009b, p. 5-6).

A partir de então, esta dissertação buscará respostas ao seu problema de pesquisa, que pode ser delimitado ao seguinte questionamento: como o novo modelo de constitucionalismo democrático latino-americano<sup>13</sup> e seu Estado Plurinacional, que surgem através de inúmeros movimentos sociais, verdadeira luta em busca de um novo horizonte, possuem os meios hábeis, a partir daí, para a construção de uma visão *multicultural* dos Direitos Humanos que sejam, substancial e fundamentalmente, diversas daquilo que foi, e ainda é, posto pelo paradigma de Estado predominante?

Para tanto, em sua primeira parte, este trabalho analisará o motivo pelo qual durante todo o início da época moderna, com o surgimento do Estado em substituição ao modelo feudal de sociedade, a classe dominante, política e economicamente, é a mesma do modelo que se quis substituir.

---

avessos a qualquer eventual processo de evolução, troca ou reformulação” de seus significados (2012, p.4).

<sup>12</sup> Utilizamos a expressão *ideologia* neste trabalho a partir das discussões promovidas por Zizek (1996a, p.9), para quem “ideologia pode designar qualquer coisa, desde uma atitude contemplativa, que desconhece sua dependência em relação à realidade social, até um conjunto de crenças voltado para ação; desde o meio essencial em que os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social até as ideias falsas que legitimam um poder político dominante. Ela parece surgir exatamente quando tentamos evitá-la e deixa de parecer onde claramente se esperaria que existisse”. A tarefa crítica da ideologia, portanto, se pauta em discernir a necessidade oculta, daquilo que hoje se manifesta como mera contingência.

<sup>13</sup> Trata-se de um “constitucionalismo que pode romper com o que se considera como um dado, algo imutável, e que poderá avançar pelo caminho da justiça social, da igualdade e do bem-estar dos cidadãos” (PASTOR e DALMAU, 2013, p. 5 – *tradução nossa*).

E mais, como “os Estados Monárquicos (Absolutistas) da Renascença foram, acima de tudo, instrumentos modernizados para a manutenção do domínio da nobreza sobre as massas rurais” (ANDERSON, 1995, p. 19-20), o que permanece os dias atuais.

Fixaremos, assim, o momento em que a Modernidade<sup>14</sup> – de encobrimento do outro diferente – surge enquanto novo paradigma social, trazendo o Estado como um novo modelo de pacto social, bem como a formação do Estado nacional e seus desdobramentos, principalmente, em relação ao uso dos Direitos Humanos como um elemento da identidade nacional, oriunda desse paradigma.

Será necessário, contudo, construir uma visão para o Estado moderno em seu surgimento – europeu, liberal-capitalista, cristão, masculino – que nos possibilitará perceber como esse paradigma foi inserido, violentamente, no contexto Latino-Americano, pelos colonizadores europeus, durante os últimos seis séculos.

A entrada europeia em território Latino-Americano e o que esse processo de “invasão” desencadeou, será demonstrada, dentre outras, pela utilização de uma estética nacional, ínsita aos europeus, como instrumento de extermínio cultural daqueles que aqui viviam (TODOROV, 2010).

Já na segunda parte, será debatido o surgimento de um novo modelo de Estado, diferente do paradigma moderno que ainda predomina dos países do Ocidente, destacando, a esse respeito, as problemáticas surgidas a partir daquilo que se convencionou chamar de Estado Plurinacional e novo constitucionalismo Latino-Americano.

---

<sup>14</sup> Sobre o início da modernidade, como veremos a seguir, adotamos – em que pese não percebermos a história de forma linear, afinal, “a história não pode ser encerrada entre os muros de uma classificação” (HERRERA FLORES, 2009b, p.105), ou seja, estancada a partir de datas – a posição de Enrique Dussel, para quem a modernidade teve como início emblemático o ano de 1492, tendo como principais marcos a “Conquista da América” e a queda de Granada, última grande cidade mulçumana (o outro, o diferente) da Europa, demarcando assim, o início do encobrimento desse diferente e a construção de uma identidade do Eu europeu. Para melhores esclarecimentos, ver DUSSEL, Henrique. **1492 El Encubrimiento Del Otro: hacia El origen del “mito de La Modernidad**. La Paz: Plural Editores, 1994; MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. **Culturalismo e Universalismo diante do Estado Plurinacional**. In: Revista Mestrado em Direito – UNIFIEO – Osasco, ano 10, nº2. 2010a. p. 201-219; \_\_\_\_\_. **Estado Plurinacional e Direito Internacional**. Curitiba: Juruá, 2012e. Cap. 1; TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: a questão do outro**. Trad. Por MOISÉS, Beatriz Perrone. 4ªed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. p. 7.

Ademais, a fim de delimitação desse cenário constitucional Latino-Americano, serão analisadas as principais modificações trazidas pelos principais textos constitucionais latinos, apontando, dentre outros, como a Venezuela (1999), o Equador (2008) e a Bolívia (2009) – conforme anexo – podem ser considerados os primeiros países ocidentais a romperem com o paradigma moderno de Estado nacional<sup>15</sup>.

Esse novo constitucionalismo Latino-Americano, que emerge junto ao Estado Plurinacional, promove um diálogo entre o Eu/Nós e os Eles/Outros não por mecanismos de reconhecimento por aquilo que o *Eles* tem de igual ao *Nós*, mas por aquilo que o *Eles* tem em si, ou seja, por aquilo que lhes caracterizam enquanto diferente – uma identidade cultural (DUSSEL, 2012, p. 17).

Ainda sobre os desvelamentos do novo paradigma de Estado que emerge no constitucionalismo Latino-Americano de matiz plurinacional, Santos (2007) aponta a necessidade de *rediscutirmos* o que pode, ou não, ser visto como Estado, ou seja, está na hora de construirmos um novo paradigma para o que hoje entendemos como Estado, em busca de resgatarmos uma parcela social esquecida há aproximadamente 500 anos na América Latina.

Essa necessidade, segundo Santos (2007, p. 26-27), decorre de inúmeros fatores, sendo o principal deles, o fato de hoje enfrentamos um grande distanciamento entre a teoria política e a prática política, ou seja, aquilo que os representantes do povo<sup>16</sup> dizem ser a vontade geral, não vislumbra uma participação efetiva de todos, pois

---

<sup>15</sup> Há que ressaltar, neste ponto, que esse novo paradigma é completamente diferente, em termos estruturais, por exemplo, de Estados reconhecidos como regionais (Itália), autonômicos (Espanha), federais (Bélgica). Neste sentido, nos demonstra Magalhães (2010a, p. 202) que “o Estado Plurinacional, portanto, vai muito além do regionalismo presente no constitucionalismo italiano (1947) e espanhol (1978), uma vez que nestes países, embora a constituição tenha admitido a autonomia administrativa e legislativa das comunidades autônomas ou regiões, reconhecendo a diversidade cultural e linguística, mantém a base uniformizadora, ou seja, um direito de propriedade e um direito de família”.

<sup>16</sup> A palavra povo é empregada em todo o trabalho com o significado mais amplo possível, ou seja, não se discute aqui – salvo quando o fizer expressamente – quem são as pessoas que formam esse povo. Para tal, ver MÜLLER, Friedrich. **Quem é o Povo? a questão fundamental da democracia**. São Paulo: Editora Max Limonad, 1998 e SARTORI, Giovanni. **A Teoria da Democracia Revisitada: o debate contemporâneo**. vol. I. São Paulo: Editora Ática, 1994. cap. 2.

aos detentores do poder econômico é dada a capacidade de influenciar as diretrizes do Estado moderno<sup>17</sup>.

O Estado Plurinacional e, conseqüentemente, todo seu movimento constitucional, trazem uma nova conotação à democracia ao estatuir o que Santos (2007, p. 47) denomina de *Demodiversidade*, ou seja, uma democracia onde a diversidade cultural tem voz, onde não ser igual é ser normal.

Esse modelo de discussão da democracia, pautada pelo diálogo é um processo que se desenvolve na sociedade e vai atingindo o seu exercício paulatinamente<sup>18</sup>, de modo que as novas construções constitucionais Latino-Americanas ainda demorarão algum tempo para surtirem os efeitos pretendidos pelos novos textos constitucionais.

É nesse novo cenário constitucional latino-americano, pautado na transformação do Estado a partir de um pluralismo epistemológico<sup>19</sup>, que está surge às discussões sobre aquilo que a Constituição do Equador de 2008 chamou de “o bem viver (*sumak kawsay*) e os direitos de *pachamama*” – expressões que serão conceituadas a frente no texto, principalmente em todo o Capítulo 2.

---

<sup>17</sup> Acerca da influência que o poder econômico possui nas tomadas de decisão do Estado, no modelo do capital em que estamos inseridos, Dworkin (2008, p. 165) destaca: “Os grandes contribuintes das campanhas compram o que de forma eufemística se denomina acesso aos cargos públicos; em realidade, o que frequentemente compram não é meramente o acesso, mas, também, o controle” desses cargos públicos (*tradução nossa*).

<sup>18</sup> Para se entender melhor os fatos que levaram vários países da América Latina reconstruir seus fundamentos constitucionais, principalmente em relação à democracia, buscando uma maior participação de povos que por muito tempo não tiveram acesso às decisões tomadas por seus governos, ver TÁPIA, Luis. **Pensando La Democracia Geopolíticamente**. La Paz: Muela Del Diablo Editores, 2009. Cap. 4.

<sup>19</sup> Sobre o esse pluralismo epistemológico, León Olivé (2009, p. 25) acentua se tratar “de uma disciplina que analisa criticamente as práticas cognitivas, ou seja, aquelas, mediante as quais, se cria, se aplica e se avalia diferentes formas de conhecimento (...)”. Quer-se, com essa perspectiva, vencer o tradicionalismo europeu, ou seja, os modelos de Estados nacionais, o constitucionalismo moderno, limitador das perspectivas inerentes aos Direitos Humanos, tais como a democracia, o diálogo, em busca de um novo modelo constitucional, onde todos, sem encobrimento, possam participar das decisões, sempre dialogadas, de seus Estados, de modo que suas culturas, muitas delas milenares, não sejam sobrepostas por aquilo que um modo de ser tem como sendo o correto. Neste sentido, ver também SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes**. In: Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 78, Outubro de 2007, p. 3-46; TÁPIA, Luis. *Tiempo, Poiesis y Modelos de Regularidad*. In: **Pluralismo Epistemológico**. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2009.

As expressões destacadas acima são de origem indígena e estão ligadas a ideia de viver bem. Um viver que não está restritamente atrelado na noção de “ter” algo<sup>20</sup>. Mas, ao contrário, também possui relação com o “sentir”, o “estar”, o “ser”, o “fazer”, do seres humanos, ou seja

Viver bem é viver em comunidade, em irmandade, e especialmente em complementaridade. Onde não haja explorados nem exploradores, onde não haja excluídos nem quem os exclua, onde não haja os marginalizados, nem quem os marginalize. (...) viver bem significa nos complementar e não competir, compartilhar e não nos aproveitar dos vencidos, viver em harmonia entre as pessoas e com a natureza (CÉSPEDES, 2010, p. 8 – *tradução nossa*).

O bem viver do homem não pode estar dissociado dos direitos, segundo as bases do novo constitucionalismo plurinacional latino-americano, da “mãe” terra, pois a partir da construção constitucional do Equador em 2008, por exemplo, é possível percebermos que todos os seres fazem parte de um organismo vivo, a *pachamama*, reconhecida enquanto sujeito de direitos<sup>21</sup>.

Esse viver bem, portanto, surge como mecanismo de articulação de um acervo de visões e práticas presentes em nossa história e em nossa realidade contemporânea, ou seja, não se pauta somente em uma utopia para o futuro (LEÓN T., 2010, p. 24), pois é a busca pelo deslocamento, substituição, do paradigma da acumulação – enquanto categoria central da economia de mercado capitalista – pela ideia de que a

---

<sup>20</sup> Fernando Huanacuni corrobora essa posição ao destacar que “o viver bem vai muito mais além da simples satisfação das necessidades e do simples acesso a serviços e bens, vai mais além do próprio bem estar baseado na acumulação de bens, o viver bem não pode ser equiparado com o desenvolvimento” (2010, p. 19 – *tradução nossa*) do capitalismo moderno, ocidental e europeu. Conclui o citado autor dizendo que essa perspectiva está embasada na ideia de que todos nós viemos de “duas fontes: Pachakama ou Pachatata (Pai cosmos, energia ou força cósmica) e Pachamama (Mãe terra, energia ou força telúrica), responsáveis por gerar toda a forma de existência” na terra (2010, p. 20 – *tradução nossa*).

<sup>21</sup> Sob o fato da *pachamama* ser reconhecida enquanto sujeito de direitos Burch (2010, p. 27) aponta a necessidade de transformarmos a forma como tratamos a natureza, ou seja, vê-la não somente como um objeto de exploração sem fim, mas sim, concretizando na prática, a ideia de que a natureza deve ser respeitada, haja vista também possuir direitos. Ademais, para a visualização dessas premissas na seara jurídica, ver a AÇÃO CONSTITUCIONAL DE PROTEÇÃO À NATUREZA, julgada em 30 de março de 2011, na Corte Provincial de Justiça de Loja, no Equador (*Juicio 11121-2011-0010*). Disponível em: <[www.funcionjudicial-loja.gov.ec](http://www.funcionjudicial-loja.gov.ec)>. Acessado em 27 de Julho de 2013. Nesta Ação Constitucional um rio – rio Wilcabamba – figurou como pólo ativo da demanda, ganhando a demanda em face do governo provincial de Loja, no Equador, por ter praticado o depósito de materiais de escavação em seu leito, sem que fosse realizado previamente um estudo do impacto ambiental e social.

vida humana deve ser o centro e o início de todas as discussões, sejam elas decorrentes do mercado ou não.

Portanto, acerca da necessidade de termos de construir algo em substituição àquilo que Hardt e Negri denunciam enquanto *império*, o surgimento desse novo movimento constitucional latino-americano e do modelo de Estado Plurinacional pode ser visto como um ato de insurreição social, onde a *multidão* inventa novas formas democráticas e novos poderes constituintes, que lhes conduzam através e além do Império (2010, p. 15).

Ao fim, na terceira parte, buscaremos uma síntese – nova tese – a fim de respondermos ao problema destacado acima, extraída do diálogo realizado entre a visão atual de Estado – nacional, liberal, capitalista, moderna, ainda constitucionalmente excludente – e aquela que emerge na América Latina – plurinacional.

O objetivo dessa síntese, portanto, é reconhecer a necessidade de construirmos uma visão dos Direitos Humanos que não esteja limitada pelos dogmas da cultura dominante, destacando, para tanto, o papel dos movimentos sociais que dão origem ao novo constitucionalismo latino-americano e ao paradigma de Estado Plurinacional, e que, a partir de então, passam a instrumentalizar verdadeiros mecanismos de efetivação desse objetivo.

Ao acentuar a atual concepção hegemônica dos Direitos Humanos, Krohling destaca que essa “concepção de Direitos Humanos está inserida em um contexto de domínio cultural pelo fato de nem todas as tradições culturais terem atuado na formação dos instrumentos internacionais de Direitos Humanos” (2009, p. 91), pois a atual – e até hoje a única reconhecida como válida e correta – percepção que se tem sobre o que sejam, ou quais são, os Direitos Humanos, possui matiz ocidental, europeizada, masculina, branca, cristã e individual-capitalista.

É necessário se construir um modelo *multicultural* para os Direitos Humanos em nosso contexto global de diversidade, e que essa construção se dê a partir de um

diálogo permanente do qual participem as várias culturas de direito, e que seja extraído daí um conceito “pleno” de Direitos Humanos, diferente daquilo que temos atualmente – um produto da modernidade, imbuído numa pretensa universalidade homogeneizante.

Herrera Flores (2003, p. 299) destaca que será necessário, para alcançarmos esse objetivo, realizar aquilo que denomina como a racionalidade da resistência, cujo fim é busca por uma construção dos Direitos Humanos que “abraçe” todas as pessoas ínsitas ao contexto social em que vivemos, sejam elas representantes do *eu/nós*, ou do *outro/eles*.<sup>22</sup>

A respeito dessas discussões, Wolkmer (2006, p. 125) complementa e nos alerta para o fato de que será pela perspectiva de um pluralismo cultural e, conseqüentemente, jurídico, de base comunitário-participativa, fundado em um diálogo entre culturas, que deveremos nos pautar no momento de definir e interpretarmos os limites de uma nova concepção de Direitos Humanos, a fim de se englobar não somente o que for do *Eu*, mas, também, do *Outro*, independentemente de onde venha, social ou ancestralmente.

Esse novo paradigma de Estado que surge e que traz consigo uma nova percepção constitucional, voltada ainda mais para a participação social em suas decisões, com flagrante repartição de poder e aproximação cultural das inúmeras culturas de um povo, pode ser visto, portanto, como meio para o desencobrimento daqueles que foram marginalizados pelo paradigma predominante de Estado, proporcionando, assim, a realização das promessas de emancipação social aludidas a muito, bem como, a construção de um modelo *multicultural* para os Direitos Humanos.

Será a partir dessas premissas, reafirmadas no decorrer de todo trabalho, que buscaremos resposta ao problema delimitado acima, a fim de consolidar a ideia de que “temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza, e temos o direito

---

<sup>22</sup> Sobre esse ponto, o mesmo Herrera Flores aponta a necessidade de nos transformarmos durante a busca desse objetivo, ou seja, que “sejamos atrevidos e redefinamos o mundo valentemente, afirmando nossas diferenças e nossos valores, articulando as ilhotas de resistência que estão proliferando por todos os lados e construindo formas organizativas isentas de dominação hierárquica, mas sempre impulsionando a tendência à articulação e à cooperação” (2009b, p. 6).

a ser diferentes, quando essa igualdade nos descaracteriza” (SANTOS, 2011, p. 462).

## **1 – A MODERNIDADE, O ESTADO E OS DIREITOS HUMANOS: Uma Análise da Formação do Estado Nacional e de seus Desdobramentos em Relação aos Direitos Humanos à Luz da Racionalidade Moderna Europeia<sup>23</sup>**

Neste capítulo, num primeiro momento, abordaremos as ideias por detrás do surgimento da modernidade, corroborando a ideia desse período ter sido construído a partir de uma lógica do encobrimento do outro, do diferente, do diverso ao padrão social criado pela cultura dominante à época, ressaltando, ainda mais, a característica de ser um período de profundas transformações sociais, políticas e culturais da humanidade, sobretudo em decorrência, como se verá abaixo, da “descoberta” da América em 1492.

Discutiremos, também, como o Estado e, posteriormente, o Estado Nacional, surgem na modernidade, primeiro no contexto europeu, analisando quais as principais características desse novo modelo de pacto social, bem como o papel que a construção de uma identidade nacional possui como mecanismo de homogeneização social neste contexto e, também, quais as peculiaridades dos movimentos constitucionais que surgem em decorrência desses fatores.

Em seguida, como esse modelo de Estado Nacional, nascido na Europa, foi trazido ao contexto latino-americano, ou seja, como o Estado foi confeccionado na América Latina e como essa formação político-social se estruturou durante seu firmamento enquanto novo modelo de pacto social latino-americano.

Em decorrência dessas premissas, discutiremos, a formação dos Direitos Humanos na modernidade e, principalmente, após a construção de uma identidade ao Estado Nacional, demonstrando como esse modelo proporcionou o surgimento de uma ideia

---

<sup>23</sup> Descobriremos as discussões deste capítulo a partir da visão da modernidade a partir da hegemonização da racionalidade europeia, ou seja, do modo de vida europeu, imposto aos demais povos do mundo através de um processo universalizante. No entanto, a Europa nem sempre fora o centro de hegemonia cultural do mundo. Wallerstein destaca, neste sentido, que “deveríamos reescrever a história do mundo para deixar claro que, durante a maior parte do tempo a Europa foi uma região marginal e é provável que esteja fadada a continuar assim” (2007, p. 82). A diferença que retiramos entre o sistema mundo após o surgimento da modernidade europeia, e o antigo regime, trata-se da imposição de um arcabouço intelectual que os europeus impuseram ao mundo, de onde podemos retirar o sistema financeiro de dominação pelo mercado através de uma economia, globalizada, sob os auspícios do capitalismo.

homogeneizante a tais direitos, que passam a ser vistos como um dos elementos dessa identidade<sup>24</sup> nacional.

Para, ao fim, firmar a ideia de que os Direitos Humanos construídos neste contexto social, político e cultural moderno, embora universalmente declarados, são um poderoso mecanismo de encobrimento do diferente, do outro, daquele que não se encaixa no padrão moderno de ser, abrindo espaço para discussão sobre o atual modelo desses direitos, a partir de uma visão *multicultural* da realidade humana.

Contudo, é importante ressaltar antes de iniciar a discussão proposta, que a figura do europeu é posta em todo o trabalho, principalmente, nas discussões deste Capítulo 1, traduzindo a ideia do colonizador, ou seja, não se tem a pretensão de demonizar o europeu, de impô-lo a caracterização de uma figura ruim, de maldade. Quer-se, tão somente, delimitar o papel do colonizador na formação da modernidade, do Estado, do constitucionalismo e dos Direitos Humanos, à luz da formação da América Latina dos últimos seis séculos.

### **1.1. – A Construção da Modernidade: uma análise da expulsão e da descoberta como mecanismos modernos de encobrimento da diversidade**

A história da Humanidade não pode ser percebida como algo linear<sup>25</sup>, algo estanque, onde ocorrem, com data e hora marcada, o nascimento e a morte de paradigmas. Devemos analisar a história, ao contrário, como uma eterna corrente de avanços e

---

<sup>24</sup> Herrera Flores analisa a formação dessa identidade, destacando que esse termo “parte do pressuposto de uma essência fixa e independente da variedade de discursos disponíveis por parte dos indivíduos. Ou seja, o termo identidade sugere um sujeito unitário e autoconstituente, cujas características autônomas e primordiais são pré-discursivas por natureza, supostamente constituídas fora da relação social, da história e do poder: raça, o sexo... A identidade é aquilo que se apresenta como naturalmente dado, não como convencionalmente construído” (2009b, p. 85).

<sup>25</sup> Durante todo o trabalho essa ideia será posta em discussão, em especial no Capítulo 2.2, ao traçarmos as ideias por detrás do *pluralismo epistemológico* – para onde remetemos o leitor a fim de aprofundar-se sobre tal perspectiva. No entanto, para lançarmos as primeiras bases para se almejar um rompimento com a ideia moderna de um tempo linear, é importante a análise de Magalhães sobre a influência que o *eu* – hierarquizado, uniformizado e homogeneizado – exerce sobre sua própria percepção da vida social, ou seja, “se nos percebermos como seres autopoieticos (autorreferenciais e autorreprodutivos), descobriremos que somos o limite de nossa própria compreensão e percepção do mundo. Assim, podemos dizer que entre nós e o que está fora de nós (que podemos chamar de realidade) está sempre, inevitavelmente em nós mesmos (2012e, p. 46).

retrocessos, de vitórias e de perdas, um contexto onde a vida humana não seja marcada pelo dia do nascimento e o dia da morte, mas por aquilo que se viveu entre esses termos.

É a partir dessa visão que será analisado o surgimento do pensamento moderno, das ideias modernas, e de suas principais características, ou seja, a partir de quando – os principais acontecimentos da época – a modernidade pode ser vista como um elo da corrente histórica da humanidade<sup>26</sup>.

Contudo, para que a realização dessa empreitada seja possível, é necessário fixar um momento a partir do qual é possível discutir das ideias da modernidade, de modo, ressaltadas as palavras acima, podemos demarcar o ano de 1492 como o momento máximo, o ápice dos movimentos que deram origem à modernidade (DUSSEL, 1994, p.7).

É daí que Enrique Dussel nos traz a ideia de que a modernidade se originou a partir do confronto entre o europeu e aqueles que não lhe eram semelhantes, aqueles que eram vistos enquanto outro. É desse embate que nasce o pensamento moderno de ser, ou seja,

a modernidade se originou nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Nasceu no momento em que a Europa pode se confrontar com o “outro” e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo; quando definiu-se como um “ego” descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da mesma modernidade (1994, p.8).

O ano de 1492<sup>27</sup>, portanto, pode ser visto, enquanto conceito, como o momento máximo das discussões que levaram a formação do pensamento moderno, um momento de formação das ideias de superioridade política, social e cultural da

---

<sup>26</sup> As ideias sobre a modernidade lançadas neste trabalho não possuem o objetivo de demarcar um novo sentido histórico à palavra, mas, tão somente, de delimitar uma visão não europeia ao termo, demonstrando, assim, como percebemos as origens desse momento histórico da humanidade, quais as características principais que retiramos dessa ideia e como esse período, que para nós ainda não se extinguiu, pode ser visto enquanto encobrimento do outro, do diferente, daqueles que não se assemelham ao ideal do *Homem* europeu.

<sup>27</sup> Apresentando seu entendimento sobre a importância histórica do ano de 1492, Todorov (2010, p. 7) destaca que nenhuma outra data é tão indicada – apesar de todo termo que separa duas épocas ser arbitrário – para demarcar o início da modernidade, do que o ano 1492. (...). E ainda conclui, “os homens descobriram a totalidade de que fazem parte. Até então, formavam uma parte sem o todo”.

Europa em relação aos demais povos, o que desenrolou um processo de encobrimento daquelas pessoas que não se enquadrassem dentro da estética europeia<sup>28</sup>.

Mas por qual motivo fixar o ano de 1492 como o ápice, o *start*, para que se desencadeasse a construção do pensamento moderno? Pois, é neste ano que o encobrimento do outro, que marca todo o nascimento da modernidade, pode ser visto mais nitidamente, tendo em vista ser o ano da “Conquista da América”, por Colombo, bem como o ano em que os Reis Católicos da Europa ocuparam a cidade de Granada<sup>29</sup>, último reduto muçulmano do continente europeu.

A modernidade enquanto história humana é o momento em que o *Homem* europeu, branco, ocidental e cristão, assume o papel de verdadeiro paradigma, por onde só poderiam ser considerados *Homens*, aqueles que cumprissem a cartilha europeia de ser.

Por essa razão, todo o resto – as pessoas que não eram homens, cristãos, brancas, europeias ou ocidentais – passou a ser perseguido, escravizado, destinado à sorte e à boa vontade do europeu, que segundo as “vontades divinas” eram os verdadeiros semelhantes de Deus na terra.

---

<sup>28</sup> Acerca da formação moderna de uma estética do ser, podemos perceber que na busca por se tornar potência, verdadeira estética do belo, do correto, daquilo que deva ser seguido, o homem, principalmente, o homem moderno, parte de sua imagem e constrói o seu mundo, dando a ele a sua beleza, o seu *modus*. Aquilo, que não se enquadrar nesse contexto de beleza formado à imagem do Eu moderno, será *construído a golpes de martelo*, ou seja, será separado, jogado fora. Sobre a formação dessa estética do Eu – usada aqui para a compreensão da modernidade – Fabriz destaca a construção de Nietzsche a partir do entendimento de potência e impotência, para quem “(...) o homem constrói o mundo à sua imagem e, em contato com aquilo que é obra de suas mãos, é tomado por um forte impulso estético, dimensionado à beleza de sua existência. Em contrapartida – a golpes de martelo –, tudo aquilo que se torna ameaçador ao seu desejo de potência, que o degenera e o torna impotente, assemelha-se ao antiestético, ao feio, à outra face, não semelhante ao mundo construído, que reflete sua imagem.” (1999, p. 70). Assim, é possível concluir que “(...) a filosofia e a cultura ocidentais apostaram, desde seus primórdios na Grécia, em uma reflexão sobre o puro, o incontaminado, o único, e também num rechaço de tudo que se considerava impuro, contaminado, mesclado, plural” (HERRERA FLORES, 2009a, p. 85).

<sup>29</sup> Em que pese sua importância histórica para a afirmação da identidade do *Eu* europeu sobre os demais, neste trabalho não será tratada, pormenor, o acontecimento histórico que possibilitou a queda de Granada, haja vista trabalharmos mais profundamente a conquista da América, e seus reflexos nas culturas latinas até os dias atuais.

O ano de 1492, portanto, é o símbolo histórico da modernidade europeia onde, simultaneamente, a alteridade humana é reconhecida e negada, pois ao deflagrar esse duplo movimento, possibilita a percepção de que há um repúdio ao *outro* interior – vitória sobre os mouros na batalha que selou a queda de Granada (expulsão dos muçulmanos) – bem como, a descoberta do *outro* que lhe é exterior (TODOROV, 2010, p. 69).

Essa perspectiva pode ser vista no momento em que pensadores europeus – como Hegel (DUSSEL, 1994, p. 17) – expressam o fato de que o continente africano, segundo sua visão, não possui história, pois é um lugar formado por *homens brutos*.

Ou ainda, no fato dos “descobridores da América” impor aos habitantes desse continente uma única denominação – homogeneizante – para denominá-los enquanto seres, passando a chamar as inúmeras sociedades, culturas e etnias que viviam na América Latina, pelo signo Índio.

Portanto, exemplo desse modelo europeu de dominação cultural, seja pela força, seja pela imposição de sua cultura às demais, pode ser visualizado através da designação que foi dada aos habitantes originários – Índios –, daquilo que posteriormente veio ser chamado de América.

Acerca dessa imposição cultural de um modo de vida, de racionalidade, sobre os demais, é importante destacar a relevância da língua falada e escrita – europeia – à época, como instrumento de disseminação da verdade moderna e imposição de civilização<sup>30</sup>.

Isso pode ser constatado pelo fato de que desde sua chegada em solo Latino-Americano, Cristóvão Colombo pensou estar nas “Índias”, de modo que todo o processo posterior de navegações entre a Europa e as Américas a partir de 1492,

---

<sup>30</sup> Herrera Flores aponta que a “língua e a cultura, ou, em outros termos, a civilização foi o instrumento a partir do qual se disseminará por toda a orbe a verdade, a palavra, revelada misteriosamente pela hipotética e improvável vontade de nosso Deus, de nossa Razão, de nossa Lógica, de nossa forma de organizar o mundo, esquecendo, ou ocultando, a natureza básica da linguagem: facilitar a tradução e a interação intercultural” (2009b, p. 80).

deflagrou uma invenção do *Ser* asiático aos habitantes das Américas, o que concretizou a nomenclatura Índio, para designação dos povos que aqui viviam.

A partir disso, vemos que a modernidade, que se iniciou com o processo de encobrimento do outro, possuía um *mundo conhecido*, um mundo separado entre a África, a Europa e a Ásia (Índias), o que corrobora a ideia de um eurocentrismo, haja vista a Europa, nesta configuração global, ser o centro do mundo (DUSSEL, 1994, p. 29).

E mais, é através dessa centralização da racionalidade e, conseqüentemente, das ciências e dos conhecimentos reconhecidos como válidos, na Europa da modernidade, que Leon Pomer irá concluir que

A partir do descobrimento e conquista da América, da colonização da África e parcialmente da Ásia pela Europa, a histórica se mundializa no sentido de que as influências sobre as histórias particulares passam a ser cada vez mais importantes, mais decisivas (1985, p.14).

Esse processo de *mundialização* da história, da cultura europeia, também é percebido por Wallerstein (2007) ao descrever a existência de um verdadeiro universalismo europeu, que promove a construção de um imaginário de relevância à racionalidade europeia e de irrelevância às demais formas de percepção do *eu*.

Será em decorrência desse cenário, portanto, que as margens, as periferias do mundo, vão sendo formadas ao longo da história da humanidade<sup>31</sup>. A Europa ganha, com isso, relevância ao ser entendida como único local possível para a racionalidade humana, pois nela estava presente a fórmula dos seres perfeitos – homens, brancos, cristãos e ocidentais. Mais tarde, se assimilaria a estas características, o capital.

A formação dessa estética do *ser* europeu na modernidade, que posteriormente será vista como identidade nacional do Estado moderno, foi, portanto, um mecanismo de imposição social, político e, principalmente, cultural, onde a Europa, “o centro do

---

<sup>31</sup> A modernidade europeia se constituiu a partir do entendimento de que as demais culturas lhes são periféricas, pois o outro, negado, deverá passar por um processo de modernização a fim que seja reconhecido como sujeito (DUSSEL, 1994, p. 32).

mundo”, passa a ser a base para qualquer tipo reconhecimento de direitos, seja social, individual ou cultural.

Isso é percebível, a partir do momento em que o Europeu atraca em solo americano. É neste instante que tem início um dos maiores genocídios da história humana<sup>32</sup>, haja vista o europeu, então reconhecido como o povo civilizado, ter cometido uma série de atentados contra os habitantes originários, que não reconhecidos como humanos, sendo passíveis de quaisquer tipos de violações, fossem elas contra sua cultura, seu corpo ou, na grande maioria das vezes, sua vida<sup>33</sup>.

Sobre a conquista da América é relevante destacar as palavras de Todorov (2010) que elabora toda uma perspectiva – embora sua nacionalidade seja búlgara – não europeizada dos fatos que ocorreram durante esse período da história humana, a ponto de percebermos que o conquistador europeu – cristão e racional – tomava medidas bárbaras, pois não reconhecia as características de um europeu nos habitantes originários das Américas.

Todorov (2010, p. 39) aponta para o fato do primeiro gesto de Cristovão Colombo, ao se deparar com as terras recentemente descobertas, ter sido um ato de dominação – tomou posse das terras americanas em favor da Coroa Espanhola – o que corrobora a prática das supracitadas medidas.

Mas qual foi o motivo para que o europeu, representado neste ponto por Colombo, agisse assim? A racionalidade moderna do ser. O europeu não percebia nos habitantes originários da América Latina a personalidade ínsita aos seres humanos, por isso não lhes assegurava ou reconhecia direitos. As características do ser

---

<sup>32</sup> A esse respeito ver TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: a questão do outro**. Trad. Por MOISÉS, Beatriz Perrone. 4ªed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. p. 191 e 192.

<sup>33</sup> Segundo Santos “(...) estas formas de negação radical produzem uma ausência radical, a ausência de humanidade, a sub-humanidade moderna. Assim, a exclusão torna-se simultaneamente radical e inexistente, uma vez que seres sub-humanos não são considerados sequer candidatos à inclusão social. A humanidade moderna não se concebe sem uma sub-humanidade moderna. A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal”. E conclui dizendo que “o pensamento moderno ocidental continua a operar mediante linhas abissais que dividem o mundo humano do sub-humano, de tal forma que princípios de humanidade são postos em causa por práticas desumanas” (2007, p. 10).

européu não eram reconhecidas nos habitantes originários da América Latina, o que legitimaria quaisquer atos contra seus costumes, crenças, ou até mesmo vida.

A modernidade, portanto, nasce desse cenário de exclusão e de encobrimento do diferente, do outro, daqueles que não gozam das características do ser, do eu, europeu. A racionalidade moderna faz com que os habitantes originários das Américas – e mais tarde, os negros traficados da África –, sejam vistos como matéria bruta, pois

os habitantes das novas terras descobertas não aparecem como Outros, senão como o Mesmo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como matéria do ego moderno. (...). O outro é a “besta” de Oviedo, o “futuro” de Hegel, “a possibilidade” de O’Gorman, “a matéria bruta” para Alberto Caturelli: massa rústica “descoberta” para ser civilizada pelo “ser” europeu da “Cultura Ocidental”, mas encoberta em sua alteridade (DUSSEL, 1994, p. 36 – *tradução nossa*).

A expulsão dos mulçumanos com a tomada de Granada, assim como a conquista da América, pode ser vista como um importante mecanismo de efetivação da construção e fixação da subjetividade europeia como o centro e o fim de toda e qualquer história humana reconhecida como existente e válida.

O conquistador europeu, forjado no paradigma da modernidade – de exclusão e de encobrimento da diferença – aparece como o primeiro homem a impor sua individualidade, sua racionalidade, seu *modus vivendi* sobre outras pessoas, muitas vezes de forma violenta.

É o que Herrera Flores destaca quando, ao fazer uma leitura de Giorgio Agamben, diz que tudo aquilo que pudesse ser de outro modo, realizado a partir de premissas não modernas, não europeias, teve que ser sacrificado, esquecido, expulso, encoberto, dizimado, para que o mundo atual fosse exatamente como é (2009, p. 51).

A conquista da América, portanto, pode ser vista como a afirmação prática dos ideais da modernidade, do poder de imposição de um modelo sobre qualquer outro

que lhe seja diverso<sup>34</sup>. É a negação do diferente enquanto diferente, do outro enquanto ser racional, detentor de personalidade, de uma sociabilidade e culturas próprias.

Esse processo de dominação, de imposição cultural, seja através da expulsão do diferente, ou pela violência da conquista, decorre da modernidade ter sido originada a partir de uma união de características, que mais tarde seriam vistas como a identidade nacional do Estado moderno.

A modernidade – enquanto paradigma do *ser* – possui uma identidade que lhe é própria. E é através dessa identidade que todos os acontecimentos – seja a expulsão dos muçulmanos ou a conquista da América – podem ser explicados e entendidos como situações em que o diferente, o outro, o diverso, é encoberto.

Uma das características fundamentais dessa identidade moderna está no fato de ser reconhecida como universal. O *ser* europeu – pois a modernidade tem suas origens na Europa – é universalizado. Toda e qualquer cultura, política, filosofia ou ciência só eram reconhecidas se decorressem dos dogmas europeus (MAGALHÃES, 2012e, p. 19).

Essa tendência ao universal presente na racionalidade moderna, que impõe o modelo europeu a toda e qualquer sociedade que queria ser vista como moderna, adequada aos padrões modernos – e europeus – de ser, é exemplo de um paradigma etnocêntrico e particularista.

Wallerstein destaca que praticamente todos os sistemas históricos conhecidos afirmaram se basear em valores reconhecidos como universais. Isso pode ser percebido no momento em que os europeus, que dominavam o sistema mundo – a

---

<sup>34</sup> Um importante dado perceptível na história humana dessa época é o surgimento do sistema social de regulação das relações econômicas pautado, num primeiro momento, pela exploração das colônias europeias, e depois pela mundialização de seus dogmas, ou seja, pela internacionalização do mercado. O capitalismo, esse fenômeno social da modernidade, surge neste contexto, se espalhando pelo mundo como único modelo econômico possível, até ser questionado no fim do séc. XIX por Marx. Neste sentido, Wallerstein aponta que “a gênese desse sistema social se situa na Europa no final do séc. XV; que, de lá para cá, ele se expandiu no espaço até cobrir todo o planeta no final do século XIX; e que ainda engloba a Terra inteira” (2001, p. 18), em nossos dias.

racionalidade política, científica e cultural – encontram os persas – que haviam sido (e a época ainda eram) um grandioso império.

Num primeiro momento, os europeus “reagem com espanto – ‘Como é possível ser persa’?” – e depois, com justificativas, considerando a si mesmos portadores exclusivos dos únicos valores universais”, reconhecem a inferioridade desse povo que lhe era diferente, diverso (2007, p. 73 e 74).

Outra característica essencial para que fosse concretizada a imposição cultural, via formação de uma identidade à racionalidade moderna, é a religião. Utilizada como legitimadora do poder divino dos imperadores, dos reis, a religião foi uma ferramenta muito importante para a modernidade<sup>35</sup>.

Essa importância pode ser vista quando Cortez, para legitimar seus atos durante o desbravamento da América, impõe o cristianismo como a nova religião a ser seguida pelos habitantes originários, destruindo as imagens sagradas dos templos Astecas do reino de *Montezuma*, ou as substituindo por imagens cristãs<sup>36</sup>.

Exemplo histórico de um debate<sup>37</sup> – que segundo Wallerstein (2007, p. 30-35) aponta como o primeiro grande debate sobre a moralidade do sistema-mundo moderno europeu de expansão colonial –, que ainda hoje causa certa intriga nos estudiosos do tema, é a controvérsia promovida por dois respeitáveis cristãos da época – o Frei Bartolomeu de Las Casas e o professor Juan Ginés de Sepúlveda –

---

<sup>35</sup> A esse respeito – a utilização da religião como mecanismo uniformizador da identidade nacional – há que se destacar o papel que a Santa Inquisição possuiu durante todo esse processo moderno de fixação de uma identidade, haja vista atuar como um mecanismo de afastamento dos diferentes, dos inexistentes, do outro, do diverso, a ponto de serem reconhecidos, enquanto nacionais, somente os que professassem as mesmas condutas religiosas do europeu da metrópole (MAGALHÃES, 2012b, p. 3).

<sup>36</sup> Sobre o reino de *Montezuma*, sua relação com os conquistadores, principalmente, com Cortez, bem como sobre os atos que os colonizadores da América praticavam, nos primeiros anos da conquista, ver TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: a questão do outro**. Trad. Por MOISÉS, Beatriz Perrone. 4ªed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. Cap. 2.

<sup>37</sup> Para maiores esclarecimentos do desenrolar desse debate, do como as partes construíram seus argumentos, ver MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. **Culturalismo e Universalismo diante do Estado Plurinacional**. In: Revista Mestrado em Direito – UNIFIEO – Osasco, ano 10, nº2. 2010a. p. 201-219; \_\_\_\_\_. **Estado Plurinacional e Direito Internacional**. Curitiba: Juruá, 2012e. Cap. 1; TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: a questão do outro**. Trad. Por MOISÉS, Beatriz Perrone. 4ªed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. Cap. 3.

que divergiram acerca do modo como os habitantes originários seriam conduzidos ao cristianismo.

Enquanto Las Casas escrevia ao Rei que os índios eram pessoas humanas, tinham alma assim como os europeus, bem como um sistema social próprio, que deveria ser respeitado, haja vista não haver hierarquia natural entre os modos de vida humana que justificasse um domínio cultural como o que estava ocorrendo nas colônias europeias na América Latina (WALLERSTEIN, 2007, p. 36).

Portanto, essas pessoas deveriam ser tratadas como sujeitos de direitos, ou seja, não seriam passíveis de sofrer, as brutalidades perpetradas pelo cidadão moderno à época – o conquistador espanhol (MAGALHÃES, 2012e, p. 20).

Sepúlveda, em contrapartida, visualizava a possibilidade de intervenção cultural, mesmo com a utilização da força, a fim de evangelizar os “bárbaros<sup>38</sup>”, “pagãos”, às doutrinas cristãs da modernidade (MAGALHÃES, 2012a, p. 5), haja vista o indígena não representar um exemplo cristão do ser – *criado a imagem e semelhança de Deus* – bem como, por ter nascido para servir<sup>39</sup>.

A partir dessa percepção divinal da criação do homem, tudo o que fosse diverso do cristianismo europeu, era visto como errado, pagão, monstruoso, passível de sofrer todo tipo de violações a fim de que se coadunassem às doutrinas cristãs modernas. Las Casas, portanto, não convenceu seu Rei de que os colonizadores espanhóis, em nome de Deus, estavam cometendo atrocidades com os habitantes originários destas terras (DUSSEL, 1994, p. 81).

---

<sup>38</sup> Wallerstein analisa, a partir de Las Casas, o sentido dessa expressão, utilizada pelos europeus da época do descobrimento, para justificar a matança dos habitantes originários da América Latina, dizendo que “(...) se alguém é definido como bárbaro porque tem comportamento selvagem, então podemos encontrar tais pessoas em todas as partes do mundo. (...) se limitarmos a palavra bárbaro ao significado de comportamento monstruoso de fato, pode-se dizer que esse tipo de comportamento é bastante raro socialmente restringido mais ou menos no mesmo grau em todos os povos” (2007, p. 35-36), ou seja, em qualquer tipo de sociedade é possível “um bárbaro” ser encontrado – inclusive na própria cultura europeia à época.

<sup>39</sup> Juan Ginés de Sepúlveda – como visto acima – em seu embate com o frei Las Casas, constrói seus argumentos sobre a inferioridade dos índios, a partir de princípios trazidos por Aristóteles na Política. Segundo ele, todo o princípio da inferioridade de uns em relação a outros, está contida na ideia do “domínio da perfeição sobre a imperfeição, da força sobre a fraqueza, da eminente virtude sobre o vício” (SEPÚLVEDA, p. 20, *apud*. TODOROV, 2010, p. 183).

Além do mais, por ser o corpo humano um mero reflexo da alma, todo ser que fosse diverso do padrão ocidental, europeu, branco e cristão de ser, era diabólico, o que significava que o mesmo era passível de sofrer qualquer tipo de interferência evangelizadora, mesmo que dessa decorresse sua morte (GALEANO, 1998, p.25).

Ao longo da história, portanto, o outro, aquele que não comungava da estética do colonizador, foi sendo reconhecido como diferente, inferior, alguém que necessitava do julgo desse colonizador ocidental cristão para ganhar a qualidade de humano, de igual, de civilizado, de moderno. Neste sentido, Brandão destaca que

Para dominá-lo e obter dele os proveitos materiais do domínio e, sobre a matriz dos princípios que consagram a desigualdade que justifica o domínio, buscar fazer do outro: o índio, o negro, o cigano, o asiático, um outro eu: o índio cristianizado, o negro educado, o cigano sedentarizado, o asiático civilizado<sup>40</sup> (1986, p. 8).

A religião pode ser vista, neste sentido, como uma das principais ferramentas para a formação de um ser europeu – ocidental e moderno –, pois é através de uma ética, uma racionalidade, que surge como resultado dos consensos e dissensos do cristianismo, que a modernidade – e, conseqüentemente o europeu – homogeneiza as crenças religiosas, passando a reprimir tudo aquilo que fosse contrário ou, sendo similar, não seguisse os dogmas cristãos da Igreja Católica (RAMOS, 2012, p. 98).

A criação de uma identidade à modernidade foi essencial para que o Estado fosse pensado como parte da imposição da racionalidade europeia às demais sociedades. É daí que modelos sociais, políticos e culturais, como a cristandade, vão sendo universalizados, entendidos como integrantes de uma única comunidade, governada por Deus (CUEVA, 1996, p.46).

O Estado surge, neste sentido, como instrumento de imposição de uma cultura às demais, como local para a concretização de um planejamento moderno, que ia desde o reconhecimento de direitos jurídicos e políticos aos diferentes que

---

<sup>40</sup> A partir dessa concepção, Brandão aponta o fato de que a vida cultural dos indígenas foi restringida aos valores que formavam a estética do europeu – ocidental, cristão, homem, branco –, tudo isso com o objetivo de aproximá-los da cultura ocidental, a fim de que lhes servisse como mão de obra durante a exploração do novo mundo, ou seja, “aos índios se reduzia, se aldeava, se civilizava. Não para serem iguais aos brancos, sendo índios, mas para serem desiguais sem tantas diferenças e assim servirem melhor, mortos ou subjulgados, aos interesses dos negócios dos brancos” (1986, p.9).

aceitassem a julgo europeu, enquadrando-se como “cidadãos”, às práticas de *etnocídio* (ALMEIDA, 2012, p. 72) e *epistemicídio* (SANTOS, 2011, p.87).

Todo esse movimento dá origem ao que conhecemos por colonialismo, a formação de regiões que serviram aos anseios da economia, da política e da cultura de outros povos. Sobre esse colonialismo – do qual a formação da América Latina é exemplo – Alcoreza destaca o fato de não sê-lo outra coisa, senão uma realidade mundial, universalidade pela modernidade, como mecanismo para possibilitar uma hegemonia cultural – e como veremos no decorrer do trabalho – uma dominação capitalista do consumo.

Sobre esse movimento político, social, econômico e cultural identificado como colonialismo, instrumento essencial para a sobreposição dos dogmas modernos às colônias europeias, é importante destacar que, a longo prazo, essa situação destruiu muito da cultura, do modo de vida dos povos originários das colônias, bem como dos povos africanos, instrumentos da colonização.

Na modernidade, portanto, índios e negros (habitantes originários e os de imigração forçada), são escravizados em prol da construção da metrópole colonial. De modo que tal situação faz surgir um sentimento, nesses povos, não só de pertença, ou seja, de pertencerem, efetivamente, aos colonizadores, mas, também, um sentimento de sempre dependência.

Sempre buscaremos no colonizador a imagem da perfeição, de onde se chegar para se considerar civilizado, capaz, desenvolvido, de modo que essa dependência pode ser vista não só como um fenômeno externo, mas, e principalmente, ela deve ser vista sob diferentes formas na estrutura interna – tais como: em relação à política, a economia, a cultura, dentre outros aspectos – das sociedades periféricas – antigas colônias do centro.

Portanto, se no período anterior à formação desse sentimento moderno, que possibilitou, tanto a criação do paradigma moderno, quanto o surgimento do Estado, a prática da escravidão não era mais verificada como a regra nos processos de

socialização, com a modernidade, passou, não só à regra, como instrumento necessário para formação de uma estética do ser moderno<sup>41</sup>.

É a partir dessa visão radicalizada, entre os que são e os que não são semelhantes, ou aceitam a racionalidade do colonizador europeu, promovida pela modernidade, que podemos destacar o fato de que os indivíduos que não se encontrassem do lado “certo” e “universal” – o *eu* europeu – nem sequer seriam entendidos como *outro*, pois esse era passível de reconhecimento.

Aquelas pessoas que não se enquadrassem ou aceitassem, portanto, a racionalidade, o modo do *eu* europeu de ser, passavam a ser vistas como seres inexistentes, matáveis<sup>42</sup>. Boaventura reconhece esse problema, destacando que

A divisão é tal que o “outro lado da linha” desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. (...). Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceita de inclusão considera como sendo o Outro. (...). Para além dela há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não dialética. (2007, p. 3-4).

Mas todo esse processo de dominação e encobrimento do diverso teve um ápice, um momento de concretização das ideias modernas de reconhecimento da superioridade da racionalidade europeia sobre as demais, que pode ser constatado no momento em que os colonizadores percebem a necessidade de utilizar os povos originários da América como instrumentos para a exploração de suas terras.

---

<sup>41</sup> Sobre esse processo de colonização do que hoje conhecemos como países periféricos, bem como dos desdobramentos sociais, políticos, econômicos e, principalmente, culturais decorrentes desse processo histórico-social, Dussel destaca que a ideia de que a Europa – o colonizador – “é a verdade absoluta que se determina ou se realiza por si mesma sem dever nada a ninguém”, nada mais é que uma “organização ideológica e deformante da história” (2012, p. 51), pois, segundo ele, a modernidade “(...) é um fenômeno que vai se mundializando; começa pela constituição simultânea da Espanha como referência à sua periferia (a primeira de todas, propriamente falando, a Ameríndia: o Caribe, o México e o Peru). Simultaneamente, a Europa (com uma diacronia que tem um antecedente pré-moderno: as cidades italianas renascentistas e Portugal) irá se transformando no “centro” (com um poder super-hegemônico que, da Espanha, passa para Holanda, Inglaterra e França...) sobre uma periferia crescente (Ameríndia; Brasil e as costas africanas de escravos (...)). Então a Modernidade seria, para este paradigma mundial, um fenômeno próprio do sistema com centro e periferia.” (2012, p. 52). Assim, como periferia de um centro super-hegemônico, as colônias – tais como as Américas e, principalmente, a Latina – sofreram, e ainda sofrem, os nefastos efeitos desse sentimento de pertença e de dependência trazido acima.

<sup>42</sup> Essa expressão está empregada no presente trabalho no mesmo sentido empregado por Agamben, ou seja, representa o que ele chama de *Homo Sacer*, ou seja, a vida matável. AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

Ao benefício da metrópole, se deu a partida para a formação de uma homogeneização cultural à luz da identidade moderna europeia, a fim de que as diversas culturas existentes à época na América Latina passassem a se reconhecer como partes daquela sociedade europeia, não como pessoas, mas como instrumentos dessa racionalidade.

É neste momento que surgem instituições uniformizadoras, que aviltam a cultura do outro, com objetivo de construir uma identidade única, haja vista sê-la fundamental, não só para a centralização, como também, para a manutenção do poder da metrópole sobre a colônia. Magalhães (2012a, p. 2) a esse respeito, conclui destacando que

A identidade nacional é fundamental para a centralização do poder e para a construção das instituições modernas, que nos acompanham até hoje, sem as quais o capitalismo teria sido impossível: o poder central, os exércitos nacionais, a moeda nacional, os bancos nacionais, o direito nacional uniformizador, especialmente o direito de família, de sucessões e de propriedade, a polícia nacional, as polícias secretas e a burocracia estatal, as escolas uniformizadoras e uniformizadas (2012a, p. 2).

Neste sentido, o movimento de escravização dos habitantes originários da América Latina foi percebido como um mecanismo necessário para a efetivação dessa conquista da metrópole sobre a colônia. O que Dussel (2012, p. 58) destaca quando aponta o fato da Ameríndia constituir uma estrutura fundamental para o início da Modernidade<sup>43</sup>.

Esse movimento de escravização decorre, dentre outros aspectos, do fato de que os habitantes dessas *novas terras* nem sequer serem reconhecidos enquanto seres humanos. O tratamento que lhes era dado partia de uma premissa: ou serviam à

---

<sup>43</sup> Ainda sobre a importância da Ameríndia para a construção do centro, bem como a utilização da escravidão como base desse processo, o mesmo Dussel arremata apontando que “de 1492 a 1500 são colonizados cerca de 50 mil quilômetros quadrados (no Caribe, Terra Firme: de Venezuela ao Panamá). Em 1515, mais de 2 milhões de km<sup>2</sup> (que é uma extensão maior que toda a Europa “centro”), atingindo mais de 25 milhões (cifra baixa) de indígenas, muitos dos quais são integrados a sistemas de trabalho que produzem valor (no sentido estrito de Marx) para a Europa “central” (...). A partir de 1520 será preciso acrescentar os escravos das plantações que provém da África (cerca de 14 milhões até a época final da escravidão, no séc. XIX, incluindo Brasil, Cuba e Estados Unidos). Este enorme espaço e população dará à Europa, centro do sistema-mundo, a vantagem comparativa definitiva com relação ao mundo mulçumano, à Índia e à China” (2012, p. 58).

metrópole como mercadorias, instrumento de trabalho, peças para exploração, ou morriam<sup>44</sup>.

A esse respeito, Faoro (2001, p. 127) destaca a necessidade de subjugar, em se tratando da história do Brasil, o selvagem que aqui vivia, para que o mesmo fosse integrado à rede mercantil da qual Portugal era o intermediário, haja vista o fato de que sem essa providência, a metrópole portuguesa perderia pau-brasil e, sobretudo, a esperança dos metais preciosos se desvaneceria.

Todo esse processo de encobrimento do outro caracterizado na modernidade ocidental, deflagrado na construção de uma identidade, reflexo de uma estética europeia, fez da América Latina a primeira colônia da Europa, bem como a primeira periferia mundial. Sobre isso, Dussel conclui que

A colonização da vida cotidiana do índio, do escravo africano pouco depois, foi o primeiro processo europeu de modernização, de civilização, de subsumir (ou alienar), o outro como sendo o Mesmo; mas não como objeto de uma práxis guerreira, de pura violência, e sim, de uma práxis erótica, pedagógica, cultural, política, econômica, é dizer, a dominação do outro começa com o domínio dos corpos femininos das índias pelos homens<sup>45</sup>, pela dominação da cultura, de tipos de trabalho, de instituições criadas pela burocracia política europeia (...) (1994, p. 49 – *tradução nossa*).

Esse processo de modernização, de adequação do diferente ao paradigma do *ser* europeu provocou – e ainda provoca – interferências na formação social latino-americana decorrente daí, haja vista ainda hoje a América Latina ser vista como um local de intensos conflitos étnico-culturais, tais como os recorrentes acontecimentos entre os povos indígenas e os agricultores e pecuaristas brasileiros.

Um dos principais efeitos desses acontecimentos foi à formação de uma sociedade mestiça, híbrida, uma colônia, dependente e periférica desde o início da

---

<sup>44</sup> Essa perspectiva pode ser corroborada pelo fato de que (...) periferia (Europa oriental e a América espanhola) utilizava trabalho forçado (escravidão e trabalho obrigatório [do índio] em cultivos para o mercado [mundial]). O centro utilizava, cada vez mais, mão de obra livre” (WALLERSTEIN, 1974, p. 144, *apud*. DUSSEL, 2012, p. 59)

<sup>45</sup> Em relação ao processo de dominação da sexualidade das índias, ou seja, a utilização de seus corpos para as práticas sexuais que os europeus desejassem, ver DUSSEL, Henrique. **1492 El Encubrimiento Del Otro: hacia El origen del “mito de La Modernidad**. La Paz: Plural Editores, 1994, p. 51 e 52 e TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: a questão do outro**. Trad. Por MOISÉS, Beatriz Perrone. 4ªed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, Cap. 2 e 3.

modernidade – e até os dias atuais – cuja cultura, de um sincretismo sem igual, foi dando prevalência à estética europeia, a racionalidade moderna do *eu*, vilipendiando milênios de costumes e práticas, de cultos, de formas de organização social do *outro*.

A ideia de que as Américas – principalmente a América Latina – não possuíam uma racionalidade própria, deve ser desmistificada. Aqui viviam milhões de pessoas, existiam cidades muito desenvolvidas, organizações sociais única em todo mundo. É isso que Fernando Cortez<sup>46</sup> – desbravador espanhol – narra em suas cartas enviadas à coroa espanhola, demonstrando que

os espanhóis (...) falaram especialmente de um acampamento entrincheirado com fortaleza, que era maior, mais resistente e mais bem construído que o castelo de Burgos”. (...) A torre principal é maior do que a torre da catedral de Sevilha. (...). Isto lembra o mercado de sedas de Granada, com a diferença de que tudo aqui é em maior quantidade. (...). O mercado de Tenoxtitlán é uma grande praça toda cercada de pórticos e maior que a de Salamanca. (...). Só posso dizer que na Espanha não há nada de comparável (TODOROV, 2010, p. 185).

De outro lado, deve ser vencida a ideia moderna sobre os fatos que ocorreram durante a conquista da América – um encontro entre culturas, harmonioso e honrado –, construída pelos europeus, e que ainda hoje é preta, principalmente, quando analisamos as características físicas e culturais dos povos que vivem nos países da América Latina de hoje.

Não podemos esquecer, que antes de representar uma mistura cultural entre europeus, indígenas e africanos, o povo latino-americano é fruto de uma dominação, do encobrimento de suas raízes, de um choque devastador, genocida, absolutamente destruidor da racionalidade indígena da época (DUSSEL, 1994, p. 62).

---

<sup>46</sup> Cortez não vê os índios do mesmo modo que Colombo – que reduzia os índios à condição de objetos. No entanto, isso não quer dizer que os reconhecia como sujeitos plenos, pessoas tais como os espanhóis. Na verdade, Cortez os via como sujeitos inferiores, responsáveis pela produção artesanal ou por malabarismos, circunstâncias que marcam a distância devida entre um europeu e um índio (TODOROV, 2010, p. 188 e 189).

A modernidade, portanto, deve ser vista como o início da hegemonização da cultura europeia, ocidental, cristã e masculina, sobre todas as demais, bem como o início da utilização do sistema capitalista, ou seja, do modo de consumo do capital, sobre todas as demais formas de se perceber o mercado.

Representa o momento de ascensão do europeu ocidental sobre os demais povos, o momento de promoção dos mecanismos de dominação, de encobrimento do outro, ocupação territorial, pulverização cultural, fragmentação de sociedades, dizimação de modos de vida diferentes da estética europeia. É o marco onde o capitalismo se corrobora como identidade global nas relações de consumo.

São essas as principais características que marcam a construção da Modernidade enquanto racionalidade humana, a partir da expulsão do europeu diferente, bem como da descoberta de um novo mundo, usados como mecanismos para o encobrimento da diversidade, ou mesmo, para a dominação da sexualidade, da beleza, do selvagem.

O processo de “descoberta” e “conquista” da América não representa, portanto, somente o encontro entre o Eu – europeu ocidental – e o desconhecido Outro – indígena americano –, mas, também, a afirmação da superioridade do ser masculino sobre o feminino, pois como lembra Creveld “a conquista da América espanhola foi, ao mesmo tempo, a conquista das mulheres nativas (...) muito bonitas e ótimas amantes, carinhosas e de corpos ardentes” (2004, p.430-431).

Ainda hoje temos dificuldade de perceber o tamanho das atrocidades produzidas pelo europeu, ocidental, cristão, homem, branco, à realidade latino-americana durante esse processo de formação dos Estados na modernidade, bem como de discutir esse modelo moderno de organização social. Talvez uma explicação para essa dificuldade, esteja naquilo que Zizek chama de sonho ideológico<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Sobre isso, Zizek ressalta que “quando acordamos para a realidade após um sonho, acostumamos dizer a nós mesmos que “foi apenas um sonho”, com isso cegando-nos para o fato de que, em nossa realidade cotidiana de vigília, não somos nada senão a consciência desse sonho. Foi somente no sonho que nos aproximamos da estrutura de fantasia que determina nossa atividade, nosso modo de agir da realidade. O mesmo acontecerá com o sonho ideológico, com a determinação da ideologia como uma construção de estilo onírico que nos impede de ver a verdadeira situação, a realidade como tal” (1996b, p. 325)

Por fim, dentre os vários questionamentos que essa visão acerca da modernidade pode dar azo, uma é essencial para entendermos a construção social que ainda hoje regula a vida em sociedade, ou seja, como o Estado, as constituições, os movimentos pelos direitos humanos surgem nesse cenário moderno de exclusão e encobrimento da diversidade?

Será a partir desse, e de outros, questionamentos, e para melhor entendê-los, que no próximo tópico será abordado, não só os fatos que marcam o desenvolvimento do Estado na modernidade – o seu surgimento na Europa –, mas, também, como esse modelo de organização social foi imposto à América Latina.

## **1.2. – O Desenrolar do Estado<sup>48</sup> na Modernidade: do seu surgimento na Europa à sua imposição à América Latina**

Após analisarmos a modernidade, suas características e como se deu seu desenvolvimento, é necessário agora fazer o mesmo em relação ao Estado, ou seja, demonstrar como foram formados os primeiros Estados na modernidade, quais são os sentimentos que nutriam essa ideia, e em que medida o constitucionalismo moderno, fruto desse cenário, pode ser visto como o reflexo da racionalidade moderna – um mecanismo para corroborar a estética europeia do *ser* – dentro da construção teórica que dá origem ao Estado.

Refletiremos a partir daí, sobre a natureza histórica do Estado, ou seja, como o Estado – percebido como uma construção da humanidade ao longo das eras – pode ser visto como algo necessário à racionalidade moderna, cujo fim é concretizar os

---

<sup>48</sup> Essa expressão é empregada neste ponto, como sinônimo de nação, ou seja, representando uma sociedade que possui um poder autônomo. Neste sentido, Mario de La Cueva destaca que “o termo Estado possui dois sentidos essencialmente distintos: primeiro, designa uma sociedade que tem um poder autônomo; dentro dessa acepção, todos os seres humanos são membros do Estado. Por outro lado, significa o aparato que governa a sociedade; segundo essa conotação, os membros do Estado são unicamente os que participem do exercício do poder (...)” (1996, p 8). Para maiores discussões sobre os sentidos que a expressão Estado possui, ver CUEVA, Mario de La. **La Idea Del Estado**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica – Universidade Nacional Autónoma de México, 1996. p.8; ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado Absolutista**. 3ªed. trad. por BASTOS, Suely e BRITTO, Paulo Henrique. Tatuapé: Editora Brasiliense, 1995. Primeira Parte; CREVELD, Martin van. **Ascensão e Declínio do Estado**. Trad. por SIMÕES, Jussara. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Cap. 2; POMER, Leon. **O Surgimento das Nações: o poder político; a natureza histórica do estado e os estados nacionais**. São Paulo: Atual, 1985. Cap. 1, p. 5.

objetivos europeus de expulsão e encobrimento da diversidade, do início de sua formação.

É daí que León Pomer destacará o modelo de regulação social trazido pelo Estado na modernidade, e que ainda hoje aparece como principal racionalidade para se organizar a vida em sociedade, não pode ser visto como algo insuperável, indiscutível, imodificável, pois a humanidade já conheceu sociedades sem Estado – no sentido moderno – e que não deixavam de ser, em razão da falta do Estado, socialmente organizadas.

Conhecemos, portanto, sociedades tribais que tiveram – ou ainda possuem – complexos sistemas de autogestão e coesão social, ou seja, sociedades sem Estado, onde a racionalidade moderna de organização social não foi desenvolvida (POMER, 1985, p. 6).

Todo Estado, a partir daí, pode ser visto como um processo oriundo da obtenção de poder por um determinado grupo social. Acreditava-se que os mais fortes socialmente – aqueles que detinham o poder econômico – eram os mais indicados para governar a sociedade.

O Estado surge a partir de uma estratificação social específica (uma divisão social – seja ela decorrente de aspectos culturais, políticos, econômicos ou sociais) de modo que a percepção desse processo pode – e deve – ser visto de forma diferente em cada processo histórico-social (POMER, 1985, p. 9).

Esse aspecto, que é comum à formação dos Estados na modernidade, em que pese essa formação ser diversa entre as sociedades da época, é percebido como forma de luta pelo poder. Mario de La Cueva acentua o fato de que o povo era tratado, durante essas *lutas pelo poder*, como verdadeiros “peões em um tabuleiro de xadrez”, e mais, que

A tragédia da humanidade foi descrita com uma ênfase, nunca igualada, por Marx, ao por em relevo a luta de classes como a lei fundamental da história, e que dentro dessa lei, as estruturas políticas foram sendo constituídas

pelos possuidores da terra e da riqueza, a fim de dominarem as massas humanas despossuídas (CUEVA, 1996, p. 10 – tradução nossa).

É desse cenário destacado por Cueva – a partir das leituras de Marx sobre a construção social e a divisão do poder nas sociedades modernas – que podemos concluir que a ciência política da modernidade foi utilizada como mecanismo de justificação do poder das classes dominantes sobre as classes dominadas, ou seja, as teorias políticas sobre o contrato social surgidas na modernidade são tão importantes pelo que construíram, ao fundamentar o Estado, quanto pelo que silenciaram<sup>49</sup> (SANTOS, 2007, p. 6-8).

O Estado moderno – enquanto essa construção histórica, cultural, social e política da modernidade – têm seus fundamentos fincados na racionalidade moderna europeia da época em que surgiu como novo modelo de pacto social em substituição ao regime feudal. Por isso, na visão de Mario de La Cueva, o Estado pode ser visto como um

(...) fantasma que fora inventado pelos possuidores da terra e da riqueza para impor coativamente aos sem terra e sem riqueza, o respeito à propriedade privada. (...) É ele a organização que serviu aos donos de escravos, aos proprietários da terra, a nobreza e a burguesia para dominar as grandes massas humanas e explorar seu trabalho (CUEVA, 1996, p. 8 – tradução nossa).

Será desse contexto, que a Espanha e Portugal – no fim do séc. XV – aparecerão como os primeiros modelos de Estados – ainda absolutistas – surgidos na modernidade, haja vista essa a racionalidade moderna – de exclusão e encobrimento do diverso – ter se cristalizado no momento em que espanhóis e portugueses *se lançam ao mar*, dando origem as primeiras sociedades periféricas (DUSSEL, 1994, p. 11).

---

<sup>49</sup> Sobre esse silenciamento causado pelas teorias políticas que legitimaram a construção do Estado moderno, principalmente, do Estado Nacional, Dussel (1994, p. 69-70) destaca que é possível percebermos a constituição de um “mito da modernidade”, o entendimento, através da auto definição, de uma cultura como superior às demais, haja vista ser mais civilizada, mais desenvolvida, que essas, o que legitimará a dominação política, social e cultural da modernidade, que passa a ser vista como um benefício. O sofrimento do outro, portanto, é um preço razoável a ser pago na busca pelo seu desenvolvimento à luz da racionalidade moderna, necessário para que seja emancipado. Emancipação essa, que pode ser vista quando os índios deixam de ser vistos como seres da natureza, e passam a ser vistos como escravos (objetos, coisas), pertencentes ao mundo dos homens.

Neste sentido, Anderson corrobora o caráter ocidental desses modelos de Estados – absolutistas – destacando que são frutos de monarquias centralizadas, e que podem ser percebidas como uma ruptura decisiva com a soberania piramidal e parcelada das sociedades medievais – os sistemas de propriedade e vassalagem (1995, p. 15).

O Estado moderno<sup>50</sup> que surge como mecanismo de reconfiguração social, ou seja, para por um fim no modelo medieval de sociedade, ao nascer sob a forma absolutista, possibilita que as mesmas pessoas que detinham o poder no cenário que se quis mudar, continuassem a detê-lo.

Esse absolutismo estatal representou a reformulação do aparelho de dominação existente no feudalismo. O Estado nasceu com o objetivo de continuar sujeitando as massas camponesas, os pobres, as mulheres, ou aquelas pessoas que sequer eram reconhecidas como humanas – negros e índios - à sua posição social tradicional (ANDERSON, 1995, p. 18).

Portanto, durante todo o início da modernidade a classe dominante, econômica e politicamente, foi a mesma da idade média – a aristocracia feudal. Contudo, esses dominadores, vão sendo transformados no decorrer da modernidade, principalmente após o fim do Estado absolutista e o surgimento do Estado nacional-constitucional.

Mas qual é o cenário geopolítico das discussões que dão azo ao surgimento desse Estado moderno absolutista? Das três esferas de poder dentro do território europeu (o império, o reino e o feudo – que não deixou de existir da noite para o dia),

---

<sup>50</sup> Sobre as características principais do Estado que surge com a modernidade, Cueva destaca o fato de todos os Estados modernos serem, de uma forma ou de outra, a) territoriais – pois possuem um território certo; b) nacionais – ao nascerem da formação de uma nacionalidade, da imposição de uma cultura dominante sobre as demais a fim de homogeneizar a sociedade em suas crenças, ritos e padrões sociais; c) monárquicos – haja vista o fato de todos os Estados modernos terem sido, num primeiro instante, de cunho absolutista; d) configura uma centralização de todos os poderes públicos – pois, por exemplo, só o Estado possui a titularidade da violência; e) soberanos – ao passo que possuem, individualmente, todo o poder da sociedade para tomar ou não determinadas decisões (1996, Cap. 7, p. 49-56).

podemos concluir que o modelo absolutista de Estado origina da afirmação do poder dos Reis sobre os nobres<sup>51</sup> – os senhores feudais da época.

Não só por isso, o surgimento do Estado também está atrelado à aproximação entre os burgueses e os Reis, a fim de que aqueles fossem protegidos por esses. Os burgueses são, nestes termos, os responsáveis por financiar a construção do Estado moderno absolutista (MAGALHÃES, 2012, p. 35 e 36).

Perry Anderson destaca que nessa época a burguesia já possuía poder econômico suficiente para exigir mais do que proteção à suas propriedades, almejando a construção de um sistema de mercado capaz de vencer as fronteiras do próprio Estado – o que mais tarde se afirmará como capitalismo<sup>52</sup> – a ponto de reconhecer que

o paradoxo aparente do absolutismo na Europa ocidental era que ele representava fundamentalmente um aparelho para a proteção da propriedade e dos privilégios aristocráticos, embora, ao mesmo tempo, os meios através dos quais tal proteção era promovida pudessem *simultaneamente* assegurar os interesses básicos das classes mercantis e manufatureiras emergentes (1995, p. 39).

A formação desse Estado moderno absolutista a partir do séc. XV, a partir dessas premissas, pode ser marcada pelos conflitos internos que existiam nas sociedades europeias à época, onde o poder do Rei acaba se afirmando em relação aos poderes dos senhores feudais, o que acaba unificando o poder internamente e, posteriormente, promovendo a unificação dos exércitos e da economia, haja vista a necessidade de se afirmar perante os poderes externos aos Estados modernos absolutistas que ainda existiam – os impérios e a Igreja.

---

<sup>51</sup> A esse respeito Cueva destaca que “o Estado moderno é o resultado, por um lado, das disputas políticas entre os poderes medievais: a igreja e o império; a igreja e o Rei da França; este mesmo monarca e o Imperador; e entre os Reis e os senhores feudais; e de outro, pela formação das comunidades nacionais” (1996, p. 45). Para maiores contribuições, ver DUSSEL, Henrique. **1492 El Encubrimiento Del Otro: hacia El origen del “mito de La Modernidad**. La Paz: Plural Editores, 1994; CREVELD, Martin van. **Ascensão e Declínio do Estado**. Trad. por SIMÕES, Jussara. São Paulo: Martins Fontes, 2004; MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. **Estado Plurinacional e Direito Internacional**. Curitiba: Juruá, 2012e.

<sup>52</sup> Sobre a relação entre a monarquia dos Estados absolutistas do início da modernidade e o que veio a ser conhecido como capitalismo, identificamos uma simbiose, ou seja, a burguesia, através da expansão ultramarina do próprio Estado no início da modernidade, ampliou as relações comerciais para fora das fronteiras do Estado, dando origem a um mercado global, o que deu força financeira ao Estado absolutista (CREVELD, 2004, p. 168).

Esses Estados absolutistas criados a partir do início da modernidade carregam as características desse período da história humana. Essa constatação pode ser percebida no fato de sê-lo fundamentado na supremacia social, cultural, política e econômica de uma parcela pequena da sociedade – a aristocracia feudal.

Partindo desses fundamentos, Anderson corrobora a existência da criação de um aparato estatal, que era fortemente dominado por essa aristocracia remanescente do feudalismo, destacando ainda, que o exército, a burocracia, a diplomacia e a dinastia continuaram a serem percebidas como um complexo verdadeiramente feudal, ainda mais fortalecido, e que governava todo esse aparato do Estado (1995, p. 41).

Portanto, aquele poder adquirido pelos reis no Estado absolutista, sem precedentes na história recente da época, acabou demonstrando que quanto mais absoluto fosse o monarca, maior seria sua necessidade e dependência a esses mecanismos impessoais e burocráticos, militares e jurídicos de dominação, a fim de impor sua vontade à sociedade.

Concluimos então, que modelo de Estado que vivenciamos hoje – separado da figura de seus governantes, ou seja, um ente personificado abstratamente – ainda não existia nessa época, e só começou a ser discutido quando se percebeu que todo esse aparato do Estado não precisaria de um ente – enquanto pessoa – absoluto para lhe governar.

Foi a partir dessa e de outras constatações que o absolutismo perdeu força, dando origem aos movimentos que dão origem, posteriormente, Estado constitucional da modernidade. E mais, é aqui que o Estado absolutista e a pessoa do seu governante, são separados, deixando o último de ter relevante importância em relação ao primeiro (CREVELD, 2004, p. 179).

É no momento em que a aristocracia feudal, que ainda dominava a sociedade durante os primeiros séculos do Estado – absolutista –, perde o domínio em relação às instituições que lhe deram substrato na criação do modelo estatal de organização

social, que o Estado constitucional – e como veremos abaixo, capitalista – surge como resposta aos movimentos das inúmeras revoluções burguesas da modernidade europeia.

Acerca do surgimento desse novo modelo de Estado – que a partir daí passou a ser embasado numa normatização superior ao próprio governante, a Constituição – é necessário destacar os elementos que estiveram por detrás dessa transformação, ou seja, como que a construção daqueles mecanismos de dominação do Estado absolutista levaram ao surgimento de um Estado nacional-constitucional.

Uma das formas encontradas pelos Estados, na busca por fortalecer sua autoridade e diminuir os “truques dos governantes”, é transformar a população, portanto, em uma “nação”, ou seja, em algo gestado e criado socialmente. Os Estados modernos desempenharam um papel central na construção da ideia de nação durante os séculos XVII e XVIII.

O processo de criação de uma nação – como veremos – inclui, não só a construção e ideologização de uma história (em grande parte, uma invenção), mas, também, um mapa de características que irão definir quem são os nacionais, ou seja, quais pessoas possuem aquela estética, mesmo que amplos segmentos da população, não compartilhem dessas características (WALLERSTEIN, 2006, p. 44).

Sob tais perspectivas, Creveld (p. 179-180) descreve as características desse momento fundamental do Estado constitucional, ressaltando, principalmente, a ascensão de uma estrutura burocrática a esse Estado – emancipada do controle real – que se tornou nacional, e que acabou fortalecendo seu domínio sobre a sociedade como, por exemplo, no momento em que define suas fronteiras.

E mais, como essa burocracia nacional, juntamente com a cobrança dos impostos – a tributação passou a ser vista como nacional (CREVELD, p. 214) –, tornou possível o surgimento do exército nacional – para uso interno e externo – passando a ser o

Estado o titular do uso da violência contra a pessoa<sup>53</sup> e, ao fim, como as teorias políticas e constitucionais legitimaram e justificaram todo esse complexo desenrolar dos Estados constitucionais europeus, a partir das revoluções burguesas dos séc. XVII e XVIII.

Esse constitucionalismo que nasce a partir do fim dos Estados absolutistas, busca uma homogeneização social ainda maior. É neste contexto que a busca pela afirmação de uma identidade nacional é mais clara, ou seja, o constitucionalismo moderno quer ser – como objetivo principal do Estado – monocultural.

Percebendo essa característica ao constitucionalismo moderno, principalmente em relação ao Estado liberal<sup>54</sup> que nasce como primeiro exemplo dos movimentos revolucionários da época, Santos (2009, p. 206) destaca que dela decorrerá – com a colonização da América Latina pela Europa – o fato dos Estados latino-americanos, que posteriormente surgiriam, nascerem a partir de uma homogeneização de culturas, ou seja

Os conceitos fundamentais do constitucionalismo moderno são, assim, os de soberania popular e homogeneidade do povo (é dizer que o povo é homogêneo). Quando se fundou as Nações Unidas, a grande maioria dos países latino-americanos declararam que não tinham minorias étnicas. (...). Tudo isso para criar um Estado que representasse uma nação e também uma cultura (*tradução nossa*).

Se a modernidade nasce e constrói seus primeiros modelos de Estados a partir da sobreposição de uma cultura sobre as demais, de uma vontade, de um querer, de uma forma de sociedade<sup>55</sup> – entendida como a única racionalmente possível – seu amadurecimento, sua continuidade, também carrega esses mesmos detalhes.

---

<sup>53</sup> O Estado como o único titular do uso da violência pode ser visto no momento em que os exércitos vão sendo formados, seja para a proteção externa, seja para o controle interno da sociedade – o que posteriormente viria a ser conhecida como polícia nacional. Somente o Estado, enquanto união dos indivíduos em sociedade, poderia iniciar uma guerra ou responder a um ataque. Além de demonstrar e corroborar a titularidade da violência por parte do Estado, Creveld aponta, ainda, para o fato da criação das forças armadas – exército e polícia – ser um mecanismo de formação da identidade nacional do Estado moderno (2004, p. 220-241).

<sup>54</sup> Conforme aponta Gargarella e Courtis “desde seu começo o liberalismo sempre defendeu a adoção de listas de direitos expressadas em uma linguagem universalista (2009, p. 32 – *tradução nossa*).

<sup>55</sup> Neste sentido, Anderson (1995, p. 60-83) destaca como a formação do Estado Espanhol, no início da modernidade, pode ser visto como exemplo claro dessa sobreposição político, social e cultural, ou seja, em seu nascimento o Estado espanhol, ainda absolutista, surge de um movimento de ascensão de dois reinos (Castela e Aragão) – que se juntam pelo casamento de Isabel (castelhana) e Fernando

O Estado nacional, portanto, em seu processo de gestação, assim como toda a modernidade, está embrionariamente ligado à intolerância, ou seja, à negação da diversidade social, fosse ela, por exemplo, de cunho religioso ou cultural. Queria-se um Estado homogêneo, fincado sob uma só bandeira, para que se vencesse o julgo absolutista dos reis à época, inaugurando, assim, um novo paradigma de Estado, que fosse embasado em uma norma fundamental, uma constituição.

Estando fora de determinados padrões e limites estabelecidos pela cultura hegemônica, as demais perspectivas sociais, deveriam ser adequadas, ou, em muitos casos, exterminadas, a fim de se promover a ascensão de uma identidade que fosse nacionalmente reconhecida.

É a partir de todas essas características e perspectivas sócio-políticas, como visto acima, que os Estados constitucionais, vão surgindo em busca de uma construção nacional para a sociedade. Carregando as características da modernidade – de encobrimento e exclusão – esse modelo de organização social se espalha pelo mundo.

Esse Estado que surge na Europa desde os séc. XV e XVI vai se aperfeiçoando como o paradigma moderno de pacto social, ou seja, vai dividindo e redividindo os países e os povos, passando pela América Central e Latina – coloniais –, se introduzindo no sul, ao centro, a leste, e logo ao norte da Europa, e mais, produzindo um giro político cultural até chegar ao Oriente Médio, África e Austrália.

Anthony Smith acentua a esse respeito o fato de que todo esse movimento moderno de expansão de um modo de pacto social – o Estado da modernidade europeia – sob os demais, vai “deixando para trás uma esteira de protestos e terror, de guerras e revoluções, promovendo a inclusão de alguns, e a exclusão de muitos” (2000, p. 25 – *tradução nossa*).

A partir de então, percebemos que o primeiro modelo desse novo Estado trouxe uma busca pela libertação, pelo fim do domínio real sobre a política e o capital. O Estado

---

(aragonês) – e sua sobreposição as demais cidades, reinos ou regiões próximas, tais como: Milão, Navarra, Catalunha, Valência, Galícia, Andaluzia.

Liberal tem como objetivo, por fim ao julgo político dos reis absolutos sobre a sociedade – principalmente sobre a burguesia que almejava, já que detinha o poder econômico à época, o controle do poder político do Estado.

Sob o lema liberdade, igualdade e fraternidade, a revolução francesa<sup>56</sup> no séc. XVIII pode ser percebida como um dos principais movimentos da época que cristalizam essa discussão, pois ali se vê claramente como a burguesia – aquilo que Sieyès chamou de terceiro Estado – atuou com esse objetivo.

Mesmo que esses movimentos revolucionários, constitucionais, da modernidade, que elevam à burguesia ao poder, dando um novo sentido ao Estado moderno – que passa a ser embasado não mais nas características pessoais de seus governantes, mais em um texto constitucional – possam ser vistos como movimentos estritamente burgueses, são situações que demonstram – inicialmente – a emergência da sociedade civil às discussões do Estado.

O constitucionalismo moderno – oriundo na Europa nos séc. XVII e XVIII – pode ser visto como o fruto de discussões surgidas na sociedade civil – mesmo que representante de uma parcela dessa sociedade. Pensando nisso, Santos (2009, p. 207) percebe que esse não foi o mecanismo que deu origem ao constitucionalismo na modernidade latino-americana

Pois nas Américas ele foi imposto de cima para baixo; foi uma imposição porque, como vocês sabem, aqui, ao contrário do continente africano, a independência não foi conquistada pelas populações nativas, mas, ao contrário, pelos descendentes dos conquistadores (*tradução nossa*).

Portanto, diferentemente da Europa, onde os Estados constitucionais, que surgiram durante a modernidade, foram construídos a fim de que os Europeus se enquadrassem, enquanto nacionais, ao comportamento imposto pelo Estado como

---

<sup>56</sup> A revolução francesa, cujo ápice foi o ano 1789 com a queda da Bastilha, pode ser vista como o primeiro momento da modernidade em que a busca pela identidade nacional, símbolo desse período, se transforma em um movimento de massa. O nacionalismo moderno promoveu a junção das oitenta províncias francesas da época – cada qual, com sua língua, costumes e leis – em torno de um objetivo comum. É sentimento de nação, que brota desse momento, que faz com que haja uma busca, ainda mais forte, pela unificação da língua francesa – aproximadamente 13% da população francesa da época (cerca de 27 milhões de pessoas) falava francês –, pois somente quando os cidadãos falassem a mesma língua poderiam desfrutar acesso igualitário à cidadania do Estado (CREVELD, 2004, p. 281).

sendo necessário para que se reconhecessem com esse *status*, nas Américas – principalmente na América Latina – essa não foi à perspectiva adotada.

No contexto latino-americano, portanto, o Estado constitucional – de cunho nacionalizante – não tinha a pretensão de igualar os negros e os índios ao patamar de nacionais, haja vista ser melhor que permanecessem às margens da sociedade, nos morros, nas favelas ou pior, que deixassem de existir – muitos desses que não eram reconhecidos como nacionais foram exterminados (MAGALHÃES, 2010c, p. 16).

É a partir dessas constatações, em relação ao Estado que surge no fim do séc. XV início do séc. XVI com o Estado do séc. XVII e XVIII, que podemos perceber o fato de que no início, o Estado não era visto como o fim a ser alcançado por uma sociedade, e sim, como o meio, usado por aqueles que estavam no poder para sobrepor-se, política, social, cultural e economicamente sobre os demais.

Durante o período do absolutismo – de intensos conflitos religiosos, civis e políticos – os Estados modernos tinham como finalidade formar uma identidade à sociedade, o que ocorreu através da imposição da lei, da ordem, visando à garantia da propriedade, da vida, ou seja, o Estado era um instrumento para a criação de um povo civilizado (CREVELD, 2004, p. 269).

Será no momento em que o Estado passa a ser visto como um ideal, e não mais como mero instrumento, que, das revoluções burguesas, se origina o modelo de Estado cujo objetivo – ainda de formação de uma identidade nacional – não se pauta somente pela defesa da vida e da propriedade, mas, também, na busca em conquistar o consentimento do cidadão, assegurar-lhes direitos – entendidos ali, como universais<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Essa universalidade dos direitos já pode ser percebida nas Declarações de Direitos das Revoluções Burguesas dos séc. XVII e XVIII, principalmente na Declaração de Direitos de Virgínia, de 1787 e na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, vindo a se corroborar com a Carta de 1948. Sob esse ponto, a título de ilustração, ver autores que fazem uma reconstrução da evolução tratativa dos Direitos Humanos, tais como COMPARATO, Fábio Conder. **A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos**. 8ªed. São Paulo: Saraiva, 2013. p. 147; HERKENHOFF, João Batista. **Curso de Direitos Humanos – gênese dos direitos humanos**. Vol. 1. São Paulo: Editora Acadêmica, 1994. Cap. 5; LAFER, Celso. **A Internacionalização dos Direitos Humanos**. Barueri:

Assim, todo o processo de formação do Estado moderno, bem como de seu desenvolvimento no cenário político, social, cultural e econômico europeu, deu origem ao sentimento de busca pela unificação das diferenças, ou seja, produziu o surgimento do direito de cunho uniformizado e uniformizador, instrumento de nacionalização do povo.

Mas não só o direito tinha esse fim, mas, também, a formação dos exércitos nacionais, de um hino nacional<sup>58</sup>, da moeda nacional, dos bancos nacionais – e posteriormente, do liberalismo e do capitalismo – da polícia; da burocracia estatal, das constituições nacionais, dos Direitos Humanos universais, foram mecanismos modernos do Estado para o surgimento do povo nacional, fruto, como visto, de um nacionalismo encobridor.

Outro aspecto importante desse nacionalismo é a uniformização, homogeneização, do conhecimento, que passou a ser nacionalizado. Todo conhecimento, a partir de então, só seria válido se fosse decorrente da cultura europeia – cientificada como a verdade. Os conhecimentos não europeus e aqueles que não possuíam o caráter científico da época foram deixados de lado, esquecidos, exterminados (SANTOS, 2007, p. 3-46).

Até mesmo os esportes sofreram o processo de nacionalização na busca pela construção de um sentido nacional para a sociedade. O Estado nacional da modernidade – seja de cunho liberal, social ou democrático – portanto, sempre procurou estabelecer um sentimento de nacionalidade às pessoas<sup>59</sup>, para que a partir disso, houvesse a construção de uma sociedade unida, única.

---

Manole, 2005. p. 36-39; PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional**. 13ªed. Rev. e Atual. São Paulo: Saraiva, 2012. Cap. 5.

<sup>58</sup> Em 1795 a França se tornou o primeiro Estado nacional da modernidade a possuir um Hino Nacional (oficial em todo território francês), a ser usado, principalmente, em comemorações públicas, conhecido como *Marselhesa* (CREVELD, 2004, p. 283).

<sup>59</sup> Isso pode ser percebido no fato de que a segunda metade do séc. XIX ser marcada pela ascensão de uma série de novas datas comemorativas, tais como: o dia da independência, o dia das forças armadas, dia da bandeira, dia dos heróis da pátria, dia dos mortos nas guerras, dia da vitória, dentre vários outros, que corroboram a ideia de formação de um sentimento nacional à sociedade (CREVELD, 2004, p. 288).

É desse processo moderno, que as culturas periféricas, que não fizeram parte da formação da identidade nacional, são deixadas de lado, são encobertas, como destaca Herrera Flores – ao analisar o Haiti nos finais do séc. XVIII (então colônia francesa) – são reconhecidas como irracionais, selvagens, não humanas (2009b, p. 55).

Em tudo isto, como destaca Magalhães (2012, p. 15) há uma marca comum que identificará a modernidade em relação ao surgimento e desenvolvimento do Estado, qual seja: a ideia de uniformização (homogeneização; normalização) que gerará, no decorrer do tempo, o processo de formação das hegemônias – políticas, econômicas, sociais e culturais – e a negação sistemática da diversidade – o que, como veremos abaixo, ocorreu e ainda ocorre em relação à ideia de direitos humanos, desde a muito entendida como universal.

Esse movimento constitucional, surgido das discussões sobre o modelo de Estado até então existente – absolutista – nos faz perceber que o constitucionalismo moderno não se origina de valores democráticos, onde a diversidade possui voz nos debates. E mais, que sua democratização<sup>60</sup> ocorreu através de muitas lutas, especialmente, dos movimentos operários que surgem no decorrer do século XIX<sup>61</sup>.

Foi esse movimento nacionalista – pelos ideais liberais que desencadeou – que possibilitou as revoluções burguesas. Esse liberalismo, contudo, em que pese ter sido gestado com a ideia de libertação do povo do *subjulgo* dos reis, se mostrou, desde o início, como modelo de Estado em que somente uma parcela desse povo teria as “rédeas” das decisões políticas desse Estado.

---

<sup>60</sup> Sobre a importância desse processo de democratização oriundo dos movimentos nacionais, frutos das discussões sobre o Estado moderno – nos séc. XVII e XVIII – Hobsbawm nos chama atenção para o fato das maiores e mais perceptíveis mudanças políticas, que possibilitaram a aceitação aos apelos nacionais nessa época, poderem ser resumidas em duas frentes: a primeira, na democratização da política – mesmo que ainda em pequena escala, pois a maioria do povo não participava dos debates; e segunda, a criação de um Estado moderno burocratizado – administrativo –, instrumento de mobilização e influência no modo de vida dos cidadãos (1998, p.133).

<sup>61</sup> Para maiores informações sobre o processo de formação da ideia de democracia durante a modernidade europeia, e a influência que os movimentos de esquerda, ou seja, dos movimentos que não detinham o poder econômico e político da época, ver ELEY, Geoff. **Forjando a democracia – a história da esquerda na Europa, 1850 –2000**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005.

O Estado liberal, portanto, fruto desse cenário, se mostrou incompatível, dentre outras coisas, com a democracia majoritária – mesmo sendo fruto de uma revolução onde um dos fundamentos era a igualdade entre os indivíduos – que poderia ter sido um instrumento para a inclusão da diferença do processo de tomada de decisão do Estado.

E mais, mesmo após a junção entre a Constituição – que surge como o fundamento jurídico-político do Estado moderno não absolutista – e a democracia – o que se deu não por meio de uma ampliação da participação popular nas decisões, mas através de um sistema de representação – o liberalismo se mostrou um cenário onde a diversidade continuaria sendo encoberta, onde as culturas periféricas, o modo de vida do outro, seria desconsiderado no momento de “democraticamente” se deliberar as decisões do Estado<sup>62</sup>.

Será desse contexto político e social que o capitalismo<sup>63</sup> – não que esse modelo de consumo já não existisse anteriormente ao Estado Liberal – ganha relevo enquanto modelo econômico para o Estado nacional na modernidade. Um modelo que deveria ser seguido por todos os indivíduos de uma sociedade. Um modelo que não aceita a diferença, que faz periférico todos aqueles que não estejam presentes no mercado.

A propriedade privada, portanto, se torna a base sob a qual todas as relações humanas seriam conduzidas. Elevada à noção de princípio fundamental das teorias políticas da época (CREVELD, 2004, p. 294), a propriedade privada surge como o substrato do capitalismo, pois é a partir da propriedade, e pela busca da

---

<sup>62</sup> Sobre a formação do Estado Liberal e seu mecanismo de imposição de um *modus vivendi* como paradigma a ser corroborado em sociedade proporcionou a formação de uma cenário de verdadeira barbárie, ver LOSURDO, Domenico. **Liberalismo, entre a civilização e a barbárie**. São Paulo: Anita Garibaldi, 2008.

<sup>63</sup> Sobre o capitalismo como modelo de sociedade de consumo, podemos concluir que “(...) o que constitui a forma ocidental de ver e atuar no mundo, sobretudo a partir do último terço do séc. XIX, é o processo de separação entre a economia e o restante das instituições sociais. em outras palavras, a instauração do mercado capitalista como ideologia, racionalidade e fundamentos de nossa vida em sociedade. Todas as facetas da existência humana, de comprar um automóvel até fazer amor, foram reduzidas ao misterioso mecanismo oferta-demanda-preço. (...). as diferentes formas de colonialismo e imperialismo funcionais a tais relações sociais dominadas pelo capital foram generalizando essa maneira particular e peculiar de enfrentar a vida como se fosse o único modo de ver, entender e atuar no mundo” (HERRERA FLORES, 2009a, p. 57 e 58). Para compreender melhor as origens, os fundamentos e a relação do capitalismo com o Estado moderno, ver WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **Capitalismo Histórico e Civilização Capitalista**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001. Primeira Parte – *Capitalismo Histórico*.

propriedade, que o Estado liberal se afasta do mercado de consumo, deixando que se autorregule.

A função do constitucionalismo liberal é afastar o Estado da esfera privada, da regulação da propriedade privada, ou seja, das decisões individuais daquelas pessoas que carregassem a marca da modernidade – homens, proprietários, europeus, cristãos e ocidentais (MAGALHÃES, 2012, p. 46 e 47).

Esse cenário possibilitou aos burgueses – agora detentores, também, do poder político do Estado – construir uma ordem jurídica que lhes garantisse liberdade para assegurar a expansão dos negócios do capital, bem como uma ordem política que lhes assegurasse a manutenção do poder, através do voto censitário.

A esse respeito, percebemos que não era interesse da burguesia, após a assunção do poder político, abrir o direito ao voto a todos – sufrágio universal –, pois consideravam o sufrágio universal como algo rude. O direito ao sufrágio, portanto, não era considerado um direito pertencente à natureza humana.

Ele ficaria dependente da demonstração, pelo indivíduo, de sua capacidade para tal – a fortuna, assim, que esse indivíduo tivesse auferido, surgia como paradigma de demonstração de habilidade intelectual, bem como de maturidade de espírito, além de corroborar a hegemonia cultural do europeu.

Neste período, o direito ao voto seria exercido por aqueles que cumprissem os requisitos constitucionais necessários a essa prática, ou seja, àqueles homens – brancos, europeus e cristãos – que tivessem uma idade mínima, que via de regra era de 30 anos, bem como uma patrimônio considerável<sup>64</sup>.

---

<sup>64</sup> Exemplificando esse contexto, Burdeau e outros (1995, p. 316 *apud*. MAGALHÃES, 2012e, p.48) destaca que o francês – pela Constituição francesa de 1814 – para exercer o direito de votar, deveria, necessariamente, pagar 300 francos de contribuição direta – o que, para a época, era uma quantia considerável. E mais, para se candidatar à eleição de um cargo de representação popular, essas exigências eram ainda maiores, ou seja, o cidadão deveria ter 40 anos de idade, bem como pagar 1.000 francos de contribuição direta. E conclui apontando para o fato de que em toda França, o número de cidadãos que poderiam ser eleitores não passava de 100.000, bem como o número de cidadãos que poderiam ser candidatos não passava de 20.000 pessoas, isso tudo em um universo de aproximadamente 30 milhões de pessoas.

Mas esse cenário liberal do constitucionalismo moderno não passou ileso até os dias de hoje. A era do liberalismo não entendeu o paradoxo por detrás do nacionalismo moderno, que, ao dar origem a sua própria nação, possibilitava o surgimento, de outro lado, de mecanismos contra nacionais.

Sob o paradoxo do nacionalismo moderno que possibilita a criação, tanto de um sentimento – forçado ou não – do ser nacional, como, também, de instrumentos contra hegemônicos, Hobsbawm conclui que esse liberalismo europeu impôs uma escolha àqueles que lhe eram submissos: ou aceitavam sua assimilação ao sistema, ou seriam inferiorizados (1997a, p. 145).

Contudo, houve um processo de transformação desse modelo de Estado – de cunho liberal – ainda no séc. XIX. Essa transformação se deu, principalmente, em decorrência das organizações e revoluções operárias da época – que podem ser vistas, dentro de um movimento dialético constante, como a antítese operária do Estado liberal predecessor –, que buscavam rever os fundamentos do Estado moderno – nacional – a fim concretizar os ideais das revoluções nacionais dos séculos passados<sup>65</sup>.

Será das lutas das classes operárias que o Estado tomará uma nova forma<sup>66</sup>, pois deixará de ser visto enquanto mínimo, para ser visto como mecanismo de concretização das promessas das revoluções burguesas – haja vista o mercado ter falhado nesse objetivo.

Portanto, através dessas revoluções operárias o Estado passou a ser organizado a partir de um prisma mais social, pois o coletivo ganha espaço em relação ao

---

<sup>65</sup> Sobre esse ponto, é importante destacar que “só no séc. XIX começamos a ver a criação de estruturas duradouras e burocratizadas, em suas duas grandes variantes históricas: movimentos trabalhistas-socialistas e movimentos nacionalistas-liberais. Ambos os tipos de movimentos usavam uma linguagem universal, essencialmente aquela da Revolução Francesa: liberdade, igualdade e fraternidade. Ambos se inspiraram na ideologia do Iluminismo: a inevitabilidade do progresso, a emancipação humana justificada por direitos humanos inerentes” (WALLERSTEIN, 2001, p. 59) aos seres humanos, o que nos demonstra como o Estado, mesmo sob óticas diversas, tem como base um modelo econômico “inevitável” do progresso humano – o capitalismo –, bem como direitos humanos reconhecidos não como processos culturais, mas inerentes, transcendentais, ideais.

<sup>66</sup> É desse momento de discussão sobre a legitimidade do constitucionalismo liberal dos Estados modernos, pautado por uma economia de mercado, capitalizada, que Marx e Engels apontam esse Estado liberal como uma organização, gestada pela burguesia, a fim de administrar os assuntos sociais a seu favor (2012, p. 81-84).

individual. Isso pode ser mais facilmente diagnosticado no momento em que a educação passa a ser democratizada pelo Estado.

No entanto, o Estado não deixa as marcas da modernidade para traz, pois continua encobrindo a diversidade e expulsando o outro. É o que Creveld (2004, p. 309) acentua em relação a essa mesma educação, pois

o desejo do Estado de dominar o currículo tinha como parte de sua motivação a necessidade de 'educar nossos mestres' (...). Contudo, a democratização não explicava por que, em praticamente todos os países, cada vez mais crianças eram obrigadas a estudar a língua 'nacional' à custa da própria língua nativa (...). Também não explica as constantes paradas, saudações à bandeira, cantoria de hinos e culto aos heróis que aconteciam em muitos lugares, para não falar da necessidade de 'incentivar a lealdade a um Kaiser, um exército e uma marinha (Alemanha); auxiliar a 'raça' em sua 'luta pela vida' (Inglaterra); e evitar que 'o poder da defesa nacional fique devendo ao de outros países' (Estados Unidos da América).

Era objetivo desse constitucionalismo – não mais liberal, mas de cunho social – fortalecer as classes menos privilegiadas da sociedade frente àquelas pessoas que dominavam o cenário político e econômico da época – a burguesia. Contudo, esses movimentos não conseguiram introduzir o diverso, pois, em que pese ser reconhecido como Estado Social, esse novo cenário trouxe à igualdade somente determinadas pessoas.

O nacionalismo social continuou encobrindo uma ampla parcela da sociedade – seja por não comungarem dos mesmos rituais sociais (tais como: os ciganos), seja por não terem a mesma cor de pele ou o mesmo credo (tais como os negros, indígenas, árabes, asiáticos e os não cristãos) – que não representavam a parcela social daquilo que a época, ainda era o paradigma moderno do Eu<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> Todo esse processo de desenvolvimento e expansão do Estado na modernidade europeia marca aquilo que os historiadores chamam de “a era de Vasco da Gama”. Neste sentido, Hobsbawm – ao escrever sobre “a era das revoluções” – preceitua que “os quatro séculos da história do mundo em que um punhado de Estados europeus e de forças capitalistas europeias estabeleceram um domínio completo, embora temporário – como é hoje evidente – sobre o mundo inteiro, estava para atingir seu clímax. A dupla revolução – burguesa e industrial – estava a ponto de tornar irresistível a expansão europeia, embora estivesse, também, a ponto de dar ao mundo não europeu as condições e o equipamento para seu eventual contra-ataque” (1997b, p.42).

Mas como esse contexto político, social, cultural e econômico, tanto o oriundo do constitucionalismo liberal das revoluções francesas, quanto aquele surgido das revoluções operárias, foi inserido no contexto latino-americano?

Trazendo a formação do Estado moderno – principalmente do Estado que foi fruto das revoluções descritas acima – para o contexto da América Latina, perceberemos que esse paradigma de Estado surgiu a partir das lutas pela independência das colônias latino-americanas, no decorrer do séc. XIX. Antes de serem Estados nacionais, os atuais países latino-americanos foram, durante séculos, espaços de exploração da metrópole europeia.

Um dado comum a todos os países latino-americanos pode ser visto no fato de seus entes soberanos surgirem como benefícios destinados a uma parcela minoritária da população – aos descendentes europeus em terras latinas<sup>68</sup> – indivíduos que representavam o reflexo da modernidade europeia, nacional-homogeneizante, em terras latinas.

No contexto de busca por uma identidade nacional ao povo, até ali entendida como necessária para a formação de um Estado em cada uma das sociedades latinas, aqueles indivíduos que representavam os povos originários – “índios” –, ou aqueles de imigração forçada – os negros – continuavam desinteressantes às elites coloniais<sup>69</sup>.

Acerca da formação dos Estados modernos no contexto latino-americano, León Pomer traz à discussão uma análise sobre momento desse surgimento, ou seja, se o

---

<sup>68</sup> Em relação aos efeitos da colonização europeia à América Latina, Dussel chama atenção para o fato de que desse processo de modernização latino-americana se formará “uma raça mestiça, uma cultura sincrética, híbrida, um Estado colonial, uma economia capitalista (primeiro mercantilista, depois industrial) dependente e periférica desde seu início, desde o início da modernidade” (1994, p. 50)

<sup>69</sup> Sobre o desprestígio que os índios e os negros tinham nesse momento de emancipação colonial, no contexto latino-americano, Herrera Flores observa que os valores – em especial, a famosa trindade entre Liberdade, Igualdade e Fraternidade – que embasaram todo o processo sócio-político das revoluções burguesas na Europa “não eram para todos, apesar de serem designados como universais e dedutíveis pelo mero exercício da capacidade racional de todo ser humano, nem todos os indivíduos, grupos e culturas do resto do mundo podiam desfrutar de tais direitos, e muito menos os escravos!”, afinal, esses indivíduos não passavam, conclui o autor, de “mercadorias, tão necessárias para capitalizar, quase sem custos, os progressos industriais das metrópoles coloniais” (2009b, p. 56).

Estado surge por meio da construção social do próprio povo, ou através da imposição de uma determinada cultura sobre as demais, pois para ele

onde o Estado se constitui antes que a nação, esta receberá o impacto da ação estatal, que é a ação e o pensamento do grupo político que assumiu a condução do Estado. Neste caso, os valores comuns da nacionalidade serão preferencialmente aqueles que o Estado tenha escolhido como os mais idôneos para assegurar sua dominação. Os valores emanados do povo e gerados por ele serão deixados de lado, quando não eliminados de vez<sup>70</sup>.

Sobre esse constitucionalismo moderno, que fora imposto à realidade latino-americana após os movimentos de independência das antigas colônias<sup>71</sup>, Santos aponta para o fato de que é “este constitucionalismo moderno que assegura a continuidade do colonialismo mesmo após a independência (2009, p. 207 – *tradução nossa*)” dos Estados latino-americanos, demonstrando, assim, a influência das marcas europeias.

A cultura jurídica formada a partir desse processo de constitucionalização latino-americano após as independências das antigas colônias, se pautou muito naquilo que as cartas políticas burguesas, os princípios iluministas – ambos inerentes às declarações de direitos do séc. XVIII –, e o capitalismo do livre mercado – pautado na tolerância e no perfil liberal-individualista – diziam à época (WOLKMER e FAGUNDES, 2011, p. 376).

Portanto, é em decorrência de termos formado os Estados antes das nações, ou seja, antes de nos entendermos enquanto diversidade cultural – uma realidade totalmente diversa da europeia onde esse modelo de Estado moderno (nacional, liberal, social ou democrático) foi construído – que ainda hoje não conseguimos –

---

<sup>70</sup> São esses os problemas latino-americanos em relação ao modelo de Estado moderno – gestado na realidade europeia e imposto à América Latina – que discutiremos, mais detalhadamente, na segunda parte deste trabalho, onde analisaremos o constitucionalismo latino-americano de matriz europeia e os movimentos que inauguram o novo constitucionalismo latino-americano.

<sup>71</sup> Sobre esse movimento de independência das antigas colônias latino-americanas, bem como do nascimento do constitucionalismo latino, Wolkmer e Fagundes ressaltam que “a independência das colônias na América Latina não representou, no início do século XIX, uma mudança total e definitiva com relação à Espanha e Portugal, mas tão somente uma reestruturação, sem uma ruptura significativa na ordem social, econômica e político-constitucional”, ou seja, em que pesem os movimentos para a independência, as antigas colônias continuaram sofrendo com a colonização e dependência, pois a cultura jurídica latino-americana da época pautava-se ao modelo hegemônico eurocêntrico de matriz romano-germânica, o que se refletiu, e muito, nas construções formais do Direito Público, em especial, na criação das Constituições (2011, p. 375).

especialmente no caso do constitucionalismo brasileiro – criar um modelo de constitucionalismo, de Estado, inerente à realidade latino-americana (como veremos abaixo, essa possibilidade vem sendo discutida em países como a Bolívia e o Equador<sup>72</sup>).

Acerca dessa imposição europeia às colônias latino-americanas, ou seja, sobre o problema de se criar um novo modelo de pacto social de cima para baixo, é válido ressaltar o fato de que

se um grande povo não acredita que a verdade se encontra nele mesmo [...] se não acredita que ele sozinho está apto e destinado a levantar-se e salvar todo o resto pela sua verdade, transforma-se de uma vez em material etnográfico, e não mais em um grande povo [...]. Uma nação que perde essa fé deixa de ser nação (DOSTOIEVSKY, 1871, p. 72, *apud*. HOBBSAWM, 1997a, p. 125).

Na verdade todas as circunstâncias políticas inerentes a criação do Estado no contexto latino-americano está intensamente pautado nas diretrizes do processo de unificação política, jurídica e cultural ocorrido anteriormente na Europa e nos EUA<sup>73</sup>, ou seja, na América Latina o Estado surge antes da formação das estruturas sociais, pois o próprio Estado é o principal responsável por criá-las e separá-las dentro da sociedade (WOLKMER, 1990).

É o que pode ser constatado no fato do topo da pirâmide sociopolítica da sociedade latino-americana, a partir desse processo de colonização, consistir, basicamente de indivíduos recém chegados da Espanha ou de Portugal – no caso do Brasil<sup>74</sup>. Essas

---

<sup>72</sup> As novas constituições latino-americanas, principalmente as constituições dos “Estados Plurinacionais da Bolívia e do Equador, que são as que mostram as principais modificações em sua organização interna, são as que apareceram mais claramente comprometidas com uma rejeição frente a tradições constitucionais de raízes individualistas/elitistas. Em ambos os casos, ademais, as novas constituições incluíram em seus textos explícitas referências àquela que seria a ‘nova filosofia’ a traduzir através de um renovado texto constitucional” (GARGARELLA e COURTIS, 2009, p. 21).

<sup>73</sup> O fato é que a enorme maioria das “constituições latino-americanas que transcenderam ao séc. XX apareceram dentro de um mesmo molde (...), um modelo particular (...) estavam claramente apoiadas em uma filosofia particular (...). Dita filosofia era liberal e elitista (...) (GARGARELLA e COURTIS, 2009, p. 20).

<sup>74</sup> Zavaleta Mercado destaca o fato de que a constituição das várias sociedades latino-americanas após os movimentos de independência seguir a mesma forma burguesa de nacionalização que, em certa medida, passa pela marginalização do outro, do diferente, da diversidade. Desta feita, como será discutido nos capítulos abaixo, o novo constitucionalismo latino-americano e o Estado plurinacional que lhe subjaz, surgem como mecanismos de emancipação dessas parcelas populares encobertas, pois são representantes de um povo que resistiu aos efeitos nefastos do tempo, agarrando-se a suas formas tradicionais de vida e cultura (2006, p. 56).

peças monopolizavam os cargos mais importantes daquelas sociedades, fossem eles seculares ou eclesiásticos (CREVELD, 2004, p. 432).

A falta de meios de contra-ataque a esse cenário de hegemonização de uma cultura social, política e econômica aos povos latino-americanos durante a colonização espanhola e portuguesa pode ser entendida a partir do momento em que o estrangeiro – o outro – ao indígena, passa a ser visto como verdadeiros deuses, montados em seus cavalos, vindos do além mar em suas grandes naus, a fim de salvá-los, ou puni-los (TODOROV, 2010).

Os habitantes originários da América Latina não vêem, num primeiro momento, os europeus enquanto inimigos<sup>75</sup>. Isso pode ser percebido no modo em que Cortez conquista o povo asteca – do reino de *Montezuma* –, que contava com centenas de milhares de guerreiros, enquanto os colonizadores espanhóis representavam algumas centenas de homens.

É a superioridade dos espanhóis em relação às armas<sup>76</sup> – de fogo, canhões, e etc. – enquanto os indígenas se defendiam com lanças, arco e flechas, zarabatanas e outros – que determinam a vitória de Cortez em face de *Montezuma* (TODOROV, 2010, p. 85).

Mas, de outro lado, os europeus vêem os indígenas como seres inferiores, seres que precisavam ser domesticados à luz da cartilha moderna europeia do Ser, o que legitimou a imposição do modelo europeu de organização social – o Estado moderno – às culturas latino-americanas da época, produzindo uma tentativa de homogeneização de valores através do encobrimento do outro.

---

<sup>75</sup> Ressaltando esse ponto, Todorov expõe que “os índios das regiões atravessadas por Cortez no início não ficam muito impressionados com suas intenções colonizadoras, porque esses índios já foram conquistados e colonizados pelos astecas. O México de então não é um estado homogêneo, e sim um conglomerado de populações subjugadas pelos astecas, que ocupam o topo da pirâmide” (2010, p. 81).

<sup>76</sup> É importante lembrar, que a conquista não se deu somente pela força armada – que foi de grande importância para esse fim, como visto acima – pois, como acentua o mesmo Todorov (2010, p. 85) “os espanhóis, sem saber, inauguram também a guerra bacteriológica, ao trazer a varíola”, entre outras doenças, às quais não possuíam resistência imunológica pelos habitantes originários, o que provocou muitas baixas no exército adversário.

Portanto, todo esse processo de homogeneização política, jurídica e cultural – uma invenção da modernidade, corroborada pelos dogmas europeus ocidentais de uniformização e que obteve o êxito pretendido pelas monarquias e Estados nacionais europeus da época – foi trazido ao contexto latino-americano.

Toda essa construção que embasou a formação do Estado nacional – tanto em relação aos colonizadores europeus, quanto aos colonizados latino-americanos – serviu a um processo civilizacional da modernidade, cujo objetivo foi à satisfação das vontades de uma determinada parcela social – dominante, hegemônica, burguesa.

A partir disso, percebemos que a América Latina um dos locais de maior diversidade étnico-cultural em nosso planeta – *um Continente da diversidade* – haja vista o fato de possuir representantes de várias culturas indígenas originárias, que apesar de tudo, ainda resistem, bem como de culturas orientais, africanas, europeias e mulçumanas<sup>77</sup>. A América Latina, portanto, é um dos *locus* propícios para se discutir novos modelos para o Estado, para o constitucionalismo e, porque não, para os Direitos Humanos.

### **1.3. – Os Direitos Humanos<sup>78</sup> e a Modernidade: de como a universalização pode ser vista como um instrumento da identidade moderna para o encobrimento do outro**

---

<sup>77</sup> Darcy Ribeiro chama atenção para a formação do povo brasileiro dentro desse contexto de diversidade étnica, social, cultural e política de outrora – e ainda hoje perceptível –, lembrando que “o primeiro brasileiro consciente de si foi, talvez, o mameluco, esse *brasilíndio* mestiço na carne e no espírito, que não podendo identificar-se com os que foram seus ancestrais americanos – que ele desprezava –, nem como os europeus – que o desprezavam –, e sendo objeto de mofa dos reinóis e dos *lusonativos*, via-se condenado à pretensão de ser o que não era nem existia: o brasileiro” (1995, p. 128).

<sup>78</sup> Como visto acima, ao falarmos de Direitos Humanos neste trabalho, não nos restringimos às antigas divisões doutrinárias acerca da territorialidade desses direitos – fundamentais, os Direitos Humanos positivados internamente pelos Estados e, humanos, aqueles descritos na ordem internacional, positivados ou não pelos Estados –, pois quando falamos de direitos humanos, o fazemos a partir de um acordo, de uma convenção, de uma ideologia, que, nos dizeres de Herrera Flores, “aponta a algo que tem mais conteúdo que o puramente formal e que, ao mesmo tempo, nos afasta das visões essencialistas da declaração de 1948” (2009b, p. 161), ou seja, trata-se, com a devida vênia, de uma visão *lato senso*, da matéria em discussão.

Trabalhadas as principais características introduzidas pela modernidade no decorrer da história humana, bem como a forma de desenvolvimento do Estado – como instrumento de dominação e imposição de uma cultura (sócio-política e econômica) – sobre as demais, a partir da formação de uma identidade nacional, passamos, agora, à análise do desenvolvimento da ideia de Direitos Humanos neste contexto.

Para tanto, partiremos de uma visão crítica dos Direitos Humanos, uma percepção teórica que vê os Direitos Humanos a partir das bases ideológicas trazidas pela modernidade – e que ainda são as atuais em se tratando dos ditos direitos –, ou seja, fixando os Direitos Humanos como instrumentos de dominação, encobrimento e marginalização do outro, do diferente, do diverso.

A fim de iniciarmos as discussões, portanto, é necessário fixar um conceito para os Direitos Humanos, ou seja, um ponto inicial a partir do qual os argumentos sobre o problema posto serão desenvolvidos. Joaquín Herrera Flores, Boaventura de Sousa Santos, Immanuel Wallerstein, dentre outros, são autores que fixam a visão acerca dos Direitos Humanos que utilizaremos como base neste ponto<sup>79</sup>.

A partir desses referenciais, os Direitos Humanos devem ser vistos como processos culturais de luta por direitos. E mais, processos que vão surgindo ao longo da história em concomitância com a afirmação do capitalismo como modelo econômico da modernidade – e, conseqüentemente, dos Estados nacionais –, fundando a ideia de regulação das relações sociais pelo mercado.

---

<sup>79</sup> Sobre tais ponderações, ver HERRERA FLORES, Joaquín. **Human Rights, Interculturality and Resistance Rationality**. trad. por PRONER, Carol. In: Revista Direito e Democracia. Vol. 4. N. 2. 2º Semestre de 2003. p. 287 a 304; \_\_\_\_\_. **A (re) Invenção dos Direitos Humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009a; \_\_\_\_\_. **Teoria crítica dos direitos humanos: os direitos humanos como produtos culturais**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009b; \_\_\_\_\_. **Direitos Humanos, Interculturalidade e Racionalidade de Resistência**. Trad. por PRONER, Carol. In: Revista Sequência. Vol. 23. N. 44. Ano 2002. p. 9-30; \_\_\_\_\_. *La Construcción de Las Garantías: hacia una concepción antipatriarcal de la libertad y la igualdad*. In: SARMENTO, Daniel e outros (Coord.). **Igualdade, Diferença e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2008; SANTOS, Boaventura de Souza. **Para uma Concepção Multicultural dos Direitos Humanos**. In: Contexto Internacional. Rio de Janeiro, vol. 23, n. 1, jan/jun, 2001, p. 7-34; \_\_\_\_\_. *Para uma Concepção Intercultural dos Direitos Humanos*. In: SARMENTO, Daniel e outros (Coord.). **Igualdade, Diferença e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2008; WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **O Universalismo Europeu: a retórica do poder**. São Paulo: Boitempo, 2007; \_\_\_\_\_. **Capitalismo Histórico e Civilização Capitalista**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001; PANIKKAR, Raimon. *Seria a Noção de Direitos Humanos um Conceito Ocidental?* In: BALDI, César Augusto. **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

É desse cenário, portanto, que Herrera Flores trará um conceito aos Direitos Humanos a partir de um ponto em que esses direitos são vistos como uma convenção terminológica e político-jurídica, que nos possibilitará construir um processo interrelacional – político, cultural, social e econômico – de forma a aumentar as potencialidades humanas frente à relação entre o Eu – nacional ou homogêneo – e o Outro – inferior, selvagem, não nacional, periférico – definindo-os como

o conjunto de processos sociais, econômicos, normativos, políticos e culturais que abrem e consolidam – desde o ‘reconhecimento’, a ‘transferência de poder’ e a ‘mediação jurídica’ – espaços de luta pela particular concepção de Dignidade Humana (2010, p. 98-99 – *tradução nossa*).

A ideia por detrás dos Direitos Humanos que será desenvolvida aqui, portanto, nasce da premissa de que esses direitos são frutos de processos culturais<sup>80</sup> demonstrados em lutas históricas de resistência, em que uma parcela social, inferiorizada pela hegemonia moderna, busca reaver e confirmar suas visões particulares sobre dignidade humana.

Mas essa visão crítica e emancipadora dos Direitos Humanos não é o que hegemonicamente se desenvolveu durante os séculos. É possível perceber que as discussões acerca desses direitos surgem ao longo da história humana com um caráter universalizante<sup>81</sup>, hegemônico, seja por estarem subsumidos na razão ocidental da doutrina cristã, seja por serem imanentes aos seres humanos como condição de humanidade.

Os Direitos Humanos, portanto, assim como os demais instrumentos de dominação de um padrão cultural sobre os demais, possui as características da modernidade.

---

<sup>80</sup> É importante destacar, neste ponto, que, mesmo que percebamos os Direitos Humanos como processos culturais, não percebemos a cultura como algo pronto e acabado, pois “nenhuma cultura é propriedade exclusiva de um grupo étnico, e nenhum grupo étnico possui uma cultura isenta de ambiguidade e interpretações plurais (...)” (MAÍZ, 2012, p.42), ou seja, todas as culturas são incompletas (SANTOS, 2010, p. 446).

<sup>81</sup> Sobre esse caráter universalizante imposto pelos instrumentos de dominação nascidos na modernidade europeia, Wallerstein aponta para o fato de que “(...) se realmente existissem valores universais e, caso existam, quando e em que condições podemos vir a conhecê-los? (...). Em certo sentido, todos os sistemas históricos conhecidos afirmaram basear-se em valores universais. O sistema mais voltado para si mesmo, mais solipsista, normalmente diz agir da única maneira possível, ou a única maneira aceitável para os deuses” (2007, p. 73).

Sobre tais pontos, Dussel (1994, p. 80) aponta para o fato de que essa modernidade buscará sempre justificar a violência por detrás de seus atos.

Violência essa, entendida como processo civilizacional, que fora utilizada, a partir do final do séc. XV e início do séc. XVI, para a propagação do cristianismo e, posteriormente, para legitimar a democracia, o Estado – fosse ele de cunho liberal, social ou democrático de direito – e, principalmente, o capitalismo, ou seja, todo esse sistema de mercado que promove o atual cenário de hiper-consumo – denunciado acima – que vivenciamos.

É o Estado moderno<sup>82</sup>, portanto, através da legítima violência inerente ao poder estatal, que corrobora o sistema de mercado em que estamos inseridos ainda hoje. Isso pode ser visto quando a jurisdição desse Estado é usada como meio de controle da movimentação dos bens, do dinheiro-capital e, principalmente, da força de trabalho através das fronteiras desse Estado (WALLERSTEIN, 2001, p. 42 e 43).

E mais, o Estado, neste cenário de corroboração do capitalismo como instrumento de dominação de uma cultura sobre as demais, era quem detinha o direito de

---

<sup>82</sup> O Estado tem sido, desse modo, um instrumento crucial para a otimização e a acumulação de capital, nesse cenário de mercantilização da vida privada. Conforme destaca o próprio Wallerstein ao escrever sobre o capitalismo como sistema histórico de dominação, o Estado moderno nunca foi uma entidade política autônoma, pois, segundo ele, “os Estados se desenvolveram e foram formados como partes de um sistema inter-estatal, ao qual correspondia um conjunto de regras dentro das quais os Estados tinham de operar em um conjunto de legitimações sem as quais eles não poderiam sobreviver” (2001, p. 49 e 50). Sobre a utilização do Estado, de sua constituição, como instrumento de dominação cultural e política de uma classe sobre as demais – daqueles que dominam o mercado de consumo, frente aos que não dominam – Lassale (1980, p. 72) destaca que “Os problemas constitucionais não são problemas de direito, mas do poder; a verdadeira Constituição de um país somente tem por base os fatores reais e efetivos do poder que naquele país regem, e as Constituições escritas não têm valor nem são duráveis a não ser que exprimam fielmente os fatores do poder que imperam na realidade social: eis os critérios fundamentais que devemos sempre lembrar”, e complementa, sobre esses reais fatores de poder que “os fatores reais do poder que regulam no seio de cada sociedade são essa força ativa e eficaz que informa todas as leis e instituições jurídicas da sociedade em apreço, determinando que não possam ser, em substância, a não ser tal como elas são” (1980, p. 18). Ademais, Hardt e Negri (2010, p. 12-14), ao estudarem a relação desses reais fatores de poder com a governabilidade do Estado, apontam o poder que esse verdadeiro “império” possui, ou seja, diferentemente dos Estados, o “império não estabelece um centro territorial de poder, nem se baseia em fronteiras ou barreiras fixas. É um aparelho de descentralização e desterritorialização do geral que incorpora gradualmente o mundo inteiro dentro de suas fronteiras abertas e em expansão”. O capitalismo, portanto, assim como os Direitos Humanos, tem sua gênese a partir dos dogmas da modernidade, dentre os quais está a universalização de um *modus vivendi* sobre os demais.

determinar as regras que governariam as relações sociais de produção de bens e valores, inclusive em relação à tributação dessa comercialização.

Sob esse ponto, Luis Macas (2010, p. 15 – *tradução nossa*) destaca que “o sistema ocidental estabelece como seu modelo dominante e universal o capitalismo, cuja essência é a acumulação”, e conclui dizendo que esse “modelo procura desarmar as demais noções de planejamento social e formações sociais coletivas, para ampliar as fronteiras de exploração”, sempre almejando cada vez mais crescimento e acumulação de capital.

Foi esse Estado que, monopolizando as forças armadas, impôs sua vontade a todos – essa que representava a vontade daqueles que detinham o capital e controlavam o mercado de consumo – universalizando o modo de vida, de consumo, e de exploração da natureza do capitalismo – ocidental, europeu e moderno (WALLERSTEIN, 2001, p. 44-48).

Cueva (1996, p. 46) já nos falava sobre isso, apontado que esse modelo cristão de sociedade, de impor uma determinada visão de mundo sobre as demais, é visto como universal. Desde a idade média, o a cultura cristã do ocidente percebe a comunidade humana como única e universal, necessariamente fundada e governada por *Deus*. E neste sentido Cueva ainda conclui que

A humanidade é um corpo mítico, forma um só povo, se encontra unida por laços íntimos, se apresenta neste mundo como a universidade mais vasta, e constitui este grande império universal, as vezes espiritual e temporal, o que se designa como *ecclesia universalis*, ou como *respublica generis humani* (1996, p. 46 – *tradução nossa*).

Os Direitos Humanos, portanto, começam a ser discutidos a partir do sentido de que são universais, que deverão ser entendidos, aplicados e respeitados por todos aqueles que queiram ser reconhecidos como *humanos*. Não nascem de um diálogo entre as várias percepções possíveis sobre um ponto. Não são vistos como produtos de uma cultura, mas, ao contrário, são entendidos como instrumentos necessários para a modernidade.

Isso pode ser percebido quando a modernidade europeia, com as características que lhe são inerentes, apontadas acima, impõe aos povos colonizados ao longo do tempo, uma racionalidade que impede a existência da diferença, haja vista o a realidade humana não ser outra coisa senão o que suas mentes civilizadas consideravam de forma prévia, transcendental e reflexiva (HERRERA FLORES, 2010, p. 40-41).

Com isso, a universalidade estava garantida, haja vista não haver mais uma realidade a ser conhecida, mas, ao contrário, existir uma realidade que deveria, necessariamente, ser reconhecida. Não havia espaço para a emancipação do diverso, do diálogo com o diferente, pois aqueles que não pertenciam ao primado ocidental, cristão, masculino, burguês e branco da modernidade, deveriam reconhecer o que estava construído “a priori”, qual seja: *o mudus vivendi* europeu.

Aprendemos a ver essa universalização de forma inerente aos Direitos Humanos, ou seja, não sabemos problematizá-los mais, não conseguimos percebê-los como objeto de pesquisas, pois a lógica moderna do ser, do eu, impede que esse modelo seja discutido, sob pena do sujeito ser taxado de autoritário, de ditador, ou de um novo Hitler.

As pessoas de uma dada cultura-mundo dedicam-se a práticas, tais como os Direitos Humanos, sem ter a possibilidade de refletir sobre. As normas da conduta humana são impostas pela hegemonia, sendo que, a mera possibilidade de dúvida sobre elas, passa a ser considerada heresia ou blasfêmia.

A existência – a priori – de uma doutrina, uma ideologia universal para os Direitos Humanos é percebida como indiscutível, pois simplesmente são verdadeiras. Essa perspectiva já poderia ser percebida – ainda que considerado “o mocinho da história” – na construção teórica de Las Casas – discutida acima – ao perceber a figura do Deus cristão como algo verdadeiro em si, ou seja, uma ideia de divindade abstrata e universal (TODOROV, 2010, p. 275).

Todos aqueles, portanto, que contradizerem essa premissa universal da verdade – que hoje já não está tão restringida aos dogmas cristãos – deverão ser marginalizados, pois são vistos como agentes antidemocráticos, indivíduos que irão violar os Direitos Humanos<sup>83</sup>.

Não há nada mais etnocêntrico, individualista, particularista, homogeneizante e uniformizador, quanto à pretensão ao universalismo, perpetrada pelos dogmas da modernidade europeia, entendida como única via racional possível aos seres humanos, na batalha para alcançarem a felicidade eterna (WALLERSTEIN, 2007, p. 73).

Essa universalização *a priori*, ínsita ao modelo moderno de criação dos Direitos Humanos, não é algo restrito a tais direitos. Como visto, fez parte de todos os signos, símbolos e instrumentos modernos de afirmação. O próprio Estado possui essa característica universalizante.

Ao discutirmos, a partir dessas premissas, os critérios por detrás das teorias do contrato social, é possível perceber essa característica universalizante do Estado moderno, haja vista o fato de que, como qualquer outro contrato, o contrato social assentar-se em critérios de inclusão que são, também, critérios de exclusão (HERRERA FLORES, 2009b, p. 203).

---

<sup>83</sup> Acerca desse ponto, Zizek (1996a, p. 25), ao discutir os contornos teóricos por detrás do que chamou de “espectro da ideologia”, aponta que a “ideologia é sempre já regulada pela exterioridade do Estado e de seus Aparelhos Ideológicos”. Os Direitos Humanos, portanto, podem ser vistos neste prisma, ou seja, algo regulado antes mesmo do Estado, que já surge pautado na visão atribuída ao direito, como instrumento de sua defesa. E Zizek ainda conclui que “a ideologia sempre é, por definição, ‘ideologia da ideologia’”. Basta lembrar a desintegração do socialismo real: o socialismo era percebido como o império a opressão e da doutrinação ‘ideológicas’, enquanto a passagem para a democracia-capitalismo foi vivenciada como uma libertação dos grilhões da ideologia. (...) esse traço é universal: não há ideologia que não se afirme distinguindo-se de outra ‘mera ideologia’. O indivíduo submetido à ideologia nunca pode dizer, por si mesmo, ‘estou da ideologia’; ele sempre requer outro corpo de opiniões, para deste distinguir sua própria postura, ‘verdadeira’”. Neste sentido, Herrera Flores conclui que “ao se universalizar e idealizar uma determinada configuração de direitos – com a conseguinte saída do circuito de reação cultural –, os direitos humanos, mais que processos culturais, constituem processos ideológicos que dificultam ou impossibilitam ações sociais alternativas”, ou seja, (...) o processo da ideologia-mundo baseado na falácia ideológica fecha-se sobre si mesmo e pode apresentar-se diante de qualquer forma de vida como o universal e o racional, sejam quais forem os elementos do contexto que primem em um determinado momento espaço-temporal. (...). Por isso, a ideologia dos direitos humanos universais e descontextualizados (fundamentados no artigo 1.1 da Declaração Universal) é tão funcional aos interesses expansivos e globalizadores do modelo de relações baseado no capital” (2009b, p.71 e 178).

O contrato social, portanto, é um pacto de formação do Estado que inclui apenas a racionalidade individual do homem, excluindo, portanto, a natureza, que passa a ser vista, ainda mais, como matéria para o desenvolvimento do homem. E mais, é um dispositivo de unificação, uniformização e homogeneização social, pois só os cidadãos – homens, brancos, ricos, europeus e cristãos – fazem parte dele. Todos os outros sejam eles, mulheres, estrangeiros, imigrantes, minorias étnicas, são excluídos desse cenário (SANTOS, 1998, p. 6-7).

É aqui, que Badiou identificará em *Paulo de Tarso* um homem de grande importância, haja vista sê-lo um militante do universalismo cristão – a partir de sua fé – a partir da subtração dos predicativos que identificavam às pessoas à época: grego e judeu – do grego, a subtração ao saber, e, do judeu, à lei, pois

o Um é o que não inscreve nenhuma diferença nos sujeitos aos quais ele se dirige. Esta é a máxima da universalidade, quando sua raiz é pertinente ao acontecimento: somente há Um, assim ele é para todos. O monoteísmo somente é compreendido quando se leva em consideração toda a humanidade. Não dirigido a todos, o Um se decompõe e se ausenta (2009, p. 90).

Essa afirmação singular, ou seja, universalizada do Um, segundo Badiou ao interpretar as escrituras do apóstolo Paulo – entendido como uma das bases do universalismo moderno – implicará o atravessamento do particularismo do homem, decorrendo a ruptura com a lei secularizada, “sempre predicativa, particular e parcial”, haja vista essas normas secularizadas sempre remeter a enumeração, nomeação e controle das partes de uma dada situação (2009, p. 90 e 91).

Para entender melhor esse universalismo europeu<sup>84</sup> como instrumento da modernidade para elaboração monocultural dos Direitos Humanos<sup>85</sup>, transformando-

---

<sup>84</sup> Wallerstein constrói sua visão sobre o universalismo a partir daquilo que ele entende como universalismo europeu, pois, segundo ele “(...) o universalismo dos poderosos sempre foi parcial e distorcido, um universalismo que chamo de universalismo europeu por ter sido promovido por líderes e intelectuais pan-europeus na tentativa de defender os interesses do estrato dominante do sistema-mundo moderno” (2007, p. 27).

<sup>85</sup> Essa característica dos Direitos Humanos é trabalhada por Herrera Flores que sobre ela diz que “quando acudimos às concepções tradicionais dos direitos humanos que predominaram no marco da modernidade ocidental capitalista, o que primeiro ressalta é sua pretensão de universalidade, de construir as pautas éticas e simbólicas às que todo mundo deve assentir deixando livre sua racionalidade”, ou seja, os Direitos Humanos se consolidam como a visão natural e universal a ser

os em instrumento de combate a diversidade e de imposição de uma cultura hegemônica às demais, Wallerstein demonstra quais os principais tipos de apelo ao universalismo, destacando que os três principais

O primeiro é o argumento de que a política seguida pelos líderes do mundo pan-europeu defende os 'direitos humanos' e promove uma coisa chamada democracia. O segundo acompanha o jargão do choque entre civilizações, no qual sempre se pressupõe que a civilização 'ocidental' é superior às 'outras' civilizações porque é a única que se baseia nesses valores e verdades universais. E o terceiro é a afirmação da verdade científica do mercado, do conceito de que 'não há alternativa' para os governos senão aceitar e agir de acordo com as leis da economia neoliberal (2007, p. 26).

A concepção tradicional – europeizada – dos Direitos Humanos, portanto, é aquela que os percebe como instrumentos que refletem a si mesmos, ou seja, algo idealizado, que contemplará o mundo e as relações humanas como sendo fatos homogêneos, únicos, uniformizados, vindos de um processo unitário de formação, estendível a toda humanidade: a modernidade<sup>86</sup>.

Após o fim do séc. XIX e início do séc. XX, principalmente após o fim das grandes guerras mundiais, do século passado, houve um processo de descolonização em massa, ou seja, as antigas colônias dos Estados do norte global, uma a uma foram se tornando independentes, fazendo parte dos quadros da Organização das Nações Unidas (ONU – órgão criado para a manutenção da paz mundial após as atrocidades das grandes guerras vivenciadas, principalmente, pela Europa).

---

seguida. Visão essa, que hoje está pautada pelo individualismo neoliberal do *Consenso de Washington* (2009b, p.70 e 169).

<sup>86</sup> Sobre o início desse processo de universalização, Herrera Flores destaca que seu início está adstrito ao início da própria modernidade (2009b, p.110). Ainda sobre esse ponto, ver WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **O Universalismo Europeu: a retórica do poder**. São Paulo: Boitempo, 2007;\_\_\_\_\_. **Capitalismo Histórico e Civilização Capitalista**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001; HERRERA FLORES, Joaquín. **Human Rights, Interculturality and Resistance Rationality**. trad. por PRONER, Carol. In: Revista Direito e Democracia. Vol. 4. N. 2. 2º Semestre de 2003. p. 287 a 304;\_\_\_\_\_. **A (re) Invenção dos Direitos Humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009a;\_\_\_\_\_. **Direitos Humanos, Interculturalidade e Racionalidade de Resistência**. Trad. por PRONER, Carol. In.: Revista Sequência. Vol. 23. N. 44. Ano 2002. p. 9-30;\_\_\_\_\_. *La Construcción de Las Garantías: hacia una concepción antipatriarcal de la libertad y la igualdad*. In.: SARMENTO, Daniel e outros (Coord.). **Igualdade, Diferença e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2008;\_\_\_\_\_. *Los Derechos Humanos em el Contexto de la Globalización: tres precisiones conceptuales*. In.: RÚBIO, David Sanchez e outros. **Direitos Humanos e Globalização – anuário ibero-americano de direitos humanos (2003/2004)**. 2ªed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

Após esse novo cenário, de uma nova interpretação constitucional pautada por um olhar democrático do direito, que promove uma releitura dos Estados constitucionais existentes anteriormente – liberais e sociais – a justificativa de evangelização cristã, que legitimava o controle imperial nas colônias, não era mais possível.

A partir daí os Direitos Humanos ganham relevo, pois surgem como principal instrumento na substituição do processo de evangelização cristã – cristianismo –, essa que um dia fora base para a dominação cultural<sup>87</sup> dos valores europeu-ocidentais às demais culturas do mundo (WALLERSTEIN, 2007, p. 43).

Analisando esses fatos que legitimam a universalização dos Direitos Humanos, Herrera Flores (2009b, p.49-50) destaca que esses direitos são apresentados ao mundo como verdadeiras normas de justiça eternas, ancestrais e rastreáveis ao longo da evolução humana, ou seja, fazem parte daquilo que Hannah Arendt denominou de condição humana<sup>88</sup>.

Essa transcendentalidade posta aos Direitos Humanos, a fim de que passassem a ser vistos de forma universal, ou seja, passando a ser utilizados – e ainda hoje são – como mecanismos legitimadores das intervenções<sup>89</sup>, do Direito à Ingerência. A “lei natural”, que é inerente aos Direitos Humanos, nos exige determinados tipos de comportamentos universais, tanto em relação aos direitos como aos deveres, pois

quando não ocorria esse comportamento, ou pior, quando tipos opostos de comportamento predominavam em determinada região, os defensores da lei natural não só tinham o direito moral (e, claro, político) de intervir como também o dever moral e político de intervir (WALLERSTEIN, 2007, p. 48).

---

<sup>87</sup> O sistema de dominação cultural cujo principal ator nos últimos 500 anos foi a Europa, espalhou-se progressivamente, por todo o mundo, principalmente, a partir do surgimento da modernidade. Essa “dominação, ao contrário do mero contato, não tolera ideias de paridade cultural” (WALLERSTEIN, 2007a, p. 65).

<sup>88</sup> Fazendo referência a teoria dos Direitos Humanos, principalmente em relação àquilo que Arendt disse sobre a “banalização do mal”, Herrera Flores aponta que “a maior das banalizações do mal consiste em não considerar que a verdadeira desumanização é a que impede que a maioria da humanidade tenha condições para poder fazer valer com liberdade e igualdade suas propostas, convicções e modelos de organização” (2009b, p.52).

<sup>89</sup> Segundo Wallerstein esses interventores, quando questionados acerca de seus atos de violação do Estado estrangeiro, “sempre recorrem a uma justificativa moral: a lei natural e o cristianismo no século XVI, a missão civilizadora no século XIX e os direitos humanos e a democracia no final do século XX e início do século XXI” (2007, p. 59).

Todo esse processo de universalização de uma perspectiva cultural – ocidental, europeia e moderna<sup>90</sup> – demonstra como as matrizes ideológicas que embasam a modernidade são instrumentos para sustentar a ideia de inferioridade do outro, do diferente, traço fundamental para a justificação da dominação e da exploração cultural, pela hegemonia europeia – e atualmente, norte-americana –, fosse ela, exercida pelo império ou, nos dias de hoje, pelo cenário pós-colonial dos filmes hollywoodianos (SANTOS, 2011, p. 181-190).

Neste contexto de discussões, Zizek apresenta uma série de problemas com esse cenário de “falsa humanização” – aqui assimilado aos Direitos Humanos – a partir daquilo que ele nomina como política de identidade – que pode ser vista no processo de universalização dos Direitos Humanos, formados como instrumentos de encobrimento e expulsão dos diferentes – ou seja, “o principal problema das formas da chamada política de identidade é que elas se concentram nas identidades “privadas”, ao passo que o horizonte final deveria ser o da tolerância e mescla dessas identidades” (2011, p. 47).

Boaventura de Sousa Santos, a partir de uma construção do que chama de cinco modos de produção de ausências ínsitos à racionalidade ocidental, apresenta – após debater sobre a uniformização do saber e do rigor do conhecimento, pela ciência moderna<sup>91</sup>, bem como, o processo linear da história humana construído pela modernidade – um importante critério para se encobrir o outro – promover ausência.

---

<sup>90</sup> Sobre essa universalização dos paradigmas ocidentais, europeus e modernos ao resto do mundo, Luis Macas nos demonstra que para a efetivação desse projeto de civilização da humanidade, a diversidade do resto do mundo era ruim para os dogmas ocidentais, pois “a proposta do diverso gera um rompimento do pensamento único, universal e homogêneo” (2010, p. 15 – *tradução nossa*), e arremata concluindo que “não existe um só paradigma, pois esse paradigma universal é o ocidental. O Ocidente anula a existência de outros sistemas y paradigmas, como o paradigma do Oriente, o paradigma de *Abya Yala*, o paradigma de África” (2010, p. 15 – *tradução nossa*).

<sup>91</sup> O conhecimento científico moderno – a ciência moderna – pode ser visto como um dos elementos principais, ao lado da ideia transcendental dos Direitos Humanos, do Estado e do capitalismo, da racionalidade europeia, essencial para o bom funcionamento e legitimação de suas estruturas políticas, econômicas e sociais desse cenário. Portanto, a modernidade criou uma diferença epistemológica entre ciência e humanidades, de modo a corroborar a permanência da assertiva de que a verdade universal é aquela proposta pelos cientistas e não pelos humanistas, ou seja, “(...) embora todos pudessem se ‘humanistas’ e pudesse haver muitos humanismos, só seria possível existir uma única verdade universal”. Esse cientificismo moderno foi, nestes termos, “(...) o modo mais sutil de justificativa ideológica dos poderosos. Afinal, apresenta o universalismo como ideologicamente neutro, desinteressado da ‘cultura’ e até da arena política, e extrai sua justificativa principalmente do bem que pode oferecer à humanidade por meio da aplicação do saber teórico que os cientistas vêm adquirindo” (WALLERSTEIN, 2007, p. 116).

Segundo ele, portanto, a universalização europeia na modernidade abre espaço para a naturalização das diferenças, que servirá às hegemonias como mecanismo de ocultação das hierarquias – étnicas, racial, sexual, e etc.. As pessoas, a partir desse cenário universal, não conseguem mais pensar as diferenças com igualdade<sup>92</sup>, pois ser diferente do padrão universalizado de direitos – no caso, dos Direitos Humanos – é ser sempre inferior (2005, p. 30).

Para fixarmos um sentido a tudo o que foi dito até agora acerca dos Direitos Humanos, e o modo como podem ser vistos como mais um instrumento da racionalidade moderna para a exclusão da diversidade, é importante destacar o que Herrera Flores chamou de os “seis paradoxos da concepção tradicional dos Direitos Humanos” (2009b, p. 72-75).

O primeiro desses paradoxos é o que ele percebe como “lugar comum”, ou seja, o fato de que os Direitos Humanos chegam até nós como normas já fundamentadas, sem que possamos discuti-los, devendo somente aplicá-los, o que acaba levando a uma proibição, como visto acima, de pensar em novas análises conceituais para esses direitos, ou, quem sabe, outros fundamentos.

Já o segundo paradoxo apontado, está presente na ideia de Direitos Humanos como substrato de uma condição humana, ou seja, no sentido de que existiria uma natureza humana abstrata e que é independente das vicissitudes históricas da humanidade, o que acaba corroborando, o sentimento de apatia às pessoas, que passam a esperar que os problemas que sejam relacionados a essa condição humana inerente aos Direitos Humanos, se resolvam sozinhas.

---

<sup>92</sup> Em sintonia com o citado autor, Wallerstein (2001, p. 84) destaca o fato de que “nunca discutimos seriamente quanto conhecimento perdemos na maré mundial da ideologia universalista”, ou seja, todo o processo de universalização da racionalidade europeia, levou ao encobrimento de conhecimentos que, talvez, nunca mais alcancemos novamente, pois, conclui o autor “não é verdade que o capitalismo como sistema histórico tenha representado um progresso em relação aos vários sistemas históricos anteriores que ele destruiu ou transformou”, pois “talvez 85% das pessoas que vivem dentro da economia-mundo capitalista não tenham padrões de vida superiores àqueles das populações trabalhadores do mundo há quinhentos ou mil anos. (...). de qualquer modo, as pessoas trabalham muito mais para se manter; provavelmente estão comendo menos, mas seguramente estão comprando mais” (2001, p. 105).

O terceiro aparece como o paradoxo do “duplo critério”, haja vista na concepção tradicional (concepção hegemônica do mundo – europeia e moderna), a medida e a atuação sobre os Direitos Humanos se apresentar como um fenômeno natural e, portanto, não passível de sofrer qualquer modificação, isento das responsabilidades decorrentes de sua aplicação e universal.

Os Direitos Humanos, neste paradoxo, portanto, são julgados a partir de “dois pesos e duas medidas” – em benefícios daqueles que detém o poder, mas sem se dar conta do ponto de vista das pessoas que sofrem com as injustiças e opressões decorrentes, por exemplo, de intervenções humanitárias para a salvaguarda dos Direitos Humanos.

O quarto paradoxo dessa visão tradicional imposta aos Direitos Humanos é apresentado por Herrera Flores na relação entre os direitos e o mercado capitalista auto-regulável, onde se formou o entendimento no sentido de que esses “direitos com sua pretensão de justiça para todos, podem conviver sem problemas com mecanismos econômicos de produção, distribuição e atribuição de recursos caracterizados pela injustiça” (2009b, p. 74).

O penúltimo paradoxo é apresentado pelo autor, como o paradoxo dos direitos e dos bens que, segundo ele, faz com que se aceite uma concepção funcionalista do jurídico ao se estabelecer uma forte distinção entre o mundo das normas e o mundo das práticas sociais (2009b, p. 75).

Por fim, o último paradoxo que segundo Herrera Flores marca o sentido tradicional dos Direitos Humanos ao longo da história humana a partir dos ideais modernos, está restrito a ideia dos Direitos Humanos como produtos ideológicos universais, que possui, segundo ele, como principal consequência, o fato de ser um particularismo que é universalizado, o que acaba ocultando e invisibilizando outras formas de se pensar os Direitos Humanos, que não sejam reguladas pela racionalidade monocultural ainda hoje vigente<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> Para romper com essa tradição de universalização dos Direitos Humanos – uma questão cultural do ocidente (SANTOS, 2010, p. 443) – Boaventura de Sousa Santos apresenta cinco premissas para se efetivar uma política contra-hegemônica – cosmopolita e insurgente – a essa tradição da

Mas como superar essa tradicional abstratividade, transcendentalidade e universalidade, que é inerente aos Direitos Humanos? Pensando nisso, Wallerstein conclui que se almejamos a construção de uma real alternativa a esse cenário dos Direitos Humanos, ainda hoje vigente teremos que encontrar o caminho para enunciar e institucionalizar uma espécie de *universalismo universal*, ou seja, “um universalismo possível de conseguir, mas que não se concretizará de modo automático ou inevitável (2007, p. 27).

As discussões, portanto, em relação à universalização dos Direitos Humanos realizada até aqui, não se pauta em negar essa característica. Pelo contrário, acreditamos que os Direitos Humanos podem ser sim universais, no entanto, não como princípio, ou seja, aprioristicamente, mas como fim, como objetivo. Atualmente, não os vemos de forma universal a priori, mas sim, como um projeto – que poderá ou não se realizar.

A partir disso, Herrera Flores complementa essa perspectiva destacando o caráter universalizável dos Direitos Humanos quando passam a ser vistos como um objetivo a ser alcançado através de um processo cultural de diálogo permanente – pautado em uma racionalidade de resistência – entre o *eu* e o *outro*, pois

nossa visão complexa dos direitos humanos baseia-se em uma racionalidade de resistência. Uma racionalidade que não nega o que é possível chegar a uma síntese universal das diferentes opções relativas a direitos. (...). O que negamos é considerar o universal como um ponto de partida ou um campo de desencontros. Ao universal há que se chegar – universalismo de chegada ou de confluência – depois (não antes de) um processo conflitivo, discursivo de diálogo (...). Falamos de entrecruzamento e não de mera superposição de propostas (2002, p. 21).

Essa racionalidade de resistência exposta por Herrera Flores conduzirá a humanidade a formação de um universalismo de contrastes, ou seja, de

---

modernidade europeia. A primeira seria a superação do debate entre universalismo e relativismo; a segunda se pauta pela ideia de que todas as culturas possuem uma concepção de dignidade da pessoa humana, mas nem todas as concebem como direito humano; a terceira surge no momento em que se percebe que todas as culturas são incompletas e problemáticas em suas concepções de dignidade humana; a quarta destaca que nenhuma cultura é monolítica, ou seja, todas comportam versões diferentes do que seja dignidade humana; e, por fim, a quinta premissa é que todas as culturas tendem a distribuir as pessoas e os grupos sociais a partir de dois princípios: a igualdade e a diferença, de modo que devemos romper com essa lógica, haja vista que nem todas as igualdades são idênticas e nem todas as desigualdades são desiguais (SANTOS, 2011, p. 445-447).

entrecruzamento, de mesclas, entre culturas, um universalismo visto de forma impura, se comparado com o modelo tradicional dos Direitos Humanos, que propõe uma inter-relação de matriz *multicultural* desses direitos, e não a superposição de um modo de vida sobre os demais.

Esse universalismo, portanto, não aceita mais uma visão microscópica da realidade sócio-política da sociedade moderna em que estamos inseridos, uma racionalidade que parte de nós mesmos, ou seja, que parte do eu, do igual, do homogêneo, fundamentando um universalismo de partida ou de retas paralelas, onde a diversidade é encoberta para se alcançar uma identidade nacional, uma estética do correto.

Ao partir dessas premissas, é percebível um tipo de universalismo, não de partida, mas que nos sirva de impulso para abandonar todo tipo de visão que esteja fechada nos dogmas da modernidade do eu, sejam de cunho cultural ou epistêmicos, a fim de fazer surgir “energias nômades, migratórias, móveis, que permitam deslocarmos-nos pelos diferentes pontos de vista sem a pretensão de negar-lhes, (...) a possibilidade de luta pela dignidade humana<sup>94</sup>” (HERRERA, 2002, p. 23), o que poderá ser alcançado por uma construção *multicultural* dos Direitos Humanos.

Conforme delineado acima, os Direitos Humanos, portanto, devem ser vistos como processos culturais de luta por direitos, por dignidade, que surgem ao longo da história humana concomitantemente com a afirmação do capitalismo como o modelo econômico da modernidade e, conseqüentemente, dos Estados nacionais.

É possível perceber diante do que foi dito acima, que os povos dominados pela racionalidade europeia a partir do final do séc. XV foram, ao longo da história humana, sendo atraídos por modelo de modernização de pretensões igualitárias,

---

<sup>94</sup> Sobre a relação entre a visão crítica às teorias modernas dos Direitos Humanos, a partir de uma análise cultural desses direitos, pautada pela busca de salvaguarda das inúmeras formas de percepção da dignidade humana, inata – mesmo que diferentemente – a todas as culturas do mundo (PANNIKAR, 2004), Herrera Flores chega à conclusão de que “Interpretar ou analisar o direito a partir do princípio da igualdade supõe uma inter-relação entre o trabalho hermenêutico com o conhecimento e a denúncia dos múltiplos obstáculos sociais que impedirão o desenvolvimento do citado princípio. (...) um sistema de dominação não se sustenta por si só, mas se entrelaça em um cenário social, político, econômico e cultural, que reproduz em seus diferentes níveis dita dominação e subordinação de um grupo em relação a outro” (2008, p.142 – *tradução nossa*).

mas que, na prática, se concretizou mais como uma ocidentalização do conhecimento, da vida cotidiana, dos valores sociais, culturais, econômicos e políticos.

Contudo, esse modelo de racionalidade, pautado em pretensões igualitárias, universais e modernas, apresentava, conforme acentua Hobsbawm, um forte elemento não igualitário, pois “algumas nações – as maiores, as ‘avançadas’, as estabelecidas (...) – estavam destinadas pela história a prevalecer ou (...) a triunfar na luta pela existência; outras não” (1997a, p. 131).

Isso pode ser percebido quando o liberalismo moderno, nas primeiras declarações de direitos ‘universais’, se preocupou quase exclusivamente com a proteção dos direitos vinculados à ideia de propriedade – do ter –, nos modos como estavam distribuídos à época – absolutamente desiguais<sup>95</sup> (GARGARELLA e COURTIS, 2009, p. 32 – *tradução nossa*).

Será para romper com essa racionalidade moderna europeia – que ainda pauta a relação entre o Estado e a sociedade que lhe subjaz –, conforme veremos abaixo, que analisaremos os principais contornos teóricos e práticos inerentes ao novo constitucionalismo latino-americano, bem como ao recente modelo de Estado Plurinacional, construindo, a partir dessas novas premissas, uma racionalidade de emancipação, que nasce do sul para o norte, e que virá desencobrir aqueles que, a mais de 500 anos, estão encobertos pela modernidade do Estado, do capitalismo e dos Direitos Humanos universais.

---

<sup>95</sup> Sobre essa desigualdade ao acesso da propriedade presente na racionalidade europeia da modernidade, vem sendo rediscutida pelos novos movimentos constitucionais latino-americanos. Neste sentido, “(...) na Bolívia houve uma modificação das classes sociais e de suas identidades étnicas culturais, as quais assumiram, primeiro, o controle do governo e, gradualmente, a modificação do poder político, o controle do excedente econômico e da estrutura do Estado” (LINEIRA, 2007, p. 16 – *tradução nossa*).

## 2. O NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO E O ESTADO PLURINACIONAL<sup>96</sup>: Um *novo* Paradigma para Reencontrar as *velhas* Origens

Conforme descrito na introdução deste trabalho, escolhemos como método para desenvolvermos a racionalidade presente nesta pesquisa os delineamentos da dialética de cunho histórico. Desse modo, os caminhos utilizados na construção dos argumentos entre a tese – apresentada por todo Capítulo 1 – e antítese – que será desenvolvida neste no Capítulo 2 – a fim de que desse diálogo seja possível extrair uma nova tese – síntese (retirada das discussões do Capítulo 3) – serão tomados a partir do método histórico-dialético.

Corroborado o método por detrás das ideias lançadas neste trabalho, este capítulo, portanto, servirá para fixarmos outra perspectiva da realidade humana, especialmente, em relação ao constitucionalismo clássico da modernidade e a ideia de Estado construída pela racionalidade europeu-ocidental.

Conforme apregoadado desde a introdução, vivenciamos uma realidade que vem, reiteradamente, nos *colocando contra a parede*. Os problemas com a diversidade presentes no Estado moderno nacional e em sua doutrina constitucional se agravaram ainda mais. Atualmente o processo de globalização, além de acelerar como nunca a transmissão de informações, capitais, bens, também acelera o processo de xenofobia, prejudicando, ainda mais, as buscas pela diversidade.

---

<sup>96</sup> Neste ponto das discussões exporemos quais as principais características desse novo cenário constitucional latino-americano. E mais, veremos que esse novo cenário mantém as mesmas posições teóricas sobre a necessidade de constitucionalização de todo o ordenamento jurídico tal como o neoconstitucionalismo a concebeu, bem como seu surgimento vem ao encontro de um dos principais questionamentos políticos e sociais da América Latina, qual seja: como será possível solucionar o problema da desigualdade social na atualidade latino-americana (GARGARELLA e COURTIS, 2009, p. 11 – *tradução nossa*). Assim, o novo constitucionalismo latino-americano tem como objetivo precípuo recuperar “a origem revolucionária do constitucionalismo, dotando-o dos mecanismos atuais que podem fazê-lo mais útil para a emancipação e avanço dos povos através da constituição como mandato direto do poder constituinte e, em consequência, fundamento último do poder constituído (PASTOR e DALMAU, 2013, p. 4 – *tradução nossa*). No entanto, essas novas discussões devem ser vistas como um *start*, ou seja, como algo em construção, que ainda não está acabado, mas que demonstra um início para rompermos com a racionalidade da modernidade discutida acima, pois “não é possível resolver problemas durante tanto tempo pendentes através de constituições caracterizadas pela inovação” (PASTOR e DALMAU, 2013, p. 19 – *tradução nossa*). Portanto, “algumas questões vão ter que continuar abertas, provavelmente para as próximas constituintes” (SANTOS, 2007a, p. 39 – *tradução nossa*).

Esse momento é trabalhado por Hobsbawm quando faz uma análise em relação à ideia de movimentação que é inerente aos seres humanos. Chega à conclusão de os momentos do pós-guerras mundiais e, principalmente, do avanço tecnológico e sua disseminação cultural, produziu um movimento das periferias para o centro, ou seja, um processo imigratório de grande proporção, entre países considerados em desenvolvimento e países desenvolvidos (2007, p. 89 e 90).

Todo esse processo de movimentação, em grandes proporções, de pessoas em busca de um “padrão melhor de vida” – um padrão que corresponde a ideia da necessidade de consumo<sup>97</sup> – fruto de um processo de globalização, cada vez mais acelerado, de uma hegemonia – o capitalismo global –, também acelerou, conforme visto acima, um grande problema atual aos Estados nações da modernidade, qual seja: a xenofobia.

Esse novo modelo, portanto, de globalização de movimentos em massa de pessoas de um Estado a outro, trouxe novamente uma longa tradição dos Estados nacionais modernos, que se pauta numa unidade cultural, social, econômica, política, jurídica e estética – a identidade nacional. É com objetivo de defender esse contexto de identidade, que a hostilidade e a resistência ao diferente afloram e que os mecanismos para frear, e até mesmo barrar, tais movimentos são criados.

Não aceitar o diferente – prendendo-o, expulsando-o ou marginalizando-o – quem vem ao Estado buscar aquilo que a globalização corroborou como o melhor, aquilo que uma pessoa deve possuir para ser reconhecida enquanto humana, demonstra um avanço evidente da xenofobia, e que “reflete os cataclismos sociais e a desintegração moral do final do século XX e da época atual” (HOBBSAWM, 2007, p.92).

---

<sup>97</sup> Essa necessidade de consumo, trabalhada desde a introdução deste trabalho como elemento formador de um *modus vivendi* próprio do capitalismo de mercado, é trabalhado por Zygmunt Bauman em obra onde discute o modo de vida consumista que a sociedade global possui, bem como o fenômeno de transformação das pessoas em mercadoria. Neste sentido, Bauman conclui que “para entrar na sociedade de consumidores e receber um visto de residência permanente, homens e mulheres devem atender às condições de elegibilidade definidas pelos padrões do mercado. Espera-se que se tornem disponíveis no mercado e que busquem, em competição com o restante dos membros, seu ‘valor de mercado’ mais favorável. Ao explorarem o mercado à procura de bens de consumo (o propósito ostensivo de sua presença ali), são atraídos para as lojas pela perspectiva de encontrar ferramentas e matérias-primas que podem (e devem) usar para se fazerem ‘aptos a serem consumidos’ – e, assim, valiosos para o mercado” (2008, p. 82).

Esse processo de globalização de um modo de vida pautado pelo consumo, que causa os problemas apontados, conforme destaca Herrera Flores, ainda contribui para a formação cada vez mais nítida, de uma sociedade do medo, uma sociedade que não aceita o outro, o diverso, o contrário, que torna possível qualquer tipo de atrocidade com o diferente<sup>98</sup>, a fim de se garantir a identidade do eu.

Hoje em dia, portanto, há uma generalização do medo, o que o corrobora como um dos fatores mais importantes de controle social. As pessoas passam a sentir receio, a formar pré-conceitos, a ter medo do outro, pelo simples fato de sê-lo diferente do eu. Não se relacionam com pessoas vindas de outras raças, etnias, culturas, sociedades. Passam a ver o mundo a partir de determinados estereótipos, ou seja, a partir de uma estética da unidade do eu.

Esse Estado de emergência, que faz a gestão do medo na sociedade atual, que surge no contexto norte-americano a partir da década de 1960, e na Europa no final do século passado, conforme acentua Wacquant “não corresponde a nenhuma ruptura na evolução do crime e da delinquência (...) nem traduz um passo adiante na eficiência do aparelho repressivo (...) também não é produto dos avanços da ciência criminológica” (2007, p. 28 e 29). Portanto,

Não foi tanto a criminalidade que mudou no momento atual, mas sim o olhar que a sociedade dirige para certas perturbações da via pública, isto é, em última instância, para as populações despossuídas e desonradas (pelo seu estatuto ou por sua origem) que são os seus supostos executores, para o local que elas ocupam na Cidade e para os usos aos quais essas populações podem ser submetidas nos campos político e jornalístico (WACQUANT, 2007, p. 29).

Ressalta-se, contudo, que essa gestão do medo<sup>99</sup> – a necessidade de combater o diverso que adentra ao *eu*, em busca de reconhecimento – é pautada pela mesma

---

<sup>98</sup> Neste ponto, Herrera Flores destaca que “se nos relacionamos mutuamente com medo, se nossa percepção cultural da natureza, dos outros e de nós mesmos se baseia no medo, este nos paralisará e permaneceremos passivos diante do que nos ocorra” (2009b, p. 137). O sentimento de insegurança que a cultura dominante possui em relação às diversidades, converteu-se em verdadeira carta branca para a busca de consensos sociais em torno de políticas discriminatórias e autoritárias, que, na grande maioria das vezes, redundará em conflito bélico.

<sup>99</sup> Toda essa gestão do medo não passa de uma história ideologizada, criada a partir de um sentido de insegurança – medo – em contraponto com um desejo – segurança – onde a maioria crê na pressão através de um Direito Penal mais severo, enquanto a minoria dominante só objetiva inflar os presídios com aquelas pessoas que não participam da sociedade de consumo contemporânea – os pobres –

lógica do mercado do capital, pois advém de todo o complexo moderno de formação de uma identidade hegemônica, que representa o jeito certo de ser.

Sobre esse combate ao diferente realizado pela cultura hegemônica, sobretudo a partir da universalização de um sentimento de medo, de insegurança, é salutar destacar as práticas de tortura que esse cenário legitima – tais como: as reiteradas e veiculadas “aos quatro cantos da terra” que ocorrem na base militar norte americana de Guantánamo, em Cuba – que pode ser vista não como uma invenção da modernidade ocidental, mas como o principal instrumento dessa racionalidade de sobreposição ao diferente.

Diante dessa premissa, Aquino destacará que “os europeus viviam um período onde o Estado Moderno, soberano, impunha seu poder, sua cultura, sua religião, encobrindo o outro, o diferente, como se este não tivesse personalidade” (2012, p. 20). Essa imposição, que antes ocorria – sobretudo para os rebeldes – pelo uso da força e de práticas de tortura, hoje pode ser percebida quando analisamos a cultura do capitalismo ocidental, individualista e consumista que fora universalizado pela racionalidade do europeu moderno.

“O sistema-mundo moderno é uma economia-mundo capitalista”, que é baseada na prioridade de acumular capital, ou seja, é um sistema “necessariamente desigual”, econômica e socialmente (WALLERSTEIN, 2002, p. 123). É um sistema, portanto, pautado na busca pelo crescimento econômico num cenário de mercado livre e que se auto-regula<sup>100</sup>.

---

haja vista, que com isso, não há mais a necessidade de lhes garantir e concretizar direitos. É esse sentido que Magalhães – em leitura de Žizek – vai destacar quando aponta para o fato de que “esta construção de estórias pode ajudar a explicar porque milhões de pessoas agem contra seus próprios interesses, repetidas vezes na história da humanidade: é uma minoria que constrói as estórias que absorvem desejos e medos (e contemplam os recalques) de uma maioria, direcionando estes para outras finalidades que correspondem obviamente aos interesses desta minoria” (2012f, p. 130).

<sup>100</sup> Segundo Lander esse modelo racional da modernidade é pautado na ideia de uma natureza enquanto serventia eterna ao homem, ou seja, um local de exploração permanente dos meios de produção do capital. Neste sentido, Lander conclui que esse “atual modelo depredador de submissão sistemática da natureza as exigências *faústicas* de um crescimento sem fim está destruindo as condições que fazem possível a vida no planeta Terra”. E mais, “as alterações climáticas afetam de forma profundamente diferenciada, a diferentes regiões e populações do planeta (afetando de forma mais direta a quem tem sido menos responsável, os pobres do Sul)” (2010, p. 1 – *tradução nossa*).

As categorias socialmente excluídas e encobertas, verdadeiros *refugos* – aquilo que pode ser descartado, pois não fará falta –, de jovens desempregados deixados à deriva, mendigos e ‘sem tetos’, nômades e toxicômanos deixados à sua própria sorte, imigrantes dos *países em desenvolvimento*, que chegam às *costas do primeiro mundo* sem documentos ou qualquer tipo de amparo.

Tais categorias, portanto, vão se tornando cada vez mais evidentes no espaço público, vão se alojando e corporificando aquilo que se denominou ao longo do tempo de: *guetos*<sup>101</sup>. Uma característica marcante desse processo é a restrição a qual foram impostos os negros norte-americanos, haja vista o fato de que

A América trouxe para o conceito de gueto a restrição de pessoas ao interior de uma área específica e a limitação de sua liberdade de escolha com base na cor da pele. Os muros invisíveis do gueto negro foram erguidos pela sociedade branca, por aqueles que têm o poder (WACQUANT, 2008, p. 77).

Essas pessoas<sup>102</sup> formam, portanto, a encarnação viva e ameaçadora da insegurança social, verdadeiro sentimento global do Estado nacional da modernidade nos dias atuais, de modo que seus comportamentos passam a ser vistos como intoleráveis, sua presença se torna indesejável (WACQUANT, 2007, p. 29 e 30), como o caso recente da expulsão de milhares de ciganos na França em 2010 (MAGALHÃES, 2012e, p. 27).

É nesse cenário de repúdio ao diferente, de salvaguarda dos iguais – daqueles que dominam um mercado de consumo cada vez mais violento – através da formação dessa sociedade do medo, que Wacquant vem discutir como o Estado atual, ainda

---

<sup>101</sup> Essa palavra aparece empregada a partir de uma análise da obra de Loïc Wacquant, *As duas Faces do Gueto*. Desse modo, os guetos podem ser percebidos como produtos de uma dialética móvel e tensa entre hostilidade externa – da racionalidade dominante (branca, ocidental, masculina, burguesa, cristã e capitalista) e afinidade interna (a diferença que une), que se traduz no nível da consciência coletiva pela ambivalência. Portanto, é do isolamento imposto pelo exterior, que surge a necessidade de uma intensificação do intercâmbio social e da partilha cultural no interior dessas áreas, cada vez maiores e mais distantes do centro de consumo (WACQUANT, 2008, p. 82). Sobre a formação, a evolução e o que hoje é percebido como gueto, ver WACQUANT, Loïc. **As Duas Faces do Gueto**. trad. por CASTANHEIRA, Paulo Cesar. São Paulo: Boitempo, 2008. Cap. 5.

<sup>102</sup> Hoje não estão mais restritas a essa perspectiva racial – da cor da pele – mas, de outro lado, e muito mais a fundo, dizem respeito às questões cada vez mais ligadas à cultura, aos dogmas religiosos, políticos, econômicos e sociais. O oriente, o *sul-global*, a África, os índios latinos e, de um modo geral, os pobres do mundo, representam hoje uma ameaça a hegemonia do capital, seja porque não consomem, seja porque deseja *desenfreadamente* consumir.

pautado nos dogmas da modernidade europeia, passa a ser o *locus* principal dos mecanismos usados para a contenção da diversidade.

Ainda neste ponto, as palavras de Domenico Losurdo servem para destacar claramente como o sentimento de insegurança – universalizado pela racionalidade de combate ao outro da modernidade, e ainda hoje presente nas relações entre os dominadores e os dominados – legitima qualquer violação aos direitos do diferente, a partir do momento em que “a ideia de que os ‘assassinos’ ou os ‘terroristas’ devem ser procurados entre os povos coloniais, e de que contra ele é legítimo, ou pelo menos compreensível, o recurso a todo tipo de arma” (2010, p. 52-53).

As pessoas que não conseguem integrar o centro de consumo, portanto, que não fazem parte dessa estética do capital, que domina, cada vez mais, as relações humanas, devem ser detidas a fim de salvaguardar todo esse complexo de formação e dominação do eu. É aqui que surge um fenômeno social que Wacquant vai chamar de *As Prisões da Miséria* (2001).

Neste sentido, a diversidade será combatida com um Estado cada vez mais penalizado, pois o não desenvolvido, aquele que recorre a processos cada vez maiores de migração para outros Estados a fim de conseguir um patamar de vida mais condizente com a sociedade de consumo em que vive, deve ser restringido, violentado cultural e socialmente e, por fim, encarcerado.

Diante disso, Wacquant aponta que “à ‘terrível miséria’ dos bairros deserdados, o Estado responderá não com um fortalecimento de seu compromisso social, mas com um endurecimento de sua intervenção penal. À violência da exclusão econômica, ele oporá a violência da exclusão carcerária” (2001, p. 74).

Mas essa repressão, pautada nos dogmas do Estado moderno, não assola somente a parcela pobre da sociedade mundial. Atualmente o Estado, está fincado na ideia de um mercado global, altamente competitivo, que sempre quer o maior acúmulo de capital, as melhores mercadorias, que forma no contexto social um sentimento de

busca, cada vez mais violento, uma competição sem fim<sup>103</sup>, também viola outros contingentes sociais.

Ou seja, existem outros fatores de encobrimento que não se restringem ao econômico<sup>104</sup>, tais como: o racial e o cultural, que surgem no contexto social a partir de um processo que Wacquant vai denominar como *descivilização* e *demonização* do outro<sup>105</sup>.

---

<sup>103</sup> Sobre esse cenário de competição, inerente aos dogmas capitalistas, Norbert Elias – em que pese não possuir, na construção de suas ideias, a mesma percepção dialética materialista (marxista) da realidade – pode ser um bom exemplo para demonstrar como todo o processo civilizador – estudado por ele a partir de uma base weberiana – é marcado pela competição. Neste sentido, aponta que “tanto nos tempos feudais como nos modernos, a livre competição pelas oportunidades ainda não centralmente organizadas ou monopolizadas tende, através de todas as suas ramificações, a subjugar e eliminar um número sempre crescente de rivais, que são destruídos como unidades sociais ou reduzidos à dependência (...). A mera preservação da existência social exige, na livre competição, uma expansão constante. Quem não sobe, cai. (...). O ganho de um neste caso é, necessariamente a perda do outro (...)” (1993, p. 133 e 134). Neste sentido, Macas (2010, p.16) destaca que “o crescimento e o livre mercado têm gerado a competitividade, vivemos em uma loucura, onde tudo é competitividade” (*tradução nossa*).

<sup>104</sup> Para maior aprofundamento acerca desses fatores e de como influenciam da marginalização, expulsão e encobrimento do outro, ver WACQUANT, Loïc. **As Duas Faces do Gueto**. trad. por CASTANHEIRA, Paulo Cesar. São Paulo: Boitempo, 2008. Cap. 2, 3, 4 e 5; \_\_\_\_\_. **As Prisões da Miséria**. trad. por TELLES, André. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001. Cap. 1, p. 30 e ss.; cap. 2, p. 80 e ss.; \_\_\_\_\_. **Punir os Pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos**. trad. por LAMARÃO, Sérgio. 3ªed. rev. e ampl. Rio de Janeiro, 2007. Part. 1, Cap. 2, p. 85 e ss.; WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **O Fim do Mundo como o Concebemos: ciência social para o século XXI**. trad. por AGUIAR, Renato. Rio de Janeiro: Revan, 2002. Cap. 13.

<sup>105</sup> Wacquant demonstrará – a partir de um processo desencadeado na sociedade norte-americana – um processo cultural de *descivilização* (a redução do Estado, ou seja, do público, atuante no núcleo segregado da sociedade norte-americana) e de *demonização* (do subproletariado urbano negro – e atualmente, também, hispânico – que passam a ser vistos, mais do como uma classe inferior, uma parcela social que pode sofrer qualquer tipo de violação de direitos – por sua simples existência –, a fim de proteger uma classe dominante, hegemônica, que lhe é superior). Segundo Wacquant (2008, p. 34 e 35) o processo de *Descivilização* pode ser separado em quatro momentos, são eles: a) uma modificação estrutural das relações sociais, da forma e da densidade das ‘figurações’ sociais, que se manifesta tanto no aumento da divisão do trabalho quanto no prolongamento e multiplicação das redes de interdependência e interação entre indivíduos e grupos; b) uma série de mudanças associadas a modos e estilos de vida: a repressão e a privatização de funções corporais, a institucionalização e a difusão de formas de cortesia e o aumento da identificação mútua que leva a um declínio da violência interpessoal; c) uma individualização do comportamento social, ou seja, um aumento da pressão no sentido da racionalização da conduta, em especial pela elevação do patamar de vergonha e constrangimento e, ao fim, d) uma última transformação desse processo atinge os modos de conhecimento, cujo conteúdo fantasmático regride à medida que se afirmam os princípios da neutralidade cognitiva e da congruência com a realidade. Por outro lado, o processo de *Demonização*, ou a formação de um novo grupo social – o *underclass* – caracterizado por uma desordem à luz do padrão nacional do ser. Essa parcela social sofre essa estigmatização, pois é caracterizada por uma sexualidade fora do controle, as famílias são chefiadas por mulheres, há altas taxas de absenteísmo e reprovação nas escolas, há consumo e tráfico de drogas – além de uma propensão a criminalidade e a violência –, também, são dependentes do auxílio do público, o desemprego é altíssimo e, por fim, toda essa parcela social é amontoada em áreas – geralmente afastadas do centro de consumo da racionalidade moderna ocidental do Estado capitalista – cuja densidade de famílias problemáticas é alta (WACQUANT, 2008, p. 43 e 44).

Todas essas discussões vão nos levar a conclusão de que esse modelo social não se sustenta mais, ou seja, as oscilações do sistema-mundo do capital, que nas últimas décadas rapidamente voltavam ao equilíbrio – como algo dinâmico, inerente ao próprio mercado global – atualmente estão cada vez mais difíceis de serem superadas, cada vez mais caóticas<sup>106</sup>.

Conforme dito já na introdução acima, vivemos o fim dos tempos. Mas não o fim da história humana, o fim do modelo de Estado construído a partir do encobrimento do outro, do diferente, da diversidade, construído a partir de uma dominação do Estado pelo mercado, altamente globalizado, competitivo, unificador e homogeneizador.

Será para romper com essa lógica que discutiremos as principais construções teóricas que embasam o surgimento do Estado Plurinacional no contexto latino-americano, bem como de um novo constitucionalismo, que se pauta fundamentalmente na salvaguarda e desencobrimento da diversidade.

Com isso, busca-se firmar uma ideia de alteração do poder do Estado neste novo cenário político e social latino-americano, corroborando a ideia de que “as mudanças de poder no sistema-mundo deram fim às certezas simples sobre o universalismo” – certezas como aquelas inerentes a ideia de identidade nacional, de um sistema monojurídico, da propriedade individualizada, da democracia representativa, dos direitos humanos imanentes ao ser, dentre outras – que predominaram na maior parte da história do sistema-mundo moderno (WALLERSTEIN, 2007, p. 78).

Toda essa crise estrutural<sup>107</sup> na qual estamos inseridos traz à discussão a necessidade de formação de um novo modelo de pacto social, político e econômico.

---

<sup>106</sup> Isso demonstra como o sistema-mundo moderno está, atualmente, mergulhado numa crise sistêmica, ou seja, estamos vivenciando provavelmente a “morte” do capitalismo enquanto sistema histórico da modernidade europeia (WALLERSTEIN, 2001, p. 79). Vivenciamos, portanto, “uma época caótica e dividida e, portanto, estamos em termos coletivos, no meio de uma luta global sobre o tipo de sistema-mundo que queremos construir para substituir o sistema-mundo em colapso em que vivemos” (WALLERSTEIN, 2007, p. 88).

<sup>107</sup> Não se trata só de uma crise surgida com um problema econômico, social, político ou cultural. Segundo Huanacuni “as promessas de progresso e desenvolvimento que em algum momento guiaram toda a humanidade, já mostraram a plenamente suas limitações e seus efeitos devastadores, sobretudo em países altamente desenvolvidos como são os países europeus, onde hoje em dia a prioridade já não é mais o desenvolvimento, mas sim, uma forma de reverter todo o dano causado” (2010, p. 18 – *tradução nossa*).

E é a partir dessa necessidade que houve a construção tanto do modelo plurinacional quanto do constitucionalismo da diversidade na América Latina, o que demonstra que essa crise sistêmica – que também, via transversa, atinge os movimentos anti-sistêmicos, tais como: o Fórum Social Mundial<sup>108</sup> – possui, nitidamente, um viés cultural.

Sobre o Fórum Social Mundial (FSM) é importante destacar as palavras de Santos, para quem “as lutas sociais que encontram expressão no FSM não encaixam propriamente em nenhuma das duas grandes vias da mudança social sancionadas pela modernidade ocidental: a via da reforma e a via da revolução” (2011, p. 417).

Será, então, para demonstrar como esses complexos normativos, sociais, políticos e culturais latino-americanos, lançados nas mais recentes Constituições da América do Sul, podem ser vistos como um caminho possível, ou seja, uma solução às crises estruturais do modelo hegemônico, europeu e moderno de Estado, de sociedade e de capitalismo, que analisaremos, a partir de então, como as discussões que culminaram naquilo que hoje chamamos de Novo Constitucionalismo Latino-Americano e de Estado Plurinacional se desenvolvam ao longo do tempo.

---

<sup>108</sup> O Fórum Social Mundial (FSM), portanto, conforme aponta Santos, (...) “constitui uma das mais consistentes manifestações de uma sociedade civil global contra-hegemônica e subalterna em vias de surgimento. Na sua definição mais ampla, o FSM é o conjunto de iniciativas de troca transnacional entre movimentos sociais e organizações não governamentais onde se articulam lutas sociais e âmbito local, nacional ou global, travadas (de acordo com a Carta de Princípios de Porto Alegre) contra todas as formas de opressão geradas ou agravadas pela globalização neoliberal. (...). O FSM é um fenômeno político. Não é aquilo a que se chama um evento, nem uma mera sucessão de eventos, ainda que procure conferir alguma dramatização às reuniões formais que promove. Não é um congresso acadêmico, ainda que para lá confluam os contributos de muitos acadêmicos. Não é um partido nem uma internacional de partidos, ainda que nele participem militantes e ativistas de muitos partidos de todo o mundo. Não é uma ONG nem uma confederação de organizações não governamentais, ainda que a sua origem e organização devam muito às organizações não governamentais. Não é um movimento social, ainda que muitos dos participantes lhe chamem o movimento dos movimentos. Apesar de se apresentar como agente da mudança social, o FSM rejeita o conceito de um sujeito histórico privilegiado, o que equivale a dizer que não confere prioridade a nenhum ator social específico neste processo de mudança. Não obedece a nenhuma ideologia claramente definida, seja na definição do que rejeita, seja naquilo que afirma” (2011, p. 416). A partir daí, o mesmo Santos destaca algumas inovações trazidas pelas discussões do FSM, tais como: a) uma formação de uma nova utopia crítica; b) a construção de concepções amplas de poder e de opressão; c) a afirmação da equivalência entre os princípios da igualdade e do reconhecimento da diferença; d) o destaque do privilégio da revolta e do inconformismo em detrimento da revolução, dentre outras (2011, p. 417-419). Para maior análise da importância e das discussões propostas pelo FSM, ver SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política**. 3ªed.. São Paulo: Editora Cortez, 2011, Cap. 12, p. 415 e SS.

Para isso, fixaremos neste capítulo os ciclos de formação desse novo cenário constitucional latino-americano, apontando quais as principais Constituições, bem como suas inovações, que firmam essa racionalidade emergente, o que possibilitará, posteriormente, averiguar as principais características desse modelo que diz se firmar na busca pelo resgate do outro, daquele que foi encoberto, na defesa da diversidade, numa democracia mais dialogada e direta, num sistema plurijurídico, multifamiliar, onde a propriedade não é individual, onde o ser humano tem o direito ao *bem viver*<sup>109</sup>.

## **2.1. O Novo Constitucionalismo Latino-Americano e a Busca pelo Bem Viver: uma racionalidade libertária para a vida**

Todo esse cenário atual – de verdadeira crise civilizatória<sup>110</sup> –, fruto daquilo que a modernidade, sobretudo a modernidade europeia – e atualmente a norte americana – impôs ao mundo, como único padrão político, econômico, social e cultural possível, que necessariamente deveria ser partilhado por todos, conforme visto acima caminha para autodestruição. É o momento, portanto, de pensarmos alternativas a esse modelo ideologizante, homogeneizante e uniformizador.

E é com essa perspectiva que uma nova racionalidade – que é milenar, mas que estava encoberta pela racionalidade europeia moderna desde o “descobrimento das Américas” – começa a ser discutida e constitucionalizada na América Latina, principalmente, nos países andinos.

Uma racionalidade que está pautada em preceitos indígenas, em conceitos e modos de ver a vida, de viver a vida, sob um prisma totalmente diverso da hiper competição dos dias atuais. A busca pela felicidade não está no consumo desenfreado, mas

---

<sup>109</sup> E mais, um cenário onde o “povo”, a “nação”, passa a ser visto como uma sociedade aberta de sujeitos constituintes, superando, assim, a ideia de identidade nacional do Estado moderno, construída a partir de uma única cultura hegemônica existente dentro do Estado Nacional, haja vista esse cenário emergente, legitimar não só um único direito de propriedade e de família, mas os vários que porventura existirem no contexto social (MAGALHÃES, 2010a, p. 202).

<sup>110</sup> Neste sentido, Lander aponta que “para amplos movimentos sociais em todo o planeta está cada vez mais claro que confrontamos uma profunda crise civilizatória, que estamos diante da crise terminal de um padrão civilizatório baseado em guerras sistemáticas pelo controle e submissão/destruição da natureza (2010, p. 3 – *tradução nossa*).

numa vida de plenitude – *sumak kawsay*<sup>111</sup> –, ou seja, naquilo que se convencionou chamar de *buen vivir*.

Contudo, essa vida de plenitude não é possível de ser alcançada a partir do sistema-mundo em que vivemos – pautado em competição, na busca desenfreada pelo acúmulo de capital, num sentimento de violência endêmica, de medo do outro, do diferente, do diverso – de modo que há necessidade de mudarmos as estruturas do atual modelo de Estado.

Essa mudança poderia ter sido iniciada quando a crise do capital financeiro de 2008/09 atingiu, por exemplo, as mega corporações e indústrias automobilísticas. Ao invés de alterar o foco da produção de automóveis, freando esse mercado que deixa a vida nas grandes cidades cada vez mais insuportável, os Estados – da racionalidade moderna europeia capitalista – contribuíram para a sustentação desse modelo (LANDER, 2010, p. 3).

Devemos, assim, rediscutir os dogmas do constitucionalismo moderno, não a partir de visões europeias das mais incríveis e difíceis teorias do Direito, do Estado ou da Constituição, mas sim, a partir de nós mesmos<sup>112</sup>, dos nossos conhecimentos, de nossa emancipação (MACAS, 2010, p. 16).

Aquela ideia de nação, fruto da modernidade europeia, corroborada na construção de uma identidade nacional homogeneizante, uniformizadora, representante de uma estética, um ser, pronto e acabado, que não poderia ser discutido, mas, tão

---

<sup>111</sup> Segundo Macas *Sumak Kawsay* seria a vida em plenitude, “a vida em excelência material e espiritual”. Segundo ele, essa ideia nasce da junção entre *El Sumak* – a plenitude, o sublime, excelente, magnífico, e etc. – e *El Kawsay* – que nada mais é do que a vida, o ser, o estar, mas de forma dinâmica, ou seja, não como algo passivo, imposto por uma cultura dominante, hegemônica.

<sup>112</sup> As principais formas de resistência ao modelo moderno e europeu de sociedade do capital – um modelo cada vez mais depredador, seja da natureza, seja do próprio homem – segundo Lander vêm do Sul, ou seja, dos países cujas culturas originárias foram encobertas pela europeia por mais de 500 anos. Assim, ele aponta que “as principais resistências a este modelo depredador, a este processo de acumulação por desapropriação, ocorre em povos e comunidades campesinas e indígenas em todo o planeta, particularmente no Sul” (2010, p. 2). Neste sentido, Boaventura também aponta como essas comunidades são amantes de seu país, como querem e lutam por seu país, participar e construir, juntos, um novo modelo de sociedade, um novo Estado, ou seja, destaca que “não tinha visto ainda gente tão nacionalista como os indígenas, amantes de seu país. Lutaram por seu país, morreram por seu país nas guerras da independência, nas lutas depois da independência; são equatorianos, são peruanos, são colombianos, mas, também, são *aymaras*, são *quichuas*, são *shuar*” (2010a, p. 5 – tradução nossa).

somente, seguido, não é a mesma que a nova racionalidade constitucional latino-americana, que iniciamos as discussões, possui.

A construção latino-americana, em relevo, promove a separação da ideia de nação em duas frentes. Existe uma nacionalidade cívica, que nos identificaria como brasileiros, argentinos, ingleses, espanhóis e assim por diante, e uma nacionalidade étnico-cultural. É a partir disso que Santos aponta que

Não há um conceito de nação, há dois conceitos de nação e não há necessariamente um conflito entre eles. A concepção de nação cívica, de origem liberal, cidadã – todos somos equatorianos, bolivianos, brasileiros, portugueses (este era o conceito liberal de cidadania e da nação cívica, geopolítica). Mas há um conceito étnico-cultural (...). Uma nacionalidade que tem raízes étnico-culturais e que não colide, não cria, necessariamente, conflito com o primeiro conceito de nação (2010a, p. 5 – *tradução nossa*).

Toda essa busca, resgate, dos valores encobertos pela modernidade europeia no contexto latino-americano, de enorme diversidade étnico-cultural, política, econômica e social, corrobora uma tentativa de se resgatar no passado – de culturas milenares, tais como: as andinas, onde se destaca a Inca; a Asteca; a Maia; as Amazônicas entre outra – uma racionalidade para o futuro, que seja mais respeitosa com a diversidade cultural da América Latina, bem como com a natureza<sup>113</sup>.

Assim, a busca pelo bem viver que estampa este ponto do trabalho, necessariamente deve passar pelo desencobrimento dos conhecimentos que foram encobertos ao longo dos séculos por aquilo que Dussel (1994) chama de “mito da modernidade”.

Céspedes (2010, p. 10) também analisará a necessidade de resgatar o outro, o diverso, o diferente, encoberto pela hegemonia uniformizadora, homogeneizante e ideologizante do eu, para alcançarmos o bem viver, chegando a conclusão de que

---

<sup>113</sup> Sobre a necessidade de frearmos a modernidade europeia capitalista, do consumo em competição cada vez mais acirrado e necessário para a manutenção do próprio sistema, José Alberto Mujica Cordano, presidente da República Oriental do Uruguai, em discurso proferido na ocasião da conferência da Organização das Nações Unidas para assuntos climáticos (Rio+20), nos aponta o fato de que não restaria oxigênio a ser respirado no mundo, se os “Indianos tivessem a mesma quantidade de carros por família que os Alemães”, e conclui, que “não se trata de mudarmos e voltar às épocas dos homens das cavernas, nem de termos um ‘monumento ao atraso’”, mas sim, que o desenvolvimento não pode ser contra a felicidade do homem, ou seja, tem que ser a favor da felicidade humana.

Viver bem é recuperar a vivência de nossos povos, recuperar a cultura da vida e recuperar nossa vida em completa harmonia e respeito mútuo com a mãe natureza, com a *Pachamama*, onde tudo é Vida, onde todos somos *uywas*, criados da natureza e do cosmos, onde todos somos parte da natureza e não há nada separado, onde o vento, as estrelas, as plantas, as pedras (...) são nossos irmãos, onde a terra é vida em si, bem como o lugar de todos os seres vivos<sup>114</sup> (*tradução nossa*).

Através dessas discussões é possível perceber que o modo como essas culturas indígenas e campesinas latino-americanas – que se embasa na busca por um bem viver – constroem ou reconstróem sua racionalidade para a vida, se corrobora na ideia de que cada cultura conserva em si, sua própria identidade, que não pode ser relegada por um modelo, uma identidade nacional, homogênea, desenvolvimentista e uniforme, do ser<sup>115</sup>.

Portanto, na cosmovisão dos povos originários latino-americanos, segundo Huanacuni, “não existe um estado anterior ou posterior de subdesenvolvimento ou de desenvolvimento, como condição para se alcançar uma vida desejável, tal como ocorre no mundo ocidental”, europeu e norte americano, mas, ao contrário, há todo um esforço para se construir as condições materiais e espirituais necessárias a criar e manter um *bem viver*, “que se define também como vida harmoniosa e em permanente construção” (2010, p. 19 – *tradução nossa*).

Antes de continuarmos a análise dessa nova visão latino-americana de pacto social, de um constitucionalismo da diversidade, de um Estado que não seja somente *uni* nacional, mas sim plurinacional, ou seja, de toda essa novidade que os constitucionalistas contemporâneos vêm chamando de novo constitucionalismo latino-americano, é necessário explicar algumas ideias que lastreiam toda essa racionalidade, tais como: o símbolo cultural *Pachamama*.

Para analisarmos essa ideia, muito importante para as culturas indígenas andinas da América Latina, e que embasa todas as discussões constitucionais mais recentes

---

<sup>114</sup> Diante disso, Céspedes conclui que essa racionalidade latino-americana discutida não buscará, num primeiro momento, falar de justiça social, “porque quando falamos de construir uma sociedade com justiça social, estamos falando unicamente das pessoas – humanos – e isso é excludente” (2010, p. 11).

<sup>115</sup> Essa ideia é percebida por Macas quando chega a conclusão de que “toda sociedade é o resultado de um processo social, econômico, político, cultural, histórico determinado. Os povos ou as nações, (...). os seres humanos, são o produto da vida em sociedade” (2010, p. 14 – *tradução nossa*).

neste território, é preciso compreender a etimologia dessa palavra, ou seja, é necessário compreender, por exemplo, o que é *Pacha*.

De um modo geral, para as culturas indígenas e campesinas andinas, *Pacha* é um termo plurissignificativo e multidimensional, pois todas as formas de existência vêm a ser a síntese das forças que movem a vida, ou seja, das forças cósmicas e telúricas<sup>116</sup>, do tempo e do espaço e forças que vão além disso. Huanacuni destaca sobre esse termo que

A palavra *Pacha* tem essa concepção, pois representa a união de ambas as forças: *Pa* que vem de *Paya* – que significa dois – y *Cha* que vem de *Chama* – que significa força. Duas forças cósmico-telúricas que interatuam para poder expressar isto que chamamos vida, como a totalidade do visível (*Pachamama*) e do invisível (*Pachakama*)<sup>117</sup> (2010, p. 21 – tradução e grifos nossos).

A ideia por detrás do símbolo cultural *Pacha* não se restringe ao modelo de espaço-tempo da racionalidade moderna europeia, de modo que há que ser destacado que enquanto espaço, *Pacha* é a junção das forças cósmicas – representadas pelo *Alaxpacha* e pelo *Kawkipacha* – e das forças telúricas – representadas pelo *Akapacha* e pelo *Manqhapacha*<sup>118</sup>.

---

<sup>116</sup> Conforme analisado acima, para as culturas indígenas e campesinas dos Andes latino-americanos, embasadas em seus ancestrais, existem duas forças que movem tudo o que existe, uma força cósmica, divina, que vem do céu aos seres vivos, e uma força telúrica, que nasce da terra, que formará aquilo que eles entendem ser a *Pachamama*. Desse modo, é possível perceber que para essa cultura, essa racionalidade, essa cosmovisão andina, tudo o que existe no mundo possui vida, seja algo orgânico, seja algo inorgânico. Portanto, é da conversão dessas forças no decorrer do processo da vida, que todas as diferentes formas dessa vida surgem. Essas diferentes formas de vida passam a se relacionar com aquilo que nessa cosmovisão se entende como *Ayni*, a complementaridade, o equilíbrio, pois é a diferença, a diversidade, em equilíbrio, que completará o sentido da vida, do bem viver (HUANACUNI, 2010, p. 21 e 22).

<sup>117</sup> Portanto, conforme conclui Huanacuni “para o ser andino esta palavra vai mais além do tempo e do espaço, implica uma forma de vida, uma forma de entender o universo que supera o tempo-espaço (o aqui e o agora). *Pacha* não só é tempo e espaço, é também a capacidade de participar ativamente do universo, submergir-se e estar nele” (2010, p. 22 – tradução nossa).

<sup>118</sup> *Alaxpacha* representa a dimensão de um plano superior, ou seja, compreende o plano superior tangível, visível, onde se olham as estrelas, o sol, a lua, o raio. No ser humano, *alaxpacha* compreende o corpo invisível, o emocional, o etéreo. Por outro lado, *Kawkipacha*, a dimensão de um plano indeterminado, representa o mundo desconhecido, indefinido, o mundo que existe mais além do que é visível. O mundo andino concebe que existe vida mais além do universo visível. Se nos referirmos aos seres humanos, *kawkipacha* é aquilo que está mais além do corpo tangível, podemos chamá-lo de ‘essência da vida’. Enquanto força telúrica, *Akapacha* representa a dimensão, o espaço deste mundo em que vivemos, ou seja, corresponde a este mundo, onde se desenvolve toda a forma de vida visível, seja ela humana, animal, vegetal ou mineral. Em relação aos seres humanos, *akapacha* corresponde ao corpo físico e ao espaço da percepção humana consciente. Por fim, *Manqhapacha* é a dimensão do mundo de baixo, ou seja, se refere ao mundo de baixo, onde se acham as forças da mãe terra. O mundo andino concebe vida ao interior da terra. Em relação aos

De outro lado, enquanto tempo<sup>119</sup>, *Pacha* é a junção das cinco formas de tempo – segundo a racionalidade andina –, ou seja, o tempo que é presente (*Jichapacha*), o tempo que é passado (*Nayrapacha*), o tempo que é futuro (*Jutirpacha*), o tempo que é intenso (*Sintipacha*) e o tempo que é eterno (*Wiñaypacha*). É a partir disso que Huanacuni chega à conclusão de que

É importante diferenciar as concepções a respeito da ideia de tempo entre o Ocidente e os Andes. Para o Ocidente o tempo é linear, vem de um passado, passa por um presente produto desse passado e vai para um futuro. No mundo andino o tempo é circular; se assume um presente, no entanto, que é contínuo, de modo que passado e futuro acabam se fundindo em um só ao final (HUANACUNI, 2010, p. 22 – tradução nossa).

A racionalidade andina que fundamenta toda essa recente discussão constitucional trazida à luz pelas recentes Constituições latino-americanas, não concebe nada como estático, pois tudo está em um eterno movimento. Por isso, buscam a ideia de bem viver, que é viver a vida com mais brilho, plenamente, em um tempo que sempre será o presente.

Esse bem viver vem romper com a estética moderna europeia de vida, de realidade, de sociedade e, principalmente, de Estado e de sistema econômico<sup>120</sup>, haja vista a “noção de bem viver desprezar a acumulação como categoria central da economia, situando a vida nesta centralidade” (LEÓN T., 2010, p. 24), ou seja, o bem viver andino não é somente uma utopia para o futuro das próximas gerações, mas, ao contrário, é uma constante realidade presente.

Tracejadas as principais características dessa *nova* racionalidade social, política, cultural e econômica, fruto, como se verá abaixo, de inúmeras revoluções nos países de origem indígena e campesina da América Latina, é necessário destacar

---

seres humanos, *manqhapacha* é o mundo interior, e no espaço de percepção humana, significa o subconsciente (HUANACUNI, 2010, p. 22).

<sup>119</sup> Uma análise crítica sobre as construções teóricas que narram o tempo inerente aos processos sociais, sua duração, produção e reprodução, a partir de uma racionalidade ocidental, linear, causal e estrutural, ver TÁPIA, Luis. *Tiempo, Poiesis y Modelos de Regularidad*. In.: **Pluralismo Epistemológico**. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2009, p. 177-192.

<sup>120</sup> Isso pode ser percebido mais claramente em Gargarella e Courtis, 2009, p. 21, quando demonstram como as recentes Constituições de Equador e Bolívia vêm romper com as tradições constitucionais da modernidade europeia – elitistas e individualistas –, que são, sobretudo, conforme nos aponta Magalhães (2012e, p. 13 e 14) pautadas na ideia da propriedade individualizada e uniformizada, bem como da família como algo a seguir um único padrão – o europeu.

como toda essa busca se desenvolveu nas últimas décadas, apontando quais os principais textos constitucionais latino-americanos representam a formação dessas discussões.

Falar em constitucionalismo é falar, necessariamente, em segurança<sup>121</sup>, pois foi esse o viés pelo qual a modernidade viu a necessidade de criar as primeiras Constituições aos Estados modernos. A modernidade, portanto, foi à responsável pela primeira forma de constitucionalismo, cujo objetivo primeiro, era a segurança. Tais fatos podem ser percebidos na história recente da humanidade (MAGALHÃES, 2012e, p. 36 e 37).

Nessa época de formação das primeiras Constituições as leis eram criadas por um parlamento eleito pelo voto censitário<sup>122</sup> – conforme discutido acima, aos burgueses era dado o poder de alterar ou não a realidade social e econômica da época, pois eles eram os detentores do poder econômico, único mecanismo capaz de alterar ou não a Constituição. Ao operário, ao trabalhador braçal, restavam às punições, o medo do desemprego, a pobreza extrema, e a criminalidade.

De modo diverso, o novo cenário constitucional latino-americano, mostra ao mundo europeu e norte-americano, a possibilidade de alcançarmos uma nova racionalidade social e política, principalmente em relação às decisões do Estado. Portanto, após 500 anos de colonização, pós-colonização ou neocolonização, a América Latina encontra em sua ancestralidade indígena, campesina, negra e andina, o *outro* que existe em cada um de *nós*.

A partir daí, as primeiras visualizações desse novo modelo constitucional – conforme as palavras de Vieira (2012) – buscam as principais características das Constituições latino-americanas mais recentes, de modo a firmar a percepção de

---

<sup>121</sup> Conforme destaca Magalhães “o constitucionalismo moderno surge da necessidade burguesa de segurança nas relações econômicas, nos contratos. Constitucionalismo significa, portanto, ‘segurança’” (2012e, p. 36).

<sup>122</sup> Neste sentido, Burdeau e outros, apontam que “o direito de sufrágio não é considerado um direito inerente à qualidade do homem. O voto depende da capacidade dos indivíduos (...)” (BURDEAU e outros, 1995, p. 316 *apud*. MAGALHÃES, 2012e, p. 37). Uma das características que demonstrariam a capacidade de uma pessoa de vota e de ser votada estava na grandeza de sua fortuna pessoal, ou seja, acreditava-se, nessa época, que quanto mais rico fosse o sujeito, mais capaz para governar seria, por isso, haviam as limitações financeiras e etárias discutidas no capítulo 1.2 acima.

que essas Constituições inauguram um constitucionalismo a partir de toda a racionalidade indígena e campesina descrita acima, o que dá azo a uma nova conformação tanto para o Estado, quanto para o Direito e para a sociedade.

O citado autor ainda apresenta como uma das principais características desse cenário que surge, o fato de que nesse novo constitucionalismo o povo ser visto como uma sociedade aberta de sujeitos constituintes, o que, via de consequência, representa uma superação das noções de identidade nacional, construídas em torno de uma cultura hegemônica, verdadeira estética do correto, do certo, do belo.

Baldi (2008) destaca a partir daí que esse constitucionalismo latino americano, possuiu três ciclos<sup>123</sup>, ou seja, esse modelo plural tem como origem um constitucionalismo multicultural (1982/1988), fruto das primeiras discussões acerca da insuficiência do modelo antigo em garantir direitos – de primeira, segunda ou terceira dimensão – para aquelas pessoas que não representassem os ideais – fosse com relação à cor da pele, a religião ou ao modo de viver – da cultura europeia, cristã e capitalista, imposta pelo colonizador – o que serviu para o reconhecimento de direitos indígenas específicos, bem como para a introdução, nos textos das diversas Constituições da época, da noção de diversidade cultural.

Em seguida, o autor destaca como segundo ciclo de formação desse constitucionalismo latino-americano em discussão, a ascensão do que se denominou na época, de constitucionalismo pluricultural (1988/2005), que surge como instrumento para o reconhecimento da existência de sociedades multiétnicas e de Estados Pluriculturais – um exemplo desse período é a Constituição Pluricultural da Venezuela de 1999<sup>124</sup>.

---

<sup>123</sup> Sobre os ciclos de formação do novo constitucionalismo latino-americano é importante ressaltar as palavras de Wolkmer e Fagundes (2011, p. 403) para quem esse novo cenário foi construído em três momentos, ou seja, “(...) um primeiro ciclo social e descentralizador das Constituições Brasileira (1988) e Colombiana (1991). (...) um segundo ciclo (...) participativo popular e pluralista, em que a representação nuclear desse processo constitucional passa pela Constituição Venezuelana de 1999”. E um terceiro ciclo – plurinacional comunitário – “passa a ser representado pelas recentes e vanguardistas Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009)”.

<sup>124</sup> E mais, neste contexto, há o surgimento, também, da Convenção 169 da Organização Mundial do Trabalho, reconhecendo um catálogo de direitos indígenas, afro e outros de cunho coletivo aos indivíduos e povos cujo Estado a ratificasse – essa Convenção foi ratificada pelo Brasil pelo Decreto nº 5.051, de 19 de Abril de 2004.

Como último ciclo de desenvolvimento desse constitucionalismo latino americano, Baldi (2008) destacará o constitucionalismo plurinacional surgido em 2006 no contexto da Declaração das Nações Unidas sobre direitos indígenas, bem como nos contextos das assembleias nacionais constituintes da Bolívia e do Equador, que concretizaram a formação dos primeiros modelos de constituições e de Estados Plurinacionais<sup>125</sup>.

Em que pese Baldi (2008) destacar a construção do modelo constitucional latino-americano em discussão através de uma evolução iniciada no constitucionalismo multicultural da década de 1980 – pois as constituições dessa época são exemplos de reconhecimento e proteção cultural (o que pode ser visto pelos arts. 231 e 232, da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988) – existem entendimentos diversos, que ligam essa nova visão constitucional, originariamente, à Constituição Colombiana de 1991<sup>126</sup>. É o que destaca Noguera-Fernández e Diego, ao afirmarem que

Na Constituição colombiana aparecem, mesmo que imperfeitamente, mas claramente reconhecível, alguns elementos inovadores e diferenciados em relação ao constitucionalismo clássico, que mais tarde permearão e serão desenvolvidos nos processos constituintes equatoriano em 1998, venezuelano em 1999, e boliviano em 2006-2009 e, de novo, no Equador em 2007-2008. (...). A Constituição colombiana de 1991 é, por conseguinte,

---

<sup>125</sup> Sobre os ciclos de formação desse novo constitucionalismo latino-americano, é importante destacar que todas as discussões acerca desse novo cenário constitucional latino não nascem com o advento de uma única constituição. A história não é algo estanque, com data e hora para acontecer. O constitucionalismo da diversidade que emerge, portanto, é fruto, segundo Raquel I. Fajardo – de certo modo, corroborando as ideias de Baldi trazidas acima –, de vários ciclos de debates, cada qual representado por vários textos constitucionais, por onde se destaca que “o horizonte do constitucionalismo pluralista contemporâneo na América Latina passa por três ciclos: a) o constitucionalismo multicultural (1982 a 1988): composto pelas Constituições do Canadá de 1982, da Guatemala de 1985, Nicarágua de 1987 e do Brasil de 1988. A Constituição do Canadá teria inaugurado o multiculturalismo, pois abre um primeiro reconhecimento de sua herança multicultural e da incorporação dos direitos aborígenes; b) o constitucionalismo pluricultural (1989 a 2005): inaugurado pelas Constituições da Colômbia de 1991, México de 1992, Peru de 1993, Bolívia de 1994, Argentina de 1994 e Venezuela de 1999; c) o constitucionalismo plurinacional (2006): inaugurado com o surgimento das Constituições do Equador de 2008 e da Bolívia de 2009” (2010, p. 25 *apud* WOLKMER, 2013, p. 30).

<sup>126</sup> Sobre a formação do que hoje se discute como novo constitucionalismo latino-americano, bem como de Estado Plurinacional – que será trabalhado mais detidamente abaixo – Magalhães percebe a construção desse cenário de discussões fervilhantes, distintamente dos citados autores acima, ou seja, para ele “embora possamos encontrar traços importantes de transformação do constitucionalismo moderno já presentes nas constituições da Colômbia de 1991 e da Venezuela de 1999, são as constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009) que efetivamente apontam para uma mudança radical que pode representar, inclusive, uma ruptura paradigmática não só com o constitucionalismo moderno mas, também, com a própria modernidade” (2012e, p. 12).

o ponto de partida do novo constitucionalismo no continente<sup>127</sup> (2011, p. 18 – *tradução nossa*).

Apesar dessa forma de se pensar o constitucionalismo latino em discussão, ou seja, desse resgate do valor da constituição na promoção de uma sociedade mais justa, poder ser dissecada a partir desses ciclos, entendemos que a Constituição da Venezuela de 1999 possui extrema importância para a ponte entre o reconhecimento da diferença trazido pelo multiculturalismo canadense e a plurinacionalidade boliviana.

E mais, conforme será trabalho mais abaixo, é a partir da Constituição da Venezuela de 1999, que o novo constitucionalismo latino americano começa a tracejar aquilo que Santos chamará de “reinvenção da democracia” (1998)<sup>128</sup>. Tal constatação pode ser vista pela ampliação da participação popular nas decisões tomadas pelo Estado a partir das recentes constituições latino-americanas representantes desse cenário constitucional em discussão<sup>129</sup>.

É possível perceber a partir de então, que toda recente construção constitucional latino-americana, num primeiro instante, se preocupará com a fundamentação e a legitimação da Constituição do Estado, sendo que, posteriormente, e em consequência dessa primeira busca, objetivará verificar a efetividade dessas Constituições. Esse constitucionalismo latino-americano, então, se constitui em uma

---

<sup>127</sup> Corroborando esse entendimento Pastor e Dalmáu concluem que “os novos processos constituintes latino-americanos tiveram início na Colômbia, no princípio da década de 1990, como fruto de reivindicações sociais anteriores” (2010, p. 9 – *tradução nossa*).

<sup>128</sup> Sobre esse ponto em especial, é importante ressaltar que o novo constitucionalismo latino-americano advém desse objetivo – uma reformulação de conceitos formados na modernidade, tal como a ideia de democracia representativa – que aparece estampado nos textos constitucionais mais recentes do continente, qual seja: o de legitimar, bem como, expandir a democracia, surgindo ao contexto constitucional como resultado de lutas e de reivindicações populares por um novo modelo de organização do Estado e do direito (MORAES e FREITAS, 2013, p. 106 e 107).

<sup>129</sup> Acerca da importância da Constituição da Venezuela para a conformação desse constitucionalismo latino, Wolkmer (2013, p. 31 e 32) ressalta as inovações do constitucionalismo venezuelano trazidas em sua Constituição de 1999, demarcando-as como verdadeiros marcos na participação do povo em relação a formação, execução e controle da gestão pública. É o que determina o art. 6º, da Constituição da Venezuela de 1999, para quem “O Governo da República Bolivariana da Venezuela e das entidades políticas que a compõem sempre será democrático, participativo, eletivo, descentralizado, alternativo, responsável e pluralista, com mandatos revogáveis” (*tradução nossa*).

teoria<sup>130</sup> cujo objetivo é o avanço democrático da Constituição<sup>131</sup>, e consequentemente, do Estado.

Todo esse movimento constituinte latino-americano, principalmente nos países de ancestralidade indígena e campesina andina, vem demonstrar que as novas Constituições neste contexto trazem um catálogo de direitos constitucionais que rompe com o paradigma geracional eurocêntrico. São textos construídos a partir do (re)surgimento do indígena, do campesino, efetivamente, como um sujeito de direitos, com vez e vós no cenário político das decisões políticas, sociais e econômicas do Estado.

A constitucionalização da diversidade, portanto, principalmente, através das Constituições da Venezuela, do Equador e da Bolívia, demonstra como o *outro*, violado, encoberto, esquecido, por aproximadamente 500 anos, pode passar a figurar como sujeito importante para as decisões sociais e do Estado. Não somente com o depósito de seu voto para a escolha de representantes, mas como sujeito ativo, atuante, que deve e será ouvido no decorrer da história.

O constitucionalismo que se pretende e se defende nessa nova perspectiva latino-americana, nos permite superar as leituras liberais, procedimentais ou instrumentais da modernidade<sup>132</sup>, abrindo espaço para que, por exemplo, a democracia não se

---

<sup>130</sup> Sobre esse novo constitucionalismo latino-americano representar, ou não, uma corrente doutrinária, teórica, possível, Viciano Pastor e Martínez Dalmáu escrevem sobre essa dúvida, chegando à conclusão de que esse novo constitucionalismo latino-americano é uma teoria democrática da constituição, que poderá “romper com o que se considera dado e imutável, e que poderá avançar pelo caminho da justiça social, da igualdade e do bem estar dos cidadãos” da América Latina (2013, p. 5)

<sup>131</sup> Isso é percebido a partir do momento em que o conteúdo dessas novas Constituições, forjadas sob os auspícios latino-americanos de agora, expressar a vontade de seu povo, que lhe é soberana (PASTOR e DALMÁU, 2010, p. 18 e 19).

<sup>132</sup> É dessa constatação que podemos retirar o fato comum de todas as deficiências apontadas – acima e abaixo – ao marco do constitucionalismo moderno nacional, apontam para uma origem comum, ou seja, às primeiras teorias do nacionalismo de cunho liberal, haja vista esse modelo se concretizar pela desconsideração do caráter político, não meramente étnico-cultural, de modo que os governos, as organizações, as instituições de poder, em seus discursos nacionalistas, não refletem – e como o novo constitucionalismo latino-americano irá discutir – e ainda não refletem, o povo que lhe é subjacente, que lhe é “súdito”. (MAIZ, 2012, p. 18). Diante desse fato, Tápia expôs uma série de crises que essa noção clássica – moderna e nacional – de Estado, vem cotejando nos últimos anos, sendo que, segundo ele, uma dessas crises é a de correspondência entre os cidadãos e seu governo, ou seja, os membros do poder de um Estado não são ligados às várias culturas de uma sociedade, “se trata de uma crise de correspondência entre o Estado boliviano, a configuração de seus poderes, o conteúdo de suas políticas, por um lado, e, por outro, o tipo de diversidade cultural desenvolvida de

restringa a um devaneio social de um momento de luta contra os monopólios burgueses, ou contra a falta de concretização dos direitos fundamentais ou, ainda, contra as restrições impostas pela cultura globalizante do capital (LINERA, 2010, p. 11-24).

Ao analisar o momento de surgimento do novo constitucionalismo latino-americano, Grijalva aponta para um constitucionalismo plurinacional embasado em relações interculturais, que rompem com as estruturas do Estado nacional da modernidade, ao reconhecer que

O constitucionalismo plurinacional é ou deve ser um novo tipo de constitucionalismo baseado em relações interculturais igualitárias que redefinem e reinterpretam os direitos constitucionais e reestruturam a institucionalidade provenientes do Estado Nacional. O Estado plurinacional não é ou não deve se reduzir a uma Constituição que inclui um reconhecimento puramente cultural, (...), senão um sistema de foros de deliberação intercultural autenticamente democrática (2008, p. 50-51 – *tradução nossa*).

Em que pesem todas as discussões políticas, sociais e culturais desse novo modelo constitucional, de desencobrimento das culturas que por mais de 500 anos foram encobertas pela Modernidade, alguns autores apresentam críticas negativas a esse recente cenário.

Sánchez Parga (2008), por exemplo, ao analisar as diretrizes desse novo constitucionalismo latino-americano, lhe constrói algumas críticas, ao partir do entendimento de um existente exagero, presente neste paradigma, dos poderes do Executivo, haja vista ser, segundo ele, a única forma, de se consubstanciar as

---

maneira auto organizada, tanto ao nível da sociedade civil, quanto da assembleia de povos indígenas e outros espaços de exercício da autoridade política que não formam parte do Estado boliviano, senão de outras matrizes culturais excluídas pelo Estado liberal desde sua origem colonial, bem como em toda sua história posterior” (2007, p. 48 – *tradução nossa*).

propostas oriundas dessa matriz<sup>133</sup>, o que no fim geraria governos altamente populistas<sup>134</sup>.

Na mesma linha de Sánchez Parga, devem ser destacados os apontamentos trazidos por Kraus (2012, p. 60) acerca dos problemas para se efetivar a democracia nesse novo contexto constitucional dos Estados Plurinacionais na América Latina. Para ele, portanto, o potencial de conflitos advindos de um alto nível de pluralismo *sub cultural* – existência de várias culturas menores dentro de uma cultura estatal – afetará de forma negativa a capacidade de integração política nesses regimes e, via de consequência, a democracia<sup>135</sup>.

Entretanto, em que pesem as referidas críticas, mesmo que haja um reforço dos poderes do Executivo, em um primeiro momento, com objetivo de se concretizar os direitos e garantias dispostos na Constituição, o novo constitucionalismo latino americano possibilita uma maior e mais ativa participação da sociedade, ou seja, o povo estará mais presente nas decisões de seu governo, pois dentro desse governo, estarão representantes de várias culturas<sup>136</sup>.

---

<sup>133</sup> O mencionado autor aponta que não será uma simples alteração constitucional, inaugurando o novo paradigma de Estado – reconhecidamente Plurinacional – bem como uma nova matriz constitucional – o novo constitucionalismo latino-americano da diversidade –, que alterará a realidade dos povos e culturas excluídas, tendo em vista que para ele “(...) é preciso reconhecer que é a sociedade que faz a Constituição e não a Constituição que faz a sociedade” (SANCHEZ PARGA, 2008, p. 82 – *tradução nossa*).

<sup>134</sup> Ao contrário dessa visão, Pastor e Dalmáu indicam que tanto no neoconstitucionalismo, quanto no novo constitucionalismo latino-americano ocorre o oposto, ou seja “(...) para estas correntes o avanço democrático se realiza no marco da Constituição, e não através da relação direta entre o líder e as massas. É o governo que está legitimado pelo povo e não, desde logo, o contrário” (2010, p. 7 – *tradução nossa*). E mais, ainda destacam exemplo que comprova essa lógica constitucional do novo constitucionalismo latino americano ao discutirem a derrota da reforma constitucional na Venezuela, proposta pelo então presidente Hugo Chávez, em dezembro de 2007 – para maiores esclarecimentos desse cenário venezuelano, ver PASTOR, Roberto Viciano e DALMÁU, Rúben Martínez. **Necesidad y Oportunidad en el Proyecto Venezolano de Reforma Constitucional (2007)**. In.: Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales.vol. 14, n. 2, 2008, p. 102-132.

<sup>135</sup> Sobre a existência ou não de interferência da busca pela democracia no cenário latino-americano que surge, Salamanca, analisando os aspectos de democracia direta na Constituição da Venezuela de 1999, aponta que “(...) a intervenção política do cidadão não está limitada por nenhum tipo de orientação ideológica prévia. Vai mais além do sufrágio, estabelecendo múltiplas vias de ingerência na coisa pública. Adiante deveríamos ver o povo não só votando, mas, também, decidindo assuntos públicos” (2004, p. 119 – *tradução nossa*). Ainda nesta premissa, Santos (2007, p. 26-27) aponta que essa necessidade decorre de inúmeros fatores, sendo o principal deles o fato de enfrentamos hoje um grande distanciamento entre a teoria política e a prática política.

<sup>136</sup> Uma resposta a essas críticas é possível de ser vislumbrada em Santos (2010a, p. 5 – *tradução nossa*) quando destaca o fato de nunca ter visto pessoas com um sentido e um sentimento nacionalista mais afluído do que os indígenas andinos latino-americanos, de modo que mesmo representando determinadas etnias, são, no fim, todos bolivianos, equatorianos, peruanos, de modo

Esse novo constitucionalismo, portanto, se mostra descolonizador e plurinacional, sendo um verdadeiro instrumento para se revisitar a ideia de democracia *construída* na modernidade, e que ainda hoje é o substrato político que permeia a ideia de governo democrático nos Estados do Ocidente.

Grijalva destaca como deveremos nos pautar na condução desse novo modelo constitucional latino-americano, chegando à conclusão de que nesse paradigma, necessariamente, deveremos ser: *Dialógicos* – pois o novo modelo requer comunicação e deliberações permanentes entre as culturas; *Concretizantes* – pois deveremos buscar soluções específicas, e em tempo, para situações individuais e coletivas; e *Garantistas* – haja vista essas soluções surgirem por meio de deliberações, cujo marco de compreensão é o reconhecimento dos valores constitucionais institucionalizados pelos Direitos Humanos (2008, p. 52 – *tradução nossa*).

Em que pesem as discussões trazidas acima sobre qual instrumento normativo, efetivamente, deu o “ponta-pé-inicial” para o surgimento do novo constitucionalismo latino-americano, ou em relação às críticas que lhe podem ser feitas, o que nos interessa aqui é o fato desse novo modelo paradigmático representar uma novidade capaz de romper com a lógica moderna de Estado, de sociedade e, principalmente, de Direitos Humanos, vigente nos últimos 500 anos da história humana<sup>137</sup>.

Esse novo modelo constitucional, efetivamente diverso, pautado pela multiplicidade de ordenamentos jurídicos e pela elaboração de mecanismos de diálogo, objetiva, como se perceberá adiante, a construção de uma ideia mínima de Direitos

---

que para ele “não há necessariamente um conflito, mas, ao contrário, se reforça a ideia de uma nacionalidade mais forte, haja vista ser construído da diversidade”.

<sup>137</sup> O novo constitucionalismo latino-americano é diferente do constitucionalismo anterior, sobretudo, pela natureza das assembleias constituintes, é o que Pastor e Dalmáu destacam quando concluem que “desde as constituições fundacionais latino-americanas – que por outro lado, foram mas ínsitas ao liberalismo conservador, do que algo revolucionário – a América Latina estava carente de processos constituintes ortodoxos – isto é, plenamente democráticos – e, ao contrário, havia experimentado, em uma multiplicidade de ocasiões, processos constituintes representativos das elites e afastados da natureza soberana essencial do poder constituinte” (2013, p. 8). Sobre a ideia de que as primeiras Constituições latino-americanas não demonstraram uma ruptura total com o sistema até então em vigor – colonialismo – Wolkmer e Fagundes apontam que “a independência das colônias na América Latina não representou, no início do século XIX, uma mudança total e definitiva com relação à Espanha e a Portugal, mas tão somente uma reestruturação, sem uma ruptura significativa na ordem social, econômica e político-constitucional” (2011, p. 375).

Humanos, a serem respeitados dentro de uma sociedade – global – de seres humanos, reconhecidamente *multicultural*.

A caminho de encerrarmos esse ponto de discussão, é importante relacionar as semelhanças entre esse novo constitucionalismo latino-americano e o neoconstitucionalismo, destacado acima. Para tanto, Pastor e Dalmáu apontam que

O novo constitucionalismo mantém as posições sobre a necessária constitucionalização do ordenamento jurídico com a mesma firmeza que o neoconstitucionalismo a percebe, bem como a necessidade de se construir a teoria e observar as consequências práticas da evolução do constitucionalismo para o Estado constitucional (2010, p. 4 – *tradução nossa*).

No entanto, em que pesem essas semelhanças, no cenário inaugurado pelo novo constitucionalismo latino-americano, não há uma preocupação unicamente com a dimensão jurídica da constituição, assim como no neoconstitucionalismo, mas, diversamente, e em primeiro plano, se quer discutir a legitimidade democrática da própria Constituição.

O novo constitucionalismo, portanto, nascido na América Latina, sobretudo nas culturas andinas, trabalha no sentido de recuperar a origem revolucionária das discussões constitucionalistas, reconstruindo suas percepções a partir de uma busca pela emancipação social daqueles que foram excluídos pela modernidade, possibilitando-os participar ativamente da construção constitucional de seu país<sup>138</sup>, ou seja

A evolução constitucional responde ao problema da necessidade. As grandes mudanças constitucionais se relacionam diretamente com as necessidades da sociedade, com suas circunstâncias culturais, e do grau de percepção que estas sociedades possuem sobre as possibilidades de mudança de suas condições de vida que, em geral, na América Latina não

---

<sup>138</sup> Quer-se uma Constituição reflexo direto do poder constituinte – que agora tem a participação, a voz e a palavra dos excluídos – o que, via de consequência, servirá para percebê-la como fundamento último do poder constituído, e não o contrário. Portanto, uma das principais apostas desse novo constitucionalismo latino-americano vem a ser a “busca por instrumentos que recomponham a perdida (e nunca alcançada) relação entre a soberania e o governo. É o que a Constituição da Colômbia de 1991 denomina de ‘formas de participação democrática’, no Equador de 1998 se denomina governo participativo, na Venezuela e Bolívia recebe o nome de democracia participativa, e no Equador em 2008, participação na democracia” (PASTOR e DALMÁU, 2013, p. 4 e 20 – *tradução nossa*).

cumprem com as expectativas esperadas nos dias de hoje (DALMÁU, 2008, p. 22 – *tradução nossa*).

Assim, todas essas discussões políticas, sociais e, principalmente, culturais surgidas no cenário do novo constitucionalismo latino-americano tem como foco de interesse a relação democrática de onde surgirá às Constituições e seus mecanismos de inclusão democrática, de modo que podemos concluir que se trata mais de uma construção teórica e prática, preocupada com as decisões políticas da sociedade, que basicamente uma teoria estritamente jurídica.

Sobre esse interesse em relação à democracia – a busca por um novo sentido ao termo – desencadeado no atual cenário constitucional latino-americano, é importante destacar as palavras de Chivi Vargas sobre o surgimento de uma democracia intercultural, que reconhece e possibilita a manifestação política heterogeneamente, pois

A democracia igualitária é a superação da democracia representativa do século XIX e da participativa do século XX, por uma democracia onde a igualdade material é o centro da atividade estatal, a igualdade formal se acha no baú da história hipócrita do constitucionalismo moderno (2010, p. 34 – *tradução nossa*).

Todo o novo constitucionalismo latino-americano tem como objetivo, num primeiro momento, buscar uma fundamentação para a Constituição, ou seja, sua legitimidade, e somente, a partir daí, passa a se interessar pela sua efetividade e sua normatividade (PASTOR e DALMÁU, 2010, p. 18 – *tradução nossa*).

É daí que nasce a ideia de que esse cenário constitucional não possui um progenitor, um pai, ou seja, o novo constitucionalismo latino-americano “(...) é um constitucionalismo sem pais. Ninguém, exceto o povo<sup>139</sup>, pode se sentir progenitor da Constituição, haja vista a genuína dinâmica participativa e legitimadora que acompanha os processos constituintes” (DALMÁU, 2008, p. 19 – *tradução nossa*) recentes na América Latina.

---

<sup>139</sup> Corroborando essa ideia, Wolkmer e Fagundes destacam a marca dos movimentos sociais que dão origem ao novo constitucionalismo latino-americano, demonstrando que “os movimentos pela refundação do Estado latino-americano surgem da exigência histórica por espaço democrático, congregam interesses a partir do abandono da posição de sujeitos passivos na relação social com os poderes instituídos” (2011, p. 395).

O novo constitucionalismo latino-americano – plurinacional – constitui-se de uma tentativa de ruptura com o paradigma atual de Estado – de matriz moderna e europeia – no momento em que estabelece, dentre outras coisas discutidas acima, que a unidade normativa de uma Constituição<sup>140</sup>, não necessariamente, representará uma uniformização social, política e cultural em torno de um *modus vivendi* hegemônico (SANTOS, 2010, p. 89).

Evidencia-se, portanto, que o constitucionalismo de matriz moderna, europeia, liberal, pautado na figura de um Estado nacional, não é mais integralmente satisfatório<sup>141</sup>, principalmente em um contexto de enorme diversidade étnico-cultural como a América Latina.

Por fim, um novo paradigma constitucional, vindo de um processo cultural, dialógico, paritário e democrático, surge como instrumento de emancipação de inúmeros povos encobertos pela modernidade ocidental, com objetivo de romper com a racionalidade do constitucionalismo e do Estado da modernidade, partindo, para tanto, da compreensão de um pluralismo de perspectivas, de conhecimentos, ou seja, um pluralismo epistemológico.

## **2.2. O Pluralismo Epistemológico: o encontro entre o eu e o outro para a construção de um nós**

A América Latina é um celeiro de pluralidade, de diversidade, sejam étnicas, sociais, políticas, mas, principalmente, culturais. É para reconhecer esse cenário de inúmeras racionalidades para a vida, que o novo constitucionalismo latino-americano

---

<sup>140</sup> Analisando a uniformidade do direito de matriz moderna, nacional e europeia, à luz das recentes constituições latino-americanas que trazem a possibilidade de um pluralismo jurídico – que será trabalhado mais detidamente abaixo – Santos destaca o que de que “depois de dois séculos de suposta uniformidade jurídica não será fácil para os cidadãos, organizações sociais, atores políticos, servidores públicos, advogados e juízes adotarem um conceito mais amplo de direito que, ao reconhecer a pluralidade de ordenamentos jurídicos, nos permite desconectar parcialmente o direito do Estado e o (re)conectar com a vida e a cultura dos povos” (2009, p. 197 – *tradução nossa*).

<sup>141</sup> Ao descrever como o constitucionalismo moderno ocidental – europeu, liberal, cristão e masculino – não responde aos anseios de uma sociedade pluriétnica como a latino-americana, Chivi Vargas aponta para o fato de que “tem sido historicamente insuficiente para explicar sociedades colonizadas; não teve clareza suficiente para explicar a ruptura com as metrópoles europeias e a continuidade de relações tipicamente coloniais em suas respectivas sociedades ao longo dos séculos XIX, XX e parte do XXI” (2009, p. 58).

em discussão, inaugura aquilo que os estudiosos vão chamar de pluralismo epistemológico.

É o reconhecimento, portanto, das identidades, de sua cultura, ou seja, daquilo que queira preservar enquanto conhecimento, que objetivará esse constitucionalismo plurinacional, à busca de um fim construído a partir da diversidade, pois essa é uma das pedras fundamentais do novo constitucionalismo latino-americano – o pluralismo epistemológico<sup>142</sup>.

Será a partir dessas primeiras ideias, que vamos nesta parte do trabalho, inaugurar um diálogo sobre a importância da salvaguarda desse pluralismo de conhecimentos, ou seja, dessa busca pelos conhecimentos encobertos pela modernidade, pelo avivamento de culturas há 500 anos esquecidas, relegadas, abandonadas, menosprezadas, “mortas”, pela humanidade ocidental, masculina, cristã e capitalista europeia.

É necessário, contudo, antes de prosseguirmos na discussão proposta, refletir um pouco sobre qual o sentido de uma Constituição. Toda e qualquer Constituição – conforme discutido desde o início deste trabalho – é mais do que uma simples norma geral, que embasa um determinado ordenamento jurídico. Trata-se na verdade de um verdadeiro pacto político e social, reflexo da pluralidade de uma dada sociedade.

Surge neste contexto, como uma forma de poder que se legitima na convivência e coexistência de divergentes concepções sobre a vida, a política, a sociedade, a cultura. É de tal situação, que Wolkmer (1989, p. 14) apontará para o fato de que toda sociedade política constrói sua própria Constituição, que não pode ser reduzida, conforme dito acima, ao mero formalismo normativista – verdadeiro reflexo de um ordenamento jurídico estatizado.

A Constituição, portanto, não pode ser vista como disciplina e limitações ao poder institucionalizado, haja vista o fato de que também se trata de uma busca pela

---

<sup>142</sup> Sobre o esse pluralismo epistemológico ver, conforme destacado acima, León Olivé (2009, p. 25) e também SANTOS (2007, p. 3-46).

composição dos fundamentos de uma dada organização social, política, econômica e cultural, de modo a garantir tanto direitos conquistados ao longo dos anos, como a materialização das forças – sociais, políticas, econômicas e culturais – hegemônicas, e daquelas não hegemônicas.

É neste ponto que Wolkmer e Fagundes chegam a conclusão de que as Constituições por sintetizarem “um espaço estratégico e privilegiado de múltiplos interesses materiais, fatores socioeconômicos e tendências pluriculturais, (...) congrega e reflete, naturalmente, os horizontes do Pluralismo<sup>143</sup>” (2011, p. 373).

O novo constitucionalismo latino-americano, portanto, é uma busca, além de tudo o que foi discutido acima, de mostrar para o resto da humanidade, a possibilidade que o norte – sobretudo os países dominantes do eixo EUA-Europa – tem de aprender novas formas de vida – social, política, filosófica, cultural e econômica – com o sul.

Sobre isso, Boaventura de Sousa Santos afirmará a necessidade que enfrentamos hoje, no contexto global, de aprender com o sul, haja vista ser constituído de países, sem sua grande maioria, que sofreram – e ainda sofrem – as mazelas de 500 anos de desenvolvimento do capitalismo global como única forma de sustentação da modernidade europeia, concluindo, a partir daí, que

O primeiro passo é aprender com o Sul. O sul se constitui de povos, países e nações que mais têm sofrido com o desenvolvimento do capitalismo global, porque se mantiveram como países subdesenvolvidos, em desenvolvimento permanente, sem chegar nunca ao marco dos países desenvolvidos. E por isso, aprender com o Sul significa que a compreensão do mundo é muito mais ampla que a compreensão ocidental do mundo<sup>144</sup> (2009, p. 196 – tradução nossa).

---

<sup>143</sup> Para fixar a ideia a partir da qual o pluralismo será discutido neste trabalho, utilizamos o conceito de pluralismo estampado por Wolkmer (2001, p. 172) para quem pluralismo é a discussão sobre “a existência de mais de uma realidade, de múltiplas formas de ação prática e da diversidade de campos sociais ou culturais com particularidade própria, ou seja, envolve o conjunto de fenômenos autônomos e elementos heterogêneos que não se traduzem em si”. E mais, Wolkmer ainda traz algumas características que identifica neste pluralismo, tais como: a autonomia – poder intrínseco aos vários grupos, concebido como independente do poder central; descentralização – deslocamento do centro decisório para esferas locais fragmentárias; participação – intervenção dos grupos, mais ainda dos minoritários, no processo decisório; *localismo* – privilégio que o poder local assume diante do poder central; diversidade – privilégio que se dá a diferença e não à homogeneidade; tolerância – o estabelecimento de uma estrutura de convivência entre os vários grupos (2001, p. 174- 178).

<sup>144</sup> É o que Wolkmer e Fagundes (2011, p. 379) vão analisar quando discutem o fato do novo constitucionalismo latino-americano prioriza a salvaguarda e o surgimento de um pluralismo epistemológico, concluindo que todo o processo constitucional por detrás das recentes Constituições

As construções por detrás do novo constitucionalismo latino-americano podem, assim, ser percebidas como a utilização contra-hegemônica de um instrumento criado para a manutenção da dominação hegemônica, durante toda a modernidade europeia, que foram os Estados nacionais e o constitucionalismo nacional.

O continente latino-americano – *o continente da diversidade* – sofreu fortemente toda essa dominação política, social, religiosa, econômica e cultural da modernidade europeia, sendo marcada – a ferro e fogo – em toda a sua formação enquanto Estados nacionais, por uma sujeição cognitiva à metrópole europeia, fruto, mais precisamente, das teorias liberais – pós-revoluções burguesas.

O cenário constitucional atual na América Latina, que abre os olhos de todo o mundo para as novas formações constitucionais dos Estados plurinacionais latino-americanos, portanto, pode ser visto como um mecanismo de desencobrimento daqueles que foram vitimados, violados, encobertos, pela modernidade europeia, ou seja, o uso contra-hegemônico de instrumentos, eminentemente, hegemônicos.

Santos, também, abordará o caráter transformador do novo constitucionalismo da América Latina, apontando-o como uma das instâncias mais importantes de demonstração dessa utilização dos instrumentos modernos de dominação política, social, econômica e cultural, não enquanto sinônimos de encobrimento do diferente, do diverso, do outro, mas, ao contrário, como mecanismos para sua emancipação e valorização como o reflexo do *eu*, na busca de um novo *nós*<sup>145</sup>.

O pluralismo epistemológico que embasa as discussões constitucionais da atualidade latino-americana objetiva, a partir dessas premissas destacada acima,

---

latinas, “prioriza a riqueza cultural diversificada, respeitadas as tradições comunitárias históricas e superado o modelo de política exclusivista, comprometida com as elites dominantes e a serviço do capital externo”.

<sup>145</sup> Sobre essa perspectiva, Santos irá destacar que “o novo constitucionalismo transformador é um das instâncias (quem sabe a mais decisiva) do uso contra-hegemônico de instrumentos hegemônicos (...). Das Constituições modernas se disse frequentemente que são folhas de papel para simbolizar a fragilidade prática das garantias que consagram e, na realidade, o continente latino-americano tem vivido dramaticamente a distância que separa o que os anglossaxões chamam de *Law-in-Books* e *Law-in-Action* (2010, p. 80 – tradução nossa), ou seja, as novas Constituições latinas buscam romper a distância entre a prática, a vida cotidiana das pessoas, e a realidade legal, constitucional, que embasa toda sua estrutura social. Tudo isso, como visto, a partir de uma nova racionalidade – indígena, campesina, originária e mestiça – que busca a proteção e a emancipação do pluralismo epistemológico, imerso no diálogo entre a *Pachakama* e a *Pachamama* em busca de um *Viver Bem*.

romper com a versão imperialista e colonialista da modernidade europeia, que foi o substrato racional da formação dos Estados latinos a partir das primeiras invasões em 1492 (DUSSEL, 1994, p. 32).

Sobre essa questão que é inerente ao reconhecimento de um pluralismo epistemológico a ser perseguido e garantido pelos recentes Estados plurinacionais, Herrera Flores destaca como a modernidade colonizou o saber humano, construindo uma racionalidade a partir da qual toda realidade deveria ser percebida, o que, posteriormente, se impôs ao surgimento de uma ideia europeia de direitos humanos (2009b, p. 146).

Essa universalização da racionalidade imperialista da modernidade europeia, imposta ao mundo como necessária para a garantia de reconhecimento enquanto *eu* – homem, europeu, nobre, burguês, cristão e branco –, portanto, nasce de uma relação colonialista entre esse eu e o outro – que lhe era, e ainda é, diferente, diverso –, ou seja, uma relação de subordinação frente ao modelo estético a ser alcançado por todas as sociedades que quisessem ser vistas como civilizadas.

É dessa perspectiva que Magalhães (2012f, p. 119) construirá todo um padrão para a racionalidade europeia de formação da modernidade, apontando-lhe um traço comum, ou seja, há um rastro comum “que marca a modernidade: a ideia de uniformização, homogeneização; normalização (que gera hegemonias) e a negação sistemática da diversidade, o que acontece, inclusive (...) com a percepção de direitos humanos (...)”.

O novo constitucionalismo latino-americano, fruto de inúmeras lutas sociais ao longo dos últimos anos<sup>146</sup>, surge, neste sentido, como uma busca pela superação desse modelo homogeneizante e uniformizador da vida humana, fazendo emergir um conhecimento a muito esquecido, de ancestralidade andina, indígena, campesina,

---

<sup>146</sup> Essa característica – de ser algo construído com muita luta – a partir de baixo, dos encobertos, dos excluídos, é destacada por Linera ao analisar os processos sociais na Bolívia, destacando as ações coletivas indígenas, operárias e populares que levaram esse país a formação de uma assembleia plurinacional no momento de construção de uma nova Constituição. Para mais, ver LINERA, Álvaro García. **A Potência Plebeia: ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia**. São Paulo: Boitempo, 2010.

mestiça, de cunho democrático, cujo principal marco é a formação de uma rede de solidariedade entre o *eu* e o *outro*, na formação – como firmado do título desse capítulo – de um novo *nós*.

É o que Herrera Flores destaca quando aponta para o fato de que “essa versão imperialista-colonialista do conhecimento deve ser superada por um tipo de conhecimento democrático-emancipador, cujo objetivo seja a implantação de relações de solidariedade entre nós e os outros (...)” (2009b, p. 146).

O *outro*, portanto, passa a ser visto como alguém que detém um conhecimento importante para a formação de uma sociedade mais equânime, mais igual, mais democrática, o que legitimará, ao final de todas as discussões inerentes ao diálogo com o *eu* – hegemônico –, o surgimento de um novo modelo de pacto social – Estado plurinacional –, bem como de um novo sentido para o Direito, sobretudo para os Direitos Humanos, cujo fim, e não mais o começo, seja a universalização<sup>147</sup>.

Não há uma linearidade do tempo do conhecimento humano como construído pela modernidade – pautada da ideia de conhecimentos uniformes, padronizados, hierarquizados, valorados – pois, como seres temporais que somos, sofreremos com as intempéries da gravidade durante o tempo em que existimos sobre a terra. Mudamos a todo instante.

Em relação à diferença de percepção do tempo na racionalidade moderna para a racionalidade inerente as novas discussões constitucionais na América Latina a partir das recentes Constituições dos países de matriz andina, indígena e campesina, Tápia apontará como característica comum a todos os modelos teóricos

---

<sup>147</sup> Sobre a importância do conhecimento do diferente para a construção de um novo modelo de Direitos Humanos, que não sejam vistos – a priori – como universais, mas, ao contrário, que seu fim, seu objetivo, seja a busca pela universalização de uma ideia semelhante entre as diversas culturais, sobre o que venha a ser os Direitos Humanos, é importante destacar as palavras de Herrera Flores quando aponta que “a função social do conhecimento só poderá ter lugar quando nos reconhecemos no fato de nossas condições particulares e, ao mesmo tempo, na norma do que deve ser entendido depois de um debate em condições de igualdade, como o universal” (2009b, p. 147).

de dizem respeito a “evolução humana” em torno do conhecimento, o fato de poderem ser vistos como fotografias, estanques, da vida social<sup>148</sup>, ou seja

Os modelos teóricos de alguma maneira são como as fotografias, uma representação mais ou menos estática, mais ou menos complexa do que consideram os suportes regulares, as formas organizativas que contém a vida social (2009, p. 180).

As ideias por detrás desse contexto inaugurado pelas discussões sobre a existência de um pluralismo epistemológico, podem ser vistas, portanto, como um dos marcos fundamentais para o surgimento do novo constitucionalismo latino-americano, verdadeiro referencial teórico para a construção de um novo paradigma para o Estado – não mais nacional, e sim, plurinacional, como se discutirá abaixo.

Sobre a possibilidade de buscarmos naquele que nos é diverso, diferente, uma nova racionalidade para os instrumentos da modernidade europeia, tais como: o Estado, a democracia representativa, a ideia da necessidade de formação de uma nação, dentre outros, Zizek (1996a, p.324) aponta que os sujeitos podem obter consistência positiva, *também* conhecimento, uma nova perspectiva para a vida, fora do grande sistema uniformizado e colonizador, verdadeira “rede simbólica alienante”, da modernidade.

Os conhecimentos latino-americanos da ancestralidade indígena e campesina, principalmente, de matriz andina, encobertos durante a formação das sociedades na América espanhola e portuguesa, antes de sofrerem com as práticas de *etnocídios* (ALMEIDA, 2012, p. 72) e de *epistemicídios* (SANTOS, 2011, p.87), encantaram o colonizador – que mesmo encobrendo civilizações inteiras, as admiravam pela grandeza, fosse cultural, religiosa ou populacional.

---

<sup>148</sup> Sobre essa ideia, Magalhães destacará o fato de sermos “condicionados por nossa história; pelo inconsciente; pela história das sociedades; (...); pela ideologia (pela nossa e pela que nos é imposta), entre outras coisas” (2012f, p. 120). Sobre como a ideologia, ou um falso diálogo sobre essa ideologia, nos mantém presos a determinados padrões sociais, estruturas de poder, de dominação, de colonização, sem, contudo, nos deixar perceber o mal que estamos sofrendo em decorrência da uniformização que nos impõe, ver Zizek (1996a. p. 325) onde há uma percepção de um sonho ideológico que nos impede de ver a verdadeira situação que vivenciamos em nossas vidas, em nossa realidade.

É possível perceber essa fascinação do colonizador pelos povos que dizimaram<sup>149</sup> na formação da América Latina, quando Todorov, ao destacar os diários de bordo dos *desbravadores do novo mundo*, aponta para uma sociedade latino-americana que possuía *banheiros públicos*<sup>150</sup> – enquanto os castelos da realeza europeia são conhecidos, ainda hoje, por não terem, em seus aposentos, banheiros –, o que leva Cortez – o grande desbravador espanhol – a dizer “que não há príncipe no mundo que possua coisas de tal qualidade” (2010, p. 185).

Assim, é da defesa de um tempo linear para a vida humana, bem como da ideia de que os povos e suas culturas, sociedades, valores éticos, morais, políticos e econômicos, podem ser visualizados distintamente durante a construção da modernidade, e mais, da utilização do Estado e do Direito, como mecanismos de uniformização e homogeneização do único conhecimento válido para a modernidade europeia, que uma subjetividade dominadora, hegemônica e colonizadora será gradual e violentamente universalizada,

Povos serão privados de sua música, sua arte, sua forma de comer e pensar. As universidades ocidentais (Europa ocidental e EUA) passarão a ser o destino de alunos de todo o mundo. Ali será ensinada como universal a filosofia ocidental (leia-se ocidente como uma construção das culturas hegemônicas de alguns estados hegemônicos da Europa) (MAGALHÃES, 2012f, p. 122).

A despolitização do mundo enquanto ideologia da naturalização de determinadas práticas sociais, como a democracia representativa, a necessidade de um Estado

---

<sup>149</sup> Essa dizimação pode ser vista desde o momento em que os europeus chegam às terras americanas, seja pela designação de todos que aqui moravam por um único signo – índio – seja pelas inúmeras mortes provocadas durante a conquista. Como discutido acima, o homem da metrópole, o europeu, nobre, desbravador, não é o mesmo homem que adentra as florestas latino-americanas para conquistar terras para a sua coroa, pois aqui tudo lhe era permitido, seus desejos mais obscuros afloravam onde os olhos dos outros homens – pois os habitantes originários destas terras não tinham esse reconhecimento, estavam num patamar intermediário entre os humanos e os animais – não lhes estão vigiando. É o que Todorov esclarece quando destaca que “longe do poder central, longe da lei real, todos os interditos caem; o liame social, já folgado, arrebenta, para revelar, não uma natureza primitiva, o animal adormecido em cada um de nós, mas um ser moderno, aliás cheio de futuro, que não conserva moral alguma e mata porque e quando isso lhe dá prazer. A ‘barbárie’ dos espanhóis nada tem de atávico, ou de animal; é bem humana e anuncia a chegada dos tempos modernos” (2010, p. 209).

<sup>150</sup> Ao analisar os diários de bordo de Bernal Díaz – um dos braços direitos de Cortez –, Todorov destaca uma passagem em que aquele descreve como os astecas do reino de Montezuma mantinham a ordem sanitária no reino, através do que hoje vemos como sanitários públicos, ou seja “para manter intacta essa ordem, era costume fazer, ao longo dos caminhos, abrigos de caniço, palha ou folhas, onde, sem ser visto pelos passantes, se entrava se surgisse a vontade de esvaziar o ventre” (2010, p. 185).

nacional, a formação do capitalismo e dos Direitos Humanos universais, ou seja, a naturalização de uma racionalidade perfeita e acabada em si, hegemônica, também pode ser percebida como um fator de colonização, de encobrimento, ínsito a modernidade européia – e atualmente, norte-americana.

Isso pode ser percebido quando os Direitos Humanos são vistos como signos que não podem ser debatidos, algo pronto e acabado na forma que está. O que virá corroborar a ideia de que são direitos construídos fora da política, fora da cultura, fora da sociedade – sejam esses direitos reconhecidos como naturais, transcendentais, ou ainda, imanentes à condição humana<sup>151</sup>.

Um ponto que merece ser destacado na formação de uma epistemologia<sup>152</sup> hegemônica para a formação da racionalidade moderna, é o modo como a modernidade europeia – e sobretudo, atualmente, o capitalismo norte-americano – exalta a concorrência, o individualismo, a busca desenfreada por algo que foi exposto como representação do superior, do *divino*.

---

<sup>151</sup> Sob esse ponto é importante destacar as palavras de Magalhães (2012f, p. 126) no sentido de que “se afirmarmos os direitos humanos como históricos, estamos reconhecendo que nós somos autores da história e logo que o conteúdo destes direitos deve ser construído nos diversos e plurais espaços de convivência social, pelo diálogo aberto, do qual, todos, possam fazer parte sem hegemonias”. É o que demonstraremos no capítulo 3 deste trabalho, através do diálogo entre a uma ética da alteridade e uma hermenêutica social e política, que seja diatópica, cujo fim é uma reconstrução ou reinvenção dos Direitos Humanos. Sobre esses apontamentos, ver HERRERA FLORES, Joaquín. **Human Rights, Interculturality and Resistance Rationality**. trad. por PRONER, Carol. *In: Revista Direito e Democracia*. Vol. 4. N. 2. 2º Semestre de 2003. p. 287 a 304; \_\_\_\_\_. **A (re) Invenção dos Direitos Humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009a; \_\_\_\_\_. **Direitos Humanos, Interculturalidade e Racionalidade de Resistência**. Trad. por PRONER, Carol. *In: Revista Sequência*. Vol. 23. N. 44. Ano 2002. p. 9-30; PANIKKAR, Raimon. *Seria a Noção de Direitos Humanos um Conceito Ocidental?* *In: BALDI, César Augusto. Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004; KROHLING, Aloísio. **A Ética da Alteridade e da Responsabilidade**. Curitiba: Juruá, 2011; \_\_\_\_\_. **Direitos Humanos Fundamentais: diálogo intercultural e democracia**. São Paulo: Paulus, 2009; LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. trad. por GAMA, João. revisão por MOURÃO, Arthur. Lisboa: Edições 70, 2007; \_\_\_\_\_. **Entre Nós: ensaios sobre alteridade**. trad. por PIVATTO, Pergentino S. (coord.); KUIAVA, Evaldo Antônio; NEDEL, José; WAGNER, Luiz Pedro e PELIZOLLI, Marcelo Luiz. 3ªed. Petrópolis: Vozes, 2004; \_\_\_\_\_. **Humanismo do Outro Homem**. trad. por PIVATTO, Pergentino S. (coord.); MEINERZ, Anisio; DA SILVA, Jussemar; WAGNER, Luiz Pedro; MENEZES, Magali Mendes de e PELIZZOLI, Marcelo Luiz. 3ªed. Petrópolis: Vozes, 2009.

<sup>152</sup> Entende-se por epistemologia a disciplina que analisará criticamente as práticas cognitivas a partir das quais se geram, se aplicam e se avaliam diferentes formas de conhecimento, o que, de certa forma, se contrapõem a concepção tradicional do termo, onde epistemologia se trataria de uma disciplina filosófica que busca explicitar os princípios do conhecimento, explicando porque são fundamentais (OLIVÉ, 2009, p. 25).

Somente o melhor deve existir! “No jogo da vida, a melhor cultura” prevalecerá sobre as demais, ou seja, se sagrará a vencedora do duelo cultural, do duelo entre epistemologias, corroborando aquela que dominar às demais, como única possível, pois é a representação, a encarnação da vitória, do *Olimpo*.

Mas essa concorrência, essa necessidade de se buscar a sobreposição de uma forma sobre as demais, da necessidade de vitória<sup>153</sup>, não é encontrada na estrutura racional do novo constitucionalismo latino-americano, pois, como visto acima, trata-se de um cenário de rompimento com os dogmas da modernidade colonizadora, uniformizadora e hegemônica europeia, para possibilitar a emancipação de uma epistemologia nova, diversa, plural.

Não se quer a vitória de uma posição sobre todas as outras, mas, ao contrário, se quer possibilitar o diálogo incessante entre as diferentes formas de vida, as diferentes perspectivas, as diferentes epistemologias, conhecimentos, a fim de que desse diálogo seja construído um novo *nós*.

Um *nós* que não possui um rosto previamente definido, mas que a necessidade de se criar um – uma identificação enquanto nova racionalidade para a vida – nos fará abraçar a diferença, a diversidade, pois “(...) uma cultura hegemônica (vencedora) nos faz desaprender (ou nunca nos ensinou) a conviver com a diferença” (MAGALHÃES, 2012f, p. 127).

O pluralismo epistemológico, substrato das discussões constitucionais que campeiam a América Latina atualmente – a partir de um resgate de *conhecimentos tradicionais*<sup>154</sup> –, fazendo com que todo o mundo volte os olhos para os novos

---

<sup>153</sup> Neste sentido, podemos concluir que “na sociedade de consumo contemporânea estas características são ainda mais valorizadas. Somos levados a sempre escolher “o melhor” (MAGALHÃES, 2012f, p. 127).

<sup>154</sup> Essa expressão – conhecimentos tradicionais – aparece no texto no mesmo sentido dado por León Olivé quando conclui que “Os conhecimentos tradicionais, entendidos como os conhecimentos que foram gerados, preservados, aplicados e utilizados por comunidades e povos tradicionais, como os grupos indígenas da América Latina, constituem uma parte medular das culturas dos citados povos, e tem um enorme potencial para a compreensão e resolução de diferentes problemas sociais e ambientais” (2009, p. 21) da contemporaneidade – ainda pautada pela racionalidade individualista, uniformizador e nacionalizante da modernidade europeia. Uma epistemologia da diversidade, da pluralidade, portanto, é um importante caminho para explicar a existência das inúmeras

modelos de organização social que surgem neste cenário, nos guiará durante essa árdua caminhada que nos aparece à frente, cuja necessidade de reinventarmos outros modelos políticos, sociais, culturais, econômicos, em substituição ao decadente sistema moderno de ser<sup>155</sup>, está cada vez mais premente.

Toda essa separação dos conhecimentos humanos pela modernidade ocidental é vista por Santos como uma construção a partir de um pensamento abissal, que, segundo ele, “consiste na concessão à ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso”, ou seja, tudo o que é verdadeiro, visível, é construído a partir da ideia de um falso, invisível, de formas de conhecimento que não se encaixam em nenhum modelo ocidental, moderno e científico de conhecer (2007, p. 5).

Os conhecimentos, portanto, populares, leigos, plebeus, camponeses, indígenas, dentre outros, estão, sob essa perspectiva, do outro lado da linha. São relegados ao esquecimento, ao encobrimento, ou seja

(...) a linha visível que separa a ciência dos seus ‘outros’ modernos está assente na linha abissal invisível que separa, de um lado, ciência, filosofia e teologia e, do outro, conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis (...). (...) é abissal no sentido em que elimina definitivamente quaisquer realidades que se encontrem do outro lado da linha (SANTOS, 2007, p. 5 e 6).

Todo o outro lado dessa linha construída por Santos, portanto, é composto de inúmeras culturas, experiências, racionalidades para a vida, que pela construção de um conhecimento único, pautado pela marca da cientificidade europeia – e

---

possibilidades de diferentes conjuntos de critérios de validade do conhecimento, rompendo, assim, com os critérios uniformizadores da epistemologia tradicional (OLIVÉ, 2009, p. 25 e 26).

<sup>155</sup> Em texto que discute o pluralismo epistemológico a partir do sul global, na busca por uma ecologia dos saberes, Santos destacará uma característica, que neste instante das discussões, é importante para corroborarmos a ideia de encobrimento das diferenças e diversidades, ínsita à racionalidade europeia moderna, qual seja, o fato do “pensamento moderno ocidental ser um pensamento abissal” (2007, p. 3). Abissal porque separa o mundo através de uma linha, onde tudo o que está desse lado da linha é bom, é correto, deve ser seguido, protegido, concretizado, universalizado, enquanto o outro lado da linha deve ser extinto, esquecido, pois “para além dela há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não dialética” (2007, p. 4).

atualmente, norte-americana<sup>156</sup> – da modernidade ocidental, são desperdiçadas, invisibilizadas, encobertas.

Os conhecimentos colonizados, neste sentido, não representariam o legal – representado pelo conhecimento da metrópole – nem o ilegal ou fora da lei – mas, ao contrário, representaria uma situação anterior à criação das leis, o que legitima a máxima de que “para além do Equador não há pecados”.

A cristianização dos povos originários da América é um dos inúmeros exemplos<sup>157</sup>, pois poderiam ser objeto das mais vis atrocidades, haja vista que, na condição de “zona colonial”, esses povos originários eram vistos como exemplos do que um dia se intitulou “Estado de Natureza”.

É o que possibilita a constatação da importância que tiveram todas as diferentes construções cognitivas acerca do que ficou conhecido como “Teorias do Contrato Social”, durante a afirmação da modernidade europeia, para o silenciamento do outro<sup>158</sup>, do diferente, da diversidade (SANTOS, 2007, p. 7).

O desenvolvimento de um pluralismo epistemológico será necessário, a partir de então, para enfrentar a hegemonização dos conhecimentos tradicionais, de matriz ocidental e que só reconhecem validade ao que for visto como técnico-científico, marginalizando a diversidade.

---

<sup>156</sup> Sobre o fato de atualmente o conhecimento científico ser o fim a ser alcançado por toda a racionalidade humana – que busca desenfreadamente o consumo do capitalismo de mercado –, León Olivé aponta que “hoje em dia, ao considerar os conhecimentos que podem impulsionar o desenvolvimento econômico e social, se pensa predominantemente, se não exclusivamente, nos conhecimentos científicos e tecnológicos, aos quais se considera a base para os sistemas de produção econômica que vêm sendo desenvolvidos nas últimas décadas” (2009, p. 19 – *tradução nossa*).

<sup>157</sup> Outro fator importante a se destacar em relação ao processo de cristianização dos habitantes originários das Américas está no fato de que esse processo possibilitou, dentre outras circunstâncias, o retorno da escravização dos seres humanos, ao passo que esses habitantes sequer, num primeiro instante, foram vistos como seres humanos *strito sensu* – o que para o colonizador, significava ser semelhante à estética do eu – europeia. Sob tais pontos, ver Dussel, 1994.

<sup>158</sup> Blaise Pascal em seus *Pensamentos* que datam do séc. XVII, já apontava para o fato de que “três graus de latitude alteram toda a jurisprudência e um meridiano determina o que é verdadeiro (...). É um tipo peculiar de justiça cujos limites são demarcados por um rio, verdadeiro neste lado dos Pirinéus e falso do outro” (1966, p. 46 *apud*. SANTOS, 2007, p. 7).

Os conhecimentos das culturas tradicionais latino-americanas não devem ser relegados ao esquecimento. E é desse contexto de defesa da pluralidade epistemológica da racionalidade humana, sobretudo, do fundamento do Direito – enquanto instrumento de regulação social – que Olivé apontará ser

(...) possível justificar o direito dos povos indígenas de participarem ativamente das tomadas de decisão sobre a exploração dos recursos naturais dos territórios que ocupam e sobre a maneira de canalizar esses benefícios, sem que isso obstaculize o desenvolvimento de um projeto nacional comum, donde se respeite a identidade coletiva de cada grupo<sup>159</sup> (2009, p. 29 – tradução nossa).

A importância do novo constitucionalismo latino-americano, que surge embasado, sobretudo, na defesa desse pluralismo epistemológico emancipador, está no fato de que o combate às nomeações, às sacralizações de determinados signos – tal como, se verá abaixo em relação aos Direitos Humanos – significa defender a democracia, a pluralidade, a diversidade, o diferente.

Acerca disso, Magalhães concluirá que o pluralismo epistemológico do novo paradigma latino-americano das recentes Constituições latinas, bem como do novo Estado reconhecido enquanto plurinacional, “significa o reconhecimento de um sujeito que não ignora os particularismos, mas que ultrapassa este; que não tem privilégios e que não inferiorize nenhuma tentativa de sacralizar os nomes comunitários, religiosos ou nacionais” (MAGALHÃES, 2012e, p. 26), ou seja, é um caminho para um diálogo *da* e *na* diversidade.

Os Direitos Humanos – enquanto construção moderna, representante de um particularismo e uma racionalidade cognitiva (a europeia) – universalizados como modelos pronto e acabados em si mesmos após das grandes guerras mundiais do século passado, podem sofrer – como se busca neste trabalho – uma reconstrução, uma reinvenção, a partir das ideias lançadas pelo reconhecimento de um pluralismo

---

<sup>159</sup> Diante dessa premissa destacada por Olivé sobre o pluralismo epistemológico e a possibilidade que lhe é inerente de se alcançar uma melhor distribuição do poder, ou seja, de uma real igualdade frente às decisões políticas, sociais e culturais de uma sociedade, Santos concluirá que a racionalidade dominante da modernidade europeia pode ser vista como um substrato das injustiças cognitivas que sofreram os povos originários e os de imigração forçada, raízes da América Latina, ou seja, “a injustiça social global está, desta forma, intimamente ligada à injustiça cognitiva global. A luta pela justiça social global deve, por isso, ser também uma luta pela justiça cognitiva global (2007, p. 11).

epistemológico – daquilo que Santos, a fundo, chamará de ecologia dos saberes<sup>160</sup> (2010, p. 137).

Neste sentido, a universalização dos Direitos Humanos não pode ser vista como o início das discussões a seu respeito, mas, ao contrário, como o objetivo, o fim a ser alcançado. É o que Siscar diz quando ressalta que “o denominador comum de um universalismo possível, não hegemônico, seria construído a partir de um pluralismo epistemológico (2012, p. 34)”

Isso porque esse pluralismo epistemológico é capaz de assimilar a racionalidade técnico-instrumental dos processos de modernização econômica construídos na modernidade ocidental do norte global, com os esforços efetivos – hoje lançados pela América Latina nas recentes Constituições andinas – para a criação de uma racionalidade ético-normativa universalizável – tudo isso a partir de uma percepção *multicultural* dos Direitos Humanos.

Os direitos da *Pachamama*, ínsitos à ideia de um bem viver, que começam a ser discutidos como fundamentos do novo constitucionalismo latino-americano, trazem como característica maior, não restringir o homem em si mesmo. Há a necessidade de exercitar um resgate das várias formas de vida, de ser, de estar no mundo, a fim de que deste resgate do passado, seja possível trilhar um novo futuro, que não carregue mais o peso da indiferença, do preconceito, do colonialismo<sup>161</sup> e a hegemonia ocidental moderna.

Isso pode ser percebido quando o pluralismo epistemológico promove a assunção de uma nova perspectiva para o poder do Estado de dizer o direito. A jurisdição,

---

<sup>160</sup> Sobre esse sentido, Santos conclui que “quando nós falamos dos direitos da *Pachamama*, estamos falando de algo indígena? Não. Estamos falando de uma mescla, o que chamo de ecologia de saberes. É uma mescla de saberes, saber ancestral com o saber moderno, eurocêntrico progressista” (2010a, p. 7 – *tradução nossa*). Contudo, ao contrário do que possa parecer, esses direitos não devem ser lidos restritamente, ou seja, como direitos – liberais, sociais ou difusos – pois o sentido que lhes são dados pelas culturas andinas em emancipação no cenário político-constitucional da América Latina atual, abrange, também, a ideia de deveres constitucionais. É o que Santos destaca quando diz que “a comunidade campesina ou indígena é uma comunidade de direitos e também de deveres. Quem não quer os deveres tampouco possuirá os direitos” (2009, p. 214 – *tradução nossa*).

<sup>161</sup> Esse colonialismo, conforme destaca Herrera Flores, “(...) foi e segue sendo uma das maiores violações à ideia de direitos humanos, pois coloca uns, os colonizadores, no papel de superiores e civilizados e outros, os colonizados, no papel de inferiores e bárbaros” (2009<sup>a</sup>, p. 32).

construída pela modernidade como monojurídica, passa a ser composta de uma nova filosofia.

Muito mais adequado ao contexto de diversidade, o pluralismo jurídico<sup>162</sup>, que surge a partir das discussões acima levantadas, é um modo pelo qual o direito – no contexto de grande pluralidade cultural, social, política e econômica, como a América Latina – passa a ser dito.

O importante, portanto, em todas as discussões inauguradas por esse constitucionalismo pluricultural, é o reconhecimento, inclusive com a adaptação do poder de dizer o direito, de uma pluralidade de conhecimentos que também merecem resguardo e proteção pelo Estado, não através da busca por uma uniformidade, mas, ao contrário, através do reconhecimento do valor da diferença<sup>163</sup>.

Aqui há de ser destacada uma das principais ideias trazidas pelas recentes Constituições latino-americanas, que pode ser visto, inclusive, como um dos princípios fundamentais que conduziram ao surgimento de um constitucionalismo da diversidade – *sem país* –, o fato de se perceber a necessidade de tratamento diferenciado quando existirem semelhanças – instituições sociais uniformizadas, padronizadas, comuns da modernidade – e quando existirem diferenças – instituições sociais apropriadas às diferenças.

O pluralismo jurídico, então, pode ser percebido como a adequação das instituições do Estado à necessidade de emancipação do outro, do diferente, do diverso, que

---

<sup>162</sup> O tema sobre o pluralismo jurídico não é novo para a humanidade, pois é sabido que desde a Idade Média já se discutia tal ideia, “assim é que os feudos ou mesmo reinos e organizações comunitárias possuíam seus direitos e modos de aplicar a justiça, tendo por segurança jurídica o seu direito costumeiro (...)”. Porém, nas últimas décadas, essa temática vem surgindo com força devido às crises epistemológicas e às insuficiências do direito e da justiça moderna (...). Nesse contexto, para adequar-se ao diálogo que se apresenta sobre a refundação do Estado, far-se-á aporte ao entendimento do pluralismo jurídico (...)”, mas um diferente, um tipo peculiar, um pluralismo que se propõe emancipatório, democrático e participativo (WOLKMER e FAGUNDES, 2011, p. 397). Sobre o fato do pluralismo jurídico não ser algo novo no cenário político, social e cultural da humanidade, ver GROSSI, Paolo. **Mitologias Jurídicas da Modernidade**. trad. por JÚNIOR, Arno Dal Ri. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004; e HESPANHA, António Manuel. **Cultura Jurídica Europeia: síntese de um milênio**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

<sup>163</sup> O mais importante, portanto, no novo constitucionalismo latino-americano “é que se há diferenças, o objetivo não é um consenso pela uniformidade, senão um consenso sobre o reconhecimento das diferenças” (2009, p. 210).

não pode se sujeitar – obrigatoriamente – a seguir uma racionalidade decisiva, jurisdicional, monojurídica, construída pela modernidade para lhe encobrir.

É o que Santos destaca quando diz que “por isso o Estado deverá ter instituições comuns e instituições apropriadas à identidade cultural das várias nações dentro do Estado” (2009, p. 210 e 211). “O direito tradicional não se conforma suficiente para satisfazer as demandas sociais por justiça” (WOLKMER e FAGUNDES, 2011, p. 398) em se tratando de realidades culturais, sociais e políticas, de países que compõem aquilo que se conhece como Sul Global.

O pluralismo jurídico latino-americano, que surge com as mais recentes Constituições – principalmente com a Venezuelana de 1999, Equatoriana de 2008 e Boliviana de 2009<sup>164</sup> –, nasce estruturado em centros de decisão comunitária. Demonstrando, assim, a possibilidade de outras formas de manifestação do Direito estatal, além daquela realizada pela juridicidade institucional, uniformizada, burocratizada e operacionalizada do pensamento mecanicista da modernidade ocidental.

Com isso, é possível recuperar um modelo de jurisdição que não seja monojurídico – ou seja, algo eminentemente burguês e capitalista<sup>165</sup> –, mas, ao contrário, plurijurídico. E mais, um modelo comunitário, participativo, assimilado aos objetivos de rompimento com o paradigma moderno de jurisdição monista e hegemônica, na busca do reconhecimento da necessidade de emancipação de um pluralismo epistemológico.

Um pluralismo que não produza mais *eu's* individualizados, padronizados, esteticizados, mas, ao contrário, e cada vez mais, faça surgir *nós*, fruto de um

---

<sup>164</sup> Logo em seu artigo 1º, a Constituição da Bolívia já determina que o Estado boliviano, a partir de então, se pautará pelo pluralismo, ou seja, “(...) Bolívia se funda na pluralidade e no pluralismo político, econômico, jurídico, cultural e lingüístico, dentro do processo integrador do país” (WOLKMER, 2013, p. 37). Essa perspectiva levará Clavero a perceber a Bolívia como o primeiro Estado cujo modelo constitucional “estabelece as bases para o acesso aos direitos e poderes de todos, adotando uma posição íntegra e congruente anticolonialista, o primeiro que rompe de uma forma decida com o trato tipicamente americano do colonialismo constitucional ou constitucionalismo colonial desde os tempos da independência” (2009, p. 2 – *tradução nossa*).

<sup>165</sup> Sobre essas características do monismo jurídico da modernidade, Wolker destaca como esse monismo foi um projeto da própria modernidade ocidental burguesa e capitalista, verdadeiro instrumento de encobrimento e colonização da diversidade (2001, p. 25 e 26).

encontro – não como o choque civilizacional da invasão europeia à América Latina do início da modernidade – construído na diversidade, dialógico, emancipador e democrático.

É possível retirarmos desse pluralismo jurídico<sup>166</sup> cinco características peculiares, e que lhes proporciona um sentido de originalidade, lhe dando um sentido de representar um momento de transição. São características, portanto, desse pluralismo jurídico latino-americano

a) a legitimação de novos sujeitos sociais – coletivos – de juridicidade; b) fundamentação na justa satisfação das necessidades humanas fundamentais; c) democratização, descentralização e reorganização do espaço público, tornando-o cada vez mais participativo; d) defesa pedagógica em favor da ética – concreta – da alteridade; e) consolidação de processos conducentes a uma racionalidade emancipatória (WOLKMER, 2001, p. 235-273)<sup>167</sup>.

Essas características podem ser percebidas na prática constitucional e política latino-americana quando, por exemplo, se estiver analisando a Constituição da Bolívia de 2009. Em alguns de seus artigos<sup>168</sup>, essa Constituição traz uma nova racionalidade para a jurisdição estatal – que passa a ser plurinacional, com a adoção de um Tribunal Constitucional Plurinacional, composto por uma jurisdição comum e uma jurisdição indígena campesina (SANTOS, 2010, p. 86).

Na Constituição do Equador de 2008 também aparecem protegidos e reconhecidos uma série de direitos aos povos e nacionalidades campesinos e indígenas, dentre os quais também está presente a possibilidade desses povos e nacionalidades

---

<sup>166</sup> Wolkmer e Fagundes destacam como esse pluralismo jurídico pode ser visto como um projeto de alteridade, construído especialmente para o espaço geopolítico latino-americano da contemporaneidade (2011, p. 399 e 400). Esse projeto de alteridade latino-americano apontado acima será trabalhado mais detidamente no capítulo 3 deste trabalho, a partir da obra de Emmanuel Lévinas e de seus interlocutores, no sentido de representar a prática de uma Ética da Alteridade, um dos fundamentos para a reconstrução *multicultural* dos Direitos Humanos.

<sup>167</sup> Para uma melhor visualização e entendimento acerca dessas características, ver a obra de WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo Jurídico: fundamentos de uma nova cultura do direito**. 3ªed. São Paulo: Alfa Ômega, 2001. Cap. IV e V.

<sup>168</sup> A Constituição da Bolívia em seu artigo 30 estabelece uma série de direitos às nações e povos indígenas originários e campesinos. Segundo Santos (2010, p. 91) esse fato é a “expressão constitucional da correspondência, pela primeira vez na história do país, entre a forte presença populacional e o protagonismo político dos povos indígenas” bolivianos. Entre os direitos trazidos pelo citado artigo 30 da Constituição boliviana de 2009, está o direito a uma jurisdição própria, decorrente e corroborada nos valores e crenças culturais de cada povo, cujo âmbito está definido nos artigos 190, 191 e 192, da mesma Constituição.

instituírem, à luz da Constituição e nos limites de seus princípios e fundamentos, sua própria jurisdição, é o que se percebe pelos artigos 57 e 171, respectivamente, da citada Constituição.

Mas a autonomia, o reconhecimento e toda a emancipação cultural deste recente cenário constitucional provocarão – num primeiro instante, aquele instante de rompimento com a racionalidade colonizadora – alguns problemas, à luz de um primeiro olhar, insolúveis.

É o que Santos vai discutir quando aponta para o fato dessa jurisdição indígena ser aplicável, exclusivamente, aos indígenas e dentro dos territórios indígenas, se perguntando, a partir daí, como os conflitos entre sujeitos de jurisdições diferentes serão resolvidos em qual cenário jurisdicional? Como se dará a delimitação territorial de aplicação da jurisdição indígena? E como serão resolvidos os conflitos entre indígenas que ocorrerem fora do território indígena? (2010, p. 92).

Esses problemas, em que pese sua densidade e sua peculiaridade, não podem servir de argumento para desconstruir o novo paradigma constitucional que se forma na América Latina atual, seja pelo fato de que são situações inerentes ao momento de rompimento – pelo qual passou a jurisdição monista da modernidade em substituição ao pluralismo medieval –, ou por poderem se resolver no âmbito das cortes superiores destes Estados, tais como, o Tribunal Constitucional Plurinacional na Bolívia<sup>169</sup>.

Outro aspecto do pluralismo epistemológico que norteia todas as discussões de formação do novo constitucionalismo latino-americano na busca pela emancipação da diversidade é o fato das recentes Constituições, mesmo que representadas em textos longos, narrando sobre assuntos de complexidade técnica elevada – como, por exemplo, um Tribunal Constitucional Plurinacional (delineado no artigo 198 da

---

<sup>169</sup> Boaventura de Sousa Santos aponta para a importância de conformação de um Tribunal Constitucional Plurinacional, com representantes eleitos e de diferentes nacionalidades e culturas, ou seja, trata-se de “uma instituição chave em um Estado plurinacional, a qual terá a competência para resolver alguns dos conflitos mais complexos resultantes da coexistência e convivência das várias nações em um mesmo espaço geopolítico. Para ser verdadeiramente plurinacional não basta que o Tribunal incorpore diferentes nacionalidades; é necessário que o processo mesmo de sua formação seja plurinacional” (2010, p. 86).

Constituição Boliviana) – serem caracterizadas pela simplicidade semântica, lingüística.

Com isso esses novos Textos Constitucionais destacam a necessidade de romper com o constitucionalismo das elites em prol de um constitucionalismo do povo, *da comunidade*. É o que Pastor e Dalmau dizem se tratar de “textos tecnicamente complexos e semanticamente simples” (2013, p. 17).

Exemplo dessa simplicidade compreensiva dos textos das recentes Constituições latino-americanas é a Constituição da Bolívia de 2009, onde as ações que garantem os direitos fundamentais do indivíduo ou da coletividade – reconhecidos como “remédios constitucionais” – não utilizarem expressões em latim, como é comum – por exemplo, *Habeas Corpus* e *Habeas Data* – ao constitucionalismo tradicional<sup>170</sup>.

Todas essas perspectivas inerentes à discussão proposta, principalmente sobre o pluralismo epistemológico, necessário para se plasmar o paradigma constitucional latino-americano em ascensão, demonstram – da forma como o título de tópico do texto aponta – como o outro, o diferente, o diverso, é importante para o *eu* moderno, individualizado, padronizado, formado a partir de *epistemicídios* e *etnocídios*.

O pluralismo epistemológico na busca pela construção de uma nova identidade social – um novo *nós* – é, portanto, um dos caminhos necessários para a construção *multicultural* de uma nova racionalidade para os Direitos Humanos – o principal instrumento para vencermos os males atuais da contemporaneidade moderna ocidental –, ao discutir o resgate da diversidade, do outro, do diferente, a partir da análise dos mecanismos criados pelo novo modelo de Estado plurinacional latino-americano.

---

<sup>170</sup> Em seu lugar, a citada Constituição apresenta expressões como Ação de Liberdade – para os casos de *Habeas Corpus* – e Ação de Proteção à Privacidade – para os casos de *Habeas Data* – conforme destacam Pastor e Dalmau ao analisarem o artigo 109 e ss, do Título IV, da Constituição Boliviana (2013, p. 17 – *tradução nossa*). E mais, a Constituição boliviana ainda acrescenta palavras de origem indígena e campesina em seu cotejo normativo, traduzindo-as, em seguida, com expressões que possibilite sua compreensão a todos, como é o exemplo do parágrafo primeiro, de seu artigo 8º, que aponta o fato de que o “Estado assume e promove como princípios ético-morais da sociedade plural: *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (não seja solto, não seja mentiroso nem seja ladrão), *suma qamaña* (viver bem), *ñandereko* (vida harmoniosa), *teko kavi* (vida boa), *ivi maraei* (terra sem mal) e *qhapaj ñan* (caminho ou vida nobre)” (*tradução e grifos nossos*).

### 2.3. O Estado Plurinacional e o Resgate do Outro: as experiências da Venezuela (1999), do Equador (2008) e da Bolívia (2009)

Após as discussões sobre o novo constitucionalismo latino-americano, bem como algumas de suas bases teóricas principais, esse é o momento de ver como todas essas acepções novas aparecem estampadas nos mais recentes textos constitucionais do continente, em busca de uma *refundação*<sup>171</sup> para o Estado, que possibilite, como a Constituição da Bolívia de 2009 declara, construir um Estado Plurinacional.

No entanto, antes de iniciar a análise das principais Constituições que objetivam esse fim, é necessário trazer uma ideia de nação – em que pese já ter sido discutido acima – que possibilite distanciar o Estado nacional da modernidade ocidental europeia, do Estado plurinacional latino-americano de agora.

A formação de uma nação, sobretudo, a busca pela formação de um sentido nacional para o Estado da modernidade ocidental, é vista por Zavaleta Mercado (1984, p. 281) como a construção de uma identidade coletiva<sup>172</sup> – homogênea e centralizada – da organização interna de uma sociedade, pautada por determinados padrões hegemônicos, que se sobrepõem a todos os outros que lhes sejam diferentes, tais como: o capitalismo.

---

<sup>171</sup> Para se objetivar essa refundação do Estado, é necessário começar pelas ideias trazidas pelo Villoro, quando destaca a existência de quatro condições necessárias para se possibilitar a associação humana em torno de uma dada sociedade – uma comunidade de cultura, consciência de pertencer a esta comunidade, projeto comum e relação com o território. É a partir dessas ideias que o citado autor destaca a existência de duas formas de nação, ou seja, uma projetada – constituída de decisões voluntárias, cujo projeto nacional interpreta a história – e outra histórica – que está fundada no decurso do tempo, de modo que a história dá origem ao projeto nacional. Ao fim, Villoro conclui que uma nação projetada poderá substituir uma nação histórica precedente, de modo que de suas ruínas, se construa uma nova entidade coletiva – que para nós é o Estado Plurinacional (1998, p. 16).

<sup>172</sup> Essa identidade coletiva é tratada acima como a identidade nacional, necessária para imposição de um *modus vivendi* sobre os demais, bem como principal instrumento da modernidade europeia da formação do Estado nacional. Um dos principais elementos de formação dessa identidade nacional é a ideia de um idioma nacional, apontado por Zavaleta Mercado como, “em último termo, um *modus vivendi* entre as línguas das unidades que contribuem para a nacionalização, ou seja, um símbolo da destruição dessas unidades a partir do centro nacionalizado” (1984, p. 282 e 283 – *tradução nossa*). Assim, o idioma nacional pode ser visto como mecanismo de encobrimento do diferente, daquele que não se adequa do nacionalizado como única forma possível.

E é nesse sentido, que Zavaleta Mercado destacará que “a nação, portanto – e melhor ainda o Estado nacional – seria, nestes termos, a forma paradigmática de organização da sociedade dentro do modo de produção capitalista” (1984, p. 281 – *tradução nossa*). E mais, que o “capitalismo também é uma forma despótica de nacionalização” (2006, p. 55 – *tradução nossa*).

Toda a homogeneização política, jurídica, econômica e social – inventada, sofisticada e solidificada – pela modernidade ocidental, trouxe à América Latina, um modelo de pacto social – de organização político-social – que havia alcançado vitórias estupendas, tanto para as Monarquias, quanto para os Estados em uniformização na Europa da época.

Esta estrutura de Estado – que ao longo do tempo ficou conhecida como Estado nacional – foi de grande serventia, tanto para os anseios das classes dominantes da metrópole colonizadora, quanto para as classes dominantes das colônias latino-americanas em construção, haja vista corroborar os ideais de acúmulo de capital da sociedade capitalista em expansão.

Esse modo de produção capitalista que ainda hoje é visto pela maioria das sociedades e Estados ocidentais como único modelo possível para a racionalidade ocidental moderna de um *modus vivendi* social, político, cultural e econômico, corrobora a ideia de que o mundo está cada vez mais mundial, ou seja, cada vez mais universal em torno das hegemonias da modernidade<sup>173</sup>.

Será para romper com essa ideia de nacionalização a partir de um único modelo racional para a vida, que o novo constitucionalismo latino-americano irá discutir o

---

<sup>173</sup> Zavaleta Mercado destaca, neste sentido, que “o modo de produção capitalista torna pela primeira vez o mundo em mundial. Os países europeus, em uma viagem econômica e cultural complexa, que tem a ver em seu início, ainda com a renascença, o antropocentrismo, a ética protestante, o advento da razão, o crescimento da tecnologia, as novas possibilidades de mercantilismo depois das descobertas dos *novos mundos*, por meio da ascensão da burguesia, construíram todas as características da civilização capitalista de hoje” (1967, p. 5 – *tradução nossa*). Assim, pode ser retirada, do pensamento de Zavaleta Mercado, que o fato da burguesia, após as Revoluções Burguesas dos sécs. XVII e XVIII, ter conquistado, tanto seus mercados domésticos, quanto inaugurado a mercantilização ultramarina – que passa a ser não só para exploração, mas, também, para a comercialização com o novo mundo – ter dado origem a ideia da necessidade de um Estado nacional, em substituição do modelo absolutista, que nada mais é do que o Estado na forma capitalista moderna.

surgimento do Estado Plurinacional, tendo em vista – dentre outros fatores – o tempo do horror econômico dos tempos atuais.

Sobre esse tempo de horror, Viviane Forrester (1997) vai analisar como o diferente do padrão nacional destacado acima, do *modus vivendi*, deve ser estigmatizado enquanto tal, a fim de se proteger os poucos que se enquadram nesse cenário uniforme e homogeneizado, bem como aqueles milhares que, também, aspiram participar.

A autora, portanto, com sua análise da estrutura da racionalidade moderna ocidental capitalista, discute um velho argumento teórico de análise do sistema capitalista, qual seja: o da racionalidade econômica como o motor propulsor das medidas orientadoras do capital.

Para tanto, ela destaca que as medidas tomadas pelo capital e pela sociedade de consumo em que vivemos – um mundo sedutor que nos proporciona uma visão excitante da vida em consumo –, não o são por uma lógica plausível, mas, por outro lado, guardam uma diferença perceptível do significado do outro, do diferente, da diversidade, pois esse *outro* jamais deverá ser nivelado, jamais emancipará ou terá necessidades<sup>174</sup>.

Todos aqueles que estiverem fora de uma identidade nacionalizada pelo capital, estarão – tacitamente ameaçados – imobilizados dentro de espaços sociais condenados, que não suportam, ou que foram destruídos, pelo horror econômico da atualidade, locais que são anacrônicos, que se autodestroem, mas, segundo Forrester, “onde temos o estranho e apaixonado desejo de permanecer, enquanto o

---

<sup>174</sup> Sobre essa perspectiva do diferente, do outro, Viviane Forrester apontará que “o outro é suspeito – e inferior é claro – esse é o núcleo e a poupa do credo (1997, p. 46). (...). Eles vivem num mundo sedutor, do qual têm uma visão excitante que, pela sua redução despótica funciona. Funesto, este não deixa de ter um sentido para quem dele participa (1997, p. 51). (...). Sejam quais forem suas demonstrações sabiamente hipócritas, sua potência é posta a serviço, ou seja, a serviço daquela arrogância que o faz considerar bom para todos aquilo que lhe é rentável. E como natural para um mundo subalterno. Ser sacrificado por isso então não se constitui em nenhum pecado (1997, p. 51). (...) Cada um parece ao contrário, estranhamente cúmplice: não só aqueles que ainda têm a bondade de se dignar ou se dar ao trabalho de fazer uso dessas perífrases cortesias em relação à população que não tem mais avisos a dar, mas que, reclamam essas promessas, suportam seus perjúrios e, afinal, pedem apenas para ser exploradas (1997, p. 133)”.

futuro se organiza, debaixo de nossos olhos, em função da nossa ausência, já programada de maneira mais ou menos consistente” (1997, p. 135).

Sob a influência do capital na construção do modelo moderno ocidental de Estado nacional, Linera apontará outros dois grandes monopólios estatais, que junto da riqueza, produziram o processo histórico de dominação, são eles: o poder de coerção e a legitimação política. Cada um desses monopólios foram instrumentos arquitetados por correlações de forças, objetivando a nacionalização – e universalização – de um padrão: o ocidental (2010, p. 10).

Estamos vivenciando, conforme destacado nas premissas lançadas acima, tempos paradoxos. É neste sentido que Santos destaca o momento em que estamos insertos, onde, segundo ele, existe – de um lado – um sentimento de urgência, bem como – de outro lado – um sentimento de que as mudanças necessárias são de longo prazo (2009, p. 193).

Há um sentimento da necessidade de urgência quando se discute as crises ecológicas que assolam a humanidade e que podem levar o mundo ao *fim dos tempos* – em sua maioria, fruto daquilo que Santos chama de “criatividade destrutiva do capitalismo” (2009, p. 193 – *tradução nossa*). Por outro lado, há um sentimento diametralmente diverso, ao visualizarmos a longevidade das discussões sobre as transições das quais realmente necessitamos<sup>175</sup>.

---

<sup>175</sup> Em relação às mudanças realmente necessárias ao se falar de salvamento do meio ambiente, José Alberto Mujica Cordano – presidente da República Oriental do Uruguai – chega à conclusão, em discurso proferido na ocasião da conferência da Organização das Nações Unidas para assuntos climáticos (Rio+20), que “(...) a grande crise não é ecológica, mas sim, política”. Sobre essa crise política, Santos destaca a existência de um afastamento entre a teoria política e a prática política, apontando quatro fatores, que segundo ele, demonstram essa realidade, são eles: “Primeiro, a teoria política foi desenvolvida no Norte global, basicamente em cinco países: França, Inglaterra, Alemanha, Itália e Estados Unidos. Foram esses países os que, desde meados do séc. XIX, inventaram todo um marco teórico que se considerou universal e que se aplicou a todas as sociedades. (...). A segunda tem a ver com o fato de que a teoria política tem desenvolvido teorias da transformação social tal como foi desenvolvida no Norte (...). É dizer, tem-se teorias produzidas no Norte e práticas transformadoras produzidas no Sul que não se comunicam. (...). A terceira é que toda a teoria política é monocultural, tendo como marco histórico a cultura eurocêntrica, essa que se adapta mal a contextos onde esta cultura tem que conviver (...) com culturas e religiões de outro tipo, não ocidentais, como as culturas indígenas. (...) Por último, (...) a teoria política e as ciências sociais, em geral, tem crido que a independência dos países na América Latina pois fim ao colonialismo sem reparar que depois da independência, o colonialismo continuou, só que de outras formas, como o colonialismo social e o colonialismo interno (2009, p. 194-196 – *tradução nossa*)”.

Será para vencer todas essas mazelas sociais, políticas, econômicas e, sobretudo, culturais, da modernidade ocidental, que buscamos um novo sentido para os Direitos Humanos, a partir de um diálogo entre o passado e o presente, para que desse presente, seja possível retirar uma bússola que nos guie por caminhos menos tortuosos ao futuro – melhor, mais igual, mais democrático e que não encubra a diversidade, mas aprenda com ela.

O Estado Plurinacional, neste íterim, pode ser visto como um novo paradigma de organização social em busca dessa construção de um sentido, também, novo aos Direitos Humanos. Um sentido que ultrapasse a homogeneização e uniformização cultural, política, econômica e social da modernidade europeia ocidental<sup>176</sup> – que pauta toda a racionalidade universalizante dos Direitos Humanos – possibilitando a presença da diversidade, do outro, nos momentos mais importantes de uma sociedade.

É o que Lander aponta quando destaca como, nos recentes processos constituintes do Equador (2008) e da Bolívia (2009), houve uma forte presença indígena, haja vista o fato de que “o *buen vivir (sumak kwsay) quechua* e o *vivir bien (suma qamaña) aymara*, são os eixos a partir dos quais se embasam os respectivos textos constitucionais” (2010, p. 3 – *tradução nossa*).

Essa presença da diversidade no momento de tomada das principais decisões no contexto do Estado plurinacional, nos alerta para um fator extremamente importante, e que também marca esse paradigma emancipatório para as racionalidades encobertas, esquecidas e violadas pela modernidade, que é a busca pela ampliação dos canais democráticos de participação popular – democracia direta – em

---

<sup>176</sup> Sobre essa homogeneização e uniformização do Estado nacional da modernidade europeia ocidental, Villoro destaca que “a homogeneização da sociedade nunca consistiu, de fato, em uma convergência das distintas culturas, e modos de vida regionais em um que os sintetizasse, mas, ao contrário, se consistiu na ação de um setor dominante da sociedade que, desde o poder central, impôs sua forma de vida sobre os demais. Os novos Estados nacionais da modernidade se formaram a partir do programa decidido por um setor social que se propunha à transformação do antigo regime feudal para formar uma sociedade homogênea” (1998, p. 29 – *tradução nossa*). De outro lado, Santos (2010) aponta o qual o sentido que o Estado Plurinacional almeja para a sociedade que lhe é inerente, destacando que a plurinacionalidade é uma demanda pelo reconhecimento de outro conceito de nação, a nação concebida como pertencente a uma etnia, cultura ou religião, algo que seja identificável a partir dos interesses da diversidade cultural encoberta pela modernidade ocidental durante a formação do Estado nacional.

complementação da democracia indireta, que ainda pauta os Estados latino-americanos<sup>177</sup>.

Falar de democracia hoje não é tão simples assim, em que pese ter se tornado uma expressão honorífica (SARTORI, 1994a, p. 18), pois além do fato de que a democracia, enquanto uma construção histórico-social da humanidade, não carregar mais os anseios de outrora, hoje vivenciamos um cenário onde os mecanismos de representatividade da democracia indireta, não são os mesmos em todos os contextos sociais.

Se, portanto, estamos inseridos em um paradigma de Estado, onde a democracia é indireta – Estado nacional –, ter ou não acesso aos bens de consumo, principalmente àqueles tidos como socialmente importantes, fará a diferença no momento de se perceber quem exerce, efetivamente, o poder desse Estado<sup>178</sup>.

O Estado plurinacional latino-americano quer romper com essa dependência moderna, ocidental, ao capital, ao consumo, trazendo mesmo aqueles que estão longe ou que foram marginalizados por essa racionalidade, para os centros de decisão do Estado. É o que Wolkmer e Fagundes destacam quando asseveram que

(...) a insurgência política nos Andes e na Venezuela, demonstra uma postura de rompimento e transformação do paradigma estatal dominante; a partir da historicidade crítica, os sujeitos que foram coisificados e moldados à racionalidade externa homogeneizadora emergem no cenário político de exigibilidade das suas necessidades fundamentais, tomando o poder sob as variantes da mentalidade voltada aos interesses populares e com vista a absorver as complexidades, sem, contudo, uniformizá-las (2011, p. 392).

---

<sup>177</sup> Tudo isso se trata, conforme destaca Santos (2010, p. 80), da apropriação de mecanismos utilizados pelas elites que predominam até então no Estado nacional moderno ocidental, mas, desta vez, com um comprometimento verdadeiro em busca do atendimento das demandas das populações – historicamente – marginalizadas, seja política, social ou economicamente. É um “uso contrahegemônico de instrumentos hegemônicos”.

<sup>178</sup> Neste contexto, esse poder poderá ser exercido pelo povo – direta ou indiretamente – ou por alguns poucos escolhidos, dentro desse mesmo povo - aqueles que detiverem o poder econômico e o técnico-científico. No entanto, sem querer parafrasear Müller (1998), esse povo não é o mesmo da Grécia antiga, e não pode ser visto do mesmo modo. Não são apenas os homens, e dentre esses, aqueles que têm posses, os destinatários do poder de decisão – que é atualmente, do Estado –, haja vista a modernidade ter construído outra acepção ao indivíduo, que passou a ser visto como pessoa, muito além da ideia de cidadão da Grécia ou Roma antiga, pois esse indivíduo moderno está protegido do subjugo promovido pelo todo (SARTORI, 1994b, p. 44 e 45).

A *refundação* do Estado proposta pelo Estado plurinacional latino-americano possui como pressuposto, portanto, de sua formação, o reconhecimento e a emancipação da pluriculturalidade existente na América Latina<sup>179</sup>, algo negado e encoberto por aproximadamente 500 anos, em substituição ao modelo nacional de sociedade – “um Estado que tem uma só nação”, forjado a partir de interesses patrimoniais das elites que dominavam e ainda dominam esse Estado – de fundamentação violenta e sangrenta – que se reformula no tempo para seguir no domínio do *outro*.

O constitucionalismo latino-americano que possibilita a formação de um novo paradigma para o Estado em substituição ao modelo moderno ocidental discutido acima, demonstra como os Estados plurinacionais que surgem na atualidade latina, se sustentam na diversidade da existência – não de uma, mas de várias – nacionalidades e povos, vistos como entidades econômicas, culturais, políticas, jurídicas, espirituais, historicamente definidas e diferenciadas entre si.

De modo que, como salienta Macas (2010, p. 16), há necessidade de visualizar o Estado plurinacional não como uma construção – individual – das nações e povos originários latino-americanos, haja vista o fato de ainda existirem outras nações e povos, como por exemplo, os afrodecendentes – de imigração forçada – e os mestiços<sup>180</sup>.

Mas se existe um processo de construção de um novo paradigma para o Estado, é sinal que estamos vivendo um momento de transição demonstrada por uma crise do modelo vigente, reconhecida como insuperável, pois a atualidade é marcada por incertezas políticas, sociais e, sobretudo, econômicas, que estão cada vez mais permanentes, longas, sem possibilitar que haja um olhar positivo para o modelo dos extremos (LINERA, 2010, p. 14 e 15).

---

<sup>179</sup> Essa nova situação política, social, econômica e cultural vivenciada na América Latina, sobretudo, na América Andina, demonstra uma abertura para novas possibilidades, novas racionalidades, um novo nós, pautado em Direitos Humanos que sejam vistos como construções cultural, política e sociais, entre e pelas culturas. Nestes termos, Villoro aponta que “frente ao Estado nação homogêneo se abre agora a possibilidade de um Estado plural que se adéque a realidade social, constituída por uma multiplicidade de etnias, culturas e comunidades (1998, p. 47 – *tradução nossa*).

<sup>180</sup> Para um aprofundamento sobre a perspectiva a influência da ideia de mestiço na formação de uma ética moderna na formação dos Estados latino-americanos, ver LA TORRE, Cecília Salazar de. *¿Ethos Barroco o Herencia Clasica?*. In.: **Pluralismo Epistemológico**. La Paz: MueladelDiablo Editores, 2009. Cap. 3, p. 87-103.

É a partir dessas discussões que Linera concluirá que aquilo que vem ocorrendo em matéria constitucional e de formação de um novo modelo de Estado, atualmente, na América Latina, sobretudo, na Bolívia<sup>181</sup>, não pode ser visto como uma simples mutação de elites dominantes do poder, mas, ao contrário, deve ser visto como

(...) uma autêntica substituição da composição da classe dominante do poder do Estado, cuja radicalidade é diretamente proporcional a distância dessa mesma classe e, em particular, cultural entre o bloco social emergente e o bloco social substituído (2010, p. 19 – *tradução nossa*).

Há uma necessidade, conforme aludido no título deste ponto, de resgate do outro<sup>182</sup>, da diversidade – encoberta pelos dogmas nacionalizantes da modernidade ocidental. “Necessitamos de um pensamento alternativo sobre alternativas, porque nossas lentes e conceitos não são capazes de captar a riqueza das experiências emancipatórias que ocorrem no mundo” (SANTOS, 2009, p. 196 – *tradução nossa*).

O Estado plurinacional, portanto, possibilita a existência de uma “cultura compartilhada (SANTOS, 2007a, p. 32 – *tradução nossa*), que nada mais é do que a possibilidade da existência e reconhecimento de várias nações dentro de uma mesma sociedade. Essa possibilidade, como já se iniciou a discussão acima, interfere no modelo de decisão do Estado moderno ocidental, trazendo “à ágora” aqueles que foram encobertos pela universalização nacional.

A ampliação de uma ideia de democracia direta – onde o povo possui um número maior de instrumentos de interferência na condução do poder estatal –, neste

---

<sup>181</sup> Sobre a formação do Estado plurinacional boliviano através de uma nova Constituição em 2009, Santos destaca quais foram os três eixos, segundo ele, onde se discutiu, em Assembleia Nacional Constituinte, o texto da citada Constituição, quais sejam: “a demanda de se constitucionalizar o Estado boliviano como Plurinacional, a proposta de reordenamento territorial para o país e a defesa da terra e do território das comunidades, povos e nações indígenas originárias e campesinas” (2009, p. 191 – *tradução nossa*).

<sup>182</sup> Esse resgate do outro pode ser visto já no art. 2º, da Constituição da Bolívia de 2009, que determina que os povos indígenas e campesinos terão reconhecimento ao domínio ancestral sobre seus territórios, ou seja “Dada a existência pré-colonial das nações e povos indígenas originários campesinos e seu domínio ancestral sobre seus territórios, se garantirá sua livre determinação frente ao Estado, que consiste em seu direito a autonomia, ao autogoverno, a sua cultura, e ao reconhecimento e consolidação de suas instituições e entidades territoriais, conforme a Constituição” (*tradução nossa*). Ou seja, uma das principais características do Estado plurinacional trazido pelas recentes transformações constitucional, política e sociais latino-americanas, é o fato de que “a luta pela igualdade é também uma luta pelo reconhecimento da diferença” (SANTOS, 2007a, p. 30 – *tradução nossa*).

sentido, é um dos objetivos principais dos novos Estados latino-americanos plurinacionais<sup>183</sup>.

Ser direta ou indireta é um dos pontos que servem para distanciarmos o modelo de democracia da *polis* grega, da democracia construída a partir do Estado na modernidade. Mas não é bastante para responder o motivo pelo qual há tanto tempo a humanidade problematiza sobre o discurso democrático.

Ou seja, por qual motivo se busca tanto a democracia; por qual motivo cremos que essa forma de se exercitar o poder, que hoje é encarnado pelo Estado da modernidade ocidental, é a melhor forma possível para a condução satisfatória de um Estado?

É para responder a essas e outras questões que Robert. A. Dahl (2001, p. 58) destaca dez consequências que podem ser retiradas das discussões sobre democracia e que são, para ele, objetivos ínsitos a todas as sociedades modernas – principalmente, as ocidentais –, são elas:

A democracia apresenta consequências desejáveis: 1. Evita a tirania; 2. Direitos essenciais; 3. Liberdade geral; 4. Autodeterminação; 5. Autonomia moral; 6. Desenvolvimento humano; 7. Proteção dos interesses pessoais essenciais; 8. Igualdade política; 9. A busca pela paz; 10. A prosperidade.

São essas consequências inerentes à democracia – direta ou indireta – que nos faz desejar tanto um governo de cunho democrático ao Estado que, haja vista o fato de que em todo seu contexto histórico seus líderes, movidos por paranóia, às vezes por interesse pessoal, por megalomania, ou ideologias de esquerda, de direita, de centro, ou ainda, por ideais nacionalistas, por convicções de serem indivíduos

---

<sup>183</sup> Apresentando objeções possíveis a essa nova concepção de participação popular nas decisões do Estado, Santos destaca a possibilidade disso possibilitar uma separação, desunião, fragmentação social, ou, de outro lado, ocasionar alguns entraves não democráticos, pois há comunidades que, se por um lado, mesmo não possuindo uma forma de governo compreensível para os demais, participarão da construção das decisões do Estado, por outro, podem apresentar problemas de *não democracia* em seu interior. E mais, que nesse Estado plurinacional poderá haver um choque entre os direitos individuais e os direitos coletivos, ou ainda, um alto de incerteza política, social e econômica (2009, p. 36-38). No entanto, mesmo havendo a possibilidade dessas circunstâncias, o Estado plurinacional deve ser visto como um rompimento com a modernidade ocidental uniformizadora, e que tais problemas só o tempo e o aprofundamento do rompimento – ainda recente – revolverá.

iluminados, superiores aos demais, por fé religiosa ou por pura emoção, deflagraram violências sem tamanho contra a humanidade dos indivíduos.

No entanto, a democracia almejada pelo Estado Plurinacional é, necessariamente, intercultural. É o que Santos vai chamar de *Demodiversidade* (2007, p. 47). Essa democracia intercultural apresenta duas características principais. A primeira restrita ao fato de “possuir diferentes formas de deliberação democrática (...) diversidade de democracia ou democracia de vários tipos”. E a segunda, em relação ao fato de ser pós-colonial, possuindo, em razão disso, “formas de ação afirmativa e discriminação positiva” (SANTOS, 2007a, p. 42 – *tradução nossa*).

Müller ressalta que a democracia é “o dispositivo organizacional para que as prescrições postas em vigor de forma democrática também caracterizem efetivamente o fazer do Poder Executivo e do Poder Judiciário” (1998, p. 115), ou seja, ela representa o elo legitimador entre a organização da liberdade e da igualdade, mas do que uma utopia, ela é um verdadeiro direito positivo de cada indivíduo – social e culturalmente.

Essa racionalidade pluricultural acerca de um novo sentido para a democracia moderna, que não seja estritamente representativa, também pode ser percebida em relação à mudança de racionalidade em relação à característica de ser a democracia um procedimento, um método, para a tomada de decisões do Estado – o que, regra geral, está acompanhada da regra da maioria.

O novo constitucionalismo latino-americano que inaugura o Estado plurinacional é dialógico<sup>184</sup>, ou seja, as decisões são tomadas através de uma racionalidade diversa

---

<sup>184</sup> Sobre essa perspectiva podemos concluir que o Estado plurinacional rompe com isto, ou seja, “(...) a sua proposta não é hegemônica, mas, ao contrário, defende e constrói espaços de diálogos não hegemônicos para a construção de consensos. Como resultado do diálogo não há um argumento vencedor, nem uma fusão de argumentos, mas a construção de um novo argumento”. Não há, portanto, uma uniformização, mas, ao contrário, este Estado plurinacional, assim como o constitucionalismo que lhe embasa, “parte da compreensão de um pluralismo de perspectivas, um pluralismo de filosofias, de formas de ver, sentir e compreender o mundo, logo, também, de um pluralismo epistemológico (...). Não falaremos mais de argumento vitorioso ou de melhor argumento, o diálogo não será interrompido pela votação e a conquista da maioria, e, logo, não serão necessários mecanismos contramajoritários onde a regra será o permanente diálogo não hegemônico com fins de construir consensos sempre temporários. Na democracia majoritária representativa

daquela do Estado nacional, pautada pela regra da maioria – concepção dominante nos discursos sobre democracia. O povo – plurinacional – será responsável direto pelas decisões

O *quem decidirá* na democracia, portanto, já está definido – é o povo. Esse povo, nas palavras de Carl Schmitt<sup>185</sup>, é o sujeito do Poder Constituinte, pois em todas as constituições, a partir de uma visão democrática, estão embasadas na decisão política concreta tomada por esse mesmo povo (2011, p. 234).

Nascido na América Latina, esse novo Estado plurinacional vem mostrar ao mundo europeu-norte americano – ao Norte global como um todo –, a possibilidade de se alcançar uma participação, em relação às decisões políticas do Estado, de um povo que não esteja restrito à identidade nacional universalizada pela modernidade, haja vista o fato de que após 500 anos de marginalização da diversidade, a América Latina buscar a efetivação de um diálogo entre o *outro* que existe em cada um de nós, e o *eu* dominante.

Contudo, esse novo paradigma latino de Estado, assim como destacado acima em relação ao novo constitucionalismo latino-americano, não nasce do advento de uma única Constituição. A história não é algo estanque, com data e hora para que seus eventos ocorram, de modo que o Estado plurinacional é fruto de inúmeros debates, cada qual representado por vários textos constitucionais, conforme já destacado.

Apesar desse paradigma em ascensão, cujo objetivo é o resgate do valor da Constituição na promoção de uma sociedade mais justa, poder ser dissecado a partir desses ciclos, nos termos restringidos já no título deste ponto, as Constituições da Venezuela de 1999, Equador de 2008 e Bolívia de 2009, são aquelas que

---

moderna a votação interrompe cada vez mais cedo o debate (não há muito tempo para o diálogo) de forma que em muitas circunstâncias só restou o voto sem debate” (MAGALHÃES, 2012e, p. 14-16).

<sup>185</sup> Mesmo que essa ideia de legitimação do poder pela decisão política do povo trazida por Schmitt, e até mesmo sua visão restrita de povo – somente algumas pessoas pertenciam a esse povo, aquelas que se pautassem por determinada identidade nacional – leve ao governo autoritário como na Alemanha em que viveu e se destacou como o *jurista de Hitler*, não podemos retirar o valor político, social e cultural de sua obra, muito menos a importância histórica de seus pensamentos – sobretudo porque representam o auge de distanciamento entre o *eu* e o *outro* – que ainda hoje causam acirradas discussões acadêmico-científicas.

possuem maior importância para continuar a caminhada, após o reconhecimento da diferença pelo multiculturalismo canadense, rumo a plurinacionalidade boliviana.

Tal constatação pode ser vista pela ampliação da participação popular nas decisões tomadas pelo Estado, como nos aponta Wolkmer (2013, p. 31 e 32), para quem as inovações do constitucionalismo venezuelano trazidas em sua Constituição de 1999, são um marco na participação do povo na formação, execução e controle da gestão pública<sup>186</sup>.

É no art. 70, da Constituição de Venezuela de 1999<sup>187</sup>, que aparecem as formas pelas quais o povo participará das decisões de seu Estado, o que demonstra como o Estado Plurinacional latino-americano, resgata a participação democrática do povo nas decisões do Estado, o que a modernidade tinha afastado pela representação quase que absoluta do poder do povo.

Ainda sob esse aspecto revolucionário da Constituição da Venezuela de 1999, Wolkmer (2013, p. 32) ressalta o que, em suas palavras, possivelmente seja a maior das inovações trazidas por esse texto constitucional e que, para ele, está exposto nas determinações do art. 136, do Texto Constitucional venezuelano, que introduziu “um Poder Público Nacional, dividido em cinco poderes independentes: Legislativo, Executivo, Judicial, Cidadão<sup>188</sup> (art. 273) – é a instância máxima – e o Poder Eleitoral”.

---

<sup>186</sup> Neste sentido, o art. 6º, da Constituição da Venezuela de 1999, dispõe que: “O Governo da República Bolivariana da Venezuela e das entidades políticas que a compõem sempre será democrático, participativo, eletivo, descentralizado, alternativo, responsável e pluralista, com mandatos revogáveis”. (Tradução nossa).

<sup>187</sup> O art. 70, da Constituição da Venezuela de 1999, determina que: “São meios de participação e envolvimento das pessoas no exercício de sua soberania, na esfera política: a eleição de funcionários públicos, o referendo, o plebiscito, a revogação do mandato, as iniciativas legislativa, constitucional e constituinte e a assembléia de cidadãos, cujas decisões são vinculativas (...)” (grifo e tradução nosso).

<sup>188</sup> Segundo Wolkmer (2013, p. 32) “este Poder Cidadão é exercido por um Conselho Moral Republicano (arts. 273 e 274), que é eleito e constituído pela Defensoria Pública, Ministério Público e Controladoria Geral da República. Dentre suas inúmeras responsabilidades, está a de estimular a observância e o respeito aos Direitos Humanos (art. 278)”. Portanto, esse Poder Cidadão é o responsável, em última análise, por verificar a observância das disposições constitucionais no cotidiano do Estado.

O direito de participação do povo venezuelano nos assuntos do Estado, não se limitou ao sufrágio universal, incluindo, também, sua participação na formação, na execução, bem como, no controle da gestão pública. A participação popular na Constituição da Venezuela, portanto, é um elemento essencial para que a democracia moderna, representativa, afastada de fato do povo, possa ser revisitada.

Todo esse modelo de efetivação da participação popular nas decisões do Estado venezuelano, ou seja, essa *refundação* dialogada da democracia moderna (SANTOS, 1998), pode ser percebida como um processo que se desenvolve dentro da própria sociedade<sup>189</sup> – emancipação dos encobertos, tal como o ocorrido na Bolívia em relação à “crise da água” (SANTOS, 2007a, p. 30) – e vai atingindo o seu exercício paulatinamente<sup>190</sup>.

A partir da análise de Pastor e Dalmáu (2010, p. 18 e 19) é possível perceber como o conteúdo dessas novas Constituições, forjadas sob os auspícios latino-americanos de agora, buscam expressar, corroborar, a vontade de seu povo – uma vontade que é vista como soberana –, garantindo, assim, maior participação popular<sup>191</sup> nas tomadas de decisão do Estado.

Em relação à ampliação da participação popular das decisões do Estado, a Constituição do Equador de 2008 demonstra, assim como a venezuelana, que também se ampliou nesse quesito, corroborando a ideia do novo constitucionalismo

---

<sup>189</sup> Em relação a tal premissa de discussão de uma ideologia em que se transformou a democracia para o ocidente moderno, o Estado plurinacional vem discutir o fato de que, ao longo do tempo, devemos construir uma nova cultura da democracia, onde os cidadãos queiram participar ativamente na sociedade, pois uma democracia participativa de fato, concretizada e garantida pelo texto constitucional, é um importante passo para o desenvolvimento de uma nação (HERNANDEZ, 2013, p. 101).

<sup>190</sup> Para se entender melhor os fatos que levaram vários países da América Latina reconstruir seus fundamentos constitucionais, principalmente em relação à democracia, buscando uma maior participação de povos que por muito tempo não tiveram acesso às decisões tomadas por seus governos, ver TÁPIA, Luis. **Pensando La Democracia Geopolíticamente**. La Paz: Muela Del Diablo Editores, 2009. Cap. 4.

<sup>191</sup> Sobre essa ampliação da participação popular inerente aos novos contextos constitucionais latino-americanos, a Constituição da Venezuela de 1999 aparece como principal exemplo de alargamento desse cenário. O que pode ser visto pela análise, por exemplo, de seus artigos: 119, 123 e 125 – que dispõem sobre os direitos indígenas, estabelecendo a participação dos povos indígenas, sobretudo, nas demarcações de seus territórios, garantindo o direito de propriedade coletiva de suas terras, bem como o direito de participarem da economia nacional através de suas terras e de participarem da política através de representantes eleitos pelas regras de sua comunidade (HERNANDEZ, 2013, p. 96).

latino-americano e, conseqüentemente das diretrizes por detrás do Estado plurinacional, de discussão das teorias democráticas consubstanciadas na modernidade ocidental. É a democratização da democracia (LINEIRA, 2010, p. 15 e 16).

O texto constitucional equatoriano de 2008 trouxe, do mesmo modo que a Constituição da Venezuela de 1999, uma nova divisão ao Poder do Estado, separando-o em cinco grandes organismos – os Poderes Executivo, Legislativo e Judicial, bem como o Poder Eleitoral e o de Transparência e Controle Social – vencendo, assim, a separação tripartite do *Barão de Montesquieu*.

As novas Constituições dos Estados plurinacionais latino-americanos<sup>192</sup>, trazem um catálogo de normas constitucionais que rompem com o paradigma geracional eurocêntrico. São textos construídos a partir do ressurgimento – concreto – do indígena, do campesino, dos marginalizados, como sujeitos de direitos, com possibilidade de participações ativas nas decisões do Estado.

A Constituição da Bolívia de 2009<sup>193</sup>, seguindo as mudanças trazidas pelos dois textos constitucionais discutidos acima, também corrobora esse novo paradigma de Estado, rompendo com a ideia de Estado nação, de corte liberal (ou neoliberal, como queiram alguns), plasmada na modernidade, e que ainda hoje permanece como o único modelo possível para o Estado – enquanto organização social.

A esse respeito, Santos (2010, p. 57) reconheceu cinco novidades desse processo constituinte boliviano: “uma nova instituição, a plurinacionalidade; uma nova legalidade, o pluralismo<sup>194</sup>; uma nova territorialidade, as autonomias assimétricas;

---

<sup>192</sup> Mostram-se, sobretudo, descolonizadoras, pluriétnicas e pluriculturais, sendo verdadeiros instrumentos para revisitarmos a ideia de democracia *construída* na modernidade, e que ainda hoje é o substrato político que permeia a ideia de governo democrático nos Estados do Ocidente.

<sup>193</sup> Em seu conteúdo – após uma assembléia constituinte que se arrastou por aproximadamente um ano e quatro meses – a Constituição da Bolívia de 2009 promove o resgate dos povos indígenas, encobertos pelos colonizadores e seus descendentes, reconhecendo, dentre outras coisas, o caráter plurinacional do Estado boliviano.

<sup>194</sup> A respeito do pluralismo jurídico presente da Constituição da Bolívia de 2009 (CB/09), surge uma grande inovação ao seu Poder Judiciário – o igualitarismo jurisdicional –, pois será exercido por jurisdições que não se sobrepõem (art. 189, I e II, da CB/09) – a justiça comum e a justiça indígena, originária e campesina. A justiça indígena, nos termos dos arts. 190, I, e 191, I, da CB/09, será exercida por suas autoridades, aplicando e respeitando-se seus princípios e valores culturais, normas

um novo regime político, a democracia intercultural; e novas subjetividades, individuais e coletivas”.

Mas essa nova formação do Estado boliviano não surge de forma tranqüila e harmoniosa, mas, ao contrário, é cavada em solo rochoso, ou seja, é uma construção fruto de inúmeras revoluções civis dentro do próprio Estado, de crises de inúmeras naturezas<sup>195</sup>, que chegam ao momento culminante da Assembleia Constituinte de onde surge a Constituição de 2009.

Sobre as crises pelas quais a Bolívia passou a ter a possibilidade de emancipação social da diversidade cultural naquele Estado, Tápia (2007, p. 47 e ss.) constrói um quadro das principais marcas desses períodos, destacando, dentre outros fatores, a existência de uma crise fiscal – financeira – decorrente, principalmente, dos malfadados processos de privatização suportados.

E mais, também destaca a existência de uma crise de representação, por onde os partidos existentes não representavam os anseios da parcela mais expressiva da daquela sociedade – indígenas e camponeses –, o que, via de consequência, também gerava uma crise de legitimidade, perceptível ao se analisar o aumento dos escândalos de corrupção dos governos, bem como o descrédito social frente a política.

Por fim, Tápia (2007, p. 48) demonstra uma crise de correspondência entre o Estado boliviano, nacionalizado, homogeneizado e uniformizado – que, “em qualquer de suas formas históricas, caracterizou-se por ignorar os indígenas como sujeitos coletivos detentores de prerrogativas governamentais (LINEIRA, 2010a, p. 284) –,

---

e procedimentos próprios. Haverá, também, um Tribunal Constitucional para a salvaguarda da Constituição Boliviana de 2009, bem como solução dos conflitos entre as jurisdições comum e indígena, cujos membros serão eleitos mediante sufrágio universal (art. 198, da CB/09).

<sup>195</sup> Lineira destaca esse contexto de crise vivenciado pela Bolívia no momento de transição de um modelo de Estado para outro, quando aponta para o fato de que “todo Estado é uma engrenagem de crenças; a política é, acima de tudo, a administração das crenças dominantes de uma sociedade. As crenças dominantes, as ideias-força que caracterizaram o país durante anos foram: modernidade, livre mercado, investimento externo e democracia liberal, considerados sinônimos de progresso e de horizonte modernizantes da sociedade. Essas ideias, que seduziam a sociedade em todos os seus estratos debilitaram-se e não provocam mais entusiasmos coletivos. Surgem, então, novas ideias-força: nacionalização, descentralização, autonomia, governo indígena, autogoverno indígena etc.” (2010a, p. 301).

até então existente, e o Estado boliviano de enorme diversidade cultural, linguística, religiosa, dentre outros fatores de diferenças étnico-culturais<sup>196</sup>.

Sobre essas crises bolivianas que desencadearam a formação de um Estado plurinacional em seu contexto normativo, político, social e cultural, Santos destaca – resumidamente – os últimos eventos político-sociais de superação do modelo de Estado até então vigente, ou seja

(...) o atual processo constituinte boliviano tem seu ponto de partida na Marcha dos Povos indígenas e Originários do ano de 2002. Foi ali que se percebeu a necessidade de uma Assembleia Constituinte que permitisse caminhar rumo a construção de um Estado Plurinacional em correspondência com a realidade do país (2009, p. 189 – *tradução nossa*).

Após essas *caminhadas pela vida*, pela diversidade, outros eventos insurgentes no ano de 2003, levaram a queda do então presidente do país, o que levou a formação de Pacto de Unidade Indígena Originário e Campesino<sup>197</sup>, cujo objetivo principal era elaborar uma proposta de Lei Convocatória de uma Assembleia Constituinte que fossem participativa, fundacional e soberana (SANTOS, 2009, p. 189)<sup>198</sup>.

Todas essas questões inerentes ao novo constitucionalismo latino-americano refletiram na estrutura organizacional do Estado boliviano a partir da Constituição de 2009. Tal fato é analisado no momento em que se destacam, na citada Constituição, as autonomias – (...) departamental: arts. 277-279; regional: arts. 280-282; municipal: arts. 283 e 284; indígena originária campesina: arts. 289-297 (2013, p. 37)

---

<sup>196</sup> Segundo Tápia essa crise de correspondência “se trata de uma crise entre o estado boliviano, a configuração de seus poderes, o conteúdo de suas políticas, por um lado, e, por outro, o tipo de diversidade cultural implantada de forma auto-organizada, tanto a nível de sociedade civil como de assembléia de povos indígenas e outros espaços de exercício da autoridade política que não formam parte do Estado boliviano, senão de outras matrizes culturais excluídas pelo Estado liberal desde sua origem colonial e toda sua história posterior. (...). Na Bolívia sempre houve uma relação de não correspondência entre as instituições políticas do Estado e a diversidade dos povos e culturas existentes no país” (2007, p. 48 e 50 – *tradução nossa*).

<sup>197</sup> Esse pacto pode ser visto ao se analisar o art. 98, da Constituição boliviana de 2009, que dispõe sobre a importância do reconhecimento e da salvaguarda da interculturalidade entre a diversidade, determinando que “(...) a interculturalidade é o instrumento para a coesão e a convivência harmoniosa e equilibrada entre todos os povos e nações. A interculturalidade terá lugar com respeito às diferenças e na igualdade de condições”.

<sup>198</sup> Para uma análise da história boliviana de revoluções insurgentes, desde os movimentos dos mineiros das décadas de 1950 e 1960, até as questões em relação à privatização da água, no início desde século, ver LINEIRA, Álvaro Garcia. **A Potência Plebeia: ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia**. São Paulo: Boitempo, 2010<sup>a</sup>. Cap. III e IV.

– criadas nesse modelo de Estado que é – segundo Wolkmer (2013, p. 37) – comunitário e plurinacional.

A Constituição do Equador de 2008, além do cenário constitucional plurinacional discutido acima, ainda traz o reconhecimento dos direitos da natureza, bem como da *Pachamama*. Tal perspectiva é destacada por Gudynas ao visualizar o *giro ecocêntrico* proposto pela Constituição de 2008 como uma sustentabilidade superforte – uma sustentabilidade que objetiva proteger e reconhecer os valores inerentes a natureza<sup>199</sup>, mesmo que estejam em dissonância com os ideais humanos (2010, p. 50-53).

Essa premissa trazida pela Constituição do Equador de 2008 de preocupação com a proteção dos direitos da natureza, objetivando resguardar parte do que temos hoje – senão tudo – para que as próximas gerações também tenham acesso ao mesmo conhecimento que nós – é o que embasa seu art. 275 a determinar que o regime de desenvolvimento nacional do Equador, seja efetivado com vistas a garantir o *bem viver*<sup>200</sup> intrínseco a ideia do *Sumak Kawsay* indígena e campesino.

Como chave para encerrarmos as discussões sobre o modo como o modelo plurinacional em ascensão possibilita resgatarmos o debate da diversidade, do valor da diferença e da necessidade de diálogo com o *outro* – encerrando o desenvolvimento de uma antítese à tese discutida no primeiro capítulo acima –, o que deflagrará a necessidade de reformulação da construção dos Direitos Humanos da atualidade – de matriz ocidental, moderna e homogeneizante – é importante destacar passagem que – sucintamente – resume todo esse fervilhar teórico debatido

O mundo é um pluriverso político, cultural e cognitivo. A vida se organiza e experimenta de vários modos. Se produz conhecimento através de uma

---

<sup>199</sup> Esses valores aparecem como direitos da natureza, protegidos pelos arts. 71-74, da Constituição do Equador de 2008.

<sup>200</sup> Segundo o mesmo art. 275, descrito acima, “(...) o bem viver requererá que as pessoas, comunidades, povos e nacionalidades gozem efetivamente de seus direitos, e exerçam responsabilidades no marco da interculturalidade, do respeito a suas diversidades, e da convivência harmônica com a natureza”. Neste sentido, o art. 318, da mesma Constituição equatoriana de 2008, garante o direito à água como um patrimônio nacional estratégico de uso público ou comunitário, não sendo admitidas – em relação ao direito à água –, dentre outras coisas, sua privatização.

diversidade de estratégias, de processos de imaginação, que permite compreender as diversas dimensões da natureza e a nós como parte dela. Não só existe uma pluralidade de formas de conhecimento que corresponde a diversidade de culturas, mas, também, no interior de cada cultura se desenvolve uma pluralidade de formas de pensamento. Neste sentido que as prestações de verdade que se esgrimem em qualquer cultura acabam sendo uma forma de desconhecimento da diversidade constitutiva de sua forma de vida, ademais se convertem em um ato nos mais diversos âmbitos, desde o estudo dos processos da natureza em sentido amplo, aos processos sociais e políticos. A modernidade tem contido em sua história as pretensões da verdade universal através de religiões monoteístas assim como a partir da estrutura de legitimação e validação das formas de conhecimento que se tem desenvolvido com a noção de ciência, bem como também tem contido uma ploriferação de estratégias teóricas que sustentem essa pretensão de universalidade assim como outras que, de fato, vêm mostrando que não há um único modo de pensar e conhecer (OLIVÉ e OUTROS, 2009a, p. 13 – *tradução nossa*).

Portanto, as Constituições da Venezuela de 1999, do Equador de 2008 e da Bolívia de 2009, cada qual a sua maneira, inauguram as discussões de superação do modelo moderno ocidental de Estado, ao possibilitar, dentre muitas novidades, uma ampliação da participação do *outro* naquilo que até então somente o *eu* tinha acesso: o Estado – enquanto instrumento de organização social.

### 3. POR UMA CONCEPÇÃO *MULTICULTURAL* DE DIREITOS HUMANOS: Superando as Hegemonias para Descobrir o Valor do Diferente<sup>201</sup>

A fim de extrair uma síntese do diálogo entre a tese discutida no primeiro capítulo acima, e a antítese da segunda parte, neste momento visualizaremos uma proposta que, longe de configurar uma utopia<sup>202</sup> no sentido que lhe deu Thomas Morus, configura aquilo que Herrera Flores (2009a) chama de reinvenção dos Direitos Humanos.

Essa busca se dará através de um diálogo intercultural, um instrumento necessário em uma realidade pluricultural como a atual, bem como através de uma proteção ao outro, ao diferente, ao excluído, por meio de uma alteridade responsável, uma ética da diversidade, que resgate o valor e a importância social, política, econômica e, sobretudo, cultural desse *outro*.

A racionalidade dos Direitos Humanos, portanto, que será extraída neste capítulo, como síntese – uma nova tese a ser discutida no movimento dinâmico da dialética, especialmente, aquela de cariz histórico-materialista – da dialética proposta ao trabalho, demonstrará como a relação com a diversidade deve nortear a formação de um sentido multicultural aos Direitos Humanos.

Esse multiculturalismo proposto, como se verá abaixo, passa necessariamente pelo resgate do valor do *outro*, do diferente, encoberto pela modernidade ocidental durante toda a formação do Estado e, principalmente, do Estado nacional – liberal, capitalista, individualista e uniformizador – que se construiu a partir da racionalidade

---

<sup>201</sup> Neste capítulo trataremos da possibilidade de reconhecimento de uma ideia *multicultural* para os direitos humanos, que apresente um rompimento com a construção universalizada da modernidade ocidental – que impede a diversidade e ontologiza o ser. Para tanto, partimos da ideia de que, como assevera Édouard Glissant, “(...) estamos num momento na vida (...) no qual o ser humano começa a admitir a ideia de que ele mesmo é um perpétuo processo, que não é um ser, mas um fazer-se, e que, como tudo o que se está fazendo, muda” (2002, p. 29 – *tradução nossa*).

<sup>202</sup> Segundo Herrera Flores os “(...) direitos humanos não devem ser entendidos como uma utopia ou, em outros termos, como um horizonte utópico, irrealizável e imponente frente aos obstáculos que impedem constantemente sua plena satisfação (2009a, p. 113)”, ou seja, os Direitos Humanos como processos culturais não podem ser vistos como situações neutras, decididas arbitrariamente por um poder dominante. Os Direitos Humanos devem ser vistos como caminho necessário para o desencobrimento do diferente, para o resgate do valor da diversidade, bem como para a transformação da racionalidade, uniformizadora e homogeneizante, da modernidade ocidental, que ainda regula as relações humanas do modelo nacional, capitalista e (neo)liberal de Estado.

de uma identidade nacional, segregando todos aqueles que não cumprissem seus requisitos.

Exemplo dessa racionalidade moderna inerente a identidade nacional – discutida aqui enquanto uma padronização cultural do mundo a partir do ocidente – pode ser retirado do fato de que todas as culturas, à sua forma, tenderem a considerar alguns de seus valores culturais como máximos, ou seja, mais abrangentes – como por exemplo, em relação a ideia central por traz daquilo que o Ocidente chama de dignidade humana.

No entanto, vendo-se como paradigma ético, moral e estético da raça humana, somente as culturas ocidentais formularão seus valores culturais enquanto valores universais, ou seja, como valores que devem ser seguidos por todas as culturas, pois são os que, verdadeiramente, conduzirá a humanidade pelo *melhor caminho*, o que na prática não se efetivou.

A ideia de multiculturalismo, neste sentido, deve ir mais além daquilo que Maíz (2012, p. 36) chama de sentido amplo<sup>203</sup> – aqui visto como tradicional (HERRERA FLORES, 2009a, p. 153-155) –, ou seja, não pode se restringir a um conjunto de políticas institucionais de reconhecimento coletivo da diversidade, haja vista essa perspectiva absolutizar as identidades sociais, culturais e políticas de um modelo segregador, onde o reconhecido, mesmo reconhecido, não terá o mesmo valor do dominante.

De modo que o multiculturalismo deve ir além. Deve ser um multiculturalismo crítico, ou como denomina Herrera Flores, um multiculturalismo de resistência (2009a, p. 164), pois

---

<sup>203</sup> O signo, portanto, *multiculturalismo* é percebido neste trabalho, para além de suas tradicionais definições, que o vêem como o reconhecimento da existência de uma série de diferentes culturas dentro de uma mesma sociedade (KROHLING, 2009, p. 105), de modo que percebê-lo como um multiculturalismo crítico, emancipador, de resistência, que não se pautem em apenas reconhecer a diversidade, mais que, a partir dela, busque a transformação da realidade atual, altamente desigual, fruto de uma modernidade ocidental uniformizante e homogeneizante (MAGALHÃES, 2012e, p. 19-22).

(...) ao mesmo tempo em que rechaçamos os essencialismos universalistas e particularistas, damos forma ao único essencialismo válido para uma visão complexa do real: aquele que cria condições para o desenvolvimento das potencialidades humanas (...), que se componha não de imposições ou exclusões, mas sim de generalidades compartilhadas às quais chegamos, não das quais partimos.

Ou seja, um multiculturalismo que possibilite percebermos os Direitos Humanos como um projeto de universalização, ou seja, como algo a ser construído e que no fim, e não no início, poderá ser universal, pois haverá, antes desse fato, que se resgatar os excluídos, os marginalizados pela racionalidade ocidental-cristã imposta aos Direitos Humanos pela Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948<sup>204</sup>.

Além de um resgate do valor do outro, deverá ocorrer, para a assunção multicultural dos Direitos Humanos, um diálogo intercultural entre os diferentes. Um diálogo que perceba a realidade desigual existente – e que contradiz a mencionada declaração de direitos acima (Herrera Flores, 2009a, p. 58 e 59) – mas que se estabeleça a partir de uma ideia comum, mesmo que cada interlocutor a veja por uma janela (KROHLING, 2009, p. 85) diferente<sup>205</sup>.

Essa ideia será, como discutiremos abaixo, a dignidade humana<sup>206</sup> – o ponto de convergência de todas as culturas, pois todas visualizam a dignidade humana, seja como um Direito Humano, ou não – que é percebida neste trabalho como um *bem*

---

<sup>204</sup> Não se quer aqui deslegitimar a importância histórica deste documento internacional para as discussões sobre os Direitos Humanos, mas, assim como em relação às teorias do contrato social, essa Declaração é importante, tanto pelo que foi, é e diz, quanto pelo que silenciou. Neste sentido, "(...) a Declaração Universal constitui, ainda hoje, um marco muito importante na luta pelo processo de humanização da humanidade. Porém, não podemos ocultar que seus fundamentos ideológicos e filosóficos – quer dizer, culturais – são puramente ocidentais" (HERRERA FLORES, 2009a, p. 42).

<sup>205</sup> Será através do que destacaremos abaixo como hermenêutica diatópica, que esse diálogo ocorrerá. Para Santos essa hermenêutica intercultural possibilitará a todas as culturas – hegemônicas ou não – que possuem, cada qual, sua percepção de Direitos Humanos, bem como de dignidade humana – o elemento comum de todas as culturas – se enxergarem enquanto incompletas (2011, p. 87). E mais, Santos conclui, sobre tal ponto, que "(...) vista a partir da cultura ocidental a hermenêutica diatópica é provavelmente o único meio de integrar nela as noções de direitos coletivos, direitos da natureza, direitos das futuras gerações, bem como a noção de deveres e responsabilidades para com entidades coletivas, sejam elas a comunidade, o mundo ou mesmo o cosmos" (2011, p. 455).

<sup>206</sup> Acerca do que entendemos como dignidade humana, a partir do sentido proposto acima, Herrera Flores destacará que "entenda-se por dignidade não o simples acesso aos bens, mas que tal acesso seja igualitário e não esteja hierarquizado *a priori* por processos de divisão do fazer que coloquem alguns, (...), em posições privilegiadas, e outros em situação de opressão e subordinação. (...). Falar de dignidade humana não implica fazê-lo a partir de um conceito ideal ou abstrato. A dignidade é um fim material. Trata-se de um objetivo que se concretiza no acesso igualitário e generalizado aos bens que fazem com que a vida seja 'digna' de ser vivida" (2009a, p. 37), ou seja, trata-se daquilo que as recentes constituições latino-americanas destacam como *bem viver*.

viver, ou seja, algo necessário para a base do edifício dos Direitos Humanos (SANTOS, p. 440 e ss.).

Portanto, o tempo que vivemos traz uma realidade fática, paradoxalmente oposta, pois, se por um lado, a universalização dos Direitos Humanos após as grandes Guerras Mundiais no início do século passado, deu vazão a inúmeros documentos internacionais que declaram a existência de direitos inerentes a todo e qualquer ser humano, também, via contrária, possibilitou, que esses mesmos Direitos Humanos, fossem a justificativa para, por exemplo, outras guerras (HERRERA FLORES, 2009a, p. 98).

Os Direitos Humanos, vistos a partir de uma racionalidade crítica, de resistência, multicultural devem ser o caminho para o rompimento com as separações e encobrimentos concluídos pela modernidade ocidental, sobretudo, em relação ao tradicional modelo – ideológico, abstrato e transcendentemente universalizante – dos Direitos Humanos.

A busca por um universalismo de chegada, que seja pluralista, não etnocêntrico, que mescle os contrastes sociais, políticos e culturais da humanidade, que respeite a pluralidade e a diversidade da vida humana, passará, portanto, por uma abertura e consolidação de espaços de luta social, cultural e política pela dignidade humana, vista concreta e materialmente (HERRERA FLORES, 2009a, p. 19).

Essa abertura foi trabalhada acima como um dos aspectos do novo constitucionalismo latino-americano, inerente ao paradigma plurinacional dos Estados boliviano (2009) e equatoriano (2008), que traz a marca da emancipação social e política de uma parcela da população anteriormente alijada da arena de decisão do Estado<sup>207</sup>.

---

<sup>207</sup> Segundo Herrera Flores “(...) são as ações sociais de baixo as que podem no situar no caminho da emancipação em relação aos valores e aos processos de divisão do fazer humano hegemônico” (2009a, p. 24). Essas “lutas de baixo” são trabalhadas por Santos como a espécie de um cosmopolitismo subalterno insurgente, que segundo ele, consistira na resistência “organizada contra os localismos globalizados e os globalismos localizados” (2011, p. 439). Para nós, os movimentos sociais, políticos e culturais que deram origem ao que hoje se denomina novo constitucionalismo latino-americano (um constitucionalismo sem país) são exemplos dessas ações subalternas que insurgem à globalização neoliberal do capitalismo de mercado, como fontes de crítica, de discussão e

Como um dos principais desafios da humanidade neste início de século, bem como por ser um instrumento importantíssimo para a solução dos problemas oriundo de uma globalização do modo de vida uniformizado, hierarquizado e dominante da modernidade ocidental, os Direitos Humanos, sob uma perspectiva multicultural, surgem como meio de sua libertação do enquadramento ideológico do mercado/capital.

Sob essa premissa materializada por um paradigma plurinacional de Estado, portanto, os Direitos Humanos passam a ser vistos como instrumentos hegemônicos, cuja utilização é contra hegemônica. Sob esse aspecto, Herrera Flores (2009b, p. 28) conclui, que tal situação não nega as tradicionais e mais difundidas formas de tratamento dos Direitos Humanos, mas, ao contrário, reflete a busca por uma reapropriação crítica e contextualizada, a fim de ampliar suas deficiências a partir de um diálogo intercultural diatópico<sup>208</sup>.

Se o objetivo deste trabalho é apresentar uma síntese – uma nova tese – a partir de uma dialética entre dois modelos, duas racionalidades, dois modos de vida, que demonstre a importância de reinventarmos, reconstruirmos, multiculturalmente, os Direitos Humanos, é importante, para tanto, fixar que esses direitos, nada mais foram, são ou serão, que o resultado de um processo social de luta do ser humano, para que seus desejos e necessidades vitais sejam realizados em seus contextos político-sociais<sup>209</sup>.

---

de rompimento com essa racionalidade. Por fim, outro exemplo dessas *ações que vem de baixo*, pode ser visto a partir das discussões propostas no Fórum Social Mundial, cuja meta principal é “consolidar uma globalização solidária que, como uma nova etapa da história do mundo, respeite os direitos humanos (...), a todos os cidadãos e cidadã de todas as nações e ao meio ambiente, apoiando-se em sistemas e instituições internacionais democráticos que estejam a serviço da justiça social, da igualdade e da soberania dos povos” (HERRERA FLORES, 2009a, p. 102).

<sup>208</sup> Para Krohling esse diálogo “(...) não se destina a afirmar dois opostos a fazer um dueto de duas vozes dissonantes ou o confronto de dois *logoi*, mas estabelecer um encontro ou um *dia-logos*, um elo dos logotipos, para atingir uma verdade que transcende” (2009, p. 84), ou seja, um diálogo que não exclua, mas inclua a diversidade, que transcenda a importância dos Direitos Humanos que vão surgindo como seus resultados, a partir da ideia material e concreta de dignidade humana, de um *bem viver*.

<sup>209</sup> Desse modo, “não nos interessa crescer mais lenha à utopia formulada pela própria Declaração Universal dos Direitos Humanos e seu afã por nos fazer crer que os Direitos ali formulados são tidos por todos os seres humanos independentemente de se poder colocá-los em prática ou não. (...) essa é a forma pela qual o pensamento ocidental crê construir o caminho para a dignidade: todos temos direito à margem dos contextos nos quais vivemos, daí sua pretensão positiva de universalidade, mas daí também seu uso para expansão irrestrita dos processos de acumulação do capital, os quais se legitimam reconhecendo, a torto e a direito, direitos e mais direitos, enquanto suas grandes

Assim, como esses direitos não são dados por uma divindade, mas, ao contrário, são construções culturais, sociais e políticas do próprio ser humano (HERRERA FLORES, 2009a, p. 114 e 115), suas violações, também são *construções* desse Homem. Exclusões, discriminações, desigualdades, intolerâncias e injustiças, portanto, são produtos históricos do próprio ser.

A realização de uma aproximação cultural entre os vários sujeitos da realidade atual da humanidade<sup>210</sup>, que não contemple somente um modelo racional de ser, mas que sirva como substrato para a concretização de novos paradigmas político, sociais, culturais e, sobretudo, constitucionais, conforme destacado, ocorrerá, principalmente, após o reconhecimento da diversidade – alteridade – o que legitimará a realização de um diálogo entre os diferentes.

Segundo Santos vivenciamos um tempo de inúmeras crises do modelo racional da modernidade ocidental, onde os Direitos Humanos são um fator importantíssimo para a compreensão e a solução dessas crises (2011, p. 434). Para tanto, ele identifica tensões dialéticas da modernidade, que nos explicam essa realidade em crise, ou seja

Identifico três tensões dialéticas. A primeira ocorre entre a regulação social e a emancipação social. (...). A segunda tensão dialética ocorre entre o Estado e a sociedade civil. (...). Por fim, a terceira tensão ocorre entre o Estado-nação e o que designamos por globalização (SANTOS, 2011, p. 434-436).

A primeira tensão destaca pelo citado autor, trata da discrepância entre as experiências sociais, vistas como o presente, e as expectativas sociais, o futuro, ou

---

corporações vão se apoderando dos bens e recursos naturais de toda a humanidade. (...). É evidente que a forma ocidental de lutar pela dignidade humana, ou seja, pelos direitos humanos, não condiz com os modos de existência imanentes e concretos dos seres humanos (HERRERA FLORES, 2009b, p. 32).

<sup>210</sup> Os Estados nacionais já não estão conseguindo mais regular as desregulações de seu próprio mercado, muito menos dos mercados alheios, pois esse Estado não possui mais meios políticos, institucionais ou financeiros que lhe permita fazer frente aos contragolpes da estrutura global do capitalismo do mercado livre, de modo que a realidade atual demonstra como não há mais a possibilidade de utilização dos velhos instrumentos modernos – soberania, polícia, exército, valores cristãos, democracia e, porque não, direitos humanos – para solucionar os problemas financeiros, sociais, políticos e culturais de uma diversidade que, assim como o mercado do capital, também é globalizada (HERRERA FLORES, 2009b, p. 65).

seja, “(...) entre uma vida social e pessoal injusta, difícil e precária e um futuro melhor e mais justo, em suma, um futuro mais positivo” (SANTOS, 2011, p. 434).

Já a segunda tensão dialética destacada por Santos e que vivenciamos na contemporaneidade, ocorre entre o Estado e a sociedade civil, onde o primeiro não é mais – como deveria ser – o reflexo do segundo, ou seja, com a ascensão do neoliberalismo da década de 1980, o Estado deixa de atuar como celeiro de soluções aos problemas sociais, e a sociedade civil surge como seu oposto, onde uma sociedade civil forte, requereria um Estado fraco (SANTOS, 2011, p. 436).

A última tensão dialética percebida por Santos se refere ao que ocorre entre o Estado nacional soberano da modernidade ocidental europeia e a globalização neoliberal, pois essa globalização enfraquece, ainda mais, o papel desse Estado como um instrumento de regulação social<sup>211</sup>, relegando, principalmente, ao mercado essa tarefa. O que, segundo o autor, “(...) coloca a questão de saber se, quer a regulação social, quer a emancipação social, deverão ser deslocadas para o nível global” (2011, p. 436).

Sobre essa perspectiva de crise sobre a qual Santos destaca as tensões dialéticas da modernidade que ainda são presentes em nossos dias, Herrera Flores concluirá pela complexidade desse cenário, que refletirá, sobremaneira, na questão dos Direitos Humanos. A partir de então, identifica sete pontos que demonstram como esse cenário torna a questão dos Direitos Humanos complexa<sup>212</sup>.

---

<sup>211</sup> Sobre esse ponto Herrera Flores conclui que “se a quatro décadas o Estado controlava as consequências do mercado (poluição, destruição do patrimônio histórico-artístico, etc.) aplicando medidas interventoras, na atualidade é o mercado que impõe as regras aos Estados por meio de instituições globais como o Fundo Monetário Internacional, o Banco Mundial e, sobretudo, a Organização Mundial do Comércio” (2009a, p. 30). Tal premissa nos leva a concluir, que a globalização neoliberal que lança o mercado como principal agente de regulação social dentro de um Estado, hoje acaba transpondo a barreira desse Estado, se transformando em uma regulação global.

<sup>212</sup> Os Direitos Humanos apresentam uma complexidade sem igual. Ao partir dessa premissa, Herrera Flores destaca, como dito, sete contextos que demonstram a complexidade do tema, são eles: “(...) *complexidade cultural*: nos direitos humanos dá-se uma confluência estreita entre elementos ideológicos (que se apresentam como ‘universais’) e premissas culturais (que têm a ver com os entornos de relações ‘particulares’ em que as pessoas vivem) (...) (2009a, p. 41); *complexidade empírica*: (...) a universalidade dos direitos humanos se sustenta em um pretendido conjunto de premissas empíricas: os seres humanos têm todos os direitos reconhecidos nos textos internacionais pelo mero fato de haver nascido. Os direitos se apresentam como um fato que já existe, dado de uma vez por todas. (...). É como se nos dissessem que todos têm os instrumentos e meios para construir seu palácio de cristal (...) (2009a, p. 43); *complexidade jurídica*: (...) as normas estão inseridas em

Vistos a partir dessa complexidade atual, de um mundo cada vez mais diversificado, os Direitos Humanos, construídos na racionalidade ocidental da modernidade do Estado nacional, uniforme, homogeneizante e dominador, surgem como instrumento dessa modernidade para encobrir as diferenças, o *outro*, o excluído. Podendo, inclusive, serem vistos como “(...) complementares ou companheiros de viagem do mercado autorregulado, onisciente e harmônico” (HERRERA FLORES, 2009b, p. 60).

A realidade dos Direitos Humanos neste contexto pode ser vista enquanto símbolo da necessidade de formação de uma racionalidade universal, que fosse imposta a todos as pessoas de forma a garantir a dominação da cultura hegemônica, pois

Culturalmente, não há percepções diretas da realidade, todas serão percepções mediadas por esse conjunto de representações simbólicas, ou seja, pelos signos culturais que inter-relacionam os objetos com os quais nos encontramos e as ações que realizamos com e através deles. (...). O que não devemos esquecer é que (...) o processo cultural não funda nada mais, e nada menos, que uma determinada forma de acesso e de reação diante da realidade (HERRERA FLORES, 2009b, p. 94).

---

sistema de valores e em processos sociais de divisão do trabalho humano a partir dos quais se institui uma forma de acesso aos bens e não outra. Estamos diante de meios, de instrumentos que prescrevem comportamentos, impõem deveres e compromissos individuais ou coletivos, sempre interpretados a partir de um sistema axiológico e econômico dominante (...) (2009a, p. 46); *complexidade científica*: (...) os direitos humanos, como qualquer produto cultural que manejamos, são produções simbólicas que determinados grupos humanos criam para reagir frente ao entorno de relações em que vivem. (...). Os Direitos Humanos (...) devem ser entendidos, então, situados em um marco, em um contexto, em um sistema de valores a partir do qual será mais difícil ou mais fácil sua implementação prática (...) (2009a, p. 51); *complexidade filosófica*: (...) o essencialismo dos direitos humanos (os seres humanos já têm os direitos) propicia a ignorância e a passividade, ao invés de promover o conhecimento e a ação. A busca filosófica da essência nos induz a encontrar a substância dos fenômenos em algum lugar sagrado ou transcendente. (...) para se conhecer um objeto cultural, como são os direitos humanos, deve-se fugir de todo tipo de metafísica ou ontologia transcendentais (2009a, p. 52 e 53) (...); *complexidade política*: (...) os direitos humanos, como geralmente todo o fenômeno jurídico e político, estão permeados por interesses ideológicos e não podem ser entendidos à margem de seu fundo cultural e contextual. (...). Os direitos humanos devem ser estudados e levados à prática politicamente; primeiro, a partir de um saber crítico que revele as escolhas e os conflitos de interesses que se encontram por trás de todo debate cheio de ideologias e, segundo, inserindo-os nos contextos sociais, culturais e econômicos em que necessariamente nascem, se reproduzem e se transformam (2009a, p. 55 e 56) (...); *complexidade econômica*: (...) as instituições e as normas que surgem em uma sociedade de mercado capitalista subordinam, portanto, o objetivo de satisfazer as necessidades materiais dos seres humanos ao da apropriação de meios e recursos que satisfaçam as necessidades dos ‘mais racionais’. (...). De todos seus desejos e necessidades, o homem só podia satisfazer aqueles relacionados com o dinheiro através da aquisição de coisas oferecidas pelo mercado (...) (2009a, p. p. 59).

Desse modo, não será possível entendermos a força emancipadora e libertadora dos Direitos Humanos<sup>213</sup>, bem como explicá-los a qualquer indivíduo que não pertença ao padrão ocidental moderno de ser, se não tivermos a capacidade de adequar ao seu conceito e a sua prática, a diversidade plural de formas de ver e viver o mundo.

Se a dignidade humana, portanto, é o elemento comum para o diálogo intercultural<sup>214</sup> – o que se discutirá mais detidamente abaixo – devemos percebê-la como um fator estritamente cultural, pois cada sociedade a perceberá de um modo, lutando por ela através de mecanismos sociais, políticos e culturais inerentes ao seu contexto.

Esse diálogo intercultural, necessário para a construção de uma concepção emancipadora e libertadora, contra-hegemônica, multicultural dos Direitos Humanos, objetiva, portanto, a conversão da atual política cosmopolita da modernidade ocidental, em outra que promova uma ligação entre distintas línguas, culturas, modos de viver, colocando-os em posição a partir da qual seja possível uma compreensão, aceitação e respeito mútuo (KROHLING, 2009, p. 93).

Essa política cosmopolita, universalizante, da modernidade ocidental, segundo Dussel (1994, p. 80 – *tradução nossa*) é o fator que sempre justificará “a violência civilizadora – no séc. XVI como razão para predicar o cristianismo, posteriormente para propagar a democracia, o mercado livre, e etc. –”. Sendo assim, para uma racionalidade multicultural do Estado, o que refletirá nos direitos e,

---

<sup>213</sup> Uma força capaz de romper com o tradicionalismo transcendental dos Direitos Humanos, que percebem esses direitos a partir de uma ideia central: “o direito de ter direitos” (HERRERA FLORES, 2009a, p. 33), o que acaba nos levando a conclusão de que teremos Direitos Humanos mesmo antes de possuímos os mecanismos necessários para sua concretização, o que acaba deslegitimando a busca pela proteção e discussão sobre os Direitos Humanos, pois, a partir dessa visão abstrata da realidade dos Direitos Humanos, passam a ser vistos como *direitos de papel*.

<sup>214</sup> Acerca dessa perspectiva, ver SANTOS, Boaventura de Souza. **A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política**. 3ªed. São Paulo: Cortez Editora, 2011. Cap. 13;\_\_\_\_\_. **Para uma Concepção Multicultural dos Direitos Humanos**. In.: Contexto Internacional. Rio de Janeiro, vol. 23, n. 1, jan/jun, 2001, p. 7-34; PANIKKAR, Raimon. *Seria a Noção de Direitos Humanos um Conceito Ocidental?*In: BALDI, César Augusto. **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004;\_\_\_\_\_. **La Notion des Droits de L’homme est-elle um Concept Ccidental?**. In.: Interculture. Vol. XVII. N. 1, Cahier 82, janvier-mars, 1984. p. 01-27;\_\_\_\_\_. **Is The Notion of Human Rights a Western Concept?**. In.: Interculture. Vol. XVII. N. 1, Cahier 82, janvier-mars, 1984. p. 28-47.

consequentemente, nos Direitos Humanos, é necessário romper com essa modernidade ocidental.

O primeiro passo, apresentado abaixo, no rumo dessa caminhada, é o resgate do valor do outro, do diferente, da diversidade, através de uma valorização da alteridade, o que propomos através das construções de Emmanuel Lévinas<sup>215</sup>, acerca de uma ética da alteridade, que conduzirá, dentro de uma perspectiva de emancipação, a uma ética da responsabilidade com o *outro* – inferiorizado.

Após esse resgate ético do valor da alteridade para a construção de uma nova racionalidade para o Estado e, sobretudo, para os Direitos Humanos, lançamos mão daquilo que Raimon Panikkar chamará de hermenêutica diatópica, ou seja, após a valorização do *outro*, é necessário que se estabeleça um diálogo com ele, que o emancipe através de sua introdução no cenário político, econômico, social e cultural de sua sociedade – Estado.

É o que se perceberá ao trazer as recentes experiências constitucionais latino-americanas, que surgem como um novo constitucionalismo plural, e inauguram um paradigma plurinacional para o Estado, que se constrói a partir de uma percepção multicultural da realidade humana, dos conhecimentos<sup>216</sup>, do direito, o que, via de consequência, possibilitará a formação, também aos Direitos Humanos, de uma nova racionalidade.

---

<sup>215</sup> Emmanuel Lévinas é autor de diversos livros acerca da problemática das teorias que descrevem conceitos e bases de discussão sobre alteridade e, principalmente, sobre a ética, de modo que sua contribuição na busca pelo reconhecimento do outro é valiosíssima, a um, pela pontualidade de suas ideias, a dois, pela atualidade de seu discurso. Segundo Batista de Souza (2009), sua obra pode ser dividida em três períodos distintos, quais sejam: o primeiro, entre 1929 e 1951, quando se interessou pelo estudo da fenomenologia em Edmund Husserl e Martin Heidegger, se doutorando em filosofia com tese voltada para a teoria da intuição na fenomenologia de Husserl; o segundo, entre 1952 a 1964, quando deu início, de forma expressiva em sua produção filosófica e, ao fim, o terceiro, de 1966 a 1979, onde se destacou a publicação do livro *Humanismo do outro homem*.

<sup>216</sup> O reconhecimento de um pluralismo epistemológico conforme destacado no capítulo 2.2 acima, possibilita que falemos de uma ecologia dos saberes, por onde os conhecimentos não científicos se relacionem e sejam reconhecidos enquanto conhecimentos, pela ciência moderna, haja vista o fato de que "(...) a ecologia dos saberes expande o caráter testemunhal dos conhecimentos de forma a abarcar igualmente as relações entre o conhecimento científico e não científico, alargando deste modo o alcance da inter-subjetividade como interconhecimento e vice-versa" (SANTOS, 2007, p. 27).

Portanto, será dessas premissas que passaremos a discutir a possibilidade de se retirar uma síntese entre a dialética proposta pela tese do primeiro capítulo e a antítese do segundo, cujo objetivo principal é lançar ases para que seja possível, através de uma nova racionalidade vinda dos excluídos da modernidade ocidental, vencer *o fim da história*, ou como diz Zizek (2012) “*o fim dos tempos*”.

### **3.1. A Alteridade e a Diversidade: por uma ética *multicultural* aos Direitos Humanos Universalizáveis**

A globalização, a formação de uma sociedade do consumo, a universalização de um *modus vivendi* ainda pautado pelos dogmas da modernidade ocidental – capitalista<sup>217</sup>, individualista, cristão, uniforme, homogêneo, nacional – promove ao Estado e, conseqüentemente, às culturas dominantes e dominadas por esse modelo, a busca de um fim em si mesmo<sup>218</sup>.

Se como discutido acima vivenciamos um período de crises, sejam elas sociais, políticas, econômicas ou culturais, um dos principais fatores está na ambição individualista presente na sociedade de consumo – utilitarista – onde o ter se transformou na medida do ser.

---

<sup>217</sup> Sobre a influência do capitalismo do Estado nacional moderno ocidental na formação de uma cultura de segregação do outro, de imposição cultural, política e social de um modelo sobre os demais, Wallerstein aponta, como exemplo disso, a etnização da mão de obra – necessária para a manutenção do sistema de livre mercado de consumo criado e gestado na modernidade, e que hoje é globalmente ideologizado como único modo possível de racionalidade para o Estado – ou seja, “para funcionar de forma ótima, a economia capitalista exigiu migrações disseminadas e contínuas, forçadas ou voluntárias, de povos, em vista de satisfazer as necessidades de mão-de-obra em áreas geográficas específicas. Paralelamente, ocorreu uma ‘etnização’ da força de trabalho mundial, de modo que toda parte se vê a população dividida em vários agrupamentos étnicos (o marcador dessa etnicidade pode ser percebido como cor da pele, língua religião ou algum outro constructo social) (2001, p. 103).

<sup>218</sup> É o que Lévinas discute quando aponta para o fato da cultura ocidental moderna ter levado a diversidade – múltipla – da vida social, política e histórica do homem, às restrições do uno. Através de uma padronização por meio de instrumentos como a formação de uma identidade nacional, do respeito a um idioma nacional, do uso de um único valor monetário nacional, dando a propriedade, da família, dentre outros fatores, estritas e ocidentais possibilidades, ou seja, “tudo isso situa a Cultura, saber e arte, como ‘devoção’ ao ideal neoplatônico do Uno, ao qual o múltiplo do mundo retorna piedosamente, para tornar-se imanente à unidade do Uno ou para imitá-lo na autonomia ou na liberdade do saber e da técnica e na autossuficiência soberba do Belo. (...). Toda uma parte da cultura ocidental consiste em pensar e em apresentar como dependente da mesma história ou do mesmo Logos, ou então, da mesma fenomenologia, o Estado universal e a expansão da sensação em saber absoluto” (2004, p. 235).

E mais, onde a felicidade humana – conforme destacado por José Mujica (Presidente do Uruguai) em discurso na Conferência da Organização das Nações Unidas para Assuntos Climáticos (RIO+20) – passa a ser vista como a satisfação das necessidades materiais quantitativas do ser.

Forma-se, a partir dessa configuração, aquilo que Zizek trabalha como uma fantasia da ideologia, por onde as pessoas deixam de identificar as relações sociais por detrás das relações entre o sujeito e as coisas, ou seja, as pessoas não sabem mais o que estão fazendo, simplesmente o fazem

(...) a ideologia se consiste no próprio fato de as pessoas 'não saberem o que estão realmente fazendo', de terem uma representação falsa da realidade social a que pertencem (sendo a distorção produzida, é claro, por essa mesma realidade). (...). por trás das coisas, da relação entre as coisas, devemos identificar as relações sociais, as relações entre os sujeitos humanos. (...). no plano do dia-a-dia, os indivíduos sabem muito bem que há relações entre as pessoas por trás das relações entre as coisas. O problema é que, em sua atividade social, naquilo que fazem, ele age como se o dinheiro, em sua realidade material, fosse a encarnação imediata da riqueza como tal (1996a, p. 314 e 315).

E para criticar essa racionalidade individual da modernidade ocidental, baseada nas diretrizes do Estado liberal-capitalista – que se espalhou pelo mundo a partir da modernidade europeia<sup>219</sup> – na autonomia do ser em detrimento ao Estado ou a sua sociedade, o que afasta esse ser – o *eu* – de qualquer relacionamento com o *outro* – o diferente, o diverso, o plural – é que traremos, de forma crítica a essa realidade, as construções teóricas acerca daquilo que se costumou chamar de ética da alteridade<sup>220</sup>.

E será dessa perspectiva que abordaremos a relação entre o uno e o múltiplo, entre o nacional e o plurinacional, entre o homogêneo e o heterogêneo, entre o igual e o

---

<sup>219</sup> Acerca dessa universalização da modernidade capitalista do Estado moderno ocidental, são interessantes as palavras de Wallerstein acerca de como “a dominação, ao contrário do mero contato, não tolera a paridade cultural”, ou seja, de como o modelo racional moderno ocidental exclui as diferenças, encobre a diversidade e se auto-afirma como único padrão possível para a civilização de uma sociedade (2001, p. 65).

<sup>220</sup> Essa ética da alteridade de que falamos acima possui o objetivo principal levar o *eu*, construído a partir da racionalidade moderna ocidental destaca acima, a descobrir, desencobrir, aceitar e dialogar com o *outro*, de modo a possibilitar sua incorporação enquanto ser social, político e cultural de uma dada sociedade, nos momentos de formação do Estado e, sobretudo, das discussões para a construção de um sentido aos Direitos Humanos. O *outro*, portanto, possibilitaria ao um resgate do *eu* que se encontra perdido em si mesmo, naquilo que Zizek chama de “fantasia da ideologia”, (1996a, p. 314).

diferente, ou seja, as relações humanas entre o *eu* e o *outro* que lhe é diferente, mas que, por isso mesmo, lhe é tão importante no momento de construção desse *eu*. A alteridade, portanto, será destaca neste ponto, como a heterogeneidade radical do outro<sup>221</sup> (KROHLING, 2011, p. 106-110).

Um importante autor que se destaca nesse seara de estudo da alteridade é Lévinas, que se utiliza do signo por detrás da palavra *rostro*<sup>222</sup> – algo impenetrável, infinito, metafísico – para destacar a pior ofensa que o *eu* pode cometer a esse *outro*, a esse rosto, qual seja, sua morte – aqui tratada acima, como à morte da diferença (*epistemicídio e etnocídio*).

Ninguém, enquanto ser histórico, social e politicamente situado, existe sozinho. O *eu* sempre necessitará de um rosto – o outro – em que perceberá sua condição de *eu*. O Homem, enquanto representação real desse ser, necessita de se relacionar – há um desejo neste sentido – o que será feito através de uma hermenêutica social – que será abordada abaixo através da hermenêutica diatópica<sup>223</sup>.

Como visto acima, essa necessidade do *outro* é explicada por Lévinas a partir da construção da ideia de rosto ou olhar, vindas de sua reflexão judaico-cristã e das leis do Talmude, de onde é possível se extrair que “o corpo é o fato de que o pensamento mergulha no mundo que pensa e que, por consequência, exprime este mundo ao mesmo tempo que o pensa. (...) ele une a subjetividade do perceber, e a

---

<sup>221</sup> O *outro* passa a ser visto, a partir de então, a partir da relação que possui com o eu, mas não orientando-se a partir desse, mas de suas diferenças em relação a ele. A alteridade, portanto, de que falamos aqui, não emergirá do *eu mesmo*, padronizado, homogeneizado, pela racionalidade moderna ocidental, mas do *outro* enquanto *outro*. Tal fato produzirá o sentido de justiça levinasiano, onde a justiça se encontra, obrigatoriamente, pautada na alteridade, numa ética de acolhimento do diferente, do que é diverso, plural, sem que haja condições prévias, dadas por uma ética individual do eu (KROHLING, 2011, p. 103 e 104).

<sup>222</sup> Para maior aprofundamento teórico dos termos em que Lévinas constrói a ideia por traz do signo rosto – destacado acima – ver LEVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito**. Trad. por GAMA, João. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007; \_\_\_\_\_. **Totalidade e Infinito**. Trad. por RIBEIRO, José Pinto. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008; \_\_\_\_\_. **Entre Nós: ensaios sobre a alteridade**. 3ªed. Petrópolis, Editora Vozes, 2004; \_\_\_\_\_. **Humanismo do Outro Homem**. 3ªed. Petrópolis: Editora Vozes, 2009; KROHLING, Aloísio. **A Ética da Alteridade e da Responsabilidade**. Curitiba: Juruá, 2011. Cap. 6, p. 86 e ss.

<sup>223</sup> Resumidamente, essa hermenêutica diatópica seria “uma interpretação das lutas pela dignidade que implique atitudes e aptidões que atravessem as diferentes e plurais formas de reagir diante do mundo, buscando, com isso, “topois” (lugares comuns) a partir dos quais se dividirá melhor” (HERRERA FLORES, 2009b, p. 10).

objetividade do exprimir” (2009, p. 30), ou seja, nós somos sujeitos e partes, ao mesmo tempo, do mundo em que vivemos<sup>224</sup>.

Necessitamos da figura do rosto – do outro – para nos libertarmos da solidão do individualismo em que nos encontramos e que nos impede de efetivarmos os direitos criados para nossa própria proteção. É com o diálogo – dialógico, plural e permanente – entre os rostos do *eu* e do *outro* que surgirá a ética da alteridade.

Uma ética que contribuirá para a efetivação do primado da justiça social e, principalmente, do estabelecimento de um novo sentido para os Direitos Humanos – principais instrumentos de transformação da realidade atual – que seja reconhecidamente *multicultural*.

Assim como a religião onde o *outro* – a divindade – é o centro das discussões, a alteridade pode ser vista como uma “religião da diversidade”, pois o *outro* está no centro das discussões, mas não como referência teológica, pois

(...) o acolhimento do *outro* pelo *mesmo*, de outrem por mim, se produz concretamente como impugnação do *mesmo* pelo *outro*, isto é, como ética que cumpre a essência crítica do saber. E tal como crítica precede o dogmatismo, a metafísica precede a ontologia. A filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do *outro* ao *mesmo*, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser (LÉVINAS, 2008, p.30-31).

Há uma ética, conforme destacado na passagem acima, de emancipação do outro, uma ética da alteridade<sup>225</sup>, onde “o inter-humano propriamente dito está numa não

---

<sup>224</sup> Ademais, a figura do rosto para Lévinas é importante no sentido de que, em suas palavras: “Não sei se podemos falar de fenomenologia do rosto, já que fenomenologia descreve o que aparece. Assim, pergunto-me se podemos falar de um olhar voltado para o rosto, porque o olhar é conhecimento, percepção. Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético. Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se o pode descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objeto. A melhor maneira de encontrar outrem é nem sequer atentar na cor dos olhos! Quando se observa a cor dos olhos, não se está em relação social com outrem. A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser dominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele” (2007, p. 69). Há que se ressaltar, contudo, que esse rosto proposto por Lévinas não induz a formação anatômica do ser humano, e sim, algo intransponível, ligado à ideia, construída por ele, de infinito, algo transcendente e difícil de se nominar.

<sup>225</sup> Essa ética pode ser vista em Wolkmer (2006) como ética antropológica da solidariedade, ou seja, uma ética comprometida em salvaguardar a dignidade do outro, através de um processo de emancipação por meio de uma racionalidade anti-tecno-formal, oposta a concepções utilitaristas, liberais, individualistas, que estejam voltadas aos interesses históricos, sociais e políticos de uma identidade cultural.

diferença de uns para com os outros, numa responsabilidade de uns para com os outros” (LÉVINAS, 2010, p. 129).

A fim de marcar um primeiro ponto para a discussão acerca da ética da alteridade tratada por Lévinas, cabe-nos determinar o que seja ética em nossa visão. Diante disso, a ética é trabalhada e entendida aqui como a filosofia da moral, ou seja, a origem, o primado em que se embasa a moral – produto das regras e normas culturais de um povo (KROHLING, 2011, p. 19 e 37).

A consciência advinda desta ética a partir dessas premissas atua como um verdadeiro caminho de interligação entre todas as esferas humanas, se constituindo, assim, como a ética da alteridade. A ética, nesse ponto, é a reflexão crítica entre as possibilidades do fazer ou não fazer (KROHLING, 2011, p. 29).

A partir dessa concepção de ética da alteridade é possível, também, extrair um sentimento de responsabilidade pelo *outro*. Uma responsabilidade inerente ao *eu*, que parte de sua análise por aquilo que o *outro* é, fez ou faz, o que a princípio não diz respeito àquele, mas que com ele mantém um laço subjetivo na medida em que esse *eu* participa, interrelacionalmente, de um corpo social maior do que sua relação com o *outro*, qual seja, o *nós* que foi encoberto pela modernidade ocidental.

É deste apontamento que Lévinas destaca o fato da relação intersubjetiva – a relação entre o *eu* e o *outro* – ser uma relação não-simétrica, pois somos responsáveis pela alteridade, pela diversidade, pelo *outro*, sem, contudo, esperar recíproca, mesmo que isso venha a nos custar a vida (2007, p. 82)<sup>226</sup>.

A humanidade, neste contexto, se tornaria mais humana, pois não haveria uma imposição de saberes, de crenças, de ideologias, de culturas, entre os seres, aceitando-se a existência de uma pluralidade social, política e cultural – inerente aos seres humanos enquanto seres históricos – que permitiria um reconhecimento recíproco entre o *eu* e o *outro*.

---

<sup>226</sup> Em relação a essa alteridade, é possível destacar a partir da racionalidade por detrás dessa ideia, uma ética dos Direitos Humanos, uma ética que, segundo Herrera Flores, “é a ética que vê no outro um ser merecedor de igual consideração e profundo respeito, dotado do direito de apropriar-se e desenvolver as potencialidades humanas de forma livre, autônoma e plena” (2009a, p. 21).

A ética da alteridade, nestes termos, pode ser vista como a relação entre o *eu* e o *outro*, por onde o sujeito ético é constituído por esse *outro* e não pelo *eu*. A subjetividade humana do *eu*, portanto, tem origem fora de si, pois é o *outro* quem constituirá o *eu* como sujeito<sup>227</sup>.

Uma ética que tem como objetivo atingir o sentido e o infinito que existe no rosto do *outro* – o pluralismo epistemológico, por exemplo. Para tanto, será necessário, ver, sentir e perceber o rosto do *outro* com outro olhar<sup>228</sup>.

Mas, não um olhar no sentido de comiseração, de “ter pena, ter dó”, ao contrário, um olhar no sentido de instaurar um movimento ético, político, social e cultural, que esteja fundado na busca de uma justiça político-social e, sobretudo, na construção *multicultural* dos Direitos Humanos – enquanto projeto cultural universalizável.

Assim, a ética da alteridade implicará um comportamento de imparcialidade, justiça, humildade e interpelação do *eu* para com o *outro*, culminando em seu descobrimento. A diferença do diferente, com seu reconhecimento, passa a ser percebida enquanto atitude.

Daí que essa ética, nada mais seria, que um embasamento que se manifestará em ações, cujo objetivo não é subtrair de ninguém, sua cultura, política, etnia, epistemologia mas, ao contrário, edificar em todos uma intenção de agir para a promoção do bem – o que é visto neste trabalho, a partir de uma releitura dos Direitos Humanos<sup>229</sup>.

---

<sup>227</sup> É o que Levinas pressupõe quando destaca a existência de um desdobramento e compreensão dos dois elementos implicados, o Eu e o Outro, no interior da relação ética (2004, p. 269).

<sup>228</sup> É o que, via outra, Santos destaca quando afirma necessitarmos de criar pensamentos alternativos sobre as alternativas que surgem em relação ao rompimento dos dogmas uniformizadores e homogeneizantes da modernidade ocidental, haja vista o fato de lentes e conceitos não serem capazes de captar “a riqueza das experiências emancipatórias que ocorrem no mundo” (2009, p. 196).

<sup>229</sup> Como discutido acima, os Direitos Humanos são discutidos neste trabalho a partir das ideias de tais direitos tratar-se-iam de construções culturais, ou seja, construções que se afastam as ideias universais de direitos ideais, imanentes, dentre outros. Desse modo, em que pese ser possível criticar as percepções de Lévinas acerca de seu “humanismo diferencial que parte do outro absolutamente outro e, portanto, idealizado” (HERRERA FLORES, 2009b, p. 179), utilizamos suas ideias neste ponto do trabalho, com a simples intenção de demonstrarmos a importância do *outro* para a construção de um *nós* – necessário nesta empreitada que se segue – de reconstrução *multicultural* dos Direitos Humanos enquanto projeto universalizável. Com isso, traz-se Lévinas para corroborar uma fundamentação ética a partir da alteridade que objetiva, em primeiro lugar, tratar da valorização do

Com essas bases Lévinas buscará e fundamentará o ideal por detrás da consciência ética, apontando-a como filosofia primeira. A importância do *outro* mostra que o *eu*, em sua subjetividade, deixa de ser um conceito universal, homogêneo e uniforme, pois na relação face-a-face da alteridade, é realizado a acolhida do *outro* enquanto realização subjetiva em si, ou seja, o *outro* enquanto *outro*, não como um enquadramento ontológico do eu<sup>230</sup>.

A relação com o outro servirá para nos questionar, nos esvaziar de nós mesmos, nos induzindo a descobrir novas possibilidades e visões. Ser *eu*, nestes termos, significa para Lévinas (2009, p. 49 e 53), não poder me furtar da responsabilidade pelos outros, pois essa responsabilidade é que me tirará o individualismo, o egoísmo e o imperialismo em que o meu *eu* – ainda moderno – está inserido.

Diante dessas premissas, podemos tirar uma primeira conclusão no sentido de que Lévinas cria e aprofunda as categorias da ética como a filosofia do outro, desenvolvendo, para tanto, o princípio matriz da ética da alteridade – bem como da responsabilidade – que está intrinsecamente relacionada aos Direitos Humanos (KROHLING, 2011, p. 91 e 92) – utilizada aqui, como demonstrativo da importância do outro na construção cultural de um novo sentido para tais direitos.

Com relação à construção do *eu* da modernidade ocidental, fundada no uno, Lévinas trará uma crítica a tal apontamento, haja vista entender que o uno induz a uma espécie de monólogo filosófico. Preferirá, ao contrário, a ideia do múltiplo, tendo em vista corresponder à verificação da existência de vários *eu's* ou *outros*, pois ninguém é sozinho.

---

dos seres humanos, o que se dará, obrigatoriamente, a partir do reconhecimento, da valorização e da participação do diferente no processo de formação do Estado e dos Direitos Humanos – instrumento de emancipação da diversidade.

<sup>230</sup> É o que Lévinas deixa a entender quando destaca que “A relação ética, oposta à filosofia primeira da identificação da liberdade e do poder, não é contra a verdade, dirige-se ao ser na sua exterioridade absoluta e cumpre a própria intenção que anima a caminhada para a verdade (2008, p. 34)”. Lévinas (2007, p. 87), portanto, em seu projeto ético alteral prioriza a ética, fundamentando-a metafisicamente, sendo que, para tanto, adota a ideia do infinito, da intersubjetividade e da exterioridade do ser. Para ele a ideia do *outro* como rosto significa o infinito, a constatação de uma exigência ética insaciável, haja vista que quanto mais justo se for, mais responsável se é, de modo que nunca seremos livres dos *outros*. Ser ético é se pautar na alteridade que a diversidade nos coloca.

Somos pessoas com dignidade humana e vivemos rizomaticamente<sup>231</sup> interligados. Vivemos hoje num mundo cosmopolita, pluricultural e pluriétnico, onde não há e não pode existir uma sobreposição cultural de dominação. É o que Herrera Flores aponta quando destaca que

Rizomaticamente todas as acepções culturais são equivalentes em valor, isto é, todas têm a capacidade de enraizar-se com outras e, nesse entretimento, construir algo novo. (...) um modelo que não seja dominador, nem sistemático, nem autoritário, mas que se caracterize pela intuição, pela fragilidade, complexidade e extraordinária multiplicidade do mundo em que vivemos (2009b, p. 184).

A interligação rizomática destacada acima nos serve como exemplo do modo como os seres humanos estão sempre em busca – permanente – de novas raízes – culturas – para lhes complementar aquilo que o *eu* ainda é carente. O modelo rizomático, em definitivo, busca “estabelecer relações que complementem a falta do absoluto e do uno criando lugares novos de expressão do próprio junto ao alheio e diverso (HERRERA FLORES, 2009b, p. 184 e 185).

Segundo Krohling (2011, p. 106) a alteridade em Lévinas está relacionada com a cultura e a linguagem, sendo sua vivência uma construção histórica. É a partir disso que é possível destacar a noção levantada por Lévinas do ser humano como *ser de desejo*. A figura do *outro* como algo que serve para completar o que falta no *eu* desejante. Por ser incompleto, o *eu* deseja o *outro*. É esse desejo que impulsiona o *eu*, incompleto, buscar do *outro* – recíproca e intertemporalmente.

O encontro com o *outro*, portanto, o seu reconhecimento, possibilita ao *eu* – egocêntrico, uniformizado, homogeneizado, individual – se completar, se reconhecer enquanto *eu*. Elsa Brander (2012, p. 10), em texto acerca da ética levinasiana como fonte de responsabilidade com o outro, aponta que

---

<sup>231</sup> Segundo Herrera Flores o “modelo rizomático de pensamento e de prática sócio-cultural opõe-se radicalmente ao modelo raiz que predomina na ideologia mundo universal. O modelo raiz é o que predominou na cultura ocidental. Um modelo vertical de interação que parte de uma ontologia da ausência ou do estabelecimento de uma distância transcendente e infranqueável que separa o um do múltiplo, a unidade da diversidade, com o que, tudo o que não seja funcional para a referida unidade se desloca ao plano da não existência. (...). O modelo rizomático, ao contrário do modelo raiz, apresenta-se, por conseguinte, como distribuição que troca de natureza em função das novas conexões que são criadas, seria algo assim como um corpo sem órgãos, não um corpo inerte e privado de órgãos, mais um corpo cheio, aberto ao possível, uma matriz energética informal que neutraliza a subordinação e a hierarquização dos órgãos, os quais paralisam a expressão do corpo.

Segundo Lévinas, a porta não se abre para o Outro como quando se abre a porta a um convidado. O Outro não é nenhum convidado. É o Eu que o é. O Eu é o convidado do Outro, porque o Outro está na própria origem da identidade do Mesmo. O Eu é convidado pelo Outro para um possível encontro. Um encontro onde o outro não chega primeiro, mas já está lá há muito tempo.

Ademais, dessa ética da alteridade de onde é possível retiramos uma responsabilidade pelo, e para com, o *outro*, que Lévinas aponta como um atributo ético. “Não é a privação do saber da compreensão e da captação, mas a excelência da proximidade ética na sua sociabilidade, no seu amor sem concupiscência” (Lévinas, 2004, p. 196) que fará o outro emancipar-se em seu contexto social, reconhecidamente necessário para a construção de uma nova realidade – mais justa, igualitária<sup>232</sup> e diversa.

A ética da alteridade discutida acima, sobretudo a partir dos aportes teóricos em Lévinas, pode ser percebida como um caminho para o *eu* da modernidade ocidental – individualista e dominador – reconhecer o *outro* – o encoberto, diverso, diferente – que habita em cada um de nós. É a possibilidade de uma sociedade, heterogênea, construir suas bases culturais a partir de um reconhecimento, proteção e emancipação da diferença. O *outro* passa de inimigo, àquilo que completará o *eu* enquanto ser.

Os conceitos de uma necessária ética da alteridade para o reconhecimento da importância da diversidade representada pelo *outro* que foram trazidos aqui, correspondem a um caminho – necessário – a ser percorrido na busca da emancipação e reconhecimento do *outro*, pois a ética é a filosofia primeira, aquilo que serve de base para a moral e, conseqüentemente, para os atos dos indivíduos – inclusive no tocante a construção cultural dos Direitos Humanos.

---

<sup>232</sup> A ética da alteridade, portanto, demonstra como a relação intersubjetiva entre o *eu* e o *outro* é essencial para a construção de uma sociedade plural, que respeita seus iguais, na medida de suas igualdades, e os desiguais, na medida de suas desigualdades (CRUZ, 2005, p. 210), bem como o diverso, não padronizado, naquilo que é diferente do uno. Portanto, podemos perceber a partir de toda essa discussão, que Lévinas trouxe um novo modo de se ver o pensamento filosófico moderno ontologizado, ou seja, um novo modelo de pensamento, evidenciado numa ética da alteridade em detrimento à filosofia. A alteridade e a responsabilidade com a diversidade do *outro* é o que deve sempre pautar o pensamento filosófico (PEREIRA, 2010, p. 89) do ser.

E mais, essa ética do – e para – o *outro*, não é somente capaz de preservar a individualidade do *eu*, mas, também, manter a alteridade do *outro*, ajudando, assim, a preservar a pluralidade cultural, bem como os diferentes modos de vida presentes dentro de uma mesma sociedade, ou entre diferentes nichos sociais.

Desse modo, o caminho da ética da alteridade é um passo importante para a construção de uma sociedade global *multicultural*, por onde teremos a possibilidade de ser diferentes, sempre que a igualdade nos descaracterizar, mas, em contrapartida, também teremos a possibilidade de sermos iguais, sempre que a desigualdade nos minimizar.

É da alteridade, do desencobrimento do diferente, daqueles que não condizem com o padrão universalizado do ser, que a diversidade deve ser posta em discussão. A ideia por trás de uma ética da alteridade reflete bem os ideais deste trabalho para o embasamento de uma construção *multicultural* aos Direitos Humanos em substituição àquilo que temos como sentido moderno de Direitos Humanos, vendo-os como projetos – e não como algo pronto e acabado em si mesmo – universalizáveis.

Essa perspectiva libertadora da alteridade em Lévinas, substrato daquilo que Dussel chamará de ética da libertação dos que, por serem diferentes, foram encobertos pela modernidade europeia, excluídos da formação do Estado – fosse ele absoluto ou nacional (liberal, social ou democrático) – bem como da construção dos Direitos Humanos, universalizados pela racionalidade uniformizadora inerente a este contexto político, social e cultural de dominação, cabe ressaltar o fato de Lévinas perceber a ética como uma espécie de filosofia primeira.

E mais, uma filosofia do *outro* – alteridade –, um princípio fonte para os direitos humanos, que passam a se constituir dos princípios éticos da dignidade humana, da alteridade, da fraternidade, da igualdade entre os seres humanos e, principalmente,

da libertação do *eu* através da descoberta do *outro*, de um rosto que lhe assemelha ao encoberto, ao diferente<sup>233</sup> (KROHLING, 2011, p. 91 e 92).

O modelo moderno, ocidental, individual, cristão, capitalista de Direitos Humanos que foram universalizados a partir das primeiras Cartas e Declarações de Direitos, deve ser vencido em tempos onde a diversidade é a regra, e não mais a exceção – conforme destacado no Capítulo 2, ao falarmos do novo constitucionalismo latino-americano e do Estado plurinacional.

Dessa necessidade de rompimento com o cenário posto, que se buscará nos Direitos Humanos um caminho para percorrer a empreitada da globalização do capital e da virtualização das relações humanas. A ética da alteridade nos serve, neste sentido, como instrumento de realização da aproximação do *eu* com o *outro*, a fim de permitir que estabeleçam um diálogo diatópico cujo intuito é à construção de um rizoma<sup>234</sup> entre suas semelhanças e diferenças.

Ainda sobre esses pontos, é importante destacar o que Dussel chama de anadialética<sup>235</sup>, uma espécie de antítese ao caráter unidimensional, uniformizador, hegemônico, da modernidade europeia a partir da salvaguarda da alteridade

---

<sup>233</sup> Isso se realizará a partir do sentido posto ao símbolo analética destacado acima, haja vista não representar meramente um método, mas, ao contrário, todo um momento, bem como um movimento da dialética em busca da libertação do *outro*, pois se trata da afirmação da exterioridade, ou seja, da existência do *outro*, do diferente, “é a superação da totalidade desde a exterioridade, o que nunca esteve dentro” (KROHLING, 2011, p. 93) – mas sempre foi encoberto. É algo dinâmico, pois a libertação, o desencobrimento do diferente ao padrão moderno de ser, se dará através da afirmação de um ser – o *outro* – que assim como o *eu*, também é histórico e real. Quer-se com isso, a construção de uma filosofia da libertação desse *outro*, ou seja, “daquele que está fora e distante dos horizontes deste mundo de hegemonias como o econômico-político (do fratricídio), da comunidade de comunicação real eurocêntrica (do filicídio, da erotividade fálica e castradora da mulher – uxoricídio), e, não em último lugar, o do indivíduo que considera a natureza como mediação explorável para a valorização do valor capital (ecocídio) e não a conservação e o desenvolvimento do meio ambiente” (DUSSEL, 1977, p. 5 e 6).

<sup>234</sup> Para completar o que foi destacado acima em relação à ética enquanto matriz rizomática dos direitos humanos, Herrera Flores aponta que rizoma pode ser entendido neste contexto, como “um sistema acêntrico, não hierárquico e não significativo, sem autoridade, sem memória organizada ou autômata central, definido unicamente por uma circulação de estados” (2009b, p. 183).

<sup>235</sup> O citado autor utiliza o termo *anadialética* (ana + dialética), com o sentido de algo que vai mais além, ou seja, para Dussel trata-se do caminho pelo qual se atravessa a exterioridade, para revelar o *outro* – a alteridade – transformando a realidade – múltipla e plena de diversidades (KROHLING, 2011, p. 92) – o que discutimos aqui a partir de uma reconstrução da ideia por detrás dos Direitos Humanos. E mais, segundo Dussel “o momento anadialético (...) é a afirmação da exterioridade: não é somente negação da negação do sistema deste a afirmação da totalidade. É a superação da totalidade, mas não só como atualidade do que está em potência no sistema. É a superação da totalidade desde a transcendentalidade ou da exterioridade, o que nunca esteve dentro” (1977, p. 18-20).

inerente à diversidade – principalmente, para ele, da diversidade da América Latina (1977, p. 19) – e que nos conduzirá a libertação dos encobertos.

É bom apontar neste ponto, a influência de Lévinas na construção dos pensamentos de Dussel, em suas “incursões sobre o rosto das vítimas na nova visão ótico-ética, frisando a realidade latino-americana, onde existem milhões de excluídos, incluindo índios, negros, crianças, idosos e mulheres” (KROHLING, 2011, p. 92), o que concretizará o fato dos marginalizados deste modelo político, social, cultural e ideologizante, começarem a reagir em busca de sua libertação pelo resgate da alteridade (DUSSEL, 2012, p. 185 e ss.).

Sobre a formação de uma ética da libertação a partir da defesa da alteridade existente atualmente – dentre outros aspectos, em um padrão hegemônico de dominação pelo Estado nacional da modernidade europeia, e o novo constitucionalismo latino-americano e seu novo modelo de Estado plurinacional – Dussel aponta que

A ética da libertação não pretende ser uma filosofia crítica para minorias, nem épocas excepcionais de conflito ou revolução. Trata-se de uma ética cotidiana, desde e em favor das imensas minorias da humanidade excluídas da globalização, na presente ‘normalidade’ histórica vigente. As éticas filosóficas mais em moda, as *Standards* e até as que têm algum sentido crítico, com pretensão de serem pós-convencionais, são éticas de minorias (claro que de minorias hegemônicas dominantes, as que têm recursos, a palavra, os argumentos, o capital e os exércitos) que, frequentemente, podem cinicamente ignorar as vítimas, os dominados e afetados-excluídos das ‘mesas de negociação’ do sistema vigente, das comunidades de comunicação dominantes; vítimas sem direitos humanos promulgados, não percebidos pelos *ethos* de autenticidade e sob o impacto da coação legal e com pretensão de legitimidade (2012, p. 15).

O *outro*, neste sentido, tem papel central na acepção *multicultural* dos Direitos Humanos, pois é a partir da libertação e emancipação que a ética da alteridade lhe confere, que será factível a realização de um diálogo diatópico entre as forças sociais do Estado – as hegemônicas e os excluídos –, sem a dominação ou sobreposição de argumentos, algo comum ao modelo atual de consumo global<sup>236</sup>.

---

<sup>236</sup> Sobre o consumo global de matriz capitalista, moderna e europeia, Santos destaca o fato da legitimidade do Estado moderno poder ser vista a partir do modo pelo qual resolve a tensão, sempre existente, entre o capitalismo e a democracia, ou seja, “o grau zero de legitimidade do Estado moderno é o facismo, a rendição total da democracia perante as necessidades de acumulação do

Não é necessário realizar a redução do *outro* ao modelo racional do Estado moderno – homogeneizante e uniformizador – para que se estabeleça o diálogo com o eu hegemônico. É o que Glissant destaca quando diz que “não necessito compreender o *outro*, quer dizer, reduzi-lo ao modelo de minha própria transparência, para viver com esse *outro* ou construir algo com ele” (2002, p. 72, *apud.* HERRERA FLORES, 2009b, p. 8).

Atualmente o processo de globalização desse cenário onde o “eterno consumir” é necessário para a manutenção do modelo político e social do Estado moderno nacional, além de virtualizar a transmissão de informações, capitais, bens, também acelera o processo de xenofobia, prejudicando, ainda mais, as buscas pela diversidade.

Essa xenofobia – entendida aqui enquanto a negação contemporânea do *outro*, do diferente – existente desde os primórdios da modernidade europeia e que pautou a construção da identidade nacional do Estado neste contexto, está a cada dia mais perceptível, mesmo em situações onde há consensos políticos, como na União Europeia, haja vista o endurecimento das leis de imigração<sup>237</sup>, que vêm para excluir, ainda mais, o *outro*, o não civilizado.

Portanto, existe um verdadeiro “choque de realidade”, pois se existe um cenário de Estado, ainda subsumido nos dogmas da modernidade europeia do Estado nacional, existe também, uma nova realidade para esse instrumento de organização social, cujo objetivo é o resgate da diversidade, bem como de vencer as crises que o

---

capitalismo. O grau máximo, da legitimidade do Estado moderno reside na conversão, sempre problemática, da tensão entre democracia e capitalismo num círculo virtuoso em que cada um deles prospera aparentemente na medida em que os dois prosperam conjuntamente. Nas sociedades capitalistas este grau máximo foi obtido nos Estados-Providência desenvolvidos da Europa do Norte e no Canadá (1998a, p. 8), ou seja, em modelos sociais de dominação e de construção de hegemonias étnicas, políticas, raciais e, sobretudo, culturais.

<sup>237</sup> É o que recentemente ocorreu durante o governo do então presidente da França Nicolas Sarkozy em relação à imigração de indianos, muçulmanos, africanos, bem como, de ciganos, todos duramente repreendidos por legislações claramente xenófobas e que, após 500 anos ainda servem para expulsão do diferente. Assim como em Granada – destacada acima – a França de Sarkozy expulsou milhares de muçulmanos. Sobre tais pontos, ver MAGALHÃES, 2012e, p. 27 e ss.. Ademais, Herrera Flores destaca que “o Norte recebe com surpresa e indignação as demonstrações de ravia e cólera de um Sul marcado cada vez mais pela falta de esperança. Como responder? A solução adotada foi fechar as fronteiras, erigindo fortalezas jurídicas e treinando policiais para impedir a “invasão” dos desesperados, dos famintos... dos diferentes” (2009a, p. 152).

modelo moderno europeu e norte-americano vem sofrendo, quase todas inerentes ao modelo capitalista de consumo.

Essa realidade – já trabalhada acima – de um Estado plurinacional, fruto das recentes discussões constitucionais latino-americanas, traz novos contornos teóricos à ideia hegemônica de Estado, a fim de resgatar a alteridade e efetivar uma libertação para inúmeras culturas encobertas por um *eu* ideologizado<sup>238</sup>.

É a partir desse contraste entre a dominação do modelo nacional do Estado moderno e a alteridade do modelo plurinacional em discussão, que buscamos extrair a ética capaz de estabelecer um novo sentido aos Direitos Humanos e que os perceba como um projeto universalizável, *multicultural*, e não como algo dado<sup>239</sup> por uma divindade, ou inato – transcendental – ao Homem.

Os Direitos Humanos são a pedra fundamental para alteração da realidade de uma estrutura política, social, econômica e cultural de dominação, tal como o Estado nacional. São deles que devem partir as construções teóricas, práticas, para um modelo de vida em que a ética da alteridade, enquanto princípio matriz do encontro dialógico entre o *eu* – mono – e o *outro* – plural – seja o substrato para vencermos o *dispositivo de narciso*<sup>240</sup> oriundo da modernidade europeia.

---

<sup>238</sup> Neste sentido, Žižek descreve a ideologia como algo que vai além de uma falsa consciência, ou seja, uma falsa realidade, vinda de uma representação ilusória dessa realidade, pois antes, essa mesma realidade já deve ser percebida como ideológica, ou seja, “(...) uma realidade social cuja própria existência implica o não-conhecimento de sua essência por parte de seus participantes, ou seja, a efetividade social cuja própria reprodução implica que os indivíduos ‘não sabem o que fazem’” (1996, p. 306).

<sup>239</sup> Neste sentido, Herrera Flores destaca que “(...) os direitos humanos (...) não são algo dado, nem estão garantidos por algum “bem moral”, alguma “esfera transcendental” ou por algum “fundamento originário ou teológico” (2009a, p. 114). E mais, “são produtos culturais que instituem ou criam as condições necessárias para implementar um sentido político forte de liberdade (oposto à condição restrita da liberdade como autonomia): minha liberdade (de reação cultural) começa onde começa a liberdade dos demais; pelo que, não tenho outro remédio que não o de comprometer-me e responsabilizar-se (...) com a criação de condições que permitam a todas e a todos colocar em marcha contínua e renovadamente caminhos próprios de dignidade” (2009b, p. 193).

<sup>240</sup> É um dispositivo perceptível na relação entre o *eu* – europeu-moderno e, portanto, civilizado – e o *outro* – não europeu e não moderno e, conseqüentemente, não civilizado – por onde “o papel do *outro* (do selvagem, do estrangeiro, do infiel) foi e ainda é em boa medida, o papel de afirmação do narciso nacional superior”, ou seja, “o que é hoje, muitas vezes considerado universal, como o individualismo liberal e o liberalismo econômico, por exemplo, deverá ser compreendido como regional e cultural, e logo pertencente a uma racionalidade específica ou a uma forma de consciência entre outras formas de consciência. O sistema econômico e social europeu ou norte-americano é regional e não, universal. Em outras palavras, as transformações ocorridas em outras sociedades, em outras comunidades, não levarão inevitavelmente a um só final. Isto representa a superação da visão

### **3.2. O Processo Cultural de ReConstrução dos Direitos Humanos a partir do Diálogo com o *Outro*: a importância de uma hermenêutica diatópica**

Conforme estamos provocando desde o início deste trabalho, a época atual da humanidade pode ser vista como um momento singular em sua história. Há quem o denomine, conforme Bittar (2008, p. 131 e 132), de pós-modernidade, outros de modernidade líquida (Zygmunt Bauman, 2001), ou ainda, de modernidade reflexiva (Ulrich Beck, 1998); hipermodernidade (Gilles Lipovetsky, 2000), ou ainda, de modernidade tardia (Anthony Giddens, 1998).

É nesse emaranhado de conceituações, onde predomina o *não* consenso, que temos uma única certeza: a falta de diálogo entre os seres humanos através da conformação de uma cultura unívoca que predominou durante todo o período de formação e amadurecimento do Estado enquanto instrumento de regulação social, conforme trabalhado acima, também pode ser vista em relação aos Direitos Humanos.

E será partindo desse contexto histórico cultural conflituoso atual, onde se discutem algumas verdades universalizadas, tais como o Estado moderno nacional e os Direitos Humanos universais da Declaração de 1948, que a reflexão de Raimon Panikkar poderá criar caminhos seguros à concretização de uma cultura dos Direitos Humanos voltada ao diálogo intercultural, a partir daquilo que ele denomina de Hermenêutica Diatópica.

Uma das primeiras constatações feitas por Panikkar é a de que povo algum possui o poder de dizer a verdade<sup>241</sup>. Por tal conclusão se percebe outro ponto abordado por

---

linear da história. Trata-se, portanto, da superação da ideia de que a evolução das culturas inferiores levará à civilização superior que seria a europeia” (MAGALHÃES, 2012e, p. 31 e 32).

<sup>241</sup> Dussel destacará como a modernidade europeia de formação e amadurecimento do Estado pode ser vista como uma situação completamente inversa a essa percepção trazida por Pannikar, por a modernidade inicia-se como fenômeno de encobrimento e expulsão do outro, do diferente, através da construção de uma verdade – a identidade europeia universalizada, sacralizada e homogeneizante. É o que pode ser visto quando Dussel diz sobre a “invasão” europeia à América Latina, o que foi conseguido através da formação de verdades, bem como do monopólio da verdade, ou seja, “a invasão acabou. Os guerreiros foram derrotados. O mesmo acontecerá com os maias, com os incas de Atahualpa... até os confins da Terra do Fogo pelo Sul, ou até o Alaska pelo Norte, durante os anos que seguem. A modernidade se fez presente... emancipou os oprimidos dos astecas de serem vítimas de seus deuses sanguinários... e como um “Sexto Sol” que amanhece no horizonte da

ele, qual seja: o fato de que nenhuma cultura é completa em si<sup>242</sup>. De modo que será da inter-relação entre as diferentes culturas, que os diferentes indivíduos, se abrirão ao diálogo no caminho para uma construção justa e equânime – *multicultural* – aos Direitos Humanos.

Sobre o fato das culturas serem incompletas, Santos destacará essa incompletude como resultado do fato de cada cultura possuir um sentido de dignidade humana (2011, p. 446), ou seja, em todas as culturas existe a ideia de dignidade humana, seja como um direito humano ou não.

Portanto, as formas culturais, a partir das quais os Direitos Humanos e a dignidade humana são parte, “(...) são sempre híbridas, mescladas e impuras” (HERRERA FLORES, 2009a, p. 50), ou seja, cada uma das culturas possui uma ideia, uma racionalidade a partir da qual percebem os direitos, a dignidade humana e, sobretudo, os Direitos humanos, o que não é uniforme, homogêneo, eterno ou imutável (HERRERA FLORES, 2009a, p. 66) como pretende a modernidade ocidental.

Sob esse aspecto de vetor comum, entre os diferentes, da dignidade da pessoa humana, conforme salienta Melo Júnior (2011, p. 139), “entre os direitos humanos, a dignidade da pessoa humana é talvez o mais abrangente de todos, á medida que permite uma repercussão de maiores dimensões na vida da sociedade, pois tutela as condições mínimas de existência (...)”.

É a partir dessa ideia que passa a ser possível a realização de uma substituição do diálogo enquanto, simplesmente, troca de argumentos entre os interlocutores – um diálogo normal –, por um diálogo emancipador, que promova uma troca de saberes,

---

humanidade, um novo deus (o capital) inaugura um novo “mito sacrificial”, o “mito” de Tlacaélel dá lugar ao “mito” não menos sacrificial da “mão de um Deus” providente, que regulará automaticamente o mercado (...)” (1994, p. 129 – *tradução nossa*). Outro aspecto importante sobre o momento em que estamos inseridos enquanto seres históricos, políticos, sociais e culturais, e que contradiz essa construção de Pannikar, é posto pelo *espectro da ideologia* de Žižek (1996a, p. 7), onde através de uma crítica à ideologia, Žižek nos demonstrará como o modelo moderno europeu e norte americano atual sacraliza determinados símbolos (tais como: a democracia, o capitalismo, os Direitos Humanos) impedindo que ajam discussões sobre eles, pois são em si mesmo, verdades absolutas e universais.

<sup>242</sup> Em relação à incompletude de todas as culturas, Santos destaca que se assim não fosse, existiria somente uma cultura, pois seria una, completa em si (2011, p. 445 e 446).

onde as partes atravessam a fronteira para o lado oposto, compreendem seus fundamentos, e retornam ao lugar de origem trazendo algo de diferente.

Portanto, a ideia de dignidade humana que foi levada à universalização pela racionalidade moderna como substrato para a formação das bases para as construções teóricas sobre os Direitos Humanos – enquanto instrumentos universais – é o que deverá ser discutido no momento de realização de um diálogo intercultural.

Ou seja, o sentido universal dado aos Direitos Humanos na Declaração de 1948 reflete, sobretudo, uma ideia de dignidade humana ocidental, cristão, euro-norte americana, individualista e uniformizadora, que foi universalizada durante a formação do Estado nacional na modernidade. Herrera Flores discutirá essa tensão ao destacar que

(...) para nós o universal não sejam os Direitos Humanos (...), mas a ideia ou a intuição de dignidade humana. (...). Os direitos humanos são, pois, o produto cultural que o Ocidente propõe para encaminhar as atitudes e aptidões necessárias para se chegar a uma vida digna no marco do contexto social imposto pelo modo de relação baseado no capital (2009b, p. 10 e 11).

O problema, portanto, é que a dignidade humana não é percebida por todas as culturas no sentido de Direitos Humanos (SANTOS, 2011, p. 446-447), de modo que, a incompletude de uma cultura pode ser vista como o reflexo da concepção de dignidade humana que possui – incompleta.

A universalização de um sentido ocidental à dignidade humana<sup>243</sup>, como único modelo racional possível, é a fonte das críticas de Herrera Flores aos Direitos Humanos conforme são discutidos atualmente, pois se afastam da ideia dos direitos como construções culturais de uma sociedade (2009b, p. 11 e 12).

---

<sup>243</sup> Ao defendermos os Direitos Humanos como um projeto cultural universalizável, partimos da ideia de que o que se universalizará é a ideia de dignidade humana por traz dos Direitos Humanos, haja vista o fato de que “(...) o universalismo da dignidade humana não supõe impor aos outros nossa forma de explicar, interpretar e intervir no mundo, mas em criar as condições para que todos os seres humanos possam desenvolver suas atitudes e suas aptidões para empoderar-se, isto é, para alcançar uma posição que possibilite disposições favoráveis aos desdobramentos do fazer e ter o suficiente poder para colocar em prática essa capacidade humana de fazer”, ou seja, “(...) poderíamos caracterizar esse universalismo da dignidade como as plurais e diferenciadas formas de luta para se conseguir um lugar no mundo e, a partir daí, construir condições que permitam aos seres humanos sentir que sua vida é uma vida digna de ser vivida” (HERRERA FLORES, 2009b, p. 10).

Herrera Flores chega à conclusão em suas críticas ao modelo de Direitos Humanos consubstanciado na ideia ocidental-moderna de dignidade humana, que essa base não pode ser vista de forma abstrata ou ideal. Dignidade humana, portanto, deve ser vista como algo que possui um fim material, concreto, ou seja, “trata-se de um objetivo que se concretiza no acesso igualitário e generalizado aos bens que fazem com que a vida seja digna de ser vivida” (HERRERA FLORES, 2009a, p. 37).

É a partir dessas discussões, que Panikkar (2004) abre os olhos para o fato dos Direitos Humanos hoje serem pisoteados em todos os continentes do Globo, o que para ele ocorre em decorrência da supremacia – universalizada – de um modelo ocidental de dignidade humana, ou seja, de Direitos Humanos.

Diante disso, pretende compreender o motivo pelo qual tal fenômeno acontece, ou seja, o que leva diferentes culturas a descumprirem, do mesmo modo, aquilo que conhecemos como Direitos Humanos Universais? A resposta para essa imbricada questão está no fato de que tais Direitos Humanos não representem um símbolo universal (PANIKKAR, 2004, p. 206), mas, ao contrário, poderem ser vistos como verdadeiros *localismos globalizados*<sup>244</sup> (SANTOS, 2011, p. 438).

A partir de então, a proposta de Panikkar perpassa o caminho das análises multiculturais e interculturais dos Direitos Humanos, ou seja, para a compreensão de seus apontamentos teóricos, cabe desvendar alguns aspectos acerca de tais fenômenos sociais que hoje, principalmente na América Latina, vem ganhando relevo, como se percebe pelas novas Constituições Venezuela, do Equador e, principalmente, da Bolívia.

---

<sup>244</sup> Segundo Santos um localismo globalizado pode ser conceituado como o “processo pelo qual determinado fenômeno, entidade, condição ou conceito local é globalizado com sucesso (...)” (2011, p. 438). Os Direitos Humanos Universais da Declaração de 1948, enquanto construção cultural una – ocidental, cristã, masculina, capitalista e euro-norte americana –, são, portanto, localismos que se globalizaram impositivamente a partir do encobrimento da diversidade e da pluralidade do *outro*.

Krohling destaca um ponto de partida diante dessas diretrizes de Panikkar, que nos permitirá repensar os modelos dogmáticos dominantes sobre os Direitos Humanos, a partir do papel daquilo que chama de uma antropologia cultural<sup>245</sup>, ou seja

O ponto de partida epistemológico para se repensar os Direitos Humanos é a antropologia cultural e a aproximação metodológica da hipótese de que só será possível uma filosofia jurídica não etnocêntrica e em diálogo com todas as outras culturas, se tivermos como premissa o pluralismo cultural. O pluralismo e a multipolaridade provocados pela mundialização cultural hodierna estão abertos à nova visão de aproximação e de teorizações interculturais do direito (2009, p. 67).

Desta feita, vê-se que a base dessa antropologia cultural<sup>246</sup> é o *outro*, ou seja, o reconhecimento no *outro*, de atributos que lhe permitem ser interlocutor na configuração de direitos e deveres. É, portanto, a alteridade quem embasa essa antropologia cultural, sendo que o *outro* aparece como necessário na busca do *eu* – incompleto – para sua complementação cultural através de um diálogo intercultural.

Reivindicar a interculturalidade desse diálogo emancipador, como lembra Herrera Flores, não se restringirá ao reconhecimento do *outro*, pois é preciso, além disso, lhe transferir poder, ou seja, “empoderar os excluídos dos processos de construção de hegemonias” (HERRERA FLORES, 2009a, p. 170) a fim de que participem do cenário social, político, econômico e cultural de sua sociedade, bem como, ajudem a construir uma concepção multicultural para os Direitos Humanos.

Atento a essa conjectura multicultural da atualidade, Panikkar, com sua teorização diatópica das equivalências homeomórficas<sup>247</sup>, propõe uma visão cosmoteândrica da realidade, ou seja, uma realidade formada a partir da visão do cósmico, do divido e

---

<sup>245</sup> Sobre a importância do *outro*, de uma ética da alteridade, para a formação de um diálogo dialógico entre os diferentes, Herrera Flores destaca que o *outro* poderá ser o sujeito que conduzirá o *eu* moderno para *fora da caverna* (2009b, p. 81) em alusão a alegoria da caverna de Platão.

<sup>246</sup> Como exemplo de estudos voltados para configuração dessa antropologia cultural, o Laboratório de Antropologia Jurídica de Paris, segundo Krohling, pode ser visto como um “grupo de pesquisa sobre Direitos Humanos e diálogo intercultural que tem criado um espaço de reencontro, de diálogo e de pesquisas sobre as problemáticas relativas aos Direitos do Homem e ao diálogo intercultural” (2009, p. 74).

<sup>247</sup> Essas equivalências homeomórficas tratadas por Panikkar tem o sentido de formas semelhantes, ou seja, são conceitos e símbolos que, tratados por diferentes culturas, de igual forma ou não, podem servir para criar um campo de diálogo entre elas. Um exemplo seria a Dignidade da Pessoa Humana, que é tratada por todas as culturas, mas não com o mesmo aspecto, pois nem todas as culturas a percebem como um Direito Humano (SANTOS, 2011, p. 446 e ss.).

do humano<sup>248</sup>, que interligados formariam a base de uma busca pelos Direitos Humanos através de um diálogo intercultural.

A partir dessas premissas, se percebe que os ditos Direitos Humanos Universais descritos na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, na verdade não são universais, haja vista serem criados a partir, única e exclusivamente, da visão ocidental, euro-norte americana, cristã, masculina, individual e capitalista.

É o que Krohling irá apontar quando ressalta o fato da “atual concepção de Direitos Humanos está inserida em um contexto de domínio cultural pelo fato de nem todas as tradições culturais terem atuado na formação dos instrumentos internacionais de Direitos Humanos” (2009, p. 91), ou seja, a atual visão que temos dos Direitos Humanos possui uma matriz que é uniformizadora, homogeneizante e ideologizante, a partir das culturas dominantes do Ocidente.

Desta feita, essa multiculturalidade ou policulturalidade<sup>249</sup>, demarca a necessidade de realização de um diálogo intercultural, ou seja, um diálogo entre o *eu* – o dominador e homogêneo – e o *outro* – dominado, encoberto e heterogêneo – que é culturalmente diferente, mas que, também, é igual, pois discute a dignidade da pessoa humana e os Direitos Humanos daí decorrentes.

É o que Del’Olmo (2006, p. 51) destaca quando conclui que no atual momento civilizacional do ser humano em contexto global, uma visão multicultural dos Direitos Humanos, reconhecida em substituição àquela matriz ocidental homogênea do Estado nacional moderno, implica, necessariamente, uma não-homogeneidade – cultural e étnica –, bem como uma não-imposição cultural, de modo a se preservar um visão diversificada das várias formas de vida da humanidade.

---

<sup>248</sup> Essa percepção também pode ser vista na racionalidade andina indígena e campesina que movimenta as principais discussões constitucionais na América Latina atual a partir das recentes constituições venezuelana, equatoriana e boliviana, o que destacamos acima a partir de HUANACUNI, 2010, p. 21 e 22.

<sup>249</sup> Essa expressão é tratada como sinônimo de multiplicidade de possibilidades em um mundo cada vez mais hiper-informatizado, mais fluido, mais líquido, onde *tudo o que é sólido se desmancha no ar*. Para maiores esclarecimentos desse sentido, ver BAUMAN, Zygmunt. **Em Busca da Política**. trad. por PENCHEL, Marcus. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. Cap. 3, p. 157 e ss.

Ainda nesta conjectura da necessidade de perceber a multiculturalidade dos Direitos Humanos, bem como a necessidade de salvaguarda dessas várias culturas a fim de construir um conceito pleno de Direitos Humanos, diferente do atual modelo – imbuído de universalidade, mas que, ao contrário, tem matiz ocidental, uniformizadora – Herrera Flores aponta para uma racionalidade da resistência, ou seja

(...) nossa visão complexa dos direitos, aposta em uma racionalidade de resistência. Uma racionalidade que não nega que é possível chegar a uma síntese universal das diferentes opções relativas aos direitos. E tampouco descarta a virtualidade das lutas pelo reconhecimento das diferenças étnicas ou de gênero. O que negamos é considerar o universal como um ponto de partida ou um campo de desencontros. Ao universal há que se chegar – universalismo de chegada ou confluência – depois (não antes) de um processo conflitivo, discursivo de diálogo ou de confrontação no qual cheguem a romper-se os prejuízos e as linhas paralelas (HERRERA FLORES, 2003, p. 299 e 300).

A busca pelo universal, portanto, deve partir de um diálogo com o *outro*, com aquele que é diferente de mim, de modo a possibilitar um universalismo de confluência de ideias e de conceitos<sup>250</sup>, o que em Panikkar, como visto, tem o nome de equivalências homeomórficas. Os Direitos Humanos devem ser reconstruídos a partir desse diálogo intercultural, onde a diversidade é a regra do jogo.

Esse multiculturalismo necessário para a atualidade pluricultural, plurinacional, latino-americana, atua como uma forma de reconhecimento, também, de um pluralismo emancipatório, ou seja, um pluralismo que, fundado em uma nova ideia de democracia – como destacado acima –, expressa o reconhecimento dos valores coletivos corporificados pela dimensão cultural de cada grupo e de cada comunidade.

---

<sup>250</sup> Isso pode ser percebido em Panikkar (1984) quando ele aponta para o fato de que o sentido ocidental de direito, universalizado, e que embasa as construções sobre os Direitos Humanos são, tão somente, ocidentais, haja vista advirem do *logos* da cultura grega e no *jus* do império romano. Assim, em que pesem essas leituras trazerem uma acepção universalizante em seu sentido, não são aceitas por todos os povos do mundo, pois, por exemplo, culturas orientais milenares, também acreditam serem únicas e invioláveis. Neste sentido, Krohling acentua que “a palavra direito não existe como tal em outras culturas autônomas tradicionais (como a chinesa, a hinduísta, a budista). Algumas, em sua concepção de mundo, não têm a noção de que o ser humano, como indivíduo isolado, pode ter direitos, posto que a percepção é um sentimento e uma responsabilidade de agradecimento e solidariedade cósmica e coletiva” (2009, p. 78).

Diante de tais fatos, Wolkmer (2006, p. 125) aponta que é nesta perspectiva de reconhecimento de um pluralismo cultural, e conseqüentemente, jurídico, de tipo comunitário-participativo, fundado num diálogo intercultural, que definiremos e interpretaremos os limites de uma nova concepção de Direitos Humanos, que englobe não só o *eu*, de natureza ocidental, euro-norte americano, mas, também, o *outro* – encoberto pela modernidade colonizadora daquele<sup>251</sup>.

Ademais, a necessidade de realizar uma construção, ou reconstrução, dos Direitos Humanos à luz de diálogos interculturais, embasados no reconhecimento multicultural do *outro*, é premente. Casos como o “uso da burca” na França<sup>252</sup> surgem em demasido, principalmente, quando a economia do país – do capital – não vai bem.

Na tentativa de barrar a entrada de estrangeiros, mais do que proteger os Direitos Humanos dos diferentes, países europeus, atuam no sentido de criar legislações que desestimulem a migração ilegal, ou seja, quando as taxas de desemprego aumentam entre os comuns, restringe-se a entrada do *outro*, a fim de recuperar a ânimo econômico financeiro do mercado.

Com o objetivo de trazer uma solução para casos como esse vivenciado pelas mulçumanas na Europa, principalmente, na França em relação ao uso da burca, Baez e Mezzaroba (2011, p. 255) ressaltam que “a solução para esse impasse não está, portanto, na tentativa de criação de uma moral universal”, como querido pela racionalidade uniformizadora da modernidade europeia do Estado nacional, “mas na utilização de um instrumento teórico que permita o diálogo entre diferentes morais, para, a partir daí, se extrair os pontos de contato que podem ser utilizados como fundamentos dos Direitos Humanos”.

---

<sup>251</sup> Neste sentido, Panikkar aponta que o estudo deste pluralismo jurídico, portanto, necessitará de uma nova hermenêutica, capaz de sanar os diversos problemas de uma atualidade plural e multicultural, uma hermenêutica que não se paute, exclusivamente, por concepções e decisões morfológicas, ideais, mas, ao contrário, que seja, como veremos abaixo, diatópica (1984, p. 4-6).

<sup>252</sup> A França criou uma legislação para proibir o uso da burca pelas mulheres islâmicas no argumento de que a obrigatoriedade desse uso seria uma afronta aos Direitos Humanos dessas mulheres – Lei 524, de 13 de Julho de 2010 – sendo que as infratoras correm o risco de serem punidas com multa de 15º Euros e obrigação de frequentarem aulas de cidadania. Essa imposição francesa causou alvoroço entre as mulçumanas, que protestaram requerendo o direito de usar tal vestimenta, haja vista ser parte de sua cultura.

Ao também criticar essa visão etnocêntrica, euro-norte americana, cristã, masculina e capitalista que fundamenta a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, Martins (2009, p. 184) demonstra que tal visão impede o direito à diversidade cultural, ou seja, impossibilita a compreensão do *outro*, bem como retira a possibilidade de mudarmos de ideia, servindo, assim, como instrumento de expulsão e encobrimento da diversidade.

Após essas discussões acerca da multiculturalidade que permeia a noção de Direitos Humanos – ou que ao menos deveria permear – Panikkar (2004, p. 210) aponta que os Direitos Humanos funcionam como uma janela<sup>253</sup> através da qual determinada cultura jurídica constrói uma ordem humana justa para seus semelhantes, sendo que essas pessoas não veem tal janela, de modo que necessitam do *outro*, de outra cultura – que, por sua vez, percebe a realidade a partir de outra janela –, para auxiliar sua percepção da realidade.

Sobre essa perspectiva dos Direitos Humanos enquanto janelas de onde você pode ter uma determinada visão sobre o que é ou não digno para o ser humano, Panikkar conclui que, se for o caso, deveríamos chegar à conduta de depedrar essas janelas que nos impedem o diálogo, ou seja

(...) se for o caso, deveríamos estilhaçar a janela e transformar os diversos portais em uma única abertura, com o conseqüente risco de colapso estrutural, ou deveríamos antes ampliar os pontos de vista tanto quanto possível e, acima de tudo, tornar as pessoas cientes de que existe, e deve existir, uma pluralidade de janelas. A última opção favoreceria um pluralismo saudável (2004, p. 210 e 211).

Com isso Panikkar elabora a noção de Hermenêutica Diatópica<sup>254</sup>. Para ele, tal fenômeno nada mais é do que uma reflexão temática sobre o fato de que os *loci*

---

<sup>253</sup> É o que Krohling chamará de teoria das janelas (KROHLING, 2009, p. 85 e 86), ou seja, "(...) a troca de argumentos permite-lhe se aproximar cada vez mais da realidade, esclarecendo cada vez melhor o problema. O diálogo entre os dois sujeitos é um encontro de duas alteridades. Parte-se de uma certa realidade, mas, ao mesmo que se parte dessa mesma realidade, ela nos ofereceu diferentes perspectivas. O fato é que nós enxergamos toda a realidade através da nossa janela pessoas, que se constrói também com as nossas janelas 'social', 'disciplinar', 'cultural' (...). Nós somos todos os sujeitos e não podemos jamais colocar os outros como sujeitos isolados". Assim, podemos ter um único ponto de vista que englobe todas as óticas de análise de problemas e visões (PANIKKAR, 1984, p. 5 e 6).

<sup>254</sup> Segundo Panikkar Hermenêutica Diatópica pode ser vista como: *dia* = através + *topos* = lugar, ou seja, uma hermenêutica que se desenvolverá através dos lugares de contato, entre os lugares de

(*topoi*<sup>255</sup>) de culturas historicamente não-relacionadas tornam problemáticas, tanto a compreensão de uma tradição a partir das ferramentas de outras tradições, quanto as tentativas hermenêuticas de preencher essas lacunas (PANIKKAR, 2004, p. 208).

Disso, podemos retirar a conclusão de que essa hermenêutica diatópica se fundamenta na ideia de incompletude cultural, ou seja, por mais forte que determinado *topoi* de uma cultura seja forte, não será completo. Tal sintoma poderá ser solucionado com os *topoi* de outras culturas. Um diálogo entre o *eu* e o *outro*, para a formação de um novo e, permanentemente, dialógico *nós*.

Sob tais aspectos Santos (2011, p. 447) aponta para a necessidade de realização desse diálogo, tendo em vista que “compreender uma determinada cultura a partir dos *topoi* de outra cultura é uma tarefa muito difícil”, de modo que para ele o caminho, na mesma esteira de Panikkar, é a construção e realização de um diálogo intercultural através da hermenêutica diatópica.

O diálogo diatópico ocorrerá na medida em que os diferentes, reconhecendo-se como tal, também reconheçam a incompletude de sua cultura, bem como de seus *topois*, de modo que esse reconhecimento proporcione um diálogo onde não se queira impor uma cultura sob a outra, haja vista ambas serem incompletas, mas, ao contrário, objetiva-se construir, a partir das equivalências homeomórficas, um conceito dual de Direitos Humanos, pois como aponta Krohling (2009, p. 118) “é impossível querer reduzir tudo ao uno”.

É aqui a podemos visualizar uma aproximação entre a hermenêutica diatópica e as diretrizes teóricas do novo constitucionalismo latino-americano, um constitucionalismo de diálogo plural, multicultural, onde os povos encobertos pela modernidade europeia ocidental, emergem ao cenário político trazendo suas

---

contato, onde o *eu* – ou o *outro* – se perceberá por meio de uma visão nova, uma visão conseguida no momento em que sai do lugar de origem e adentra ao lugar do outro, de modo que esse movimento possibilite estar em dois locais, olhando sua cultura de um ângulo novo (1984, p. 4).

<sup>255</sup> *Topoi*, segundo a construção teórica por detrás das discussões sobre hermenêutica diatópica, são conceitos fortes, lugares comuns retóricos, ou seja, locais dentro da cultura de cada sociedade que em que o contato com o outro fica restrito, sob pena de se descaracterizar culturalmente.

culturas, seus modos de vida, seus *topois* – como: *Pachamama*, *buen vivir*, *sumak kawsay*, entre outros.

Um exemplo de aplicação da hermenêutica diatópica pode ser construído a partir do *topoi* dos Direitos Humanos na cultura cristão-ocidental, em diálogo com outros *topois* que carreguem a mesma ideia por trás dos Direitos Humanos, tais como o *dharma*<sup>256</sup>, da cultura hindu e a *umma*<sup>257</sup> da cultura islâmica. Ambas as construções culturais apontam para o fato de seus conceitos – daquilo que o ocidente chama de “Direitos Humanos” – serem incompletos.

Neste sentido, Santos aponta que se forem vistos a partir do *dharma*, os direitos humanos são incompletos na medida em que não estabelecem a ligação entre a parte (indivíduo) e o todo (o cosmos). E mais, a visão ocidental, estabelecida na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, sob a perspectiva do *dharma* e da *umma*, “está contaminada por uma simetria muito simplista e mecanicista entre direitos e deveres, pois apenas garante direitos àqueles de quem pode exigir deveres” (SANTOS, 2011, p. 449).

Por outro lado, as visões da *umma* e do *dharma* acerca do que se entende como Direitos Humanos a partir da noção visão ocidental, também são incompletas, haja vista a primeira, sublinhar mais deveres do que direitos, o que justificaria desigualdades, tais como: a existente entre homens e mulheres no islamismo, e a segunda, preponderar, demasiadamente, o coletivo em face do individual.

---

<sup>256</sup> Segundo Panikkar *dharma* “(...) é o que sustenta, dá coesão e, portanto, força, a uma dada coisa, á realidade e, em última instância, aos três mundos (*triloka*). A justiça dá coesão às relações humanas; a moralidade mantém a pessoa em harmonia consigo mesma; o direito é o princípio do compromisso nas relações humanas; a religião é o que mantém vivo o universo; o destino é o que nos liga ao futuro; a verdade é a coesão interna das coisas. (...). Um mundo onde a concepção de *dharma* é central e quase onipresente não está preocupado em encontrar o direito de um indivíduo contra outro ou do indivíduo perante a sociedade, mas antes em avaliar o caráter *dharmico* (correto, verdadeiro, consistente) ou *adharmico* de qualquer coisa ou ação no complexo teantropocósmico total da realidade (1984, p. 39 – *tradução nossa*).

<sup>257</sup> Em relação ao sentido de *umma*, Santos destaca que “os passos do Corão em que surge a palavra *umma* são tão variados que o seu significado não pode ser definido com rigor. O seguinte, porém, parece ser certo: o conceito de *umma* refere-se sempre a comunidade étnica, linguística ou religiosa de pessoas que são objeto do plano divino de salvação”. Desse modo, conclui Santos que “vista a partir do topos da *umma*, a incompletude dos Direitos Humanos individuais reside no fato de, com base neles, ser impossível fundar os laços e as solidariedades coletivas sem as quais nenhuma sociedade pode sobreviver, e muito menos prosperar” (2011, p. 449 e 450).

Ambas as culturas, analisadas a partir do que entendemos aqui por Direitos Humanos, são incompletas. É o que destaca Santos ao discutir o modelo cristão-ocidental de formação binária dos direitos – certo/errado –, bem como o fato dos modelos hindu e islâmico não avistarem uma dimensão individual no sofrimento humano, ou seja

A hermenêutica diatópica mostra-nos que a fraqueza fundamental da cultura ocidental consiste em estabelecer dicotomias demasiado rígidas entre o indivíduo e a sociedade, tornando-se assim vulnerável ao individualismo possessivo, ao narcisismo, à alienação e à anomia. De igual modo, a fraqueza fundamental das culturas hindu e islâmica deve-se ao fato de nenhuma delas reconhecer que o sofrimento humano tem uma dimensão individual irredutível, a qual só pode ser adequadamente considerada numa sociedade não hierarquicamente organizada (2011, p. 450).

Esse exemplo, de visões incompletas acerca dos Direitos Humanos, possibilita a realização de um diálogo intercultural, onde, através da disposição em sair do seu *topoi*, ir ao *topoi* do outro, e depois retornar ao seu – diálogo diatópico – possibilitará que o *eu* dominador e hegemônico, visualize sua cultura sob o olhar do *outro*, percebendo as diferenças e as similitudes entre as culturas a partir da incompletude de ambas<sup>258</sup>.

A hermenêutica diatópica, portanto, requer não apenas um tipo de conhecimento diferente, mas, também, um diferente processo de criação desse conhecimento, ou seja, “exige uma produção de conhecimento coletiva, participativa, interativa, intersubjetiva e reticular” (SANTOS, 2011, p. 454), o que foi visto acima – no contexto do novo constitucionalismo latino-americano e do Estado Plurinacional – como pluralismo epistemológico.

---

<sup>258</sup> Um exemplo desse diálogo necessário para a emancipação da diversidade cultural, política e social, globalmente encoberta pela racionalidade moderna europeia e norte americana, pode ser visto no cenário latino-americano quando se analisa a figura do *tempo*. Para a concepção cristão-ocidental moderna – que embasa toda a ideia de Estado e, conseqüentemente, dos Direitos Humanos – o tempo é algo de sentido linear, ou seja, vem de um passado, a um presente, visto enquanto produto desse passado, com objetivo de alcançar um futuro. Por outro lado, no *mundo* andino esse mesmo tempo não é linear, mas sim, circular. No tempo andino se assume um presente em si, ou seja, um presente que não sobrepõe um passado, mas um presente que é contínuo, de modo que passado e futuro acabam se fundindo em um só ao final – o presente (HUANACUNI, 2010, p. 22). Portanto, o *topoi* europeu-ocidental acerca da ideia de tempo é diferente do *topoi* andino, de modo que uma aproximação entre eles deverá abrigar tal separação, aproximando as racionalidades através de um diálogo dual, dialógico, diatópico, multicultural, pluricultural, plurinacional.

É preciso realizar, neste sentido, uma fuga dos *localismos globalizados*, criados e universalizados pela modernidade ocidental europeia do Estado nacional, através desse diálogo plural e intercultural proposto enquanto hermenêutica diatópica, pois através de um diálogo intercultural ocorrerá a troca entre “diferentes saberes que refletem diferentes culturas, ou seja, entre universos de sentido diferentes e, em grande medida, incomensuráveis” (SANTOS, 2011, p. 447)<sup>259</sup>.

O resgate intercultural do *outro*, através de seu reconhecimento como sujeito de direitos e deveres pode – e deve –, portanto, ocorrer não só dentro de uma mesma realidade social plural, mas, sobretudo, entre sociedades inteiras haja vista ser um dos principais caminhos para uma construção multicultural para os Direitos Humanos, necessária para vencermos os obstáculos da incompletude do Estado nacional moderno em tempos de diversidade globalizada.

Exemplo da construção interna de um diálogo intercultural para a proteção de direitos – o que refletirá no que tange aos Direitos Humanos – é o que se realizou durante o processo de formação das recentes Constituições latino-americanas – conforme trabalhado acima –, em especial, no que tange ao Equador, haja vista o fato de trazer ao meio ambiente um novo sentido – o meio ambiente enquanto sujeito de direitos<sup>260</sup> –, introduzindo, assim, a racionalidade andina indígena e campesina na construção constitucional do Estado.

No mesmo sentido da Constituição equatoriana destacada acima, a Bolívia, em sua recente Constituição de 2009, faz um resgate cultural dos povos encobertos pela

---

<sup>259</sup> Acerca da necessidade de realização desse diálogo intercultural para o resgate do outro, sobretudo para a promoção concreta dos Direitos Humanos, entendidos como processos culturais, políticos e sociais, Krohling conclui que “o diálogo intercultural e a metodologia da hermenêutica diatópica não avançarão sem um bom projeto político de ação planejada e um programa de educação popular para a formação da consciência de cidadania cosmopolita” (2009, p. 125), o que para nós, vem ocorrendo nos países que inauguram o novo paradigma plurinacional para o Estado, embasado em um novo constitucionalismo latino-americano, nos termos em que se debateu acima.

<sup>260</sup> A Constituição da República do Equador de 2008 determina em seu art. 71, que: *La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observaran los principios establecidos en la Constitución, em lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman um ecosistema.*

modernidade europeia colonizadora da formação de seu Estado nacional, quando estabelece que as línguas indígenas, também, são consideradas idiomas oficiais do Estado boliviano<sup>261</sup>.

Essas Constituições são exemplos do que se convencionou chamar de novo constitucionalismo latino-americano – plurinacional, que segundo Magalhães (2010, p. 204 e 205) é um paradigma que demonstra uma ruptura com o paradigma de Estado nacional da modernidade europeia ocidental, o que possibilita a existência e o reconhecimento de uma pluralidade de identidades no seio social destes Estados.

E mais, são exemplos que refletem a necessidade atual de uma reformulação da racionalidade moderna, ocidental e nacional que foi universalizada aos Direitos Humanos e que pode ser vista na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Portanto, é necessário o reconhecimento do *outro*, de abrir espaço para o diálogo com a diferença, a fim de haja a construção de direitos e deveres pautados em várias concepções culturais, sejam elas de uma mesma sociedade, Estado, continente ou global.

Mas como proteger o resultado desse resgate da diversidade para que não se transforme, também, em uma dominação, uma hegemonia da diferença? Essa, entre outras questões, é o substrato para a discussão a cerca da realização de uma hermenêutica diatópica como instrumento de diálogo intercultural (SANTOS, 2010, p.46), haja vista propor um novo caminho, um caminho onde não haja sobreposição de uma cultura às demais, mas se forme uma compatibilidade dos diferentes, de modo que, ao final, se produz um diálogo humanitário (WOLKMER e FAGUNDES, 2011, p. 395).

---

<sup>261</sup> Por sua vez, a Constituição Política do Estado Boliviano, em seu art. 5, I, determina que: *Son idiomas oficiales del Estado el castellano y todos los idiomas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, que son el aymara, araona, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chácobo, chimán, eseejja, guaraní, guarasuwe, guarayu, itonama, leco, machajuyaikallawaya, machineri, maropa, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara, puquina, quechua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uru-chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré y zamuco.*

Reconhecer a hermenêutica diatópica como meio hábil ao reconhecimento do *outro*, é um passo na busca do fortalecimento de atitudes sociais aceitáveis, pois tais atitudes deverão passar, não pela imposição cultural, mas, ao contrário, pelo resgate dos *topoi* de cada uma das culturas, possibilitando, assim, a cada uma delas completar as lacunas existentes em sua estrutura através do diálogo com o diferente.

Essas premissas, portanto, demonstram como a racionalidade moderna, o substrato por detrás da criação e universalização do paradigma do Estado nacional europeu, corrobora a tese construída na primeira parte deste trabalho, no sentido de se tratar de uma perspectiva homogeneizante e uniformizadora, que foi contraposta pela antítese do novo constitucionalismo latino-americano e pelo Estado plurinacional.

Será das diretrizes da hermenêutica diatópica, assim como aquelas trazidas em relação à ética da alteridade, juntamente com o modelo paradigmático do novo constitucionalismo latino-americano, a partir de então, que se buscará uma síntese ao presente estudo, ou seja, é do resgate do *outro*, da proteção da diversidade, bem como do diálogo intercultural e de uma construção racional que busque um *bem viver*, que extraímos uma concepção multicultural para os Direitos Humanos.

Dentro de um mesmo complexo social podem existir inúmeros modos e formas de ver, pensar e agir no mundo, pois as culturas não são completas a ponto de possibilitar a todos as respostas que sejam as mais satisfatórias possíveis aos seus anseios, sejam eles: social, econômico, político ou culturais.

A emancipação dos excluídos, bem como a reconstrução de uma racionalidade para vida, a partir de um diálogo – alteral, diatópico e multicultural – entre os diferentes, será o caminho necessário para rompermos as crises paradigmáticas de um modelo ideologizante de Estado, de política, de democracia e, sobretudo, de Direitos Humanos, da modernidade<sup>262</sup>.

---

<sup>262</sup> Tais premissas concretizarão “um modelo que não seja dominador, nem sistemático, nem autoritário, mas que se caracterize pela intuição, pela fragilidade, complexidade e extraordinária multiplicidade do mundo em que vivemos” (HERRERA FLORES, 2009b, p. 184).

As culturas, bem como tudo o que decorre delas – como, por exemplo: o direito, os povos e as religiões – estão simbolicamente relacionados uns com os outros, ou seja, com o mundo em que estamos inseridos enquanto seres sociais, culturais e políticos, historicamente situados que somos (KROHLING, 2009, p. 89).

De modo que não é possível ou aceitável, a existência de dominações culturais, tal como aquela que subjaz a atual concepção de Direitos Humanos – inserida num contexto de domínio cultural da mesma racionalidade uniformizadora, homogeneizante e universalizante do Estado nacional da modernidade europeia<sup>263</sup> – haja vista o fato de que nem todas as culturas e tradições culturais terem participado de sua construção ideológica.

A visão atual dos Direitos Humanos, portanto, é etnocêntrica, pois se arvora de concepções culturais de uma dada cultura – ocidental, europeia, cristão, branca, liberal e capitalista – e tenta troná-los universais (KROHLING, 2009, p. 93). Sendo papel da hermenêutica diatópica, na busca por uma nova concepção aos Direitos Humanos, efetivar a conversão dessa prática cosmopolita dominante, numa prática dialógica, de compreensão, reconhecimento, aceitação e emancipação mútua, entre o *eu* e o *outro*.

Assim, a construção de uma alternativa ao modelo racional moderno ocidental de Direitos Humanos deverá, assim como já se vem debatendo e constitucionalizando

---

<sup>263</sup> Tal fato irá levar Santos a concluir como principal objetivo de uma política emancipadora aos Direitos Humanos, que os perceba enquanto uma construção cultural, embasada em um pluralismo epistemológico de proteção da diversidade, a busca pela modificação da definição e do exercício desses direitos, ou seja, que deixem se ser um *globalismo localizado* – consiste no impacto específico nas condições locais das práticas e imperativos transnacionais que emergem dos localismos globalizados – e passem a atuar enquanto um projeto cosmopolita (2011, p. 437 e ss.). Sobre esse ponto, Krohling (2009, p. 92 e 93) destacará, a partir de leitura em Santos, cinco premissas para essa transformação, são elas: a) a superação da discussão entre o relativismo e o universalismo cultural; b) a concepção de que a ideia de dignidade humana é encontrada em todas as culturas, no entanto, nem sempre como direito humano; c) a necessidade de se perceber a debilidade de todas as culturas na construção de seus conceitos de dignidade humana – incompletude cultural; d) que todas as culturas possuem interpretações diversas acerca da dignidade humana; e) e, por fim, perceber que todas as culturas estruturam as pessoas e os grupos sociais a partir de uma competência hierárquica de dois princípios competitivos. Santos destaca que esses princípios competitivos são: “um – o princípio da igualdade – que opera através de hierarquias entre unidades homogêneas (a hierarquia entre estratos sócio-econômicos). O outro – o princípio da diferença – que opera através da hierarquia entre identidades e diferenças consideradas únicas (a hierarquia entre etnias ou raças, entre sexos, entre religiões, entre orientações sexuais)” (2011, p. 446 e 447).

nas recentes Constituições latino-americanas destacadas acima, recuperar o sentido e o valor da política, pois

(...) os direitos humanos não podem existir em um mundo ideal que espera ser posto em prática por uma ação que separa o público do privado. (...). Pelo contrário, os direitos humanos são criados e recriados na medida em que vamos atuando no processo de construção social da realidade (HERRERA FLORES, 2009a, p. 80).

E mais, devem buscar aumentar a potência e a participação, dos diferentes sujeitos sociais, em relação à atuação em seus mundos, pois o “político não é algo separado do contexto em que nos encontramos e do lugar que pretendemos alcançar” (HERRERA FLORES, 2009a, p. 82). Esse aumento na participação política da diversidade foi trabalhado acima quando se discutiu o sentido de democracia intercultural no novo constitucionalismo latino-americano.

O processo cultural de reconstrução dos Direitos Humanos a partir de um diálogo – permanente, alteral, emancipador e diatópico – com o outro corrobora a importância de se concretizar uma hermenêutica diatópica, conforme trabalhada por Panikkar e discutida neste ponto do trabalho, à luz daquilo que vem ocorrendo no novo constitucionalismo latino-americano e no Estado plurinacional, conforme se discutirá abaixo.

Uma concepção multicultural dos Direitos Humanos que supere as hegemonias e dominações da modernidade, ainda presentes na atual racionalidade universal desses direitos, a ponto de desencobrir o diferente após 500 anos de exclusão encobrimento, deverá, portanto, partir de uma ética da diversidade – alteridade –, que sustentará os diálogos interculturais diatópicos – instrumentos de emancipação do *outro*.

Por fim, tanto essa ética da alteridade, da diversidade, de emancipação e proteção valorativa do *outro*, do diferente, quanto à necessidade de uma hermenêutica diatópica para o resgate do da diversidade cultural e superação das hegemonias, podem ser encontradas nas bases teóricas – *buen vivir* e *sumak kawsay* – do novo constitucionalismo latino-americano e do Estado plurinacional.

### **3.3. O Novo Constitucionalismo Latino-Americano e o Estado Plurinacional: a diversidade como paradigma *multicultural* para a formação de um *Bem Viver***

Após o resgate do valor do *outro* através de uma alteridade, fonte ética da diferença, bem como da necessidade de um diálogo diatópico entre a homogeneização e uniformização, características do *eu* da modernidade ocidental, com a pluralidade de cosmovisões não ocidentais, buscando fechar a proposta emancipatória deste trabalho, analisaremos como o novo constitucionalismo latino-americano, inerente ao paradigma plurinacional do Estado, pode trazer uma racionalidade capaz de embasar uma acepção multicultural para os Direitos Humanos.

Desde o início das discussões lançadas aqui, a globalização neoliberal, capitalista, de uma racionalidade ocidental, homogeneamente padronizada pela modernidade que sustentou a formação do Estado nacional, é considerada como um dos principais fatores de ocidentalização – encobrimento, exclusão, *etnocídio* e *epistemicídio* – das culturas mundiais, principalmente, em relação aos Direitos Humanos (KROHLING, 2009, p. 69).

Essa perspectiva foi demonstrada pelas abordagens históricas de formação da modernidade, do Estado nacional e de sua introdução ao contexto latino-americano, bem como do reflexo à cultura dos Direitos Humanos que esse modelo impôs ao longo da história.

A partir dessa realidade, se discutiu os recentes modelos constitucionais latino-americanos que inauguram a ideia de um paradigma plurinacional para o Estado, bem como um constitucionalismo diferente, fruto de culturas marginalizadas pela modernidade, e que busca uma percepção diferente ao conceito de dignidade humana, que, como visto acima, é algo central na construção da modernidade ocidental da ideia de Direitos Humanos.

Esse novo constitucionalismo se estabelece na diversidade, e percebe nela o instrumento necessário para a produção do seu objetivo final e principal, qual seja: a promoção do *bem viver*. Algo percebido aqui como sendo uma racionalidade

indígena e campesina dos povos andinos latino-americanos, que englobará, tanto a ideia de dignidade humana das culturas ocidentais dominantes, como outras perspectivas<sup>264</sup>.

É possível visualizarmos nesse novo cenário jurídico, político, cultural e, sobretudo, social, da América Latina, após as recentes Constituições da Venezuela de 1999, do Equador de 2008 e da Bolívia de 2009, portanto, aquilo que Santos chamará de concepção híbrida de dignidade humana (2011, p. 454), ou seja, uma racionalidade que surja de um diálogo intercultural e que possibilite, a partir de então, a construção mestiça, multicultural, dos Direitos Humanos<sup>265</sup>.

---

<sup>264</sup> Segundo Santos a ideia de dignidade humana que embasa a construção moderna ocidental dos Direitos Humanos traz características individualistas, ou seja, é uma dignidade voltada à proteção de um indivíduo, e mais, que possui um embasamento moral na separação estrita entre direitos e deveres, o que para ele, não é encontrado em outras culturas, como a islâmica e a hindu, onde, por exemplo, a ideia da coletividade é mais importante do que o indivíduo em si (2011, p. 447-455). Sobre esse embasamento moral na estrita separação entre direitos e deveres levada a cabo na construção dominante de Direitos Humanos, Herrera Flores traz questionamento no sentido de que, "(...) se os atores públicos e privados cumpriram ou não com as responsabilidades que lhes compete como critério de justificação de suas ações" (2009b, p. 151), ou seja, se eu só garantirei direitos àqueles a quem posso exigir deveres (SANTOS, 2011, p. 449), quais os deveres foram impostos pela modernidade ocidental às mega corporações privadas do capitalismo neoliberal das últimas décadas? E mais, o que os países dominantes, econômica e culturalmente, fazem para diminuir a diferença entre os mais ricos e os mais pobres, que lhes garantem o direito de dizer o que é ou não direito? Desse modo, a ideia de *bem viver* estabelecida nas discussões do capítulo dois acima, traz um sentido mais amplo, um sentido que tanto trabalha com a construção individual de uma dignidade ocidental, quanto de uma aceção coletiva, comunitária, pois, por exemplo, a propriedade – direito humano assegurado pela Declaração Universal de 1948 – não possui o mesmo sentido, para aos povos indígenas e campesinos, que a modernidade, liberal, capitalista euro-norte americana, do ocidente, lhe emprega (MAGALHÃES, 2012e, p. 29 e 30).

<sup>265</sup> Explicando como se dá esse diálogo intercultural e qual sua importância para uma abordagem multicultural dos Direitos Humanos, Krohling acentua que "de fato, em vez do diálogo da não exclusão, precisamos de um complemento das diferenças com uma abordagem multicultural dos Direitos Humanos" (2009, p. 70), ou seja, é por meio da complementação das diferenças e não da exclusão ou encobrimento, bem como de um resgate da importância da diversidade, que uma concepção diferente aos Direitos Humanos será possível. Tal premissa pode ser vista no cenário constitucional das recentes Constituições latinas, destacadas acima, quando há a separação do poder do Estado em cinco funções – e não em mais três como na clássica divisão montesquiana – conforme as determinações do art. 136, do Texto Constitucional Venezuelano de 1999 – já exposto acima – trazendo a figura de um Poder Cidadão, responsável máximo pelo Estado, e que cuja participação direta do povo é a mola principal. E mais, com relação ao sistema plurijurídico da Bolívia a partir de 2009 – atualmente são 36 sistemas jurídicos diversos – o que reafirma a abertura da individualidade moderna do Estado nacional, ao diálogo com a pluralidade e a cosmovisão multicultural dos povos andinos originários. Sobre o pluralismo jurídico, Wolkmer e Fagundes apontam que "(...) o pluralismo do Direito tende a demonstrar que o poder estatal não é a fonte única e exclusiva de todo o Direito, abrindo escopo para a produção e aplicação normativa centrada na força e na legitimidade de um complexo e difuso sistema de poderes, emanados dialeticamente da sociedade, de seus diversos sujeitos, grupos sociais, coletividades ou corpos intermediários" (2011, p. 374).

Assim, desde a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 até os dias atuais as culturas não ocidentais – e as ocidentais que foram colonizadas pela hegemonia euro-norte americana – foram acostumadas a entender como Direitos Humanos

“(…) os diferentes processos sociais, políticos e culturais que tenderam a positivizar institucionalmente tanto as exigências de proteção cidadã contra a hegemonia do Estado sobre nossas vidas cotidianas como as demandas políticas de intervenção do mesmo Estado, como objetivo de obstaculizar a manifestação irrestrita do mercado nas relações sociais e suas consequências, sejam elas internacionais ou não (HERRERA FLORES, 2009b, p. 150).

São entendidos como Direitos Humanos, sobretudo, os direitos de primeira geração/dimensão, o que corrobora a ideia aventada alhures, do caráter patrimonialista e individualista da citada declaração, o que gera exclusão social dos que não possuem os meios de acesso àquilo que é igual a todos, por exemplo, o direito à propriedade<sup>266</sup>.

Para discutir o modelo dominante e moderno de Estado – e, conseqüentemente, de direitos, entre eles os humanos – o Estado plurinacional, surgindo de reivindicações de expressivas parcelas sociais, que não detinham esse substrato necessário à efetivação dos direitos universalmente garantidos a todos pela Declaração de 1948, é fruto de reivindicações sociais por acesso ao poder, à possibilidade de influenciar nas decisões políticas do Estado, de pessoas que representavam um contexto social excluído desse cenário.

Portanto, esse paradigma surge como um instrumento de empoderamento, que permitirá àqueles que foram excluídos, marginalizados, postos em posições de subordinação, durante o processo de divisão social efetuado pela modernidade ocidental europeia – o que ocorreu, principalmente, no contexto latino-americano –, seja em relação ao seu sexo, etnia, território ou credo, “(…) alcançar o grau

---

<sup>266</sup> Um dos modos de se discutir dos Direitos Humanos, portanto, é retirando-os do lugar comum que ocupou durante as últimas décadas da racionalidade humana, imposta pela universalização da cultura ocidental (HERRERA FLORES, 2009b, p. 48), o que o novo constitucionalismo latino-americano se propõe a fazer a partir do resgate da importância da diversidade, bem como da realização de um diálogo permanente entre o *eu* – não mais dominante – e o *outro* – já emancipado.

necessário de autoridade para começar a dialogar em regime de igualdade substancial” (HERRERA FLORES, 2009b, p. 42) com o *eu* dominante<sup>267</sup>.

Para exemplificar todo o contexto de dominação cultural da América Latina pelo modelo – num primeiro momento – europeu – e atualmente, norte americano – através da força, ou pela imposição de sua estética padronizada de um *ser no mundo*, basta perceber o modo pelo qual designamos os descendentes dos habitantes originários destas terras, haja vista o fato de que todos, independentemente da etnia, são – e sempre serão: índios<sup>268</sup>.

É necessário romper com a modernidade ocidental de dominação, exclusão, encobrimento, morte étnica, cultural, de diversos conhecimentos, a fim de que o ser humano se emancipe através da racionalidade dos Direitos Humanos. Mas não aquela, por exemplo, presente na Declaração de 1948, que apresenta, como discutido, os mesmos traços do Estado nacional.

É necessário algo novo, uma nova perspectiva ao Estado, aos valores sociais, tais como a dignidade humana, aos Direitos Humanos, um paradigma que dê conta da diversidade pulverizada presente na globalização em que estamos inseridos, que emancipe os excluídos e encobertos, e que retire a dominação hegemônica de uma dada cultura, restrita ao *eu*, em prol de um *nós*.

Com objetivo de se alcançar essa transformação é que surgirá o novo constitucionalismo latino-americano, dando sentido e consubstanciando um paradigma plurinacional ao Estado, em substituição ao modelo nacional, uniforme, homogêneo, dominante, construído e afirmado a partir de uma identidade nacional, construída ao custo de inúmeras vidas, sonhos, visões de mundo e conhecimentos.

---

<sup>267</sup> Ainda neste sentido, mas introduzindo a ideia dos Direitos Humanos que rompa com a racionalidade moderna ocidental de dominação e imposição cultural, Herrera Fores completará seu posicionamento destacado que “só a partir daí poderemos pronunciar o nome direitos humanos sem cair na impotência que subjaz à generalização de uma “ideologia-mundo” que, apesar de seus proclamas universalistas, só universaliza seu descumprimento universal” (2009b, p. 195).

<sup>268</sup> Desde sua chegada em solo latino, Cristóvão Colombo pensou estar nas “Índias”. A partir disso, todo o processo posterior de navegações entre a Europa e as Américas, a partir de 1492, deflagrou uma invenção de um *ser asiático* aos habitantes originários das Américas. A partir disso, o mundo conhecido até então continuava, para os invasores renascentistas, sendo separado entre África, Europa e Ásia, corroborando, assim, a ideia de que a Europa era o centro do mundo – o que ficou conhecido como *eurocentrismo* (DUSSEL, 1994, p. 29).

A formação dessa identidade nacional é vista por Santos como o processo de nacionalização da identidade cultural que, segundo ele, “(...) é o processo pelo qual as identidades móveis e parcelares dos diferentes grupos sociais são territorializadas e temporalizadas no espaço-tempo nacional”, ou seja, é um processo que reforçará “(...) os critérios de inclusão/exclusão<sup>269</sup> que subjazem à socialização da economia e à politização do Estado, conferindo-lhes uma duração histórica mais longa e uma maior estabilidade” (1998a, p. 8).

O novo constitucionalismo latino-americano, portanto, emerge *das profundezas do esquecimento*, a fim de trazer mudanças sociais, econômicas, políticas e culturais de dentro para fora, de um modo que a dominação cultural não interfira nas escolhas sociais, fruto de reivindicações daquelas pessoas excluídas pela modernidade ocidental europeia durante a formação da identidade nacional à América Latina.

A América Latina como um todo tem passado, nos últimos anos, por um substancial e paulatino processo de transformações sociais, políticas e culturais, em busca de uma assimilação, cada vez mais próxima, da sociedade com a democracia. Neste sentido, Magalhães destaca que “da Argentina ao México, os movimentos sociais vem se mobilizando e conquistando importantes vitórias eleitorais” (2010a, p. 207).

Os movimentos bolivianos pela água, pela re-nacionalização dos hidrocarbonetos<sup>270</sup>, que desaguaram, em busca de mudanças sociais e econômicas<sup>271</sup> para a grande

---

<sup>269</sup> Sobre esse mecanismo inerente à formação da identidade nacional, enquanto sobreposição de uma cultura dominante sobre as demais, Santos lembra que “a inclusão tem sempre por limite aquilo que exclui. A socialização da economia foi obtida à custa de uma dupla dessocialização, a da natureza e a dos grupos sociais aos quais o trabalho não deu acesso a cidadania” (1998a, p. 8). Desse modo, “conhecimentos, memórias, universos simbólicos e tradições diferentes daqueles que foram eleitos para ser incluídos e convertidos em nacionais foram suprimidos, marginalizados ou descaracterizados, e com eles os grupos sociais que os sustentavam” (SANTOS, 1998a, p. 9).

<sup>270</sup> Luis Tapia analisa o processo de nacionalização dos hidrocarbonetos na Bolívia, a partir das discussões do novo constitucionalismo latino-americano e do Estado Plurinacional – à época ainda em discussão na Assembleia Nacional Constituinte boliviana, de onde emergiria, posteriormente, a Constituição de 2009 – que “(...) na Bolívia a política de nacionalização não tem a ver basicamente com uma política de identidade, mas, também, com a dimensão do controle local dos recursos naturais, ou seja, com a soberania sobre o território e suas riquezas; é uma questão, sobretudo, político-econômica”. (...). Desse modo, “a experiência boliviana de nacionalização consistiu no controle estatal da propriedade, da produção e da comercialização” desses hidrocarbonetos (2007, p. 59 – *tradução nossa*).

<sup>271</sup> Para Lineira “o Estado boliviano, em qualquer de suas formas históricas, caracterizou-se por ignorar, por exemplo, os indígenas como sujeitos coletivos detentores de prerrogativas governamentais” (2010, p. 285), ou seja, as construções nacionais da modernidade ocidental

parcela da sociedade boliviana à época, na eleição do primeiro presidente de origem étnica indígena e campesina daquele país<sup>272</sup>, servem de exemplos para a premissa de que as mudanças sociais, transformadoras e emancipadoras, devem, necessariamente, vir de dentro da própria sociedade em crise.

É o que Santos destaca ao trazer os exemplos das mulheres muçulmanas que lutam por igualdade de direitos dentro do marco do islamismo – que aos olhos ocidentais, é extremamente desigual na relação de direitos e deveres entre homens e mulheres –, pois, segundo ele, essas mulheres não objetivam a adoção de um conceito ocidental do que seja seus Direitos Humanos, mas, ao contrário, buscam a transformação do cenário em que vivem – o islamismo – desde seu interior (2007a, p. 37).

Reforçando a importância e a dificuldade da Assembleia Constituinte que deu azo a Constituição Boliviana de 2009, Pastor e Dalmau, relembram a esse cenário, bem como o papel que das movimentações sociais dos anos anteriores, na legitimação da construção de um novo paradigma – plurinacional – para o Estado, o que, segundo eles, representa um dos principais exemplos de transformação institucional que a humanidade experimentou nos últimos anos, fruto, de uma “(...) simbiose entre os valores liberais e os indígenas (...)” (2013, p. 11).

O reconhecimento da diversidade – cultural, social, política e institucional, de uma mesma sociedade – é importantíssimo para que os marginalizados *re-surjam* de suas exclusões e façam renascer os conhecimentos que lhes foram tirados, modificados, assassinados pela racionalidade ocidental moderna, totalmente focada em universalizar padrões de conduta cristão, brancos, masculinos e burgueses.

---

européia colonizadora, imposta aos povos originários da América Latina, como exemplos de unificação, uniformização e homogeneização cultural e política, se sustentaram no continente latino-americano, sobretudo na Bolívia, a partir de processos de retenção e redistribuição do capital excedente – industrial e mercantil – apenas para uma ínfima parcela social, que num primeiro momento, era representada pelas famílias europeias, vinda às colônias, enquanto grandes proprietários de terra, mas que, atualmente, corroboram o domínio do capital por mega indústrias, multinacionais entre outras (LINEIRA, 2010, p. 284-285).

<sup>272</sup> O presidente Evo Morales foi eleito para seu primeiro mandato em dezembro de 2005, com expressiva votação, e se tornou o primeiro presidente indígena eleito por voto direto a comandar o país (LINEIRA, 2010, p. 341).

O pluralismo epistemológico que guia o novo constitucionalismo latino-americano representa a valorização dos conhecimentos e das perspectivas daqueles sujeitos encobertos pela estética moderna da identidade nacional do Estado nacional moderno, o que, para Santos (2007, p. 23), representa um exemplo de pensamento pós-abissal, cuja premissa é a ideia de diversidade epistemológica do mundo<sup>273</sup>, que conduz ao reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento muito além do – uniformizado, unificado e universalizado – conhecimento científico moderno.

Como discutido no segundo capítulo acima, esse pluralismo epistemológico também atuará na transformação de signos conceituais da modernidade ocidental europeia, tais como a democracia representativa como único modelo legítimo de exercício e aquisição do poder, pois no Estado plurinacional essa absolutização da democracia representativa, ganha novos contornos.

Fala-se de uma reinvenção da democracia (SANTOS, 1998) o que se conduz através do reconhecimento e emancipação da diversidade. Surge, portanto, uma democracia intercultural, pós-colonial (SANTOS, 2007a, p. 42), onde a diferença é um mecanismo de aproximação para o diálogo, para uma hermenêutica das janelas, construída a partir dos pilares comuns das culturas de um Estado. O que para o ocidente norte-europeizado é visto como busca pela dignidade humana, os indígenas do altiplano boliviano veem como *sumak kawsay*, ou *bem viver*.

As culturas indígenas e camponesas latino-americanas, diferentemente das europeias, norte americanas, ocidentais, não possuem ou possuíram uma ideia de Estado como a que foi construída pela modernidade ocidental a partir do fim do séc.

---

<sup>273</sup> Essa diversidade epistemológica é para Santos o reconhecimento de uma ecologia dos saberes, onde, segundo ele, não há que se falar em conhecimentos unos e ignorâncias unas, haja vista o fato de que, nessa ecologia de saber, tanto os conhecimentos, quanto as ignorâncias, se cruzam pelo caminho, pois “(...) não existe uma unidade de conhecimento, como não existe uma unidade de ignorância. As formas de ignorância são tão heterogêneas e interdependentes quanto as formas de conhecimento. (...). Por outras palavras, na ecologia de saberes, a ignorância não é necessariamente um estado original ou ponto de partida. Pode ser um ponto de chegada. Pode ser o resultado do esquecimento ou desaprendizagem implícitos num processo de aprendizagem recíproca” (2007, p. 25), ou seja, a diversidade de conhecimentos e sentidos inerente aos seres humanos, nos faz concluir que a ignorância, a barbaridade, a selvageria, que um dia legitimou os colonizadores a impor um *modus vivendi* aos povos originários, bem como aos de imigração forçada, da América Latina, só será vista como uma forma desqualificada de ser e de fazer algo, “(...) quando o que se aprende vale mais do que o que se esquece” (SANTOS, 2007, p. 25-26).

XV início do séc. XVI, de modo que essa forma estatal não faz parte de suas relações e estruturas sociais (TAPIA, 2007, p. 61).

E é em razão desses povos e culturas, a grande parcela social em países como a Bolívia, que o reconhecimento de um pluralismo epistemológico, a construção de um Estado plurinacional, a formulação multicultural de um conceito para os Direitos Humanos, a emancipação de um governo plural<sup>274</sup>, é necessário, pois a garantia de suas terras, do reconhecimento de seu espaço-tempo, é instrumento importante para sua manutenção enquanto seres históricos, sociais, culturais e políticos.

A insurgência popular, portanto, dos recentes processos constituintes da América Latina, é instrumento único na busca pela inauguração de um novo momento para a democracia, a política, a cultura e a sociabilidade latino-americana, ou seja, o Estado plurinacional, e o novo constitucionalismo latino-americano que lhe dá suporte, representam um importante momento de amadurecimento das antigas concepções políticas, culturais e econômicas pensadas – e impostas – à nossa realidade colonizada.

Esse momento único que estamos vivenciando poderá nos conduzir à formação de uma compreensão, cooperação e união em prol de um sentido novo para conduzir a racionalidade humana<sup>275</sup> em relação ao planeta, ao sistema econômico – atualmente dominado e organizado pelo mercado –, à política, à cultura e, sobretudo, aos Direitos Humanos, vistos como um dos principais instrumentos de transformação social. Isso corrobora o que Céspedes busca ao propor que

---

<sup>274</sup> Um dos fundamentos para essa necessidade está no fato de que os sujeitos, reconhecidos enquanto *grandes teóricos* da ciência política, da teoria do Estado e da Constituição modernos, não falarem idiomas latinos, tais como, o espanhol ou o português – e, muito menos, *aymara* e *quechua* (SANTOS, 2009, p. 195) – o que afasta, ainda mais, a racionalidade moderna do Estado nacional da compreensão pelos povos indígenas e camponeses latino-americanos, de países como a Venezuela, o Equador e, principalmente, a Bolívia.

<sup>275</sup> Essa busca, no entanto, deverá passar pela emancipação do valor da diversidade para a concretização de um caminho mais igual, justo e digno para todos. É a alteridade e o diálogo com o outro, que conduziu a identidade nacional ocidental moderna, a uma identidade plurinacional, onde a universalização seja o objetivo, e não o começo. São essas premissas que levam Macas a destacar, segundo ele, o principal objetivo do novo constitucionalismo latino-americano, qual seja “(...) recuperar e desenvolver nossos sistemas de vida, instituições e direitos históricos, anteriores ao Estado, com o fim de descolonizar a história e o pensamento” (2010, p. 16 – *tradução nossa*), universalmente padronizado pela modernidade ocidental euro-norte americana.

Forjemos a compreensão, cooperação e os laços de irmandade entre nossos respectivos povos, nações e Estados soberanos, para fazer deste novo milênio, um milênio para defender a vida e salvar o planeta Terra, para salvar a humanidade, respeitar e defender a Pachamama (...) (2010, p. 13 – *tradução nossa*).

Assim, todas as discussões teóricas que circulam o novo constitucionalismo latino-americano partilham de um sentido comum, qual seja, colocam-no no centro de uma transformação paradigmática, que romperá com o sistema de governo, com o modelo de Estado, de identidade nacional, bem como com o conceito ocidental cristão de dignidade humana e, conseqüentemente, com a racionalidade universalizante dos Direitos Humanos.

Toda essa diversidade latino-americana faz da América Latina um continente predominantemente diversificado – seja social, política, econômica, étnica ou culturalmente – ou seja, um local de diversidade, de pluralidade, de diferença. Em que pese o fato de terem sido colonizados pelos espanhóis ou portugueses (salvo as exceções das Guianas, do Suriname, das Ilhas Malvinas e de algumas ilhas do Caribe), os países latino-americanos guardam ainda muito da cultura de seus povos originários, principalmente no contexto cultural dos países andinos.

É desse celeiro de diferenças etimológicas, semânticas, culturais e sociais, que os recentes textos constitucionais do Equador e da Bolívia, introduzem expressões indígenas e campesinas em suas normas. E mais, reconhecem como idiomas oficiais Estado, línguas indígenas, tais como, o *aymara* e o *quechua*, discutem a possibilidade da conformação familiar sair do padrão imposto pela modernidade europeia, bem como da propriedade passar a ser vista e entendida, para além do sentido individual que o Ocidente lhe deu<sup>276</sup>.

---

<sup>276</sup> Sob a perspectiva uniformizadora da família e da propriedade, Magalhães destaca que “o Estado nacional, construído na realidade europeia a partir do século XV, procura uniformizar o direito de família e de propriedade, criando assim as condições do exercício de um poder centralizado e hierarquizado” (2010a, p. 203). E mais, neste mesmo sentido corrobora seu pensamento destacando que dessa modernidade homogeneizante decorre “(...) um projeto narcisista de afirmação de superioridade sobre o *outro* (o estrangeiro inferior, selvagem, bárbaro ou infiel que cria o dispositivo “nós X eles”) e da uniformização de valores por meio da religião obrigatória que se reflete no direito moderno com a uniformização do direito de família e do direito de propriedade que permite e sustenta o desenvolvimento do capitalismo como base da economia moderna (...) (2012e, p. 13)”. De modo que, para ele, “(...) as revoluções da Bolívia e do Equador (...) fundam um novo Estado, capaz de superar a brutalidade dos Estados nacionais nas Américas: o Estado plurinacional (...). (...) este Estado joga por terra o projeto uniformizador do Estado moderno que sustenta a sociedade capitalista

As práticas de uma democracia intercultural, que sustentam o Estado plurinacional, nesse sentido, poderão permitir que sejam superadas as bases uniformizadoras e intolerantes do Estado nacional moderno, pautado na formação – uma – de uma identidade nacional, de modo que todos os grupos sociais partilharão do momento de construção dos valores determinados na Constituição do Estado, no que tange ao direito de família, direito de propriedade, bem como frente ao sistema econômico adotado, entre outros aspectos da vida em sociedade (MAGALHÃES, 2012e, p. 29).

*A conquista da América*<sup>277</sup> que, juntamente com a queda de Granada em 1492, marca o início da racionalidade moderna de universalização da uniformidade de conhecimento, de modo de vida, europeu, ocidental e cristão, uma racionalidade que guiou a formação do Estado nacional, dos direitos e, conseqüentemente, dos Direitos Humanos universais, após quinhentos anos de esquecimento, deve ser revivida, estudada e discutida.

É necessário que esse acontecimento, de onde se desencadeou, posteriormente, a formação dos Estados latino-americanos, seja revisto, com o objetivo de tornar possível o entendimento sobre como o novo constitucionalismo latino-americano e o Estado plurinacional podem ser vistos como instrumentos que rompem com todo esse tempo de exclusão.

E é partindo dessa necessidade que o presente trabalho pautou por discutir, em todo o primeiro capítulo, os desdobramentos desse cenário de formação da modernidade e de afirmação da cultural moderna ocidental europeia sobre todas as demais, principalmente, sobre os povos originários da América Latina e aqueles de imigração forçada.

---

como sistema único fundado na falsa naturalização da família e da propriedade e mais tarde da economia liberal (2012e, p. 29).

<sup>277</sup> Importante estudioso desse período da história humana, cujos reflexos na América Latina são sentidos e discutidos até os dias de hoje, Dussel destaca que essa conquista foi "(...) um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o Outro como o 'si mesmo'. O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e sujeitado, subsumido, alienado a se incorporar à totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como 'encomendado', como 'assalariado' (nas futuras fazendas), ou como africano escravo (nos engenhos de açúcar ou outros produtos tropicais) (1994, p. 44 – *tradução nossa*).

A diversidade presente no Estado plurinacional e nas discussões constitucionais da atualidade latino-americana, neste sentido, surge como um dado importante para a afirmação desse modelo, como verdadeiro paradigma, cujo objetivo é a substituição do atual – com raízes segregantes, uniformizantes e homogeneizantes, e fruto de uma formação cultural que se pretendeu universal, e que ainda domina a percepção comum do que seja o Estado.

Daí a importância, como discutido acima, das lutas sociais que sustentaram as Assembleias Constituintes do Equador e da Bolívia, pois é de suas lembranças, bem como de suas experiências, que a descolonização<sup>278</sup> do Estado passa a ser discutida pelo constitucionalismo, emancipador, latino-americano.

A recuperação do valor e da importância da história, adicionada ao surgimento das lutas populares, portanto, cumpre um importante papel em relação à cura da “cegueira” do *eu* ocidental, moderno e dominante, pois esse passa a enxergar o *outro* submisso, que lhe é diferente, reconhecendo-o, e a si mesmo, como elos de uma mesma corrente.

Um dos exemplos marcantes de emancipação da diversidade e do seu reconhecimento como valor a ser resguardado, surge quando a Constituição da Bolívia de 2009 traça as características da educação ofertada pelo Estado boliviano, dentre as quais, é possível destacar o fato de sê-la intracultural, intercultural e plurilíngue, aberta, libertadora e revolucionária, descolonizadora, participativa e comunitária<sup>279</sup>.

---

<sup>278</sup> Sobre o processo de descolonização perpetrado pelas recentes constituições latino-americanas é importante destacar que descolonizar é, primeiramente, assumir em todas as suas consequências o caráter multicultural e plurilinguístico do país, isso porque, a forma de Estado nacional da modernidade europeia, imposta aos povos latinos, funcionou de modo monocultural e monolinguístico, sendo, portanto, politicamente eficaz para os grupos de poder tradicional. Dessas premissas, Camacho concluirá que “por isso, descolonizar é começar a entender e praticar uma sociedade plural, diversa e multidimensional” (2010, p. 63 – *tradução nossa*).

<sup>279</sup> Neste sentido, o art. 78 da Constituição da Bolívia de 2009 determina que “I – *La educación será unitaria, fiscal, pública, universal, democrática, participativa, comunitaria, descolonizadora y de calidad. II – La educación sera intracultural, intercultural y plurilíngüe en todo el sistema educativo. III – El sistema educativo se fundamentará en una educación abierta, científica, técnica y tecnológica, productiva, territorial, teórica y práctica, libertadora y revolucionária*” (BOLÍVIA, Congreso Nacional. **Constituição Política do Estado da Bolívia**. Disponível em: <<http://www.congreso.gov.bo/5biblioteca/index2.html?u=3&s=1>>. Acessado em 13 de setembro de 2013.

Assim, o bem viver trazido pelo novo constitucionalismo latino-americano, que pode ser visto como a busca por uma vida harmoniosa e em constante construção (HUANACUNI, 2010, p. 18-20), ou seja, como a tentativa de recuperação da vivência dos povos, bem como da recuperação de uma cultura da – e para a – vida, construída a partir da necessária harmonia e respeito mútuo, entre os indivíduos e, principalmente, frente à natureza (CÉSPEDES, 2010, p. 10-11), desprezará, a busca pela acumulação de bens, como o centro da racionalidade político-econômica, pois essa centralidade pertence à vida (LEÓN T., 2010, p. 23 e 24)

Aquilo que a modernidade ocidental impôs à ideia de dignidade humana, enquanto o patamar mínimo para que o ser humano goze dos bens que – universalmente – lhes são garantidos enquanto direitos – e muitos, inclusive, como Direitos Humanos – nada mais é, para o novo constitucionalismo latino-americano, do que o *bem viver*, ou seja, aquilo que guia as pessoas em suas relações com as outras, que lhes impõe o respeito a alteridade, a corporalidade e a cosmovisão do diferente.

O diferente, então, é emancipado ao cenário do diálogo com o poder do Estado, onde haverá um diálogo permanente e sem imposição de uma cultura sobre as demais. É o que Magalhães aponta quando destaca “(...) o Estado plurinacional como um modelo de ordem jurídica plural, diversa, democrática e tolerante (...)”, ou seja, um Estado

(...) que seja capaz de criar espaços de diálogo permanente, onde as partes envolvidas possam comparecer em condições de igualdade de fala, sem se submeterem a pseudo-imperativos valorativos, construídos por qualquer cultura e, dessa forma, possam efetivamente estabelecer uma agenda mundial de direitos capazes de ser universalizados (2010a, p. 203 e 204).

Portanto, a América Latina re-surge destas discussões constitucionais, políticas, sociais, econômicas e culturais propostas pelo Estado plurinacional e pelo constitucionalismo latino-americano da diversidade, com uma nova perspectiva, pois se emancipa num cenário onde a democracia – é – popular – e – é – dialogada, ganha caracteres indígenas, campesinos, em busca de uma igualdade econômica, bem como da salvaguarda do social e culturalmente diverso, modo de vida<sup>280</sup>.

---

<sup>280</sup> Não é possível imaginarmos um Estado democrático, social e de direito, capaz de enfrentar as complexidades surgidas dos avanços tecnológicos frente às diversidades cultural, econômica e

Essas recentes premissas constitucionais latino-americanas apontam uma solução democrática para a crise neoliberal – crise financeira de 2008/09, mundializada pelo sistema de capital aberto – que o modelo moderno europeu de Estado nacional atravessa. Propõem que essa solução seja multicultural e que se dê pela transformação, plurinacional, do sentimento de colonialidade<sup>281</sup>, que ainda é faz parte do ideário latino-americano quando se discute o papel – de organização social – do Estado (LINEIRA, 2010a, p. 290).

A partir desse rompimento será possível – restringindo-nos ao objetivo primeiro desse trabalho – extrair do novo constitucionalismo latino-americano, uma concepção multicultural aos Direitos Humanos, fruto de um diálogo diatópico e intercultural entre o *eu* moderno – e ainda dominante – com o *outro* diverso – emancipado pelo Estado plurinacional – estabelecido a partir de uma ética da alteridade, que mostre a ambos interlocutores do diálogo, a importância de seu companheiro para sua existência.

Uma concepção multicultural para os Direitos Humanos significa, dentre outras coisas, por exemplo, modificar o atual tratamento dado pelas potências econômicas aos imigrantes ilegais que, em decorrência de uma série de fatores sociais, políticos e, principalmente, econômicos, buscam uma melhoria para suas vidas através de trabalhos que, mesmo desumanos<sup>282</sup>, ainda assim são trabalhos, ou seja,

---

sociais da atualidade, bem como que seja pautado num diálogo democrático permanente, que se funde nos mesmos paradigmas dominantes, hegemônicos e uniformizadores de sempre. O Estado plurinacional, portanto, ao romper com a racionalidade moderna do Estado nacional, cria um espaço de diálogo – diatópico – onde as partes marquem presença em condição de igualdade, de modo que lhes seja possível construir, por exemplo, uma agenda comum de Direitos Humanos – multiculturalmente reconhecidos (MAGALHÃES, 2010a, p. 211).

<sup>281</sup> Essa confrontação é a única maneira de sairmos do sonho ideológico proposto, universalmente, pela modernidade euro-norte americana, seja em relação ao Estado, a democracia ou aos Direitos Humanos. Neste sentido, Žižek destaca que “a única maneira de romper com o poder de nosso sonho ideológico é confrontar o Real de nosso desejo que se anuncia nesse sonho. (...). Devemos confrontar-nos com o modo como a imagem ideológica (...) é investida de nosso desejo inconsciente, com o modo como construímos essa imagem para fugir de um certo impasse de nosso desejo” (1996b, p. 325).

<sup>282</sup> Para Wallerstein os Direitos Humanos não são garantidos a esses imigrantes, que segundo ele representam uma parcela crescente da população mundial, fruto do sistema-mundo capitalista em que a humanidade está inserida, ou seja, “os migrantes (...) são notoriamente privados de direitos humanos” (2001, p. 113). E essa privação, conclui o autor, ocorre pelo fato de que, enquanto produto do capitalismo, os Direitos Humanos da modernidade não representarem um valor universal como o pretendido, mas, ao contrário, serem uma espécie de recompensa do privilégio inerente à determinadas culturas dominantes (WALLERSTEIN, 2001, p. 113-114).

possibilidades para se alcançar um patamar de bens, que seja o mínimo à vida digna numa sociedade global capitalista.

Mas não será fácil romper com os dogmas da modernidade ocidental euro-norte americana, de matriz liberal-capitalista, pois como bem lembra Wallerstein esse modelo de racionalidade social não tem sido somente um modelo bem sucedido ao longo das gerações, pois, e acima de tudo, “(...) tem sido uma civilização sedutora. Tem conseguido seduzir até suas vítimas e oponentes” (2001, p. 119)<sup>283</sup>.

Assim, o modo como os Estados plurinacionais que surgiram nesse contexto constitucional latino-americano desde o final do século passado e, principalmente, no início deste, corrobora-se a partir de um sentimento emancipador das culturas excluídas, um sentimento que possibilita a existência da diversidade de formas e modelos de organização social, inclusive frente à jurisdição, à educação, a economia, bem como ao modo de eleição dos representantes de cada uma das regiões do Estado.

É essa salvaguarda da diversidade – inerente às ideias plurinacionais do novo constitucionalismo latino-americano – que leva Santos a concluir que a diferença desse paradigma de Estado está no fato de que há o reconhecimento – alteridade – do poder que cada cultura possui de organizar sua pluralidade, sua convivência social e política, o que significa, segundo ele

“(...) a nação compartilhada, a cultura comum, a cultura compartilhada. É assim o modo como essas sociedades vão criando formas de convivência intercultural de maneira específica. Por isso, Bolívia não pode copiar a Bélgica, e Bélgica não pode copiar o Canadá, pois as sociedades são diferentes (2007a, p. 32).

Se por um lado o universalismo europeu (WALLERSTEIN, 2007, p. 73), ocidental, cristão e capitalista, pilares da construção do paradigma de Estado nacional e,

---

<sup>283</sup> Por isso o novo constitucionalismo latino-americano surge como uma perspectiva prático-teórica experimental, cujas afirmações ou perdas, somente com o passar dos anos se tornarão visíveis. De modo que no presente estudo tem-se, claramente, conforme se destacará na *conclusão* do debate, a percepção de que esse novo paradigma que se forma através de muitas lutas poderá – e não será – se transformar em um mecanismo de transformação social, culminando, numa reconstrução dos Direitos Humanos sob um aspecto multicultural, cuja universalização seja o fim, e não o início (SANTOS, 2007a, p. 40 e 41).

consequentemente, do conceito imanente, transcendental e universal dos Direitos Humanos nos termos descritos na Declaração de 1948, um universalismo de saída, pois todos, pelo simples fato de nascerem, possuem iguais Direitos Humanos, possibilitou a segregação, a marginalização e o encobrimento de uma grande parcela social, política e cultural dos Povos, o novo constitucionalismo latino-americano surge como mecanismo de discussão dessas premissas universalizantes.

Uma discussão onde a perspectiva universal não estará na *saída* – início – para o diálogo, mas, ao contrário, em sua *chegada* – conclusão – que assim como na dialética, sempre abrirá a possibilidade para um novo começo. O objetivo, portanto, é a formação de um sentido pluralista, diversificado, alteral, ao universalismo<sup>284</sup>, e não algo etnocêntrico, de contrastes e entrecruzamentos políticos, econômicos e sociais, onde existe uma sobreposição cultural do dominador aos dominados (HERRERA FLORES, 2009a, p. 19).

Tais premissas serão importantes para a formação de um bem viver, ou seja, de uma vida digna, onde a diversidade é elemento de coesão – e não de exclusão – social. E mais, possibilitarão, também, que a perspectiva atual da universalidade dos Direitos Humanos seja superada<sup>285</sup>, em busca de uma universalidade pautada no fortalecimento – empoderamento – dos indivíduos, grupos e organizações sociais, em relação ao momento de construção dos mecanismos de concretização e salvaguarda da igualdade, da justiça e da vida digna de ser vivida.

Esse fortalecimento demonstra como o Estado plurinacional e o constitucionalismo latino-americano *sem país*, podem ser vistos como processos de busca por direitos, sobretudo, por Direitos Humanos, principalmente, pelo fato desses últimos serem os

---

<sup>284</sup> Pois, “o que torna universais os direitos não se baseia em seu mero reconhecimento jurídico, nem na adaptação de uma ideologia determinada que os entenda como ideais abstratos além dos contextos sociais, econômicos e culturais nos quais surgem e para os quais devem servir de pauta crítica” (HERRERA FLORES, 2009a, p. 25).

<sup>285</sup> Essa superação de dogmas e paradigmas marcará a transformação da realidade mundial que se busca através dos Direitos Humanos. No entanto, para que os Direitos Humanos cumpra seu papel de divisor de águas, não poderá se pautar por uma racionalidade de dominação dos diferentes, daqueles que a modernidade ocidental encobriu, mas pelo contrário, a luta pelos direitos e, consequentemente, pelos Direitos Humanos na contemporaneidade deverá, necessariamente, passar por sua redefinição teórica, social, política, econômica e cultural (HERRERA FLORES, 2009a, p. 26).

resultados dos processos culturais de lutas sociais, políticas, economias, dentre outras.

Lutas que – e a partir das quais – os seres humanos realizam no decorrer de suas vidas, com o objetivo de acessar os bens – impostos, atualmente, pelo capitalismo neoliberal das últimas décadas – necessários para se ter uma vida digna dentro do padrão ocidental moderno de desenvolvimento.

A contextualização, neste sentido, dos Direitos Humanos a partir da ideia de luta social, ou seja, de práticas sociais concretas, possibilita sua utilização contra-hegemônica<sup>286</sup>, pois “(...) nos permite ir contra a homogeneização, a invisibilização, a centralização e a hierarquização das práticas institucionais tradicionais” (HERRERA FLORES, 2009a, p. 77).

A partir de então, bem como sobre a possibilidade de formação de uma percepção realista e crítica da realidade, sobretudo, para a discussão inerente aos Direitos Humanos proposta aqui, é importante destacar aquilo que Herrera Flores (2009a, p. 60 e ss.) chama de quatro condições básicas para a concretização desse fim.

A primeira condição, segundo ele, refere-se à necessidade de “(...) assegurar uma visão realista do mundo em que vivemos e desejamos atuar utilizando os meios que nos trazem direitos humanos” (2009a, p. 61), ou seja, ser realista, neste sentido, significa entender o momento em que estamos, e propor caminhos alternativos para onde poderemos ser levados, em substituição àqueles – já devidamente trilhados – marcados pela racionalidade moderna ocidental do Estado nacional.

Já a segunda, aponta para a necessidade de que o pensamento crítico dos Direitos Humanos seja um pensamento de combate<sup>287</sup>, de luta, pois, segundo Herrera

---

<sup>286</sup> Essa utilização contra-hegemônica dos Direitos Humanos “não se trata, portanto, de negar as tradicionais e mais difundidas formas de tratar teórica e praticamente os direitos humanos, mas de nos reapropriarmos delas crítica e contextualizadamente, ampliando suas deficiências e articulando-as com tipos diferentes de práticas de maior conteúdo político, econômico e social” (HERRERA FLORES, 2009b, p. 28).

<sup>287</sup> Neste ponto, Herrera Flores conclui que “quando um grupo determinado de pessoas ou um movimento social alternativo que encaminha a ação deles em uma direção diferente à imposta pela ordem hegemônica alcançam essa posição de força que lhes permite falar em sua própria linguagem,

Flores, esse pensamento “(...) deve, pois, desempenhar um forte papel de conscientização que ajude a lutar contra o adversário e a reforçar os próprios objetivos e fins” (2009a, p. 62).

A terceira condição diz respeito ao fato de que esse pensamento crítico ter origem em – e para – as coletividades sociais sub julgadas pela modernidade ocidental de construção do Estado nacional, ou seja, para aquelas coletividades que de uma forma ou de outra, “(...) necessitam para elaborarem uma visão alternativa do mundo e sentirem-se seguras ao lutar pela dignidade” (HERRERA FLORES, 2009a, p. 63).

Por último, Herrera Flores aponta que a quarta condição está “(...) na busca permanente de exterioridade – não em relação ao mundo em que vivemos, mas em relação ao sistema dominante” (2009a, p. 65), ou seja, na busca pelo direito à diversidade, pois “a crítica, tanto social como cultural, supõe, assim, a construção de vontades que nos empoderem na hora de escolher o que é mais conveniente para conseguir objetivos de dignidade” (2009a, p. 65 e 66).

Diante disso, o novo constitucionalismo latino-americano e o Estado plurinacional, em discussão, ultrapassam a racionalidade moderna ocidental do Estado nacional, que permitia, numa discussão entre teoria e realidade, sobrelevar aquela em detrimento desta, ou seja, “(...) se a teoria (tradicional) é questionada pelos fatos sociais concretos (pelo sofrimento humano), então, “pior para os fatos”” (HERRERA FLORES, 2009a, p. 37).

Quando colocamos essa idealização moderno-ocidental em prática, universalizamos e idealizamos uma determinada configuração política, social, econômica e cultural aos direitos. A partir daí, os Direitos Humanos, mais do que processos culturais, se constituirão em processos ideológicos, o que dificultará – ou até mesmo impossibilitará – ações sociais alternativas ao universalmente ideal<sup>288</sup>.

---

estamos nos aproximando de algo muito importante para uma teoria crítica dos direitos humanos: o empoderamento cidadão” (2009a, p. 62).

<sup>288</sup> Esse cenário de impossibilidades e ou dificuldades pelos quais os Direitos Humanos poderão passar, é destacado por Herrera Flores a partir da ideologização do símbolo por detrás do trabalho humano construído e universalizado pela modernidade ocidental do Estado nacional, pois, segundo ele, “no processo cultural que se desenvolve no Ocidente desde o século XVI até nossos dias, o trabalho – entendido como a possibilidade de fazer tanto no âmbito público como no privado –

A diversidade, portanto, entendida como paradigma multicultural para a formação de um bem viver, é aquilo que o novo constitucionalismo latino-americano e o Estado plurinacional apresentam em substituição do modelo tradicional<sup>289</sup>, clássico, dominante, de Estado, de Constituição e, principalmente, de racionalidade para a vida em sociedade.

Por fim, apesar de apresentarmos uma perspectiva negativa do modelo universal dos Direitos Humanos trazido pela Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, esse documento internacional deve ser destacado interna e internacionalmente, seja pelo seu valor político e, sobretudo, histórico, seja para dar início a discussões sobre suas propostas semânticas e ideológicas<sup>290</sup>.

---

representou não só a forma de ação a partir da qual se produzem mercadorias ou se prestam serviços, mas também o modelo hegemônico de subjetivação humana. (...), o trabalho, em nosso sistema de coordenadas culturais, não só cria o valor objetivo ou econômico, mas também a sensação de completude psicológica individual” (2009b, p. 114 e 115) em cada sujeito social.

<sup>289</sup> Essa perspectiva pode ser transportada à realidade dos Direitos Humanos no momento em que Herrera Flores conclui que uma nova cultura dos Direitos Humanos, aberta à ação social, dependerá de três características, quais sejam: a) abertura epistemológica; b) abertura intercultural e c) abertura política (2009a, p. 68). Todo esse contexto revolucionário está presente nas diretrizes do novo constitucionalismo latino-americano e do Estado plurinacional, tendo em vista trazerem um modelo de pluralismo epistemológico para dentro da estrutura do Estado, bem como de realizar, através de um reconhecimento do valor do diferente, um diálogo que desencobre as culturas esquecidas pela modernidade, nitidamente intercultural, isso tudo, objetivando, conforme é possível perceber pelos inúmeros artigos da Constituição da Bolívia de 2009, que destacam os direitos e deveres dos povos indígenas e camponeses (segundo Magalhães, são cerca de 80 artigos, dos 411 que a citada Constituição possui (2012e, p. 30)), a concretização de uma *refundação* do Estado através da democracia intercultural – aberta.

<sup>290</sup> Exemplo da importância política, histórica e de fomento para pesquisas e discussões sobre os Direitos Humanos da Declaração de 1948, são seus artigos 28, 29 e 30. Esses artigos são pouco lembrados pelas potências econômicas mundiais, principalmente em momentos de crise como o atual, haja vista trazerem responsabilidades para a concretização dos Direitos Humanos que, muito embora gestadas e concluídas pela racionalidade capitalista moderno-ocidental, lhe podem prejudicar a dominação. Dizem, respectivamente, portanto, o seguinte: “Artigo 28 – Toda pessoa tem o direito a que se estabeleça uma ordem social e internacional na qual os direitos e liberdades proclamados nesta Declaração se tornem plenamente efetivos; Artigo 29 – Toda pessoa tem deveres em relação à comunidade, pois só nela pode desenvolver livre e plenamente sua personalidade; Artigo 30 – Nada nesta Declaração poderá interpretar-se no sentido de conferir direito a qualquer Estado, grupo ou pessoa a empreender e desenvolver atividades ou realizar atos tendentes à supressão de qualquer dos direitos e liberdades proclamados nesta Declaração” (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948**. Disponível em: <[http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis\\_intern/ddh\\_bib\\_inter\\_universal.htm](http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm)>. Acessado em 12 de Maio de 2013). Neste sentido, também ver Herrera Flores, 2009a, p. 102-104.

## CONCLUSÃO

A formação do Estado nacional – trazida na primeira parte da discussão proposta neste trabalho através da afirmação da racionalidade moderna ocidental da Europa (colonizador) do final do séc. XV e início do séc. XVI – foi analisada a partir de uma aceção individualista, uniforme e universalizante de um modo de vida monocultural.

Esse modelo de sociedade desenvolvida, culta, politizada e burocratizada, em contraposição às sociedades selvagens e bárbaras que existiam naquilo que, posteriormente, veio a ser conhecido como América Latina, no entanto, possivelmente está chegando ao fim, justamente quando a diversidade cultural, encoberta pela modernidade, começa a surgir e embasar lutas sociais mundo a fora.

Todo esse instrumental de padronização humana através de uma identidade nacional, estética de um poder dominante, de pele branca, masculino, rico, cristão e europeu – o colonizador –, vem se mostrando incapaz de realizar as promessas de igualdade social lançadas pelo Estado nacional do constitucionalismo moderno clássico, onde a formação das Constituições estava sempre atrelada à decisão de uma parcela mínima da sociedade de castas.

A pluralidade de visões, de cosmovisões e de sentimentos frente ao Estado, na atualidade mundial, demonstra como uma única identidade nacional, não pode servir de sustentação para a divisão e organização social, pois com a globalização virtualizada do séc. XXI, as relações humanas, sejam para iniciar movimentações sociais, ou para encobri-las, são instantâneas e permanentes.

A partir desse contexto, os Direitos Humanos lançados pela cultura ocidental moderna na Declaração de 1948 já não satisfazem as necessidades dessas relações humanas, tendo em vista estarem fundados numa única aceção da vida e da dignidade humana, de modo que a busca por um novo sentido para esses direitos, é o que problematizou o diálogo, entre duas racionalidades distintas, realizado neste trabalho.

Um diálogo entre o constitucionalismo moderno e o novo constitucionalismo latino-americano, com o objetivo de se alcançar uma síntese que traceje um caminho alternativo para a alternativa, contra-hegemônica, dos Direitos Humanos, um caminho pautado na alteridade multicultural de nossa realidade e, conseqüentemente, do Direito.

Estamos, neste sentido, como destacado já na introdução, vivendo no fim dos tempos, ou seja, enfrentando o fim do mundo como concebido a mais de 500 anos pelos “conquistadores e colonizadores europeus”. A dominação econômica através de um mercado autorregulado, cujo fluxo de capital é virtualizado em bolsas de valores, em mega transações entre empresas e pessoas que, sozinhas, detém mais bens e valores que a grande maioria dos países africanos ou sul-americanos.

Esse sistema capitalista está levando a humanidade ao colapso ambiental, político, social e, sobretudo, cultural, pois o tempo e espaço universalizados pela modernidade não são, necessariamente, os mesmos para os *quéchuas* ou *aymaras*, dos Andes latino-americanos. O modo como devemos – e somos padronizados para tal – ver a vida não é, ou sempre será, o mesmo das culturas do Norte global.

A ideologização do neoliberalismo das décadas de 1970 e 1980, transformando-o em único modelo, padrão, racionalidade, de Estado possível para o desenvolvimento social, político e econômico de um país, que elevou, via de consequência, ao reconhecimento do capitalismo como a única saída para a economia de uma sociedade que quisesse alcançar o desenvolvimento dos países mais ricos – a estética do correto, do bom, do melhor –, fez as discussões dos Direitos Humanos reforçarem-se, ainda mais, na abstratividade transcendental da Declaração de 1948.

Contudo, essa ideologização, verdadeira sacralização dos signos, que os torna imunes a qualquer discussão sobre seus sentidos e valores para as sociedades contemporâneas, nos trouxe ao momento paradigmático que estamos vivendo, um momento tão especial para as atuais gerações, quanto importante para as próximas, um momento de grandes e profundas incertezas.

Assim, quando não estamos preparados para pensar alternativas a essas incertezas, bem como para atuar em um mundo em que as certezas e seguranças da racionalidade universalizada do Direito – ideologia-mundo dos países do Norte global –, fruto de um sentido moderno, ocidental e nacional de Estado, ficamos “à mercê” daqueles que, conhecendo essa fraqueza, se aproveitam e conseguem seus objetivos.

Isso fica muito claro quando se analisam contextos históricos e políticos como a formação de coalisões internacionais para invasão ao Iraque anos atrás, ou, até mesmo, para modificação de governos de países mais pobres – a explosão de regimes militares latino-americanos nas décadas de 1960 a 1980, que, em sua grande maioria, eram financiados pelas potências econômicas ocidentais –, ou que estejam em crise – como, recentemente, ocorreu com a Grécia, que hoje é mais “da União Europeia”, do que dos próprios *helenos*.

A modernidade que deu azo a construção de uma ideologia aos Estados europeus, que foi, posteriormente, imposta às colônias latino-americanas através do processo de colonização, apresentou, a partir de então, sérios desdobramentos em relação aos Direitos Humanos, principalmente em relação ao modo como surgem e são utilizados, e ou, defendidos, pelas culturas dominantes do pós segunda guerra mundial.

A análise acerca da formação da modernidade, diante desses fatos, a partir, sobretudo, da “descoberta” do continente americano, bem como da expulsão dos muçulmanos do continente europeu, demonstra a formação de um sentido monocultural, uno, deste ponto da história humana, onde tudo o que não pertencesse a esse uno, necessariamente, deveria ser violado, seja: a um, para adequá-lo ao padrão – encobrimento da diversidade –, ou, a dois, para exterminá-lo de modo que não se torne um empecilho ao desenvolvimento moderno – extermínio da diversidade.

Com isso, a universalização de um padrão ao Estado através da formação de uma identidade nacional – social, política, econômica e cultural – ao povo, proporcionou

ao processo de colonização pelo europeu, seja nas colônias americanas durante todo desenvolvimento da modernidade, seja nas colônias africanas após a segunda guerra mundial. Essa afirmação como a racionalidade superior e dominante demonstrada pelo processo colonizador, conseqüentemente, afetou a conceituação – universal – imposta aos Direitos Humanos.

Em decorrência desse cenário, a universalização de uma racionalidade social e política – sobretudo, em relação aos Direitos Humanos – pode ser vista como um dos instrumentos modernos para o encobrimento, a exclusão ou a submissão do *outro*, ou seja, daqueles que não assimilam ou seguem a “cartilha do colonizador” – ocidental, cristã, masculina, capitalista, europeia e neoliberal – que demonstra como *ser e se portar* no mundo.

A partir desse cenário de incertezas, da necessidade de drásticas mudanças políticas, econômicas, sociais e culturais entre os povos do mundo, principalmente em relação ao meio ambiente, ou ao relacionamento humano, o novo constitucionalismo latino-americano e o Estado plurinacional foram apresentados como paradigmas insurgentes, ou seja, como proposta para novos caminhos.

Paradigma que ainda está em construção, ou seja, que possui a experimentabilidade como marca, e cujo objetivo principal é busca pela formação de um sistema de organização social – consubstanciado numa racionalidade diferente, diversa e plural – para a substituição do sistema moderno do Estado nacional, a partir do “encontro de velhos companheiros”, mas sem que aja exclusão ou dominação entre eles.

Esse encontro – e não reencontro, pois o que houve durante a formação e universalização da modernidade, não pode ser visto como encontro cultural, mas sim, como imposição, subjugação ou, em muitos casos, extermínio – deve pautar-se na busca daquilo que os povos indígenas e camponeses dos Andes latino-americanos denominam de *Bem Viver*, uma racionalidade para vida, capaz de libertar a diversidade e a pluralidade, do confronto que existe, permanentemente, entre o *outro* e o *eu*, dentro de cada um de nós.

São os conhecimentos indígenas, culturais, étnicos, de modelos sociais milenares, que dão sustento às discussões do novo constitucionalismo latino-americano, bem como ao Estado plurinacional em construção, principalmente, quando a humanidade passa a ser vista, não mais como à Senhora de tudo, mas, ao contrário, como mais uma peça do “bioquebra-cabeças” *Pachamama*.

O pluralismo epistemológico, portanto, possui importância crucial nas discussões sociais, políticas e culturais, das sociedades andinas, pois é reconhecido como pedra fundamental para que seja possível falarmos em um constitucionalismo da diversidade, que sirva de fundamento para a *refundação* plurinacional do Estado latino-americano.

Uma *refundação* que passou por vários ciclos, mais que apresenta, a partir da Constituição da Venezuela de 1999 e, sobretudo, das Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009), os principais exemplos de rompimento, através de um resgate do diferente, do excluído e marginalizado pelo Estado nacional moderno, com a racionalidade clássica das Teorias do Estado e da Constituição.

A valorização do diferente, da diversidade, através da emancipação política, econômica, social e cultural ao poder, de uma imensa parcela social, reiteradamente afastada do centro de decisões dos Estados nacionais, através de democracias representativas e de individualismos mercantis, ideologicamente universalizados como único caminho possível, abre espaço para discutirmos, também, a construção de uma concepção multicultural dos Direitos Humanos.

Superar as hegemonias e a dominação cultural que estratificam a humanidade entre dois extremos, ou seja, entre, de um lado, países que dominam o acesso aos bens valorizados pelo capitalismo, e não querem perdê-lo ou reparti-lo, e, de outro, países que almejam esse domínio, mas são impedidos, pois, por mais ricos e bem estruturados que possam ser, sempre serão vistos como “países subdesenvolvidos, do terceiro mundo, de modernidade tardia, ou – a pior de todas – em desenvolvimento”.

É aí que a alteridade deve ser elevada a categoria ética, pois, se por um lado a diversidade atual impõe a transformação de um cenário nitidamente unitário, uniformizado e homogêneo, como é o Estado nacional, por outro, essa diversidade impede a realização de uma rede global de lutas sociais, pulverizando, em contextos culturais diversos, os sonhos de toda uma geração.

Trabalhos como os realizados no Fórum Social Mundial – destacado no Capítulo 2 acima –, neste sentido, buscam romper com essa pulverização dos “sonhos contra-hegemônicos”, pois objetivam construir um sentido comum, um sentido de valorização dos diferentes, em busca de uma ética multicultural aos Direitos Humanos, entendida como um dos principais caminhos para a transformação política e social de uma realidade como a contemporânea – totalmente desigual.

Ver o *outro*, o diferente, o desigual, o marginalizado, o encoberto, a partir de um sentimento ético, de alteridade, traz esse sujeito à arena de discussão, ou seja, valoriza o ser a ponto de torná-lo sujeito para os demais, o que ocorre a partir do instante que o *eu*, ao confrontá-lo, o sente em si mesmo, pois lhe percebe a partir de um rosto, que, assim como o dele, carrega “as mesmas rugas” – mas, talvez, não os mesmos anseios.

Toda essa perspectiva de emancipação da diferença através da alteridade que valoriza a diversidade – queira a modernidade ocidental, ou não – presente na história humana, corrobora um caminho viável na busca pela reconstrução intercultural dos Direitos Humanos.

Essa possibilidade surge quando a diferença passa a ser vista por janelas e portas diferentes, ou seja, não são mais vistas a partir do mesmo lugar de antes – um lugar ideológico, padrão e universal. Há uma nova hermenêutica político-social para o diálogo cultural – intercultural. Uma hermenêutica através da qual, ao sujeito interlocutor, é possível estar em “dois lugares ao mesmo tempo”.

É essa a perspectiva da hermenêutica diatópica que pode ser utilizada no objetivo de realizar um diálogo intercultural que transforme o Estado e os dogmas modernos,

principalmente, em relação aos Direitos Humanos, pois será possível que os sujeitos, num diálogo dialógico, vão à outra cultura, a percebam-na de lá, e voltem a origem, retirando de seu contexto, elementos que possam aproximar e facilitar o diálogo, tal como: a ideia por traz daquilo que entendemos como dignidade humana.

Não haverá uma percepção do *outro* a partir dos dogmas inerentes ao *eu*, pois ambos interlocutores estarão, neste processo, “com o pé” tanto em sua cultura, quanto na do outro. Valoriza-se a diversidade, pois ela é o caminho para a emancipação de novos diálogos entre os sujeitos históricos, diálogos de cunho diatópico e que multiculturalizarão os Direitos Humanos.

Mas todo esse processo não ocorrerá sem confrontos. Sem lutas sociais pela sua implementação político-cultural e, sobretudo, sócio-econômica, o novo constitucionalismo latino-americano não existira. São as lutas por acesso aos bens e valores que emancipam o sujeito à posição de interlocutor político, ou que visem proteger uma forma de ver o mundo, os caminhos necessários para aquelas sociedades que almejam uma transformação constitucional, emancipadora e insurgente.

O novo constitucionalismo latino-americano e o Estado plurinacional primam pela diversidade, reconhecendo-a como paradigma multicultural para a formação de um *Bem Viver*, que assim como a dignidade humana é para as culturas ocidentais dominantes do norte global, pode ser entendido como o elemento comum, indígena e campesino das sociedades andinas latino-americanas, para o diálogo intercultural com o Estado nacional, universalmente, dominante.

Após 500 anos de dominação cultural, política, econômica e social, é chegada a hora de romper com os dogmas da modernidade ocidental que embasa o capitalismo e o Estado democrático, de direito, neoliberal, e que também já sustentou os Estados sociais – se é que existiram real e efetivamente na realidade humana.

Uma vida de consumo, para o consumo, desenfreadamente vem, ano após ano, aproximando a humanidade de uma irreversibilidade catastrófica, seja em relação ao meio ambiente, seja em relação ao sistema, cujos próprios instrumentos de afirmação, são os mesmos responsáveis pela busca por sua superação, tal como a globalização – contra-hegemônica.

Esse trabalho analisou esse cenário de incertezas, inseguranças, medos, de um modelo que está perto do fim, mas que teima em se manter soberano, universal, uno, completo, bastante em si, que, portanto, não aceita a diversidade, pois se trata de uma ameaça a sua unidade nacional, ou pior, a sua identidade nacional – estética do poder.

É necessário romper com esse cenário, o que poderá ocorrer através da sobreposição de um novo paradigma para o Estado – ainda o principal instrumento de organização social –, um paradigma que não carregue a individualidade uniformizante do cenário atual, mas que, ao contrário, seja repleto de possibilidades aos diferentes, excluídos e marginalizados, para que participem de sua formação, pois somente assim o Estado *será seu*.

Não podemos continuar buscando a vitória de um argumento sobre os demais. Não é mais cabível a exclusão cultural de sociedades inteiras, de conhecimentos e valores culturais milenares. Tanto os conhecimentos científicos modernos universalizados, quanto os mais restritos de uma cultura indígena do interior da Amazônia, devem ser reconhecidos e valorizados.

A cultura de um povo não pode ser substituída por padrões de moda, de beleza, construídos pelo capital de outros países. É o próprio povo – as inúmeras culturas que o formam na realidade –, a partir de si, que deve eleger seus anseios, ou seja, delimitar o caminho que seguirão ao alcance do sonhado bem viver.

Mas como romper com a modernidade ocidental de formação do Estado nacional e dos Direitos Humanos – em si – imanentes e universais? Nossa proposta, é que isso

se realize através dos Direitos Humanos, pois somente pela realização de um intenso debate frente a tais direitos, haveremos de conseguir esse feito.

Mas esse debate deve consubstanciar uma reconstrução do sentido dado aos Direitos Humanos pelo Estado nacional da modernidade ocidental. O que para nós pode ser possível a partir das diretrizes colocadas pelo Estado plurinacional e pelo novo constitucionalismo latino americano, pois surgem como caminho à possibilitar um resgate do valor do diferente através de uma ética da alteridade, bem como a realização de um diálogo intercultural, após essa emancipação, concretizando, *no chão da vida*, uma concepção multicultural aos Direitos Humanos.

A comunicação humana a partir de um giro hermenêutico nos termos da Escola de Frankfurt, as Teorias do Reconhecimento e da Redistribuição, a realização de Conferências Globais de proteção e defesa do meio ambiente, bem como a Declaração de Direitos Humanos universalmente, manterão o sistema de dominação tal como está, caso não se realizem levando em consideração as realidades e racionalidades que existem para *além da linha do Equador*.

Portanto, através de lutas sociais, de conflitos, da busca por um novo horizonte, o novo constitucionalismo latino-americano poderá juntamente com o modelo plurinacional de Estado, ser visto como um instrumento de transformação do paradigma dominante dos Direitos Humanos universais, conforme proposto e debatido durante todo o Capítulo 3 abaixo.

O novo constitucionalismo latino-americano e o Estado plurinacional, uma proposta, ou melhor, uma aposta, que pode ou não se concretizar na prática, neste sentido, pode ser lançado ao patamar de um caminho possível para apresentar soluções ao problema destacado na introdução, a partir do momento em que, através de suas discussões, abre espaço para a discussão de direitos e deveres, dentre os quais, estão os Direitos Humanos.

Discutir Direitos Humanos no mundo das ideias como ocorre atualmente a partir do modelo e sistema moderno imposto enquanto universal, sem descer à matriz

histórico-material da vida humana, não possui força capaz para alterar a desigualdade cultural, política, social e, principalmente, econômica na qual estamos inseridos – seja interna ou externamente.

Por isso, é necessário, mesmo após a realização de um trabalho ideal, voltarmos à materialidade, e a partir daí, lançarmos as diretrizes para novos debates, a fim que mais e mais caminhos sejam abertos, ou seja, mais e mais alternativas aos pensamentos alternativos sejam formadas.

Como processos culturais, os Direitos Humanos devem ser fruto de um diálogo intercultural, onde o resultado – sempre provisório e sem a pseudo-imposição de uma vitória a qualquer das partes – poderá se tornar universal, ou seja, um universalismo que, ao contrário do é imposto pela racionalidade clássica, não seja de partida, mas sim, de chegada.

O resultado máximo desse processo cultural de formação de resultados – os Direitos Humanos – deve sempre ter um objetivo maior, qual seja: a melhoria da vida humana, pois o que realmente importa para nós ao final da viagem que é a vida humana, é se estaremos felizes com o passeio, ou com raiva do motorista!

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

ALCOREZA, Raúl Prada. Umbrales y Horizontes de La Descolonización. *In.*: LINERA, Álvaro Garcia e outros. **El Estado: campo de lucha**. La Paz: Muela Del Diablo Editores, 2010.

ALMEIDA, Lúcio Flávio Rodrigues de. **Lutas sociais e questões nacionais na América Latina: algumas reflexões**. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/neils/downloads/v17\\_18\\_lucio.pdf](http://www.pucsp.br/neils/downloads/v17_18_lucio.pdf)>. Acessado em: 20 de Agosto de 2012.

ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado Absolutista**. 3ªed. trad. por BASTOS, Suely e BRITTO, Paulo Henrique. Tatuapé: Editora Brasiliense, 1995.

AQUINO, Bruno Rodrigues Carvalho de. *As Violências Estatais para o Encobrimento do Outro: a tortura como herança da modernidade*. *In.*: MAGALHÃES, José Luiz Quadros de (coord.). **Direito à Diversidade e o Estado Plurinacional**. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2012.

AZURMENDI, Miren Gorrotxategi. **La Gestión de La Diversidad Cultural: El Multiculturalismo em uma Sociedad Plurinacional**. *In.*: Revista de Estudios Políticos (nueva época), n. 129, julio-septiembre, Madrid, 2005, p. 89-136.

BADIOU, Alain. **São Paulo: a fundação do universalismo**. Trad. por BRANT, Wanda Caldeira. São Paulo: Boitempo, 2009.

BAEZ, Narciso Leandro Xavier e MEZZARROBA, Orides. **Direitos Humanos Fundamentais e Multiculturalismo: a coexistência do universalismo com o relativismo**. *In.*: Revista Pensar, Vol. 16. N. 1. p. 246 a 272. Janeiro/Julho de 2011.

BALDI, César Augusto. **Novo Constitucionalismo Latino-Americano**. *In.*: Jornal Estado de Direito. 32ªed. Disponível em: <<http://www.estadodedireito.com.br/2011/11/08/novo-constitucionalismo-latino-americano/>>. Acessado em: 14 de Agosto de 2012.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para Consumo: a transformação das pessoas em mercadoria**. trad. por MEDEIROS, Carlos Alberto. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

\_\_\_\_\_. **Em Busca da Política**. trad. por PENCHEL, Marcus. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

\_\_\_\_\_. **O mal estar da pós-modernidade.** Trad. GAMA, Mauro e GAMA, Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. **O Direito da Pós Modernidade.** In: Revista Seqüência, nº 57, p. 131-152, dez. 2008.

BOLÍVIA, Congresso Nacional. **Constituição Política do Estado da Bolívia.** Disponível em: <<http://www.congreso.gov.bo/5biblioteca/index2.html?u=3&s=1>>. Acessado em 03 de janeiro de 2013.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e Etnia: construção da pessoa e resistência cultural.** São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRANDER, Elsa Cristina de Lima Agra Amorim. **Ética como Responsabilidade na Filosofia de Emmanuel Lévinas.** Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/7207601/Levinas-Etica-Como-Responsabilidade-Na-Filosofia-de-Emmanuel-Levinas>>. Acessado em: 13 de Junho de 2012.

CAMACHO, Oscar Vega. *Los Caminos Para Vivir Bien: el proceso constituyente boliviano.* In.: VACA, Vanesa Castedo (coord.). **Ensayos: hacia una democracia plurinacional en Bolivia.** San Juan: Pasillo del Sur Editores, 2010.

CARBONEL, Miguel. *El Neoconstitucionalismo en su Laberinto.* In.: CARBONEL, Miguel (org). **Teoría Del Neoconstitucionalismo.** Madrid: Trotta, 2007.

\_\_\_\_\_. *Nuevos Tiempos para El Constitucionalismo.* In.: CARBONEL, Miguel. **Neoconstitucionalismo(s).** Madrid: Trotta, 2003.

CÉSPEDES, David Choquehuanca. *Hacia La Reconstrucción Del Vivir Bien.* In.: **Sumak Kawsay: recuperar el sentido de vida.** ALAI, nº 452, año XXXIV, II época, Quito, Ecuador, febrero 2010.

CHIVI VARGAS, Idón M. **Nueva Constitución y Desarrollo Normativo.** In.: Agência Latinoamericana de Información América en Movimiento. Año 2010. Disponível em: <<http://alainet.org/active/35872&lang=es>>. Acesso em: 16 de Setembro de 2012.

\_\_\_\_\_. *Os Caminhos da Descolonização na América Latina: os povos indígenas e o igualitarismo jurisdicional na Bolívia.* In.: VERDUM, Ricardo (org.). **Povos Indígenas: constituições e reformas políticas na América Latina.** Brasília: IES, 2009. p. 45-67.

CLAREVO, Bartolomé. **Bolivia Entre Constitucionalismo Colonial Y Constitucionalismo Emancipatorio.** Texto inédito, s/ed.. 2009. Disponível em: <<http://www.rebellion.org/docs/85079.pdf>>. Acessado em 20 de Agosto de 2013.

COMPARATO, Fábio Conder. **A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos**. 8ªed. São Paulo: Saraiva, 2013.

CORDANO, José Alberto Mujica. **Discurso na Rio+20**. Disponível em: <<http://umhistoriador.wordpress.com/2013/01/10/texto-do-discurso-proferido-por-jose-pepe-mujica-na-rio20/>>. Acessado em 21 de Julho de 2013.

CREVELD, Martin van. **Ascensão e Declínio do Estado**. Trad. por SIMÕES, Jussara. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. **O Direito à Diferença: as ações afirmativas como mecanismo de inclusão social de mulheres, negros, homossexuais e de pessoas portadoras de deficiência**. 2ªed. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

CUEVA, Mario de La. **La Idea Del Estado**. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica – Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

DAHL, Robert A.. **Sobre a Democracia**. Brasília: Editora UnB, 2001.

DALMÁU, Rubén Martínez. *El Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano y el Proyecto de Constitución del Ecuador de 2008*. In.: **Alter Justicia: estudos sobre teoria y justicia constitucional**. Ano 2, n. 1, p. 13-28, oct. 2008.

DEL'OLMO, Florisbal de Souza. **Globalização e Multiculturalismo: Aproximações e Divergências na Atualidade**. In: Revista Direitos Culturais. Vol. 1. n. 1, Dezembro de 2006. p. 49 a 72. Disponível em: <[http://br.vlex.com/source/direitos-culturais-4991/issue\\_nbr/%231-2006](http://br.vlex.com/source/direitos-culturais-4991/issue_nbr/%231-2006)>. Acessado em 15 de novembro de 2012.

DUSSEL, Henrique. **1492 El Encubrimiento Del Otro: hacia El origen del “mito de La Modernidad**. La Paz: Plural Editores, 1994.

\_\_\_\_\_. **Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão**. 4ªed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da Libertação**. São Paulo: Loyola-UNIMEP, 1977.

\_\_\_\_\_. **Para uma Ética da Libertação Latino-Americana**. São Paulo: Loyola; Piracicaba: Universidade de Metodista de Piracicaba, 1982.

\_\_\_\_\_. **Método para uma Filosofia da Libertação: superação analítica da dialética hegeliana**. São Paulo: Loyola, 1986.

DWORKIN, Ronald. **La Democracia Posible: principios para un nuevo debate político**. Barcelona: Editorial Paidós, 2008.

ELEY, Geoff. **Forjando a democracia – a história da esquerda na Europa, 1850 – 2000**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: formação do Estado e Civilização**. Vol 2. trad. por JUNGSMANN, Ruy. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

EQUADOR, Assembleia Nacional. **Constitucion Política de la República del Ecuador**. Disponível em: <[http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion\\_de\\_bolsillo.pdf](http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf)>. Acessado em 01 de maio de 2013.

FABRIZ, Dauri Cesar. **A Estética do Direito**. Belo Horizonte: Del Rey, 1999.

FAORO, Raymundo. **Os Donos do Poder: formação do patronato público brasileiro**. 3ªed. rev. São Paulo: Globo, 2001.

FERNÁNDEZ-NOGUERA, Albert e DIEGO, Marcos Criado. **La Constitución Colombiana de 1991 como Punto de Inicio Del Nuevo Constitucionalismo en América Latina**. In.: Revista Estudos Socio-Jurídicos, Bogotá (Colombia), n. 13 (1), enero-junio de 2011. p. 15-49.

FERRAJOLI, Luigi. **Paradigmas de La Democracia Constitucional**. Buenos Aires: Ediar, 2009.

FORRESTER, Viviane. **O Horror Econômico**. trad. por LORENCINI, Álvaro. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

FREIRE, PatricioPazmiño. **Algunos Elementos Articuladores delNuevo Constitucionalismo Latinoamericano**. In.:CuadernoConstitucionales de la Cátedra FadriqueFurióCeriol n. 67/68, p. 27-54.

GALEANO, Eduardo. **As Veias Abertas da América Latina**. 38ªed. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

GARGARELLA, Roberto e COURTIS, Christian. **El Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano: promesas e interrogantes**. Santiago: CEPAL, 2009.

GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich e LASH, Scott.**Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1997.

GLISSANT, Édouard. **Introducción a uma Poética de lo Diverso**. Barcelona: Ediciones del Bronce, 2002.

GRIJALVA, Agustín. **El Estado Plurinacional e Intercultural em La Constitución Ecuatoriana del 2008**. In. Ecuador Debate 75. Quito-Ecuador, Dezembro de 2008. p. 49-62. Disponível em: <<http://www.ecuadordebate.com/wp-content/uploads/2010/06/Ecuador-debate-75.pdf>>. Acessado em: 17 de julho de 2012.

GROSSI, Paolo. **Mitologias Jurídicas da Modernidade**. trad. por JÚNIOR, Arno Dal Ri. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

GUDYNAS, Eduardo. *La senda Biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica*. In.: **Tabula Rasa**. N. 13, jul.-dic., Bogotá, 2010, p. 45-71. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39617525003>>. Acessado em 24 de setembro de 2013.

HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. **Império**. 9ªed.. trad. por VARGAS, Berilo. Rio de Janeiro: Record, 2010.

\_\_\_\_\_. **Multidão: guerra e democracia na era do Império**. trad. por MARQUES, Clóvis. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HERNANDEZ, Oswaldo Rafael Cali. *A Democracia Participativa na Constituição Venezuelana de 1999*. In: MELO, Milena Petters e WOLKMER, Antonio Carlos (orgs.). **Constitucionalismo Latino-Americano: tendências contemporâneas**. Curitiba: Juruá, 2013.

HERKENHOFF, João Batista. **Curso de Direitos Humanos – gênese dos direitos humanos**. Vol. 1. São Paulo: Editora Acadêmica, 1994.

HERRERA FLORES, Joaquín. **Human Rights, Interculturality and Resistance Rationality**. trad. por PRONER, Carol. In: Revista Direito e Democracia. Vol. 4. N. 2. 2º Semestre de 2003. p. 287 a 304.

\_\_\_\_\_. **A (re) Invenção dos Direitos Humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009a.

\_\_\_\_\_. **Teoria crítica dos direitos humanos: os direitos humanos como produtos culturais**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009b.

\_\_\_\_\_. **Direitos Humanos, Interculturalidade e Racionalidade de Resistência**. Trad. por PRONER, Carol. In.: Revista Sequência. Vol. 23. N. 44. Ano 2002. p. 9-30.

\_\_\_\_\_. *La Construcción de Las Garantías: hacia una concepción antipatriarcal de la libertad y la igualdad*. In.: SARMENTO, Daniel e outros (Coord.). **Igualdade, Diferença e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2008.

\_\_\_\_\_. *Los Derechos Humanos em el Contexto de la Globalización: tres precisiones conceptuales*. In.: RÚBIO, David Sanchez e outros. **Direitos Humanos e Globalização – anuário ibero-americano de direitos humanos (2003/2004)**. 2ªed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

HESPANHA, António Manuel. **Cultura Jurídica Europeia: síntese de um milênio**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

HOBBSAWM, Eric J. **A Era do Capital: 1848-1875**. 5ªed. rev. Trad. por NETO, Luciano Costa. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1997a.

\_\_\_\_\_. **A Era das Revoluções – Europa 1789-1848**. trad. por TEIXEIRA, Maria Tereza Lopes e PENCHEL, Marcos. 10ªed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1997b.

\_\_\_\_\_. **Nações e Nacionalismo Desde 1780 – programa, mito e realidade**. trad. por PAOLI, Maria Celia e QUIRINO, Anna Maria. 2ªed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1998.

\_\_\_\_\_. **Globalização, Democracia e Terrorismo**. trad. por VIEGAS, José. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HUANACUNI, Fernando. *Paradigma Occidental y Paradigma Indígena Originario*. In.: **Sumak Kawsay: recuperar el sentido de vida**. ALAI, nº 452, año XXXIV, II época, Quito, Ecuador, febrero 2010.

JUNIOR, Luiz Marcio Siqueira e ABRAS, Michelle. **A Autodeterminação dos Povos do Estado plurinacional: da integração latino-americana à objeção aos efeitos perversos da globalização**. In: revista da Faculdade Mineira de Direito, vol. 3, nº26, jul./dez. 2010. p. 41-60.

KRAUS, Peter A. **Problemas de Democratización em Los Estados Plurinacionales**. Disponível em: <[http://e-spacio.uned.es:8080/fedora/get/bibliuned:filopoli-1996-8-3A7C3FCD-12B9-C8CB-7797-F0C0D21071D3/problemas\\_democratizacion.pdf](http://e-spacio.uned.es:8080/fedora/get/bibliuned:filopoli-1996-8-3A7C3FCD-12B9-C8CB-7797-F0C0D21071D3/problemas_democratizacion.pdf)>. Acessado em 01 de agosto de 2012.

KROHLING, Aloísio. **A Ética da Alteridade e da Responsabilidade**. Curitiba: Juruá, 2011.

\_\_\_\_\_. **Direitos Humanos Fundamentais: diálogo intercultural e democracia.** São Paulo: Paulus, 2009.

KUHN, Thomas S.. **A Estrutura das Revoluções Científicas.** 7ªed. Trad. por BOEIRA, Beatriz Viana e BOEIRA, Nelson. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.

LAFER, Celso. **A Internacionalização dos Direitos Humanos.** Barueri: Manole, 2005. p. 36-39.

LAKATOS, Eva Maria e MARCONI, Marina de Andrade. **Metodologia Científica.** 4ªed. rev. e ampl.. São Paulo: Editora Atlas, 2004.

LANDER, Edgardo. *Estamos Viviendo Una Profunda Crisis Civilizatoria.* In.: **Sumak Kawsay: recuperar el sentido de vida.** ALAI, nº 452, año XXXIV, II época, Quito, Ecuador, febrero 2010.

LASSALLE, Ferdinand. **Que é uma Constituição?.** Porto Alegre: Editorial Villa Martha, 1980.

LEÓN T., Magdalena. *Reactivación Económica para El Buen Vivir: un acercamiento.* In.: **Sumak Kawsay: recuperar el sentido de vida.** ALAI, nº 452, año XXXIV, II época, Quito, Ecuador, febrero 2010.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e Infinito.** trad. por GAMA, João. revisão por MOURÃO, Arthur. Lisboa: Edições 70, 2007.

\_\_\_\_\_. **Entre Nós: ensaios sobre alteridade.** trad. por PIVATTO, Pergentino S. (coord.); KUIAVA, Evaldo Antônio; NEDEL, José; WAGNER, Luiz Pedro e PELIZOLLI, Marcelo Luiz. 3ªed. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Humanismo do Outro Homem.** trad. por PIVATTO, Pergentino S. (coord.); MEINERZ, Anisio; DA SILVA, Jussemar; WAGNER, Luiz Pedro; MENEZES, Magali Mendes de e PELIZZOLI, Marcelo Luiz. 3ªed. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **Totalidade e Infinito.** Trad. por RIBEIRO, José Pinto. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008.

LINEIRA, Álvaro Garcia. *El Estado en Transición: bloque de poder y punto de bifurcación.* In.: LINEIRA, Álvaro Garcia e outros. **El Estado: campo de lucha.** La Paz: Muela Del Diablo Editores, 2010.

\_\_\_\_\_. **A Potência Plebeia: ação coletiva e identidades indígenas, operárias e populares na Bolívia.** São Paulo: Boitempo, 2010a.

LIPOVETSKY, Gilles. **Os Tempos Hipermodernos**. Trad. Mário Villela. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LOJA, Corte Provincial de Justiça de. **Ação Constitucional de Proteção à Natureza**. Julgada em 30 de março de 2011. Equador (Juicio 11121-2011-0010). Disponível em: <[www.funcionjudicial-loja.gov.ec](http://www.funcionjudicial-loja.gov.ec)>. Acessado em 27 de Julho de 2013.

LOSURDO, Domenico. **Liberalismo, entre a civilização e a barbárie**. São Paulo: Anita Garibaldi, 2008.

\_\_\_\_\_. **A Linguagem do Império**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MACAS, Luis. *Sumak Kawsay: la vida en plenitud*. In.: **Sumak Kawsay: recuperar el sentido de vida**. ALAI, nº 452, año XXXIV, II época, Quito, Ecuador, febrero 2010.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. **Culturalismo e Universalismo diante do Estado Plurinacional**. In: Revista Mestrado em Direito – UNIFIEO – Osasco, 2010a, nº2. p. 201-219.

\_\_\_\_\_. **Plurinacionalidade e cosmopolitismo: a diversidade cultural das cidades e diversidade comportamental nas metrópoles**. In: Revista de Direitos e Garantias Fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória. nº.7. p. 203 a 216. jan./jun. de 2010b.

\_\_\_\_\_ e AFONSO, Henrique Weil. **Bioética no Estado de Direito Plurinacional**. In: Direitos Culturais. Santo Ângelo, vol. 5, nº8, p. 13-26, jan/jun. 2010c. Disponível em: <[http://srvapp2s.urisan.tche.br/seer/index.php/direitos\\_culturais/article/view/354](http://srvapp2s.urisan.tche.br/seer/index.php/direitos_culturais/article/view/354)>. Acessado em 16 de Agosto de 2012.

\_\_\_\_\_. **Violência e Modernidade: o dispositivo de Narciso: a superação da modernidade na construção de um novo sistema mundo**. Disponível em: <<http://joseluizquadrosdemagalhaes.blogspot.com.br/2011/02/197-teoria-do-estado-primeiras-aulas.html>>. Acessado em 24 de Setembro de 2012a.

\_\_\_\_\_. **Reflexões sobre o Novo Constitucionalismo na América do Sul: Bolívia e Equador**. Disponível em: <<http://joseluizquadrosdemagalhaes.blogspot.com.br/2011/11/802-reflexoes-sobre-o-novo.html>>. Acessado em 25 de Agosto de 2012b.

\_\_\_\_\_. **O Estado Plurinacional na América Latina**. Disponível em: <<http://jusvi.com/artigos/38959>>. Acessado em: 13 de Agosto de 2012c.

\_\_\_\_\_. **Comunidades tradicionais, plurinacionalidade e democracia étnica e cultural: Considerações acerca da proteção territorial das comunidades de remanescentes de quilombos brasileiras a partir da ADI nº 3.239.** Disponível em: <<http://jus.com.br/revista/texto/14141/comunidades-tradicionais-plurinacionalidade-e-democracia-etnica-e-cultural>>. Acessado em 28 de Junho de 2012d.

\_\_\_\_\_. **Estado Plurinacional e Direito Internacional.** Curitiba: Juruá, 2012e.

\_\_\_\_\_. *Pluralismo Epistemológico e Modernidade.* In.: MAGALHÃES, José Luiz Quadros de (coord.). **Direito à Diversidade e o Estado Plurinacional.** Belo Horizonte, Arraes Editores, 2012f.

MAÍZ, Ramón. **Nacionalismo y Multiculturalismo.** Disponível em <<http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/081116.pdf>>. Acessado em: 17 de Agosto de 2012.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista – 1848.** trad. por CASSAL, Sueli Tomazini Barros. Porto Alegre: L&PM, 2012.

MARTINS, Urá Lobato. **Direitos Humanos e Multiculturalismo: um desafio para a construção do conceito de dignidade da pessoa humana.** In: Revista do Curso de Direito da FSG. Ano 3. N. 5. p. 177 a 185. Janeiro/ Junho de 2009.

MORAES, Germana de Oliveira e FREITAS, Raquel Coelho. *O Novo Constitucionalismo Latino-Americano e o Giro Ecocêntrico da Constituição do Equador de 2008: os direitos de pachamama e o bem viver (sumak kawsay).* In: MELO, Milena Petters e WOLKMER, Antonio Carlos (orgs.). **Constitucionalismo Latino-Americano: tendências contemporâneas.** Curitiba: Juruá, 2013.

MÜLLER, Friedrich. **Quem é o Povo? a questão fundamental da democracia.** São Paulo: Editora Max Limonad, 1998.

OLIVÉ, León. *Por una Auténtica Interculturalidad Basada em El Reconocimiento de La Pluralidad Epistemológica.* In.: **Pluralismo Epistemológico.** La Paz: MueladelDiablo Editores, 2009.

\_\_\_\_\_ e OUTROS. *Prólogo.* In.: **Pluralismo Epistemológico.** La Paz: MueladelDiablo Editores, 2009a.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.** Disponível em: <[http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis\\_intern/ddh\\_bib\\_inter\\_universal.htm](http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm)>. Acessado em 12 de Maio de 2013.

PANIKKAR, Raimon. *Seria a Noção de Direitos Humanos um Conceito Ocidental?*In: BALDI, César Augusto. **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

\_\_\_\_\_. **La Notion des Droits de L’homme est-elle um Concept Ccidental?**. In.: *Interculture*. Vol. XVII. N. 1, Cahier 82, janvier-mars, 1984. p. 01-27.

\_\_\_\_\_. **Is The Notion of Human Rights a Western Concept?**. In.: *Interculture*. Vol. XVII. N. 1, Cahier 82, janvier-mars, 1984. p. 28-47.

PARGA, J. Sánchez. **Paradojas Políticas e Institucionales del Constitucionalismo**. In. *Ecuador Debate*, nº75. Quito-Ecuador, Dezembro de 2008. p. 77-92. Disponível em: <<http://www.ecuadordebate.com/wp-content/uploads/2010/06/Ecuador-debate-75.pdf>>. Acessado em: 17 de julho de 2012.

PASTOR, Roberto Viciano e MARTÍNEZ DALMAU, Rubén. *Aspectos Generales Del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano*. In.: **El Nuevo Constitucionalismo en América Latina: memorias del encuentro internacional el nuevo constitucionalismo (desafios y retos para el siglo XXI)**. Quito: Corte Constitucional Del Ecuador, 2010. p. 9-44.

\_\_\_\_\_. **Se Puede Hablar de un Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano como Corriente Doctrinal Sistematizada?**. Disponível em: <<http://www.juridicas.unam.mx/wcccl/ponencias/13/245.pdf>>. Acessado em 01 de Agosto de 2013.

\_\_\_\_\_. **Necesidad y Oportunidad en el Proyecto Venezolano de Reforma Constitucional (2007)**. In.: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*.vol. 14, n. 2, 2008, p. 102-132.

PEREIRA, Cíntia Aparecida Nunes. *Eu Estava Preso e Você me Visitou: uma análise do modelo APAC à luz da ética e da alteridade de Lévinas*. In KROHLING, Aloísio (org.). **Ética e a Descoberta do Outro**. Curitiba: CRV Editora, 2010.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional**. 13ªed. Rev. e Atual. São Paulo: Saraiva, 2012.

POMER, Leon. **O Surgimento das Nações: o poder político; a natureza histórica do estado e os estados nacionais**. São Paulo: Atual, 1985.

RAMOS, Marcelo Maciel. **Os Fundamentos Éticos da Cultura Jurídica Ocidental: dos gregos aos cristãos**. São Paulo: Alameda, 2012.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RUANDA, Hotel. Produzido e Dirigido por de GEORGE, Terry. São Paulo: Imagem Filmes, 2004. DVD 121 min.: VHS, Ntsc, son., color. Dublado em Português.

SALAMANCA, Luis. *La Democracia Directa en La Constitución Venezolana de 1999*. In.: SALAMANCA, Luis e PASTOR, Roberto Viciano. **El Sistema Político en La Constitución Bolivariana de Venezuela**. Caracas: Vadell Hermanos, 2004.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes**. In: Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 78, Outubro de 2007, p. 3-46.

\_\_\_\_\_. **A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política**. 3ªed. São Paulo: Cortez Editora, 2011.

\_\_\_\_\_. **Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur**. Buenos Aires: Antropofagia, 2010.

\_\_\_\_\_. **La reinención del Estado y el Estado plurinacional**. In.: OSAL (Buenos Aires: CLACSO) Año VIII, N° 22, Setembro de 2007a. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal22/D22SousaSantos.pdf>>. Acessado em 21 de Agosto de 2012.

\_\_\_\_\_. **Para uma Concepção Multicultural dos Direitos Humanos**. In.: Contexto Internacional. Rio de Janeiro, vol. 23, n. 1, jan/jun, 2001, p. 7-34.

\_\_\_\_\_. **Pensar El Estado Y La Sociedad: desafios actuales**. Buenos Aires: Waldhuter Editores. 2009.

\_\_\_\_\_. **Reinventar a Democracia**. 2ª ed. Lisboa: Gradiva, 1998.

\_\_\_\_\_. **Reinventar a Democracia: entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo**. Oficina do Centro de Estudos Sociais. nº 107. Coimbra, 1998a.

\_\_\_\_\_. *Os Processos de Globalização*. In.: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.) **A Globalização e as Ciências Sociais**. São Paulo: Cortez Editora, 2002.

\_\_\_\_\_. *Para uma Concepção Intercultural dos Direitos Humanos*. In.: SARMENTO, Daniel e outros (Coord.). **Igualdade, Diferença e Direitos Humanos**. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2008.

\_\_\_\_\_. **Renovar a Teoria Crítica e Reinventar a Emancipação Social.** Trad. por BENEDITO, Mouzar. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. “*Hablamos Del Socialismo Del Buen Vivir*”. In.: **Sumak Kawsay: recuperar el sentido de vida.** ALAI, nº 452, año XXXIV, II época, Quito, Ecuador, febrero 2010a.

SARTORI, Giovanni. **A Teoria da Democracia Revisitada: o debate contemporâneo.** Vol. I. São Paulo: Editora Ática, 1994.

\_\_\_\_\_. **A Teoria da Democracia Revisitada: as questões clássicas.** vol. II. São Paulo: Editora Ática, 1994b.

SCHMITT, Carl. **Teoría de La Constitución.** Madrid: Alianza Editorial, 2011.

SISCAR, Crisnanda Pane. *Hermenêutica da Diversidade.* In.: MAGALHÃES, José Luiz Quadros de (coord.). **Direito à Diversidade e o Estado Plurinacional.** Belo Horizonte: Arraes Editores, 2012.

SMITH, Anthony D. **Nacionalismo y Modernidad – un estudio crítico de las teorías recientes sobre naciones y nacionalismo.** trad. por CHAPARRO, Sandra. Madrid: ISTMO, 2000.

TAPIA, Luis. “**Una reflexión sobre la idea de Estado plurinacional**”. In.: OSAL (Buenos Aires: CLACSO) Año VIII, Nº 22, Setembro de 2007. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal22/D22Tapia.pdf>>. Acessado em 22 de Agosto de 2012.

\_\_\_\_\_. *Tiempo, Poiesis y Modelos de Regularidad.* In.: **Pluralismo Epistemológico.** La Paz: Muela del Diablo Editores, 2009.

\_\_\_\_\_. **Pensando La Democracia Geopolíticamente.** La Paz: Muela Del Diablo Editores, 2009.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: a questão do outro.** Trad. Por MOISÉS, Beatriz Perrone. 4ªed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

VENEZUELA. **Constitución de la República Bolivariana de (1999).** Publicada em Gaceta Oficial Extraordinária n. 5.453 de la República Bolivariana de Venezuela. Caracas, viernes 24 de marzo de 2000. Disponível em: <<http://www.tsj.gov.ve/legislacion/constitucion1999.hmt>>. Acessado em 20 de dezembro de 2012.

VIEIRA, José Ribas. **Refundar o Estado: o novo constitucionalismo latino-americano**. In: Universidade Federal do Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/24243799/UFRJ-Novo-Constitucionalismo-Latino-Americano>>. Acessado em 15 de Agosto de 2012.

VILLORO, Luis. **Estado Plural, Pluralidade de Culturas**. México: Paidós, 1998.

WACQUANT, Loïc. **As Duas Faces do Gueto**. trad. por CASTANHEIRA, Paulo Cesar. São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. **As Prisões da Miséria**. trad. por TELLES, André. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. **Punir os Pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos**. trad. por LAMARÃO, Sérgio. 3ªed. rev. e ampl. Rio de Janeiro, 2007.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **O Fim do Mundo como o Concebemos: ciência social para o século XXI**. trad. por AGUIAR, Renato. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

\_\_\_\_\_. **O Universalismo Europeu: a retórica do poder**. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. **Capitalismo Histórico e Civilização Capitalista**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

\_\_\_\_\_. **Análisis de sistemas-mundo – una introducción**. Madrid: Siglo XXI Editores, 2006.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Constitucionalismo e Direitos Sociais no Brasil**. São Paulo: Acadêmica, 1989.

\_\_\_\_\_. **Pluralismo Jurídico: fundamentos de uma nova cultura do direito**. 3ªed. São Paulo: Alfa Ômega, 2001.

\_\_\_\_\_. **Pluralismo Jurídico, Direitos Humanos e Interculturalidade**. In: Revista Sequência. N. 53, p. 113 a 128. Dezembro de 2006.

\_\_\_\_\_. *Pluralismo Crítico e Perspectivas para um Novo Constitucionalismo na América Latina*. In: MELO, Milena Petters e WOLKMER, Antonio Carlos (orgs.). **Constitucionalismo Latino-Americano: tendências contemporâneas**. Curitiba: Juruá, 2013.

\_\_\_\_\_. **Elementos para uma Crítica do Estado**. Porto Alegre: Fabris, 1990.

\_\_\_\_\_ e FAGUNDES, Lucas Machado. **Tendências Contemporâneas do Constitucionalismo Latino-Americano: o estado plurinacional e pluralismo jurídico**. In: Revista Pensar. Fortaleza, jul./dez. v. 16. n.2. p. 371-408. 2011.

ZAVALETA MERCADO, René. *Nacionalizaciones*. In.: IBARGÜEN, Maya Anguiluz e MENDÉZ, Norma de Los Ríos (coord.). **René Zavaleta Mercado: ensayos, testimonios e re-visiones**. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2006.

\_\_\_\_\_. *Notas Sobre La Cuestión Nacional En America Latina*. In.: VEJA, Juan Enrique (coord.). **Teoría y Política de América Latina**. 2ªed. Cidade do México: Centro de Investigación y Docencia Económicas, 1984. p. 281-289.

\_\_\_\_\_. **La Formación de Las Clases Nacionales**. In.: Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano. Buenos Aires: CLACSO, 1967. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/secret/cuadernos/19/19zava.pdf>>. Acessado em 15 de Julho de 2013.

ZIZEK, Slavoj. *O Espectro da Ideologia*. In: ZIZEK, Slavoj (org). **Um Mapa da Ideologia**. 4ª Reimp.. Rio de Janeiro, 1996a.

\_\_\_\_\_. *Como Marx Inventou o Sintoma?*. In.: ZIZEK, Slavoj (org). **Um Mapa da Ideologia**. 4ª Reimp.. Rio de Janeiro, 1996b.

\_\_\_\_\_. **Vivendo no Fim dos Tempos**. Trad. por MEDINA, Maria Beatriz de. São Paulo: Boitempo, 2012.

\_\_\_\_\_. **Primeiro como Tragédia, Depois como Farsa**. Trad. por MEDINA, Maria Beatriz de. São Paulo: Boitempo, 2011.

## ANEXOS

Artigos das Constituições da Venezuela de 1999, Equador 2008 e Bolívia 2009 que foram citados durante o texto.

### CONSTITUIÇÃO DA VENEZUELA DE 1999

#### TÍTULO III – DE LOS DERECHOS HUMANOS Y GARANTÍAS, Y DE LOS DEBERES

(...).

##### ***Capítulo IV – De los Derechos Políticos y del Referendo Popular***

##### ***Sección Primera: De los Derechos Políticos***

(...)

**Artículo 70.** Son medios de participación y protagonismo del pueblo en ejercicio de su soberanía, en lo político: la elección de cargos públicos, el referendo, la consulta popular, la revocatoria del mandato, las iniciativas legislativa, constitucional y constituyente, el cabildo abierto y la asamblea de ciudadanos y ciudadanas cuyas decisiones serán de carácter vinculante, entre otros; y en lo social y económico, las instancias de atención ciudadana, la autogestión, la cogestión, las cooperativas en todas sus formas incluyendo las de carácter financiero, las cajas de ahorro, la empresa comunitaria y demás formas asociativas guiadas por los valores de la mutua cooperación y la solidaridad.

La ley establecerá las condiciones para el efectivo funcionamiento de los medios de participación previstos en este artículo.

(...).

##### ***Capítulo VIII – De los Derechos de los pueblos indígenas***

**Artículo 119.** El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida. Corresponderá al Ejecutivo Nacional, con la participación de los pueblos indígenas, demarcar y garantizar el derecho a la propiedad colectiva de sus tierras, las cuales serán inalienables, imprescriptibles,

inembargables e intransferibles de acuerdo con lo establecido en esta Constitución y en la ley.

(...).

**Artículo 123.** Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y promover sus propias prácticas económicas basadas en la reciprocidad, la solidaridad y el intercambio; sus actividades productivas tradicionales, su participación en la economía nacional y a definir sus prioridades. Los pueblos indígenas tienen derecho a servicios de formación profesional y a participar en la elaboración, ejecución y gestión de programas específicos de capacitación, servicios de asistencia técnica y financiera que fortalezcan sus actividades económicas en el marco del desarrollo local sustentable. El Estado garantizará a los trabajadores y trabajadoras pertenecientes a los pueblos indígenas el goce de los derechos que confiere la legislación laboral.

**Artículo 124.** Se garantiza y protege la propiedad intelectual colectiva de los conocimientos, tecnologías e innovaciones de los pueblos indígenas. Toda actividad relacionada con los recursos genéticos y los conocimientos asociados a los mismos perseguirán beneficios colectivos. Se prohíbe el registro de patentes sobre estos recursos y conocimientos ancestrales.

**Artículo 125.** Los pueblos indígenas tienen derecho a la participación política. El Estado garantizará la representación indígena en la Asamblea Nacional y en los cuerpos deliberantes de las entidades federales y locales con población indígena, conforme a la ley.

(...).

## **TÍTULO IV – DEL PODER PÚBLICO**

### ***Capítulo I – De las Disposiciones Fundamentales***

#### ***Sección Primera: Disposiciones Generales***

**Artículo 136.** El Poder Público se distribuye entre el Poder Municipal, el Poder Estatal y el Poder Nacional. El Poder Público Nacional se divide en Legislativo, Ejecutivo, Judicial, Ciudadano y Electoral.

Cada una de las ramas del Poder Público tiene sus funciones propias, pero los órganos a los que incumbe su ejercicio colaborarán entre sí en la realización de los fines del Estado.

(...).

## **Capítulo IV – Del Poder Ciudadano**

### **Sección Primera: Disposiciones Generales**

**Artículo 273.** El Poder Ciudadano se ejerce por el Consejo Moral Republicano integrado por el Defensor o Defensora del Pueblo, el Fiscal o la Fiscal General y el Contralor o Contralora General de la República.

Los órganos del Poder Ciudadano son la Defensoría del Pueblo, el Ministerio Público y la Contraloría General de la República, uno o una de cuyos o cuyas titulares será designado o designada por el Consejo Moral Republicano como su Presidente o Presidenta por períodos de un año, pudiendo ser reelegido o reelegida.

El Poder Ciudadano es independiente y sus órganos gozan de autonomía funcional, financiera y administrativa. A tal efecto, dentro del presupuesto general del Estado se le asignará una partida anual variable.

Su organización y funcionamiento se establecerá en ley orgánica.

**Artículo 274.** Los órganos que ejercen el Poder Ciudadano tienen a su cargo, de conformidad con esta Constitución y con la ley, prevenir, investigar y sancionar los hechos que atenten contra la ética pública y la moral administrativa; velar por la buena gestión y la legalidad en el uso del patrimonio público, el cumplimiento y la aplicación del principio de la legalidad en toda la actividad administrativa del Estado, e igualmente, promover la educación como proceso creador de la ciudadanía, así como la solidaridad, la libertad, la democracia, la responsabilidad social y el trabajo.  
(...).

**Artículo 278.** El Consejo Moral Republicano promoverá todas aquellas actividades pedagógicas dirigidas al conocimiento y estudio de esta Constitución, al amor a la patria, a las virtudes cívicas y democráticas, a los valores trascendentales de la República y a la observancia y respeto de los derechos humanos.

## **CONSTITUIÇÃO DO EQUADOR DE 2008**

### **TÍTULO II – DERECHOS**

(...).

#### **Capítulo cuarto – Derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades**

(...).

**Art. 57.-** Se reconoce y garantizará a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, de conformidad con la Constitución y con los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos, los siguientes derechos colectivos: 1. Mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social. 2. No ser objeto de racismo y de ninguna forma de discriminación fundada en su origen, identidad étnica o cultural. 3. El reconocimiento, reparación y resarcimiento a las colectividades afectadas por racismo, xenofobia y otras formas conexas de intolerancia y discriminación. 4. Conservar la propiedad imprescriptible de sus tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles. Estas tierras estarán exentas del pago de tasas e impuestos. 5. Mantener la posesión de las tierras y territorios ancestrales y obtener su adjudicación gratuita. 6. Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras. 7. La consulta previa, libre e informada, dentro de un plazo razonable, sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras y que puedan afectarles ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten y recibir indemnizaciones por los perjuicios sociales, culturales y ambientales que les causen. La consulta que deban realizar las autoridades competentes será obligatoria y oportuna. Si no se obtuviese el consentimiento de la comunidad consultada, se procederá conforme a la Constitución y la ley. 8. Conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural. El Estado establecerá y ejecutará programas, con la participación de la comunidad, para asegurar la conservación y utilización sustentable de la biodiversidad. 9. Conservar y desarrollar sus propias formas de convivencia y organización social, y de generación y ejercicio de la autoridad, en SUS territorios legalmente reconocidos y tierras comunitarias de posesión ancestral. 10. Crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario, que no podrá vulnerar derechos constitucionales, en particular de las mujeres, niñas, niños y adolescentes. 11. No ser desplazados de sus tierras ancestrales. 12. Mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos; sus ciencias, tecnologías y saberes ancestrales; los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agrobiodiversidad; SUS medicinas y prácticas de medicina

tradicional, con inclusión del derecho a recuperar, promover y proteger los lugares rituales y sagrados, así como plantas, animales, minerales y ecosistemas dentro de sus territorios; y el conocimiento de los recursos y propiedades de la fauna y la flora. Se prohíbe toda forma de apropiación sobre sus conocimientos, innovaciones y prácticas. 13. Mantener, recuperar, proteger, desarrollar y preservar su patrimonio cultural e histórico como parte indivisible del patrimonio del Ecuador. El Estado proveerá los recursos para el efecto. 14. Desarrollar, fortalecer y potenciar el sistema de educación intercultural bilingüe, con criterios de calidad, desde la estimulación temprana hasta el nivel superior, conforme a la diversidad cultural, para el cuidado y preservación de las identidades en consonancia con sus metodologías de enseñanza y aprendizaje. Se garantizará una carrera docente digna. La administración de este sistema será colectiva y participativa, con alternancia temporal y espacial, basada en veeduría comunitaria y rendición de cuentas. 15. Construir y mantener organizaciones que los representen, en el marco del respeto al pluralismo y a la diversidad cultural, política y organizativa. El Estado reconocerá y promoverá todas sus formas de expresión y organización. 16. Participar mediante sus representantes en los organismos oficiales que determine la ley, en la definición de las políticas públicas que les conciernan, así como en el diseño y decisión de sus prioridades en los planes y proyectos del Estado. 17. Ser consultados antes de la adopción de una medida legislativa que pueda afectar cualquiera de sus derechos colectivos. 18. Mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación con otros pueblos, en particular los que estén divididos por fronteras internacionales. 19. Impulsar el uso de las vestimentas, los símbolos y los emblemas que los identifiquen. 20. La limitación de las actividades militares en sus territorios, de acuerdo con la ley. 21. Que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones se reflejen en la educación pública y en los medios de comunicación; la creación de sus propios medios de comunicación social en sus idiomas y el acceso a los demás sin discriminación alguna. Los territorios de los pueblos en aislamiento voluntario son de posesión ancestral irreductible e intangible, y en ellos estará vedada todo tipo de actividad extractiva. El Estado adoptará medidas para garantizar sus vidas, hacer respetar su autodeterminación y voluntad de permanecer en aislamiento, y precautelar la observancia de sus derechos. La violación de estos derechos constituirá delito de etnocidio, que será tipificado por la

ley. El Estado garantizará la aplicación de estos derechos colectivos sin discriminación alguna, en condiciones de igualdad y equidad entre mujeres y hombres.

(...).

### **Capítulo séptimo – Derechos de la naturaleza**

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

**Art. 72.-** La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de Indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados. En los casos de impacto ambiental grave o permanente, incluidos los ocasionados por la explotación de los recursos naturales no renovables, El Estado establecerá los mecanismos más eficaces para alcanzar La restauración, y adoptará las medidas adecuadas para eliminar o mitigar las consecuencias ambientales nocivas.

**Art. 73.-** El Estado aplicará medidas de precaución y restricción para lãs actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales. Se prohíbe la introducción de organismos y material orgánico e inorgânico que puedan alterar de manera definitiva el patrimonio genético nacional.

**Art. 74.-** Las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que lês permitan el buen vivir. Los servicios ambientales no serán susceptibles de apropiación; su producción, prestación, uso y aprovechamiento serán regulados por el Estado.

(...).

### **Capítulo cuarto – Función Judicial y justicia indígena**

(...).

### **Sección segunda – Justicia indígena**

**Art. 171.-** 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. El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad. La ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria.

(...).

## **TÍTULO VI – RÉGIMEN DE DESARROLLO**

### **Capítulo primero – Principios generales**

**Art. 275.-** El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del sumak kawsay. El Estado planificará el desarrollo del país para garantizar el ejercicio de los derechos, la consecución de los objetivos del régimen de desarrollo y los principios consagrados en la Constitución. La planificación propiciará la equidad social y territorial, promoverá la concertación, y será participativa, descentralizada, desconcentrada y transparente. El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza.

## **CONSTITUIÇÃO DA BOLÍVIA DE 2009**

### **PRIMERA PARTE – BASES FUNDAMENTALES DEL ESTADO DERECHOS, DEBERES Y GARANTÍAS**

## **TÍTULO I – BASES FUNDAMENTALES DEL ESTADO**

### **CAPÍTULO PRIMERO – MODELO DE ESTADO**

(...).

#### **Artículo 5**

I. Son idiomas oficiales del Estado el castellano y todos los idiomas de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos, que son aymara, araona, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chácobo, chimán, ese ejja, guaraní, guarasu'we, guarayu, itonama, leco, machayuwa, machineri, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara, quechua, maropa, sirionó, tacana, tapieté, toromona, puquina, uru-chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré y zamuco. II. El gobierno plurinacional y los gobiernos departamentales deberán utilizar al menos dos idiomas oficiales. Uno de ellos debe ser el castellano, y los otros se decidirán tomando en cuenta el uso, la conveniencia, las circunstancias y las necesidades y preferencias de la población en su totalidad o del territorio en cuestión. Los otros gobiernos autónomos deberán utilizar los idiomas propios de su territorio, y uno de ellos debe ser el castellano.

(...).

### **CAPÍTULO SEGUNDO – PRINCIPIOS, VALORES Y FINES DEL ESTADO**

(...).

#### **Artículo 8**

I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble). II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, y distribución y redistribución de los productos y bienes sociales para vivir bien.

(...).

## **TÍTULO II – DERECHOS, DEBERES Y GARANTÍAS**

### **CAPÍTULO SEXTO – EDUCACIÓN E INTERCULTURALIDAD**

#### **SECCIÓN I – EDUCACIÓN**

**Artículo 78** – I. La educación será unitaria, fiscal, pública, universal, democrática, participativa, comunitaria, descolonizadora y de calidad. II. La educación será intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo. III. El sistema educativo se fundamentará en una educación abierta, científica, técnica y tecnológica, productiva, territorial, teórica y práctica, liberadora y revolucionaria. IV. El Estado garantizará la educación vocacional y la enseñanza técnica humanística, para hombres y mujeres, en todo el sistema educativo, relacionada con la vida, el trabajo y el desarrollo productivo.

(...).

## **SECCIÓN II – EDUCACIÓN SUPERIOR**

(...).

### **Artículo 98**

I. Es responsabilidad del Estado la formación y capacitación docente, a través de las escuelas superiores de formación de docentes. La formación de docentes será única, fiscal, gratuita, intracultural, intercultural, plurilingüe, científica y productiva, y se desarrollará con compromiso social y vocación de servicio. II. Los docentes deberán participar en procesos de actualización pedagógica.

(...).

## **CAPÍTULO SÉPTIMO – COMUNICACIÓN**

### **Artículo 109**

I. El Estado garantizará el derecho a la comunicación y el derecho a la información en todo el país. II. El Estado garantizará la libertad de expresión, de opinión y de información, el derecho a la rectificación y a la réplica, y el derecho a emitir libremente las ideas por cualquier medio de difusión, sin censura previa. Estos derechos se ejercerán de acuerdo con el principio de responsabilidad. III. Se reconoce la cláusula de conciencia de los trabajadores de la información.

### **Artículo 110**

I. Los medios de comunicación social deberán contribuir a la promoción de los valores éticos, morales y cívicos de las diferentes culturas del país, con la producción y difusión de programas educativos plurilingües y en lenguaje alternativo para discapacitados. II. La información y las opiniones emitidas a través de los medios de comunicación social deben respetar los principios de veracidad y responsabilidad. III. Los medios de comunicación social no podrán conformar, de

manera directa o indirecta, monopolios u oligopolios. IV. La ley limitará las inversiones públicas o privadas, bolivianas o extranjeras, en los medios de comunicación cuando atenten contra los intereses generales. V. El Estado apoyará la creación y mantenimiento de medios de comunicación comunitarios en igualdad de condiciones y oportunidades.

(...).

## **SEGUNDA PARTE – ESTRUCTURA Y ORGANIZACIÓN FUNCIONAL DEL ESTADO.**

### **TÍTULO III – ÓRGANO JUDICIAL Y TRIBUNAL CONSTITUCIONAL PLURINACIONAL.**

#### **CAPÍTULO PRIMERO – DISPOSICIONES GENERALES.**

(...).

##### **Artículo 189**

I. La función judicial es única. La jurisdicción ordinaria se ejerce por el Tribunal Supremo de Justicia, el Tribunal Agroambiental, los tribunales departamentales de justicia, los tribunales de sentencia y los jueces. La jurisdicción indígena originaria campesina se ejerce por sus propias autoridades. II. La jurisdicción ordinaria y la jurisdicción indígena originario campesina gozarán de igual jerarquía. III. La justicia constitucional se ejerce por el Tribunal Constitucional Plurinacional.

#### **CAPÍTULO SEGUNDO – JURISDICCIÓN ORDINARIA**

##### **Artículo 190**

I. La jurisdicción ordinaria se fundamenta en los principios procesales de gratuidad, publicidad, transparencia, oralidad, celeridad, probidad, honestidad, legalidad, eficiencia, accesibilidad, inmediatez, verdad material y debido proceso. II. Se garantiza la doble instancia en los procesos judiciales. III. La jurisdicción ordinaria no reconocerá fueros, privilegios ni tribunales de excepción. La jurisdicción militar, que forma parte de la ordinaria, juzgará los delitos de naturaleza militar regulados por la ley.

#### **SECCIÓN I – TRIBUNAL SUPREMO DE JUSTICIA**

##### **Artículo 191**

El Tribunal Supremo de Justicia es el máximo tribunal de la jurisdicción ordinaria. Está integrado por

Magistradas y Magistrados titulares y suplentes. Se organiza internamente en salas especializadas. Su composición y organización se determinará por la ley.

#### **Artículo 192**

I. Las Magistradas y los Magistrados del Tribunal Supremo de Justicia serán elegidas y elegidos mediante sufragio universal, según el mismo procedimiento, mecanismo y formalidades que los miembros del Tribunal Constitucional Plurinacional. II. Para ser Magistrada o Magistrado del Tribunal Supremo de Justicia será necesario cumplir con los requisitos generales establecidos para los servidores públicos, así como con los específicos establecidos para las Magistradas y los Magistrados del Tribunal Constitucional Plurinacional por parte de la jurisdicción ordinaria. III. El sistema de prohibiciones e incompatibilidades aplicado a las Magistradas y los Magistrados del Tribunal Supremo de Justicia será el mismo que para los servidores públicos. IV. El tiempo de ejercicio, la permanencia y la remoción en el cargo establecidos para las Magistradas y los Magistrados del Tribunal Constitucional Plurinacional, será de aplicación a los miembros Del Tribunal Supremo de Justicia.

(...).

### **TERCERA PARTE – ESTRUCTURA Y ORGANIZACIÓN TERRITORIAL DEL ESTADO**

#### **TÍTULO I – ORGANIZACIÓN TERRITORIAL DEL ESTADO**

(...).

#### **CAPÍTULO TERCERO – AUTONOMÍA REGIONAL**

##### **Artículo 277**

I. La región se constituirá por voluntad democrática de la ciudadanía, a través de referendo, y por la unión de municipios, de provincias o de territorios indígena originario campesinos con continuidad geográfica, que compartan cultura, lenguas, historia o ecosistemas complementarios. La Ley Marco de Autonomías y Descentralización establecerá los términos y los procedimientos para la conformación ordenada y planificada de las regiones, y sobre la base de regiones potenciales. II. Una provincia, por voluntad democrática de la población de sus municipios, que por sí sola tenga características de región, podrá conformar una

región provincial, con gobierno autónomo, de acuerdo a las condiciones y los requisitos de la Ley Marco de Autonomías y Descentralización.

#### **Artículo 278**

El gobierno de cada región estará constituido por una Asamblea Regional deliberativa, normativoadministrativa y fiscalizadora: y un órgano ejecutivo, presidido por la Gobernadora o el Gobernador. Las atribuciones y características del gobierno regional serán definidas por la Ley Marco de Autonomías y Descentralización.

#### **Artículo 279**

I. La Asamblea Regional estará compuesta por asambleístas regionales elegidas y elegidos en cada municipio mediante sufragio universal, y por asambleístas de las naciones y pueblos indígenas originario campesinos, que serán elegidas y elegidos de acuerdo a sus normas y procedimientos propios. II. La Ley Marco de Autonomías y Descentralización determinará las condiciones de elección y el número asambleístas regionales. III. De acuerdo a la Ley Marco de Autonomías y Descentralización, cada Asamblea Regional elaborará de manera participativa su Estatuto autonómico, que tendrá carácter normativo-administrativo y se aplicará en la jurisdicción regional.

#### **Artículo 280**

Las autonomías regionales no se encontrarán subordinadas a ningún otro tipo de autonomía, y tendrán igual rango constitucional que el resto de gobiernos autónomos.

### **CAPÍTULO CUARTO – AUTONOMÍA MUNICIPAL**

#### **Artículo 281**

Cada gobierno autónomo municipal estará constituido por un Concejo Municipal deliberativo, normativo-administrativo y fiscalizador, y un órgano ejecutivo, presidido por la Alcaldesa o el Alcalde.

#### **Artículo 282**

I. El Concejo Municipal estará compuesto por concejales elegidas y concejales elegidos mediante sufragio universal, en circunscripciones electorales distritales de listas uninominales. II. Los pueblos y naciones indígena originario campesinos de territorio ancestral ubicados en la jurisdicción municipal que no conformen autonomía indígena, podrán elegir de forma directa concejales y concejales mediante normas y procedimientos propios. III. La Ley Marco de Autonomías y

Descentralización determinará las condiciones de elección y El número de concejales y concejales municipales. IV. De acuerdo a la Ley Marco de Autonomías y Descentralización, cada Concejo Municipal elaborará de manera participativa su Carta orgánica, que tendrá carácter normativo-administrativo, y se aplicará en la jurisdicción municipal.

#### **Artículo 283**

Las autonomías municipales no se encontrarán subordinadas a ningún otro tipo de autonomía, y tendrán igual rango constitucional que el resto de gobiernos autónomos.

#### **Artículo 284**

La ley regulará la conformación de mancomunidades entre municipios, regiones y entidades territoriales indígena originario campesinas para el logro de sus objetivos de desarrollo.

(...).

### **CAPÍTULO SÉPTIMO – AUTONOMÍA INDÍGENA ORIGINARIA CAMPESINA**

#### **Artículo 289**

I. La autonomía indígena originaria campesina es la expresión del derecho al autogobierno como ejercicio de la autodeterminación de las naciones y los pueblos indígenas originarios, y las comunidades campesinas, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias.

#### **Artículo 290**

I. La conformación de entidades territoriales indígenas originario campesinas autónomas se basa en la consolidación de sus territorios ancestrales, y en la voluntad de su población, expresada en consulta, conforme a sus normas y procedimientos propios, y de acuerdo a la Constitución y a la ley. II. Las autonomías indígenas originario campesinas no se encontrarán subordinadas a ningún otro tipo de autonomía, y tendrán igual rango constitucional que el resto de gobiernos autónomos. III. El autogobierno de las autonomías indígenas originario campesinas se ejercerá de acuerdo a sus normas, instituciones, autoridades y procedimientos, conforme a las atribuciones y competencias propias, y en armonía con la Constitución y la ley.

#### **Artículo 291**

Son entidades territoriales indígena originario campesinas autónomas los territorios indígena originario campesinos, los municipios indígena originario campesinos, y las regiones territoriales indígena originario campesinas.

#### **Artículo 292**

Cada entidad territorial indígena originario campesina autónoma elaborará su Estatuto autónomo, de acuerdo a sus normas y procedimientos propios, según la Constitución y la Ley Marco de Autonomías y Descentralización.

#### **Artículo 293**

I. La voluntad expresada en consulta para conformar territorios indígenas originarios campesinos se ejercerá a partir de territorios ancestrales consolidados como propiedad colectiva, comunitaria o por posesiones y dominios históricos en proceso de consolidación; y por municipios existentes y distritos municipales.

II. Para conformar uno o más territorios indígenas originario campesinos autónomos que se encuentren en una sola entidad territorial indígena originario campesina autónoma, la ley señalará los mecanismos de constitución, coordinación y cooperación con la entidad territorial correspondiente para el ejercicio de su gobierno. III. Para conformar un territorio indígena originario campesino autónomo que comprenda a más de una entidad territorial indígena originario campesina autónoma, la ley señalará los mecanismos de articulación, coordinación y cooperación entre estas unidades y la entidad para el ejercicio de su gobierno.

#### **Artículo 294**

I. La decisión de convertir uno o más municipios existentes en un municipio indígena originario campesino o en territorio indígena originario campesino, se adoptará de acuerdo a sus normas y procedimientos de consulta directa propia, conforme a los requisitos y condiciones establecidos por la Constitución y la ley.

#### **Artículo 295**

La decisión de convertir municipios y territorios indígenas originario campesinos en una región territorial indígena originaria campesina, se adoptará por agregación de éstos, de acuerdo a sus normas y procedimientos de consulta directa propia, y conforme a los requisitos y condiciones establecidos por la Constitución y la ley.

#### **Artículo 296**

En los espacios geográficos donde existan comunidades campesinas interculturales y estructuras organizativas que las articulen, podrán conformarse municipios campesinos autónomos.

**Artículo 297**

El gobierno de los territorios indígenas originarios campesinos se ejercerá a través de sus propias normas y formas de organización, con la denominación que corresponda a cada pueblo, nación o comunidad.