

A LIBERTAÇÃO COMO OBJETIVO CENTRAL DO NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO: OS CAMINHOS PARA UM CONSTITUCIONALISMO DA LIBERTAÇÃO

LA LIBERACIÓN COMO OBJETIVO CENTRAL DEL NUEVO CONSTITUCIONALISMO LATINOAMERICANO: LOS CAMINOS HACIA UN CONSTITUCIONALISMO DE LA LIBERACIÓN

Adriano Corrêa de Sousa¹

RESUMO

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

Isso não representa, contudo, uma negação à identidade de matriz europeia ocidental, que tradicionalmente se apresentou no constitucionalismo latino-americano, mas tampouco significa sua continuidade. Porém, um ponto central é o olhar dispensado ao oprimido, que está nessa condição por ser pobre, ameríndio, negro, mulher, ou seja, por ser o “outro”.

Desse modo, o presente estudo tem como objetivo demonstrar a importância o processo de reflexão iniciado com as teorias da libertação que surgiram no início da década de 1970 sob a influência da teoria da dependência, desenvolvida por Ruy Mauro Marini, André Gunder Frank, Teotônio dos Santos, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Falletto e outros.

Defendo a tese de que o objetivo central do novo constitucionalismo latino-americano é a libertação do oprimido e, com isso, a filosofia da libertação, desenvolvida por Enrique Dussel, figura como importante marco teórico que sustenta a proposta de refundação do Estado.

PALAVRAS-CHAVE: Constitucionalismo; filosofia da libertação; América Latina; dependência.

RESUMEN

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

¹ Mestre em Direito Constitucional pelo Programa de Pós-Graduação em Direito Constitucional da Universidade Federal Fluminense. Professor Substituto de Direito Constitucional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Advogado. E-mail: adrianosousa@id.uff.br.

Esto no es, sin embargo, una negación de la identidad de matriz de Europa occidental, que tradicionalmente aparecían en el constitucionalismo latinoamericano, pero tampoco significa su continuidad. Pero, el punto central es el aspecto relevado a los oprimidos, que se encuentra en esta condición por ser pobres, indígenas, negros, mujeres, es decir, por ser el "otro".

Por lo tanto, este estudio pretende demostrar la importancia del proceso de reflexión iniciado con el lanzamiento de las teorías que surgieron en la década de 1970 bajo la influencia de la teoría de la dependencia, desarrollado por Ruy Mauro Marini, André Gunder Frank, el Teotônio Santos, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Falletto y otros.

Yo sostengo que el objetivo central del nuevo constitucionalismo latinoamericano es la liberación del oprimido y, por tanto, la filosofía de la liberación desarrollada por Enrique Dussel figura como importante marco teórico que apoya la propuesta de reformar el Estado.

PALABRAS CLAVE: Constitucionalismo; filosofía de la liberación; América Latina; dependencia.

1. Introdução

Na passagem do século XX para o século XXI, o cenário político latino-americano assistiu a ascensão de um modelo constitucional que pretende ser, pela profundidade e alcance das suas mudanças, transformador da realidade social e criador de uma nova matriz de pensamento. Isso ocorre em um ambiente aparentemente estagnado com o fim da Segunda Guerra Mundial e a promulgação da Constituição da República Italiana, de 1947, da Lei Fundamental de Bonn, de 1949, bem como o fim da Guerra Fria e a ascensão hegemônica do liberalismo político como principal legitimador do Estado.

Contudo, essa constatação é tão-somente aparente, tendo em vista que ainda predomina nas pesquisas da área de Direito algumas tendências prejudiciais para uma adequada compreensão dos fenômenos políticos e sociais locais e regionais. Dentre elas, podemos apontar a incorporação majoritária do conhecimento produzido nos países centrais (Estados Unidos e Europa) e, concomitantemente, a desconsideração do pensamento inovador produzido na América Latina. Nesse sentido, a construção de uma teoria do constitucionalismo é monopolizada por um caminho de mão única, conforme pretendemos demonstrar adiante.

O novo constitucionalismo latino-americano, capitaneado pelas constituições da Venezuela (1999), Equador (2008) e Bolívia (2009)², desenvolve no subcontinente com um

² Sobre as transformações operadas na seara do Direito Constitucional, a doutrina apresenta o neoconstitucionalismo como o conjunto difuso de críticas que demonstram a insuficiência do constitucionalismo moderno e, com isso, a necessidade de trazer novamente a discussão ética ao Direito com a normatividade dos princípios, mediante o uso da nova interpretação constitucional, da ponderação de interesses, da força normativa da constituição etc., muito difundida por meio de coletâneas organizadas por Miguel Carbonell. Veremos adiante que, sem negar os avanços do neoconstitucionalismo, o novo constitucionalismo latino-americano opera transformações mais

conjunto normativo de densidade democrática e pluralista até então não experimentados no âmbito do constitucionalismo regional. Uma de suas dimensões de pluralidade resultou na incorporação no texto constitucional das cosmovisões dos povos indígenas originários, traduzido por bem viver, especificamente dos quíchuas na Constituição do Equador, de 2008, e dos aimarás na Constituição da Bolívia, de 2009.

Sua ascensão ocorre após momento de ruptura política, operada pelo processo de redemocratização realizado ao longo da década de 1980 na América Latina e emergiu da base da sociedade por meio de diversos movimentos sociais iniciados a partir do século XX, sendo que até o presente momento ainda não se encontram definitivamente consolidados. Estamos tratando, assim, de um "constitucionalismo em configuração" (PASTOR e DALMAU, 2010).

Desse modo, o constitucionalismo, para esses países, passou a ter outro papel que não apenas o de declarar direitos fundamentais e assegurar a divisão de funções. Existe a proposta de voltar a atenção ao oprimido e devolver para ele sua dignidade e isso ocorre tanto pelos mecanismos de democracia ampliada (plebiscitos, referendos, revogação de mandato), como também pelo pluralismo, que não se limita ao aspecto político, promovendo a refundação do Estado com base em premissas diferentes daquelas que caracterizaram o Estado moderno de tipo europeu, como o da plurinacionalidade.

No entanto, o novo constitucionalismo latino-americano, amplamente lastreado em movimentos da base da sociedade, somente conseguiu transformar essas pretensões em prática após longo processo de reflexão iniciado no final da década de 1960 e início da década de 1970. Partindo-se de um sujeito latino-americano oprimido, nasceu um conjunto de teorias próprias do subcontinente que mira suas questões existenciais neste tipo de sujeito histórico.

Para explicar o fracasso do desenvolvimento na América Latina, a teoria da dependência elaborada por Ruy Mauro Marini, Theotônio dos Santos, André Gunder Frank e outros, demonstrou a superação do pensamento etapista necessário para trilhar o caminho do desenvolvimento. Assim, essa teoria revelou outros atores, centrais e hegemônicos, que estariam em jogo e com poder de controlar os fluxos de capitais, não bastando que os Estados seguissem um caminho pré-estabelecido.

Esse pensamento no plano econômico foi fundamental para dar início a um conjunto de ideias que surgiram durante a década de 1970. Desse modo, a Teologia da Libertação, passando pela Filosofia da Libertação, bem como pela Pedagogia da Libertação têm, em comum, o olhar

significativas, em verdadeira perspectiva de refundação do Estado e de ruptura com a lógica política anterior.

para o oprimido.

Após a Conferência de Medellín, de 1968³, marco inicial da teologia da libertação, sob a influência da teoria da dependência, propagada pelas ciências sociais latino-americanas, surgiu na Argentina a filosofia da libertação⁴, que tem como expoente autores como Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannonne, Aníbal Fornari, Osvaldo Ardiles, Julio De Zan, Horacio Cerutti, entre outros (SCANNONE, 2009, p. 60). Trata-se de importante marco do pensamento crítico latino-americano onde se questiona as bases de dominação do subcontinente e que serve de marco filosófico para as recentes rupturas operadas pelo novo constitucionalismo latino-americano.

A partir deste momento, portanto, ganha força na região questões como a inclusão do “outro”, considerando os direitos dos povos indígenas, assim como a cultura popular latino-americana (DUSSEL, 1997) e, por causa dessa importância, a filosofia da libertação será tratada aqui como o marco filosófico do novo constitucionalismo latino-americano.

A filosofia ocidental, segundo Ludwig (2011, p. 7 e 8), apresenta como principal fundamento de sua elaboração a categoria da totalidade. Esta se revela no paradigma do ser, da consciência e do agir comunicativo. Assim, verifica-se uma ontologia da totalidade onde o mundo é iluminado pela visão do “ser”, que detém a verdade e a lógica prevalescente é a de dominar o “outro”, o “não-ser”, sem qualquer espaço para alteridade, na concepção de Dussel (1973, p. 108).

A ideia de dominação, que permeia o pensamento da filosofia ocidental, permite imaginar diversas dicotomias que figuram como temas relevantes e polêmicos, tais como civilização e barbárie, nacional e estrangeiro, modernidade e tradição. São exemplos de dualidades na qual um deve se sobrepor ao outro, justamente por esse outro ser diferente e causar certo estranhamento.

O subcontinente latino-americano foi moldado à luz da modernidade. Conforme será visto adiante com mais detalhes, a modernidade não foi simplesmente importada para a América Latina, mas sua própria ideia teve origem no impacto filosófico que representou a descoberta e a invasão europeia (DUSSEL, 2010b), com os intensos discursos racionais de legitimidade das

³ Trata-se da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, convocada pelo Papa Paulo VI, cuja temática foi “A Igreja na presente transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II”. O Concílio Vaticano II, por sua vez, XXI Concílio Ecumênico da Igreja Católica, foi convocado no dia 25 de janeiro de 1961, pelo Papa João XXIII.

⁴ Maiores detalhes sobre a Filosofia da Libertação, bem como sobre a Teologia da Libertação e a Teoria da Dependência serão apresentados ao longo deste trabalho.

ações espanholas.

A identidade latino-americana se apresenta mestiça, ultrapassando a dimensão racial para centrar-se na mestiçagem cultural. Durante muito tempo essa foi a justificativa utilizada pelos estudiosos para o subdesenvolvimento da região. O pensamento que concebe a possibilidade enriquecedora de culturas diferentes coexistirem no mesmo Estado-nação não era vista com bons olhos à luz dos principais pensadores do século XIX e início do século XX. Período este em que as teorias racistas – e totalitárias – proliferaram (SOTELO, 1975, p. 37)⁵, sendo que muitos delas creditavam a instabilidade institucional dos países hoje considerados multiculturais justamente na falta de homogeneidade étnica.

No entanto, embora inserida no âmbito da modernidade, a América Latina nunca deixou de ter um papel periférico no desenvolvimento dos pressupostos modernos (DOMINGUES, 2009, p. 7), tendo sido rotulado como um continente subdesenvolvido ou em desenvolvimento.

A hipótese central desse trabalho considera que o movimento teórico da libertação se trata do marco teórico que acompanha o novo constitucionalismo latino-americano. Naquele período, pela primeira vez o subcontinente voltou seus olhos para si e pensou a realidade a partir de espírito de sua época.

Contudo, os movimentos bruscos são facilmente percebidos e a reação não tardou a aparecer. As ditaduras militares proliferaram na América Latina com a missão de sufocar o pensamento “subversivo”. Seria necessário esperar a redemocratização para que o resultado das teorias da libertação pudessem ser percebidas.

O presente estudo se divide em três partes.

A primeira parte trata da inserção do novo constitucionalismo latino-americano em seu contexto econômico, político e social. Pretende-se estabelecer um perfil do constitucionalismo e contrasta-lo com as inovações do novo constitucionalismo.

A segunda parte é dedicada ao estudo da libertação e suas diferentes manifestação no campo dos estudos sociais na América Latina, passando pela teologia da libertação, filosofia da libertação e mesmo a pedagogia da libertação.

A terceira parte, por fim, destaca o tratamento conferido ao oprimido pelo novo constitucionalismo latino-americano. Nesse ponto estudamos o caso boliviano, onde

⁵ Roberto Gargarella explica que foram muitos os pensadores inspirados pelo pensamento de Rousseau que consideraram indispensável projetar uma sociedade homogênea como condição de possibilidade para tornar possível um autogoverno coletivo. As teorias racistas também condicionaram importantes autores que pensaram o Direito Constitucional, como Francisco Campos, autor da Constituição de 1937 e teórico do regime fascista de Getúlio Vargas, e Carl Schmitt, teórico da Alemanha nazista.

cosmovisão quíchua erigiu à norma constitucional como meio de trazer povos historicamente alijados ao processo de decisão política do Estado.

O estudo foi realizado por meio de pesquisa bibliográfica como fonte primária. Secundariamente utilizamos documentos estatísticos como meio de quantificação dos grupos marginalizados, sejam eles oficiais ou elaborados pela sociedade civil.

2. O novo constitucionalismo latino-americano no contexto regional

O constitucionalismo que emergiu da independência dos países da América Latina se tratou de um modelo conservador e perfeccionista, resultante de uma combinação de imposição de valores morais e da autoridade estatal. Segundo Gargarella, a presença do conservadorismo se tornou dominante a partir de 1815, assim que se dissipou o entusiasmo pós-revolucionário (2005, p. 85).

Além disso, o projeto constitucional desse período se pautou por um perfeccionismo moral, isto é, os indivíduos deveriam orientar suas vidas conforme as pautas determinadas pela autoridade pública, encarregada da defesa da moralidade, mediante o uso de seu poder coercitivo e assegurando que os indivíduos vivam de modo apropriado (GARGARELLA, 2005, p. 87).

Esse caráter manifestamente manipulador do constitucionalismo latino-americano do século XIX serviu às elites políticas e assegurou a manutenção do poder, inclusive para Igreja. Trata-se de uma postura que parte do pressuposto de que o indivíduo não é capaz de escolher os melhores valores a seguir por si só, por ser naturalmente violento e inculto, e estes valores devem ser estabelecidos por uma classe política superior intelectualmente, remontando uma ideia próxima ao Rei Filósofo platônico ou mesmo ao despotismo ilustrado.

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

As transformações operadas na virada do século XX em todo o mundo rotularam esse

momento histórico de “Era das Revoluções”⁶ e tal nome não lhe foi dado sem motivo. Em particular, na América Latina, as duas Guerras Mundiais e a consequente ascensão dos Estados Unidos como potência mundial ensejaram mudanças substanciais e seus desdobramentos marcaram profundamente o destino do subcontinente.

Com o foco no atual momento da América Latina, Boaventura de Sousa Santos visualiza quatro dimensões que caracterizam o contexto sócio-político-cultural do continente latino-americano, que se referem ao caráter: i) das lutas; ii) da acumulação; iii) da hegemonia; e iv) do debate civilizatório (SANTOS, 2010, p. 55 e segs.).

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

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

A segunda dimensão do contexto latino-americano que se destaca diz respeito à coexistência entre acumulação ampliada e a acumulação primitiva (SANTOS, 2010, p. 57), na qual Boaventura de Sousa Santos empresta forte conotação marxiana. Segundo ele, há uma acumulação ampliada exercida pelo capital por meio dos mecanismos econômicos, amplamente compreendidos. A acumulação primitiva se trata daquela pautada na apropriação, muitas vezes ilegal e violenta. A relação entre uma e outra pode ser representada pela concepção de nação e de imperialismo, este incorporando à frente da acumulação primitiva e aquela a noção de acumulação ampliada. Em que se pese a relevância do embate entre imperialismo e soberania, tema sempre presente na América Latina, cremos que não há propriamente uma contraposição

⁶ Título que dá nome à obra de Eric Hobsbawn, “A Era dos Extremos”, que estabelece o intervalo entre 1914 e 1991 para delimitar o “breve século XX”.

entre as acumulações ampliadas e primitivas, pois a lógica do sistema capitalista é a produção de pobreza (MARSHALL, 1967) e, com isso, a natural necessidade de sempre haver um mercado emergente, bases para o florescimento do imperialismo.

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

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

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

Por fim, a quarta dimensão do contexto latino-americano passa pelo debate civilizatório, que se manifesta hoje por dualidades complexas alcançadas em universos culturais e políticos bastante distintos (SANTOS, 2010, p. 60). O canal de comunicação político estabelecido com o movimento indígena no âmbito do novo constitucionalismo latino-americano proporcionou uma releitura política e sociológica do embate entre civilização e barbárie⁷: o que antes era visto como bárbaro sob a óptica abissal hoje é reinterpretado à luz de novos paradigmas. Algumas dessas dualidades podem ser representadas, segundo Boaventura de Sousa Santos por: recursos naturais ou *Pachamama*; desenvolvimento ou *Sumak Kawsay*; Estado-nação ou Estado plurinacional; descentralização/desconcentração ou autogoverno dos povos indígenas

⁷ Segundo definição contemporânea de barbárie de Francis Wolf, considera-se cultura bárbara (e, portanto, uma cultura "incivilizada") aquela que não dispõe, em seu próprio cerne, de estruturas que lhe permitam admitir, assimilar ou reconhecer outra cultura - ou seja, a simples possibilidade de outra forma de humanidade (WOLF, 2004, p. 40-43). Segundo essa definição, podemos encontrar alguns focos de barbárie em uma Europa que se fecha cada vez mais ao estrangeiro e possibilita atentados, como o de Oslo, na Noruega, em 22 de julho de 2011, em que um norueguês ligado à extrema direita explodiu uma bomba contra um prédio do governo e abriu fogo contra a juventude do Partido Trabalhista, matando mais de 70 pessoas. No entanto, o tema barbárie já foi debatido anteriormente na América Latina por Domingo F. Sarmiento, em sua clássica obra "Vida de Juan Facundo Quiroga" ou "Civilización y Barbarie", onde analisa as condições de governabilidade da América Latina por meio da vida de Juan Facundo, representado como típico caudilho que encarna.

originários camponeses. Assim, grande importância dessa dimensão reside na refutação da tese que seria inevitável um “choque de civilizações”⁸ e mostrar que um Estado plurinacional que articule a coexistência de culturas antagônicas é possível.

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

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

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

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

O primeiro se trata da recepção do neoconstitucionalismo construído pela doutrina europeia e que tiveram um desenvolvimento próprio em nossa região, destacando-se a expansão de direitos, o aprofundamento do controle de constitucionalidade, o redimensionamento do Estado, o constitucionalismo econômico voltado para a igualdade e o hiper-presidencialismo

⁸ A terminologia é de autoria de Samuel Huntington, em que desenvolve a tese de que algumas relações intercivilizacionais têm maior tendência para o conflito do que outras. No nível micro, as linhas de fratura mais violentas estariam entre o Islã e seus vizinhos ortodoxos, hindus, africanos e cristãos ocidentais. No nível macro, a divisão predominante estaria entre o Ocidente e o resto, com os conflitos mais intensos ocorrendo entre as sociedades muçulmana e asiática, de um lado, e o Ocidente, do outro. Assim, o motor disso seria a interação de três fatores: a arrogância ocidental, a intolerância islâmica, a postura afirmativa sínica, proporcionando o inevitável choque de civilizações (HUNTINGTON, 2010).

(SANTAMARÍA, 2011, p. 60). Não obstante isso, ainda se trata de um constitucionalismo pensado a partir do Norte, como resposta às suas crises geradas pela tensão entre neoliberalismo e estado de bem-estar.

O neoconstitucionalismo andino ou transformador, majoritariamente tratado como novo constitucionalismo latino-americano, diz respeito à resposta ao problema da colonização persistente no subcontinente por meio da dominação, da exploração e da discriminação. Além disso, outros temas como a segregação de grupos minoritários e majoritários excluídos e marginalizados em razão de sua relação de pertencimento a determinada etnia ou classe social.

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

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

Assim, o caráter revolucionário do novo constitucionalismo latino-americano é revelado pela tentativa de distribuição equitativa de direitos entre as classes sociais, forçando que as elites tenham que ceder parte de seu poder em favor dos grupos marginalizados. O próximo capítulo objetiva expor as teorias desenvolvidas na América Latina diante do cenário de exclusão social.

3. Dependência e libertação na América Latina

No plano econômico, a crise de 1929 ensejou em uma reversão do coeficiente de comércio exterior dos chamados “países industrializados” (FURTADO, 2007, p. 103), o que resultou na queda de demanda por produtos primários e, com isso, um impacto catastrófico na economia latino-americana. Como uma das regiões mais inseridas no sistema de divisão

internacional do trabalho (FURTADO, 2007, p. 108) – justamente com a função de exportar produtos primários – a falta de demanda criou a necessidade de diversificar a base econômica.

Essa necessidade fez nascer o desenvolvimentismo na região, que buscou superar o domínio colonial e fazer surgir burguesias locais com anseio de encontrar seu espaço na expansão do capitalismo mundial (SANTOS, 2000, p. 26), por meio de políticas econômicas orientadas para o crescimento da produção industrial e da infraestrutura urbana, com participação ativa do estado e o aumento do mercado consumidor.

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

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

Além disso, outro obstáculo encontrado para o desenvolvimento foi a resistência das elites latino-americanas em se desvencilharem das suas bases coloniais de poder. Isso porque alguns pressupostos básicos do desenvolvimento não tiveram condições de possibilidade na América Latina, como o alargamento do mercado de consumo interno, que necessariamente implicaria em melhor distribuição de renda. No caso brasileiro, a exigência de reforma agrária e investimentos para geração de base intelectual, científica e técnica capaz de sustentar as novas bases econômicas ecoaram de modo muito negativo nas elites, pois se negavam em aceitar pagar um preço que ameaçasse seu poder (SANTOS, 2000, p. 34). Exatamente por isso, a alternativa mais conveniente encontrada pela burguesia foi a de se associar com o capital

estrangeiro, que detinha o conhecimento necessário para promover o desenvolvimento. Contudo, como efeito secundário, tal postura forjou o caminho da dependência.

Especificamente no caso brasileiro, a teoria do desenvolvimentismo, capitaneada por Celso Furtado e pela CEPAL⁹, ganhou força no governo de Getúlio Vargas, mas desde logo encontrou forte oposição por parte das elites. A intensa campanha pelo *impeachment* foi resfriada pelo seu suicídio e criou forte mobilização popular que retardou os anseios da burguesia, que desejava acabar com o modelo corporativista para abrir caminho com a entrada do capital externo. O governo de Juscelino Kubitschek acabou por permitir a entrada de investimentos externos, mas houve o compromisso para condicionar isso à construção de uma indústria de base, que permitiria um desenvolvimento menos dependente.

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

Assim, a estrutura econômica dos países latino-americanos nasceu subordinada ao mercado externo. Em uma situação de dominação e dependência, a formação superior acabou introjetando esse *modus operandi*, limitando a produção intelectual à recepção do pensamento europeu. Segundo o filósofo brasileiro Julio Cabrera, “hoje em dia a Europa não precisa perder seu tempo rejeitando-nos, porque ela já tem representantes internos que desempenham a contento esse papel excludente.” (CABRERA, 2011).

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

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

⁹ A Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe foi criada em 1948 pelo Conselho Econômico e Social das Nações Unidas e tem como objetivo promover a cooperação econômica na América Latina. Com a coordenação das ações da CEPAL, Celso Furtado e Raúl Prebisch se tornaram os grandes expoentes do pensamento desenvolvimentista.

os intelectuais pensassem a partir da sua própria experiência e localidade.

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

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

A filosofia da libertação deu seguimento à reflexão intelectual realizada a partir da década de 1960, sobre o papel da América Latina diante do mundo, iniciada com a teoria da dependência e que se refletiu em outras áreas, como, por exemplo, com a pedagogia da libertação, com Paulo Freire¹⁰.

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

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

Por conta dessas características que contextualizam a filosofia da libertação, entendemos

¹⁰ Em sua obra “Pedagogia do Oprimido”, Paulo Freire estabelece a contradição entre opressores e oprimidos, encontrando na libertação sua superação (FREIRE, 2011, p. 41), na mesma linha da filosofia da libertação.

que se trata do marco filosófico do novo constitucionalismo latino-americano, que tem também o objetivo de descolonizar, libertando todos aqueles que de algum modo encontram-se oprimidos pelas assimetrias históricas conduzidas tanto no plano interno quanto no plano internacional¹¹.

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

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

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

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

Dussel nasceu em Mendoza na Argentina em 1934 e é uma das maiores referências do

¹¹ O novo constitucionalismo também se projeta no plano internacional com propostas inovadoras. A Constituição do Equador, de 2008, oferece parâmetros de proteção de direitos aos imigrantes bem superiores aos instrumentos internacionais. Assim estabelece seu art. 40 estabelece que “*no se identificará ni se considerará a ningún ser humano como ilegal por su condición migratoria*”. Apesar dos avanços, o Equador continua aplicando lei de imigração anterior ao documento constitucional, com esteio em outros valores, como soberania e segurança nacional, em descompasso com a atual ordem constitucional (COALICIÓN POR LAS MIGRACIONES Y EL REFUGIO, 2012).

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

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

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

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

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

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

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

Por fim, em sua terceira fase, que se inicia a partir de seu exílio no México, começa a ter importância a sua análise crítica de Marx (*idem*, p. 32). Contudo, vale dizer que essas fases não se superpõem, mas são predominantes em cada momento, sendo certo que o autor não deixou de lado os traços de cada uma dessas fases.

Por conta dessas características enunciadas, esse autor foi escolhido para servir de

suporte teórico às críticas do pensamento moderno que pretendem ser aqui esboçadas.

Assim, para alcançar esse objetivo, o presente estudo se divide em três partes, que visam abordar como o discurso colonial se oculta no pensamento moderno e a recente tentativa de quebra do paradigma abissal nas novas constituições andinas.

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

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

A modernidade e a colonialidade são fenômenos, portanto, altamente mescláveis em diversos momentos, em especial assim que a modernidade encontrou no capitalismo seu formato padrão de apropriação. A modernidade elaborou uma forma de pensar lastreada na racionalidade que levou às grandes descobertas e uma forma de apropriação da natureza para a satisfação das necessidades humanas. O homem se tornou o centro do universo. Aníbal Quijano assim descreve esse momento:

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

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

Com uma crítica epistemológica da modernidade, Enrique Dussel objetiva reinserir América Latina no mapa geopolítico mundial, bem como na história da filosofia, desde que

essa região se tornou colônia de países semiperiféricos (Espanha e Portugal) que perderam sua centralidade com a Revolução Industrial, deslocando-se o centro cultural do mediterrâneo (Sul da Europa) para o Norte da Europa (DUSSEL, 2010b, p. 307).

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

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

4. O oprimido e os caminhos para um constitucionalismo da libertação

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

Essa relação de dependência, diagnosticada primeiramente com a teoria da dependência, agravou-se com o endividamento gerado pelo desenvolvimentismo das ditaduras militares latino-americanas, que se associou com o capital externo. Diante disso, o neoliberalismo surgiu como proposta dos países centrais para a solução da dívida externa e do colapso das economias da América Latina durante a década de 1980. As teses do neoliberalismo foram sintetizadas em um documento que foi celebrado pelas instituições multilaterais sediadas em Washington. Por isso ficou conhecido como Consenso de Washington¹².

¹² O “Consenso de Washington” foi elaborado pelo economista britânico John Williamson como um conjunto de proposições para serem adotadas pelos países da América Latina. Williamson elaborou dez pontos centrais para a política econômica: “a) disciplina fiscal visando eliminar o déficit público; b) mudança das prioridades em relação às despesas públicas, eliminando subsídios e aumentando gastos com saúde e educação; c) reforma tributária, aumentando os impostos se isto for inevitável, mas “a base tributária deveria ser ampla e as taxas marginais deveriam ser moderadas”; d) as taxas de juros deveriam ser determinadas pelo mercado e positivas; e) a taxa de câmbio deveria ser também determinada pelo mercado, garantindo-se ao mesmo tempo em que fosse competitiva; f) o

Contudo, o efeito da adoção dessas políticas por parte dos países latino-americanos foi catastrófica, de modo que os problemas históricos foram agravados, gerando maior concentração de renda, desemprego e, ao mesmo tempo, pouco crescimento econômico (GUILLEN, 2012). Não sem motivo razoável, o preâmbulo da Constituição da Bolívia de 2009 expressamente declara que o Estado colonial, republicano e neoliberal encontra-se no passado¹³.

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

Assim, para que possamos realizar uma adequada análise comparativa entre dignidade da pessoa humana e bem viver, devemos antes compreender o que é resgatado e incorporado no constitucionalismo boliviano, conceber o próprio paradigma cultural. Com isso, traça-se breves linhas sobre a cosmovisão do povo aimará, que serviu de referência na elaboração do texto constitucional.

Segundo os dados oficiais obtidos por meio do último censo boliviano de 2001, a população aimará representa o segundo maior contingente populacional dentre os povos originários, ficando atrás apenas dos quíchuas (BOLÍVIA, 2001). Não obstante isso, a Constituição de 2009 se refere à *suma qamaña* quando trata de bem viver, no idioma aimará, e não *sumak kawsay*, em quíchua.

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

comércio deveria ser liberalizado e orientado para o exterior (não se atribui prioridade à liberalização dos fluxos de capitais); g) os investimentos diretos não deveriam sofrer restrições; h) as empresas públicas deveriam ser privatizadas; i) as atividades econômicas deveriam ser desreguladas; j) o direito de propriedade deve ser tornado mais seguro.” (BRESSER PEREIRA, 1991, p. 6).

¹³ “*Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal.*”

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

O segundo momento fundamental aqui apresentado foi o impacto sofrido com a conquista e dominação espanhola sobre a comunidade aimará e sua integração em 1532 ao sistema colonial como Vice-Reinado do Peru. O perfil atual do povo aimará é aquele que sofreu os efeitos da colonização, com a *mita*¹⁴, a *reducción*¹⁵, a evangelização, bem como a imposição linguística. Com isso, para melhor administração colonial por parte dos espanhóis, os povos indígenas foram reagrupados sob a mesma matriz linguística para facilitar a evangelização, que a partir de determinado momento passou a usar o idioma nativo em suas missões. Assim, mesmo diante da exploração brutal, os aimarás conseguiram manter certo grau de autonomia no regime colonial.

O terceiro momento em destaque para a construção da identidade aimará é a independência e, com isso, o surgimento da República da Bolívia. Esse período assistiu as reformas liberais – que começaram a ser incorporadas ainda com a Constituição de Cádiz (SALA VILA, 1992) – objetivaram que os indígenas absorvessem toda a matriz de pensamento ocidental que se consagrou com a modernidade: o individualismo em detrimento do corporativismo; a cidadania ao invés das castas; a civilização em prejuízo a “barbárie”. Assim, essas reformas acabaram por contribuir para a desintegração da cultura aimará, na medida em que afetaram o núcleo político, econômico e cultural mais importante: o *ayllu*¹⁶ (MAKARAN-KUBIS, 2009, p. 47).

As teorias racistas da época terminaram por marginalizar os aimarás que, não obstante

¹⁴ O sistema de administração adotado pelos espanhóis recuperou, na exata medida do conveniente, o modelo inca. Assim ocorreu com *ayllus*, que eram pequenas extensões de terra que eram administradas por famílias incas e dependiam de caciques (SALA VILA, 1992, p. 52). A *mita*, outrossim, resgatou o sistema de divisão do trabalho inca, tratando-se do trabalho compulsório, na forma de imposto comunal (SALA VILA, 1992, p. 59).

¹⁵ Populações assentadas em luares separados das cidades onde viviam os espanhóis, com finalidade eminentemente evangelizadora.

¹⁶ Trata-se do núcleo orgânico social familiar, onde se trabalha coletivamente e a propriedade é comum a todos os membros.

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

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

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

A guerra teve início em 1932 e o cenário desenhava uma vitória Boliviana, cuja população e estrutura econômica eram superiores às do Paraguai. No entanto, o exército boliviano era composto majoritariamente por indígenas que viviam nos altiplanos e a região do Chaco apresentou um cenário completamente diferente, onde a resistência física seria decisiva. Os paraguaios acostumados com as adversidades do território, superaram as capacidades militares bolivianas. Como resultado, a paz foi celebrada em 14 de julho de 1935, com o triste saldo para Bolívia de 65 mil vidas em soldados mortos e 240 mil quilômetros quadrados em território.

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

Portanto, segundo Everaldo de Oliveira Andrade:

A guerra não significou uma integração do índio à nação; pelo contrário, reafirmou toda a estrutura social de opressão, que ele já

conhecia, e aprofundou ainda mais o fosso que separava a elite burguesa branca da maioria indígena ou mestiça (*idem*, p. 33)

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

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

Assim, a crescente articulação do indigenismo na Bolívia desencadeou um movimento de viés nacionalista aimará. Trata-se do movimento katarista, em homenagem a Tupac Katari¹⁷, indígena aimará que liderou uma rebelião contra o Império Espanhol na província de Sicasica, região do Alto Perú (MARINO, 2000). O katarismo se consolida a partir da década de 1970 e é promovido pela intelectualidade aimará de formação universitária para recuperar uma identidade étnica própria e, assim, se opor ao então nacionalismo homogeneizante do Estado boliviano. Segundo Álvaro García Linera, para o Estado moderno “*lo indio es pues, para la racionalidad estatal, la purulencia social en proceso de displicente extirpación; es la muerte del sentido histórico de lo válido*” (GARCÍA LINERA, 2009, p. 252). Diríamos, em um sentido dusseliano, que o índio é o não-ser.

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

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

¹⁷ Trata-se de pseudônimo adotado, seu nome original era Julián Apaza.

figuras de Evo Morales e de Felipe Quispe:

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

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

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

Tabela 1: Porcentagem de população que afirma pertencer a um grupo discriminado

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

Fonte: CEPALSAT – Base de dados 2012 | CEPAL.

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

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

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

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

5. Conclusão

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

Ainda nesse ponto, contextualizamos a América Latina para demonstrar sua posição periférica e dependente, sujeita à colonização nos dias atuais por meio da posição hegemônica dos países centrais refletida na economia, na esfera militar e mesmo na imposição cultural. Em seguida, partimos para análise do constitucionalismo latino-americano, sem dúvida influenciado por essa projeção periférica.

Longe de apresentar conclusões cerradas sobre o problema levantado, o presente estudo buscou aproximar a teoria constitucional encartada no novo constitucionalismo latino-americano ao conjunto de teorias da libertação desenhadas em determinados campos do conhecimento, particularmente na economia, na teologia, na filosofia e na educação.

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

o pluralismo e o bem viver.

Contudo, outros problemas surgem em decorrência disso e devem ser enfrentados pela sociedade. Com o pluralismo sendo o instrumento para levar dignidade a povos historicamente alijados, como poderemos desenvolver um adequado espaço de traduzibilidade intercultural?

Observamos as dificuldades para compreensão da cultura quíchua sobre desenvolvimento. A palavra *qamaña* surge, assim, como uma tentativa de compreensão desse fenômeno, revelando uma visão holística de mundo e de integração entre espiritualidade e materialidade.

No entanto, outras dificuldades revelam na medida em que o pluralismo avança. Haveria possibilidade de convívio entre capitalismo e a cosmovisão quíchua encartada na Constituição da Bolívia de 2009? O desenvolvimento da economia nos tempos atuais, que demanda um crescimento econômico ilimitado, poderia se compatibilizar com o tratamento biocêntrico? São questões relevantes e complexas que devem ser enfrentadas.

Portanto, o caminho trilhado pelo novo constitucionalismo latino-americano para conferir dignidade ao oprimido e possibilidade de ser voz ativa na condução dos assuntos relevantes da sociedade nos leva a pensar em um constitucionalismo da libertação, cuja fonte filosófica advém de uma superação da ontologia da totalidade.

6. Referências

ANDRADE, Everaldo de Oliveira. **A Revolução Boliviana**. 1ª. ed. São Paulo: UNESP, 2007.

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

BONDY, Augusto Salazar. **Existe una filosofía de nuestra América?** 17ª. ed. Mexico: Siglo XXI, 2006.

BRESSER PEREIRA, Luiz Carlos. A crise da América Latina: Consenso de Washington ou crise fiscal? **Pesquisa e Planejamento Econômico**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 3-23, Abril 1991. Disponível em: <http://www.bndes.gov.br/SiteBNDES/export/sites/default/bndes_pt/Galerias/Arquivos/conhe

cimento/td/td-103.pdf>. Acesso em: 24 Fevereiro 2013.

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

CARDOSO, Fernando Henrique; FALETTO, Enzo. **Dependência e desenvolvimento na América Latina**: ensaio de interpretação sociológica. 10^a. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

CEPAL. Porcentagem de população que afirma pertencer a um grupo discriminado. **CEPALSAT**: Base de dados, 2012. Disponível em: <<http://websie.eclac.cl/sisgen/ConsultaIntegrada.asp?idIndicador=2258&idioma=e>>. Acesso em: 16 Janeiro 2013.

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

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de Teoria Geral do Estado**. 27^a. ed. São Paulo: Saraiva, 2007.

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

DUSSEL, Enrique. **Para una ética de la liberación latinoamericana**. 1^a. ed. Buenos Aires: Siglo XXI, v. I, 1973.

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

DUSSEL, Enrique. Meditações anti-cartesianas sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula **Epistemologias do sul**. 2^a. ed. Coimbra: Almedina, 2010b. Cap. 10, p. 307-357.

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

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

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

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

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

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

HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Tradução de M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

LINS, Hoyêdo Nunes. Estado e embates socioterritoriais na Bolívia do século XXI. **Revista de Economia Política**, São Paulo, v. 29, n. 2, Junho 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31572009000200004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 25 Fevereiro 2013.

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

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

MARINO, Daniela. Anatomía de una rebelión. Valles de Sicasica, 1782. **Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy**, San Salvador de Jujuy, n. 13, Novembro 2000. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1668-81042000000100017&lang=pt>. Acesso em: 15 Fevereiro 2013.

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

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

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

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

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa **Epistemologias do Sul**. 2ª. ed. Coimbra: Almedina, 2010. Cap. 2, p. 73-116.

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

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

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula **Epistemologias do sul**. 2ª. ed. Coimbra: Almedina, 2010. Cap. 1, p. 23-71.

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

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

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

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

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

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

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