



OS POVOS ORIGINÁRIOS DE *ABYA YALA* E AS NOVAS TENDÊNCIAS CONSTITUCIONAIS LATINO-AMERICANAS – REFLEXOS CONCEITUAIS AO DEBATE ACERCA DA DEMOCRACIA NO SÉCULO XXI

The originating peoples of abya yala and the new latin american constitutional trends – conceptual reflections on the debate about democracy in the 21st century

Heleno Florindo da Silva

Instituto Federal Sudeste de Minas Gerais - Brasil

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7260325357013152> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5179-2699>

E-mail: hfsilva16@hotmail.com

José Luiz Quadros de Magalhães

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/MG) e Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) - Brasil

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8271201946056867> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1366-7122>

E-mail: ceede@uol.com.br

Trabalho enviado em 22 de janeiro de 2022 e aceito em 21 de março de 2022



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



Rev. Quaestio Iuris., Rio de Janeiro, Vol. 15, N.04., 2022, p. 1852-1876.

Heleno Florindo da Silva, José Luiz Quadros de Magalhães

DOI: 10.12957/rqi.2022.64817

RESUMO

Pressupondo que precisamos voltar os olhos para o contexto atual e buscar, a partir de nossas próprias entranhas histórico-político-sociais, possíveis respostas a muitas das angústias do tempo presente, o estudo à lume, tem como objetivo geral, analisar, mesmo que brevemente, os fundamentos racionais ínsitos aos saberes e conhecimentos dos povos originários de nosso continente sul-latino-americano (*Abya Yala*), como substrato epistemológico capaz de transformar o debate, eurocêntrico e a partir dos interesses e necessidades do Norte Global, do sentido e simbologia constitucional e democrático, a fim de buscar resposta, por meio de uma abordagem metodológica múltiplo-dialética, ao seguinte problema de pesquisa: os fundamentos racionais a partir do conhecimento e dos saberes dos povos originário de *Abya Yala* e que hoje sustentam as chamadas novas tendências constitucionais latino-americanas, são capazes de nos permitir identificar um caminho de transformação, por meio da libertação da diversidade e de uma construção dialógica, do ideal democrático, de corte liberal e estabelecido a partir dos interesses e necessidades dos países do Norte Global, especialmente, Europa Ocidental e Estados Unidos da América?

Palavras-chave – Povos Originários; *Abya Yala*; Constitucionalismo Latino-Americano; Democracia

ABSTRACT

Assuming that we need to turn our eyes to the current context and seek, from our own historical-political-social entrails, possible answers to many of the anxieties of the present time, the current study has as its general objective, to analyze, even if briefly, the rational foundations inherent to the knowledge and knowledge of the native peoples of our South Latin American continent (*Abya Yala*), as an epistemological substrate capable of transforming the debate, Eurocentric and based on the interests and needs of the Global North, of meaning and symbology constitutional and democratic, in order to seek an answer, through a multiple-dialectical methodological approach, to the following research problem: the rational foundations from the knowledge and knowledge of the peoples originating in *Abya Yala* and who today support the so-called new trends Latin American constitutional laws, are capable of allowing us to identify a path of transformation, through the liberation of diversity and a dialogic construction, of the democratic ideal, with a liberal cut and established from the interests and needs of the countries of the Global North, especially Western Europe and the United States of America?

Keywords – Native Peoples; *Abya Yala*; Latin American Constitutionalism; Democracy



INTRODUÇÃO

Em tempos difíceis, em que pilares anteriormente identificados como intransponíveis (como o ideal democrático e de direitos humanos, por exemplo) passam a ser discutidos, quando não muito, postos à prova em tentativas – fracassadas ou não – de rupturas institucionais, que em muito se assemelham àquilo que a ciência política chama de golpe de estado, seja no contexto político-social sul-latino-americano, ou no norte-americano (tal como a recente invasão popular do *Capitólio do Povo* nos demonstra), é preciso voltar os olhos para nossa realidade e buscar, visceralmente, possíveis respostas a muitas de nossas atuais angústias sócio-políticas.

E a partir dessa perspectiva que buscaremos discutir aqui, como os conhecimentos e saberes dos povos originários de *Abya Yala*¹, enquanto substrato racional das novas tendências constitucionais latino-americanas, poderão nos trilhar um caminho capaz de fazer com que rompamos o rubicão rumo a um novo tempo, especialmente, no tocante a compreensão que ainda hoje temos do ideal democrático.

Desta feita, na primeira parte deste estudo, abordaremos os fundamentos decoloniais, analisados a partir dos saberes e conhecimentos dos povos originários de *Abya Yala* como a racionalidade fundante daquilo que chamamos aqui de novas tendências constitucionais latino-americanas (novo constitucionalismo latino-americano; constitucionalismo andino; constitucionalismo democrático, etc.).

De outro lado, na segunda etapa do trabalho, as discussões girarão em torno da análise da relação entre o ideal constitucional, tal e qual estabelecido nos primórdios da fundação do Estado de Direito, especialmente, a partir do final do século XVIII, com o ideal democrático, que surge também do citado contexto, com traços marcadamente eurocêntricos, liberais e censitários.

Ao fim, na parte final, levantaremos uma nova premissa a título de considerações finais (síntese), a partir da análise do ideal democrático discutido no tópico dois (antítese), face aos fundamentos epistemológicos que se debateu no capítulo um abaixo (tese), de modo que a própria estrutura deste estudo, busca reverberar a abordagem metodológica sobre a qual o mesmo fora construído, tal como se verá a seguir.

A partir de então, buscaremos resposta, a partir de uma abordagem metodológica inerente ao múltiplo-dialético², ao seguinte problema de pesquisa: os fundamentos racionais a partir do conhecimento e dos saberes dos povos originário de *Abya Yala* e que hoje sustentam as chamadas novas tendências constitucionais latino-americanas, são capazes de nos permitir identificar um caminho de transformação, por meio da libertação da diversidade e de uma construção dialógica, do

ideal democrático, de corte liberal e estabelecido a partir dos interesses e necessidades dos países do Norte Global, especialmente, Europa Ocidental e Estados Unidos da América?

1 – OS POVOS ORIGINÁRIOS DE *ABYA YALA* E AS NOVAS TENDÊNCIAS CONSTITUCIONAIS LATINO-AMERICANAS – ASPECTOS GERAIS DE SUA FUNDAMENTAÇÃO DECOLONIAL

Tal como destacado acima, nesse primeiro momento do trabalho, discutiremos o modo como, a partir de movimentos sócio-políticos inerentes aos povos de matriz indígena e campesina, vem sendo construída uma corrente teórico-constitucional, reconhecida como novo constitucionalismo latino-americano – aqui denominada de novas tendências constitucionais latino-americanas –, cujos principais pilares e fundamentos estão arraigados em características dos povos originários sul-latino-americanos, especialmente aqueles de origem andina.

Acerca desse processo dialógico, ínsito a referida construção político, social e jurídica, de uma nova perspectiva constitucional em nossa realidade sul-latino-americana, não podemos deixar de pontuar já de início, que ainda não existe um consenso firmado acerca das origens desse contexto, de modo que pelo espaço de discussão aqui proposto pelo problema destacado acima, partilharemos das premissas lançadas por Yrigoyen Fajardo (2011; 2015).

Assim, para a citada autora, as novas tendências constitucionais latino-americanas decorrem de movimentos que podem ser compreendidos a partir de três ciclos de desenvolvimento, cuja origem – primeiro ciclo – está demarcado por aquilo que ela chama de um *constitucionalismo multicultural (1982/1988)*.

Momento constitucional esse, que pode ser entendido como aquele que surge das primeiras discussões acerca da insuficiência do modelo constitucionalista eurocêntrico em garantir direitos – de primeira, segunda ou terceira dimensão/geração.

Especialmente, para todos aqueles que por uma característica qualquer, são vistos como quem não representa os ideais civilizacionais do norte global, ou seja, do padrão colonial-global eurocêntrico, sejam aqueles atrelados à cor da pele, a religião professada ou ao modo de se viver, que em nosso contexto político, social e econômico atual, possui uma fundamentação neoliberalista, consumista, mercadológica e capitalista, imposta pelo centro hegemônico às periferias mundiais.

De modo que, mesmo ainda incipiente, esse primeiro ciclo nos serviu para o reconhecimento de alguns direitos indígenas, bem como para introduzirmos, nos diversos textos constitucionais da

época, uma noção primeira de diversidade cultural, uma realidade cultural composta pelas Constituições canadense de 1982, guatemalteca de 1985, nicaraguana de 1987 e brasileira de 1988

A seguir, destaca Yrigoyen Fajardo, que o segundo ciclo de formação dessas tendências latino-americanas, ínsitas aos movimento do Sul global, podem ser vistas através da ascensão daquilo que ela denomina como constitucionalismo pluricultural (1988/2005), ou seja, aquele que surge como um típico instrumento destinado ao reconhecimento da existência de complexos sociais multiétnicos, bem como de Estados Pluriculturais.

O que para Yrigoyen Fajardo pode ser visto nas Constituições colombiana de 1991 (art. 7º; art. 246), mexicana de 1992, peruana de 1993 (art. 2º; art. 149), boliviana de 1994 (art. 1º; art. 171), argentina de 1994, equatoriana de 1998 (art. 1º; art. 191) e venezuelana de 1999 (art. 100; art. 290), bem como no surgimento da Convenção 169 da Organização Mundial do Trabalho (OIT), que passa a reconhecer um catálogo de direitos indígenas, afros e outros de característica coletiva, à todos aqueles indivíduos e povos cujo Estado tenha ratificado tal documento internacional – que no Brasil, ressaltasse, foi ratificada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de Abril de 2004.

Já o último ciclo de tais tendências constitucionais latino-americanas apresentado por Yrigoyen Fajardo, está no que se conhece como constitucionalismo plurinacional, que começa a emergir na realidade sul-latino-americana, por meio de países de matriz andina, indígena e campesina, especialmente, a partir de 2006, no âmbito dos movimentos sociais bolivianos e equatorianos do início da primeira década desse novo século e milênio.

Movimentos que possibilitaram, em ambas realidades sociais, que se efetivassem a construção de textos constitucionais, cujo objetivo destacado era, dentre outros aspectos, a formação dos primeiros modelos constitucionais plurinacionais, mesmo que tais movimentos enfrentassem, tempos depois, violenta resposta das elites políticas e internacionais, como se pôde perceber no golpe de estado perpetrado na Bolívia em outubro de 2019³.

Ademais, acerca do supracitado debate inerente aos ciclos de formação das ditas tendências constitucionais latino-americano em análise, também são importantes as palavras de Wolkmer e Fagundes que, ao discutirem sobre tal situação, chegam à conclusões muito próximas daquelas destacadas – acima e abaixo – a partir dos debates propostos por Yrigoyen Fajardo (2015), ao passo que também dividem em três momentos, todo esse complexo histórico de afirmação das mencionadas tendências, quais sejam: “[...] 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)” (2011, p. 403).

No mais, para um melhor entendimento sobre o processo de gestação dessas tendências constitucionais sul-latino-americanas, as pequenas distinções entre alguns autores que porventura não tenham sido, suficientemente, esclarecidas acima, recomenda-se também a leitura de BRANDÃO (2015), que traça um histórico de alguns dos autores que trabalharam a formatação desse debate na última década, estabelecendo suas aproximações e seus distanciamentos.

Assim, podemos perceber que as novas tendências constitucionais latino-americanas trazem à lume o ideal da plurinacionalidade, algo compreendido como um instrumento para o desocultamento de parcelas expressivas de sociedades – tais como a boliviana e a equatoriana – cujas maiorias populares se reconhecem como indígenas e camponeses.

Ou seja, tal realidade traz ao debate um mecanismo de salvaguarda da diversidade como elemento centro de um processo de ruptura com o modelo moderno e eurocêntrico do Estado nacional e, especialmente, do constitucionalismo moderno ocidental e de sua democracia representativa de corte liberal.

Desse modo, o direito a diversidade no Séc. XXI, passa a ser compreendido no âmbito dessas novas tendências constitucionais, como um importante mecanismo, tal como apontado por Dussel (1994) de desencobrimento do outro, do diferente, do diverso, um tipo de exercício necessário como primeira tarefa de ruptura paradigmática com o padrão moderno nacional do Estado.

E mais, que nos possibilitará trabalhar, a partir desse resgate, uma perspectiva verdadeiramente decolonial, que poderá ser capaz, por meio do citado desencobrimento da diversidade, de sustentar uma nova concepção de Estado – ou de outro mecanismo de pacto social ainda de nome desconhecido – em nossos dias, cada vez mais nebulosos e sombrios.

Um importante mecanismo de efetivação desse resgate e desocultamento da diversidade, nos é apresentado por Santos (2007, p. 47) ao discutir o que chama de *Demodiversidade*, ou seja, o uso contra-hegemônico dos instrumentos inerentes a democracia, como fator de emancipação da diversidade cultural, através de meios e instrumento de empoderamento de todos aqueles que encarnam essa diversidade, onde o diferente passa a ter não só voz, mas garantia constitucional de seu uso a partir de suas premissas, por exemplo, comunitária, onde não ser igual é, reconhecidamente, ser normal.

Um dos pilares que campearão a referida análise está no que se convencionou chamar de pluralismo epistemológico, ou seja, aquela “[...] disciplina que analisa criticamente as práticas cognitivas, ou seja, aquelas, mediante as quais, se cria, se aplica e se avalia diferentes formas de conhecimento [...]” (OLIVÉ, 2009a, p. 25).

Tal perspectiva aparece externada, a título ilustrativo, na Constituição do Equador de 2008, quando esse texto não só chamou atenção para as premissas epistêmicas do “bem viver”, como também, se utilizou literalmente da expressão quéchua *sumak kawsay*, ao se referir dos direitos de *pachamama*, ou seja, a plurinacionalidade que surge das novas tendências constitucionais debatidas, traz como fundamentos, conhecimentos e saberes dos povos originários de *Abya Yala*.

As expressões quéchuas destacadas estão relacionadas com o ideal do *bem viver*, ou seja, de um viver que não se relaciona, estrita e exclusivamente, com “ter” alguma coisa, mas, ao contrário, um viver que possui íntima relação com o “sentir”, com o “estar”, com o “ser”, com o “fazer”, de todos os seres humanos, de modo que,

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 (CHOQUEHUANCA CÉSPEDES, 2010, p. 8 – *tradução nossa*).

Ainda acerca desse aspecto, Huanacuni ratificará essa posição, destacando para tanto, 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 neoliberal da sociedade consumista de nosso tempo.

Ou seja, trata-se de uma perspectiva que está sustentada no ideário quéchua de que todos nós, seres vivos, 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*).

Sendo assim, podemos perceber que o ideal trazido pelas novas tendências constitucionais sul-latino-americanas que, por exemplo, introduziram à Constituição equatoriana de 2008, a premissa epistemológica do *Sumak Kwasay*, o fez a partir do fato de que ele está contido, sustentado,

[...] no conhecimento, que tem sido transmitido por meio de gerações como condição fundamental para a gestação das bases locais ecológicas e espirituais e de resolução autônoma das necessidades. Ali se configura a visão e a prática social sobre a vida e o cosmos, uma visão e prática que unem os espaços físicos com o tangível, o material com o espiritual, o homem/mulher com a natureza em um entrelace de quatro princípios fundamentais: relacionariedade, correspondência, complementariedade e reciprocidade (WALSH, 2012, p. 71 – *tradução nossa*).

Ademais, não podemos deixar de frisar nesse ponto, que para analisar, verdadeiramente, tais ideias, inerentes às culturas camponesas e indígenas andinas e sul-latino-americanas, e que embasam

todas as discussões constitucionais mais recentes no continente, é preciso buscar, dialógica e diatopicamente, compreender a etimologia dessas palavras, ou seja, é necessário compreender, por exemplo, como ponto de início, qual o sentido da expressão *Pacha*.

De um modo geral, para citadas matrizes culturais 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, 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*) (2010, p. 21 – tradução e grifos nossos).

Portanto, conforme conclui o mesmo Huanacuni para o sujeito andino a palavra *Pacha* “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).

Ou seja, para as culturas andinas sul-latino-americanas, 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, ou seja, 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), e não um processo de homogeneização ou uniformização a partir de uma identidade única e centrada em determinadas características não universalizáveis.

Assim, 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*.

De modo que é importante destacar nesse ponto também, que o sentido de *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-los de ‘essência da vida’.

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

Ademais, enquanto expressão simbólica do tempo, *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 (2010, p. 22 – tradução nossa).

Assim, 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, 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.

Isso pode ser percebido mais claramente quando identificamos o modo como as recentes Constituições de Equador e Bolívia vêm romper com as tradições constitucionais da modernidade

européia – elitistas e individualistas –, que são, sobretudo, pautadas na ideia da propriedade individualizada e uniformizada, bem como da família como algo a seguir um único padrão – o europeu⁴.

De modo que por meio de tais debates nos é perceptível que o modo como as citadas culturas indígenas e campesinas latino-americanas – que se embasa na busca por um bem viver – constroem ou reconstroem 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.

Essa ideia é percebida por Macas quando chega à 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*).

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*).

2 – RISCO VS. SEGURANÇA – Um Debate Acerca dos Fundamentos Moderno-liberais da Democracia Representativa

Para compreendermos melhor o debate acerca do que se destacou acima como democracia representativa de corte liberal, é preciso, antes de tudo, destacar a necessidade de compreendermos o movimento constitucional a partir do qual essa compreensão se desenvolveu, especialmente, no contexto do final do século XVIII.

Nestes termos, não se pode deixar de destacar que ao discutirmos o referido movimento constitucional (constitucionalismo moderno, especialmente), estamos debatendo aquele cenário teórico-científico, de natureza jurídico-política, por meio do qual a vida e a racionalidade do direito, percebidos como principal mecanismo de organização e pacificação da vida em sociedade, passou a se realizar por meio de uma Constituição – entendida como a lei fundamental de um ordenamento jurídico qualquer, a partir do qual, se regulamenta, por exemplo, os principais valores sociais, políticos, econômicos e culturais de um dado povo.

Assim, sendo a Constituição de um país o sustentáculo de todo um conjunto de normas, o ideal de um direito pátrio passa a ser observado por um meio normativo (leis), cujo fundamento está assentado na citada Constituição, de modo que a relação desse cenário constitucional com os princípios inerentes ao ideal democrático, surgem carregados de uma relação um tanto quanto complicada – tal como veremos a seguir.

Desse modo, para darmos sequência ao debate aqui proposto, é preciso destacar, desde então, assim como o fazem Magalhães e Silva (2021, p. 15) que o constitucionalismo moderno, de corte liberal-burguês, resultado dos grandes movimentos revolucionários do final do século XVIII (americano e, especialmente o francês) não nasceu democrático.

E mais, que seu processo de transformação e democratização ocorreu a partir dos movimentos sociais do século XIX, especialmente, o movimento operário, a formação dos sindicatos e a constituição dos partidos políticos vinculados às reivindicações e lutas dos trabalhadores por melhores condições de trabalho.

A partir de então, podemos perceber que a primeira – e, talvez, principal – função de uma constituição liberal foi a de oferecer segurança àqueles que detinham o poder econômico da época e que, em sua grande maioria, partilhavam de características comuns (homens, brancos e proprietários de terra ou de algum tipo de comércio), sendo que esta segurança era conquistada pela pretensão de permanência e superioridade da constituição (enquanto lei fundamental de um dado ordenamento jurídico), o que geraria estabilidade social e econômica para o desenvolvimento dos negócios privados.

A constituição, portanto, vista como a segurança sobre a qual a burguesia em ascensão buscará a solidificação e suas bases epistemológicas, permitiu, como dito, a formação de um Estado de direito cuja principal atribuição é garantir que aquilo que foi tutelado como direito ou como dever, nas leis que passaram a sustentar as relações sociais, possa ser, efetivamente, cumprido.

A ideia de Constituição estará, desse modo, vinculada historicamente a busca de segurança por meio da previsibilidade, da permanência e da estabilidade, de modo que sem esse aprofundamento e entendimento acerca dos movimentos constitucionais inerentes aos debates revolucionários de corte liberal, eurocêntricos, não nos será possível visualizar como tais premissas foram necessárias para afirmação da estética moderna, de onde se extrai a compreensão daquilo que se chamou(a) de democracia representativa.

Ou seja, como o ideal por detrás da simbologia constitucional, entendida como um mecanismo de salvaguarda, um instrumento para se proporcionar a segurança necessário ao sujeito individualizado, surge como mais um reflexo da colonialidade do poder, enquanto que, de outro lado, as bases epistemológico-rationais inerentes ao ideário democrático nos implica a possibilidade de uma

permanente transformação, o que se desdobra, facilmente, na existência de um eterno risco, de um eterna possibilidade de mudança.

Há que se ressaltar que mesmo não sendo o objeto central de estudo deste trabalho, é preciso destacarmos aqui, que por colonialidade do poder, entendemos a premissa epistêmica em que, em suas origens, “[...] o colonialismo acompanhou a expansão e a acumulação do capitalismo. Concretamente, a irrupção do colonialismo em escala mundial tem, imediatamente, haver com a acumulação originária do capital a escala mundial e com o nascimento da modernidade”, pois, “o colonialismo é a forma mundial de dominação desatada pelas formas hegemônicas do capitalismo, formas implantadas sucessivamente durante os distintos ciclos do capitalismo” (PRADA ALCOREZA, 2010, p. 47 – *tradução nossa*).

Assim, a dicotomia entre segurança e risco, estabilidade e mudança, é uma dicotomia de índole cultural, com matiz moderno-ocidental e eurocêntrica, que se encontra na raiz de nossas vidas, naquilo que poderíamos compreender como uma racionalidade binária, que passa a identificar a todos e todas as coisas a partir de uma premissa entre um ou outro (certo e errado; branco e preto; civilizado e bárbaro; moderno e selvagem; e etc.).

De modo que nos será possível perceber que ao contrário de uma perspectiva contraditória, tal como discutido acima, entre a busca do novo (risco) – representada pelos ideais democráticos – e a busca de segurança – que é estabelecida pela cultura e é identificada na racionalidade constitucional do Estado de direito – a transformação é, por sua vez, inerente a toda a forma de existência conhecida, ao passo que todo o universo que conhecemos está em permanente processo de transformação.

O nosso próprio sentido moderno de universo está vinculado a uma perspectiva de que estamos, todos nós, em processo de expansão e transformação permanente, sendo que, portanto, o ser humano, como ser histórico, contextualizado, como parte integrante desse todo, também é um ser em processo de transformação permanente, independentemente de sua vontade.

Ou seja, tendo em vista que nossa humanidade, à vista de uma realidade moderna e europeizada, nos dá essa outra característica essencial, qual seja, de sermos seres históricos e situados em um tempo-espaço logo, passamos a nos ver como vítimas e sujeitos da história, de modo que podemos construir nossa vida e nossas sociedades com um grau de autonomia que cremos ser razoável.

Do ponto de vista psicológico, o que nos faz viver, o que nos coloca em pé todos os dias é a perspectiva de transformação, a busca do novo, de modo que uma sociedade livre e democrática, onde os destinos desta sociedade sejam fruto da vontade das pessoas que integram esta mesma sociedade, será uma sociedade em permanente processo de transformação.

A sociedade que está sustentada nas aspirações e fundamentos democráticos, portanto, é um tipo de sociedade de risco, haja vista que se constrói como um modelo de sociedade em que é se permite ou se possibilidade a existência de uma constante mutação, ou seja, uma constante transformação, cujas possibilidades outras são incontáveis.

Temos então uma equação básica ao constitucionalismo democrático moderno, qual seja, a tensão permanente entre, de um lado, os ideais e mudança e risco inerentes à democracia e, de outro, a perspectiva de segurança e permanência ínsitas ao ideário constitucional.

A busca por ser estabelecer um meio termo, um equilíbrio entre estes dois elementos, que são, aparentemente, contraditórios entre si, é uma busca que deve ser realizada constantemente, de modo que a democracia constitucional passe a ser, não só idealizada, mas, sobretudo, concretizada a partir de uma dicotomia em que exista uma transformação com segurança; um risco minimamente previsível; mudanças com permanências.

Ademais, importante sempre lembrar, portanto, que esta teoria, esta tensão entre democracia e constituição, está embasada em conceitos específicos, quais sejam, a constituição como busca por segurança e, desse modo, como limite às mudanças democraticamente decididas, haja vista que o papel da constituição moderna, de matriz burguesa e liberal, é reagir às mudanças não permitidas, garantindo, assim, a previsibilidade ao ambiente dos interesses e negócios privados, tão discutida em nossos dias a partir do que se convencionou chamar de *Mercado*.

Antes de continuarmos, é importante ressaltar acerca desse ponto que, uma vez que a base da teoria da constituição moderna se fundamenta sobre a citada dicotomia, a constituição deve oferecer segurança nas transformações decorrentes do sistema democrático, de modo que daí pode surgir o questionamento: como é oferecida tal segurança?

Para que a Constituição Brasileira de 1988 tenha a permanência necessária para se proteger os princípios, valores, interesses e vontades constantes na lei fundamental, foram criados mecanismos de atualização do texto constitucional, o que pode ser compreendido por meio do que se chama de reforma do texto constitucional – um mecanismo de atualização por meio de emendas e revisões.

As emendas constitucionais, que significam a realização de mudanças pontuais do texto constitucional, podem ter natureza aditiva, modificativas ou supressivas, mas jamais podem ser tamanhas ao ponto de alterar o sentido buscado de forma sistêmica, pela constituição. De outro lado, a revisão constitucional implica em uma mudança sistêmica do texto, momento em que se pode alterar um ideário estabelecido na constituição pode aqueles que, membros da Assembleia Nacional Constituinte, lhe deram origem.

As duas formas de atualização do texto devem ter, sempre, limites, que podem ser materiais (matérias que não podem ser reformadas em determinado sentido); temporais; circunstanciais (momentos em que a constituição não pode ser reformada, tais como durante o estado de defesa ou intervenção federal); processuais (mecanismos processuais relativos ao processo de discussão e votação que dificultam a alteração do texto – por ex. o quórum de aprovação das emendas constitucionais em 3/5 dos membros do Congresso Nacional brasileiro, conforme art. 60, §2º, da CR/88).

A teoria da constituição moderna, portanto, procurou equilibrar a segurança com a possibilidade da mudança – identificada acima, como algo não só inevitável, mas também necessário –, para que a constituição acompanhe as transformações ocorridas pela democracia representativa e se atualize sempre que for necessário, a fim de que um texto constitucional produzido em uma dada realidade social, política, econômica e cultural, não seja uma limitação às futuras gerações que viverem em uma realidade distinta daquela.

É justamente esta possibilidade de mudança constitucional com dificuldade (limites) que permite maior permanência ao paradigma constitucional estabelecido e, portanto, maior estabilidade ao sistema jurídico constitucional, de modo a garantir uma certa previsibilidade a todos os sujeitos constitucionais.

Contudo, há que se lembrar sempre, a constituição não pode, de um lado, sofrer tantas alterações que acabe com esse sentido de segurança, nem, de outro, não mudar nada, o que acabaria com sua pretensão de permanência.

Daí, não pode a teoria da constituição, admitir que as mudanças formais, por meio de reformas (emenda ou revisão), sejam tão amplas que resultem em uma nova constituição, pois isto representaria destruir a essência da constituição: a busca de segurança, o que na realidade brasileira, por exemplo, faz com que a doutrina especialidade ainda discuta se a Emenda Constitucional n. 1/1969, se trataria de uma simples emenda constitucional de revisão, ou se na verdade estaríamos diante de uma nova realidade constitucional em substituição à constituição de 1967.

De outro lado, a não atualização do texto por meio de reforma, ou ainda, a não transformação da constituição por meio das mutações interpretativas (interpretações e reinterpretações do texto diante do caso concreto inserido no contexto histórico (PEDRA, 2016)), poderá significar a morte prematura de uma dada constituição, pois lhe destruiria a pretensão de permanência que lhe subjaz e logo, afetaria sua essência, qual seja, a busca por segurança e estabilidade.

Este, portanto, é o equilíbrio essencial do constitucionalismo moderno, europeu, de corte liberal e que inaugura sua relação com os ideais democráticos (democracia representativa) – considerando

democracia enquanto representativa e majoritária, principalmente, e constituição enquanto limite e garantia de um núcleo duro, imutável, contramajoritário, que protege os direitos fundamentais das maiorias provisórias – de modo que é de tal lógica que se pode compreender as teorias modernas da constituição.

Nos permanece ainda uma questão que é fundamental ao debate aqui realizado: como a constituição não pode mudar tanto que comprometa a segurança e de outra forma, não pode impedir as mudanças (se se pretende democrática), de forma que comprometa sua permanência? Essa questão nos demonstra que haverá sempre uma defasagem entre as transformações da sociedade democrática e as transformações da constituição democrática.

E mais, decorre ainda desta equação um fato inevitável (dentro deste paradigma), qual seja, que a sociedade democrática mudará sempre mais e mais rápido do que a constituição é capaz de acompanhar, ou seja, sempre existirá um atraso, uma demora, um *delay* entre tais momentos de mudança.

Sendo que tal pressuposto é algo que não pode ser mudado, ao passo que comprometeria a essência da constituição e da democracia, o equilíbrio (que cada constituição constrói de acordo com o momento histórico) entre permanência e transformação, segurança e risco, inevitavelmente chegará o momento em que a sociedade mudará mais do que a constituição foi capaz de acompanhar, de modo que será aqui então, que a constituição se tornará ultrapassada, superada, ou seja, esse será o momento de ruptura constitucional.

A teoria da constituição apresenta uma solução para este problema: o poder constituinte originário, soberano, ilimitado do ponto de vista jurídico (e obviamente limitado no que se refere a realidade social, cultural, histórica, econômica), que será capaz de dar origem a uma nova realidade constitucional.

Este momento de ruptura, dentro de uma lógica democrática constitucional, só será legítimo se radicalmente democrático, ou seja, somente por meio de um movimento inequivocamente democrático será possível (ou justificável) tal ruptura, de modo que somente uma razão e ação democrática justificará a ruptura com a constituição, pois sua legitimidade estará fundada no diapasão de que tal processo de transformação se deveu para, imediatamente, se estabelecer uma nova ordem constitucional democrática.

Desse modo, a democracia só poderá legitimamente superar a constituição se for para, imediatamente, elaborar e votar uma nova constituição democrática, ou seja, as possibilidades democráticas rompem com uma dada constituição, para dar origem, em sequência, a uma nova

constituição, à qual a democracia se submeterá, sendo esta a lógica histórica do constitucionalismo democrático moderno de cariz europeu, ocidental e liberal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS – O IDEAL DEMOCRÁTICO FACE AOS FUNDAMENTOS DAS NOVAS TENDÊNCIAS DEMOCRÁTICO-CONSTITUCIONAIS LATINO-AMERICANAS

Após realizarmos uma breve análise dos fundamentos políticos, sociais e, sobretudo, culturais, ínsitos aos povos originários de *Abya Yala*, especialmente aqueles de matriz andina, e que aqui sustentaram, epistemologicamente, o que chamamos de novas tendências constitucionais latino-americanas, bem como de termos discutido a relação – nem sempre pacífica – entre o ideal constitucional e o ideal democrático, em atenção ao pressuposto do devir dialético, que sustenta a compreensão do eterno recomeço, onde a síntese extraída da relação entre tese e antítese, nada mais é do que uma nova tese a ser levada a um novo choque com uma nova antítese, nessa parte final do estudo buscaremos compreender o modo como as referidas tendências constitucionais podem ser identificadas como um importante marco constitucional a ser entendido e debatido, pois consigo traz racionalidades capazes de transformar as bases epistêmicas do constitucionalismo clássico e do neoconstitucionalismo de base europeia e norte-americano.

Neste sentido, veremos por todo esse tópico, a partir do debatido até aqui, como nos será possível perceber o fato da democracia consensual, inerente a racionalidade plurinacional e não hegemônica, que surge como uma das premissas mais interessantes dessas novas tendências constitucionais latino-americanas, ter condições de trazer outra perspectiva à relação entre democracia e constituição, para além do discutido acima.

A partir de então, tendo sido debatida as bases do discurso inerente a democracia e ao constitucionalismo moderno, ficará mais compreensível, nestes termos, a alternativa plurinacional à democracia, constituição e direitos fundamentais apresentada a partir dos Andes latino-americanos.

Alternativa essa que vêm ao longo da última década sendo chamado de novo constitucionalismo latino-americano (ou constitucionalismo andino, constitucionalismo libertário, constitucionalismo sem país, entre outras nomenclaturas que possam vir a surgir a partir do referido debate), mas que aqui, como destacado alhures, é tratado como uma nova tendência do constitucionalismo latino-americano.

Entretanto, antes de darmos sequência aos debates, é preciso compreender que tais premissas racionais estão assentadas na compreensão de que a modernidade ocidental, fundamentalmente

eurocêntrica, deve passar por um profundo processo de rediscussão e análise, especialmente, no tocante às suas origens epistemológicas, sócias, econômicas, política e culturais.

Isto porque, a modernidade, identificada e entendida como uma nova racionalidade a guiar a humanidade, construída a partir de novas perspectivas em substituição/transformação ao *modus vivendi* desenvolvido durante o medievo europeu, se desenvolveu, efetivamente, como um tipo de desdobramento do confronto entre o centro (europeu) e a periferia (todos aqueles que – para os padrões estabelecidos pelo próprio europeu – não eram percebidos como semelhantes⁵).

Ou seja, todos aqueles povos que, ao serem levados ao encontro da estética moderna europeia do ser civilizado, e não se adequassem ao padrão posto (identidade nacional), passavam a ser identificados como diferentes, como representação do que podemos chamar e compreender como *outro*, de modo que foi desse contexto e realidade, que surgiu a racionalidade predominante na fundação da modernidade – a uniformização e a homogeneização –, pois

[...] a modernidade se originou nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Contudo, nasceu no momento em que a Europa pôde 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 (DUSSEL, 1994, p. 8 – *tradução nossa*).

O sentido buscado pela formação de uma identidade nacional, portanto, a partir desse processo de centralização do poder, de uniformização, homogeneização e padronização do ser moderno, é característico, do dispositivo moderno de encobrimento da diversidade, um mecanismo que se sustenta através da subjugação do *Outro* interno – os mouros do Reino de Granada – ou externo – os habitantes originários de *Abya Yala*, reduzidos à unidade, através do símbolo “índio”, uma vez que

em princípio, o indígena é visto como um grupo homogêneo, sem diferenças significativas quer quanto à raça, cultura, origem ou qualquer outro traço distintivo. Portanto, não há índios no sentido de uma pluralidade e especificidade culturais ou raciais ou históricas. Quando se fala de índio, o plural é relativo a uma coleção de indivíduos que podem entre si nomear-se de maneira distinta, mas que, para o português, é, no essencial, uma mesma e única realidade (NEVES, 1978, p. 45).

Desse modo, é possível destacar, diante de tais premissas epistemológicas, que a busca pelo bem viver que fundamenta a racionalidade das novas tendências constitucionais latino-americanas, especialmente, aquelas de matriz andina, onde tais conhecimentos e saberes foram – e vem sendo – ao longo das últimas décadas, resgatado, necessariamente deve passar pelo desencobrimento dos conhecimentos que foram encobertos ao longo dos séculos por aquilo que Dussel (1994) chama de “mito da modernidade”.

É acerca desse diapasão, que Choquehuanca Céspedes (2010, p. 10) também analisará a citada necessidade de resgate do *outro*, o diverso, daquele que nos seja diferente e que, portanto, fora encoberto pela hegemonia uniformizadora, homogeneizante e ideologizante do *eu*, para alcançarmos o bem viver, a ponto de concluir acerca de tais pontos que

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 (*tradução nossa*)⁶.

É a partir desses termos, portanto, que aqui ressalta o fato de que “[...] a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus”, de modo que

[...] as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, ou melhor dizendo, a Europa Ocidental, e o restante do mundo, foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa (QUIJANO, 2005a, p. 122).

Podemos extrair dessas premissas, portanto, dois conceitos de modernidade: um primeiro, de matiz eurocêntrico, por onde a “[...] modernidade é uma emancipação, uma saída da inocência por um esforço da razão como processo crítico, que abre a humanidade a um novo desenvolvimento do ser humano”, sendo assim, “os fenômenos históricos chaves para a implementação do princípio da subjetividade (moderna) são a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa”, de modo que denomina-se tal visão de eurocêntrica, “[...] porque indica como ponto de partida da Modernidade fenômenos intra-europeus, e que o desenvolvimento posterior não necessita mais do que a Europa para explicar o processo” (DUSSEL, 2000, p. 27 – *tradução nossa*).

E um segundo, ao passo que existe um conceito de modernidade construído a partir de um sentido mundial, ou seja, emergido dos desdobramentos da conquista em 1492, já que “anteriormente a essa data os impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si”, de modo que fora “somente com a expansão portuguesa desde o século XV, que chega ao extremo oriente no século XVI, e com o descobrimento da América hispânica, todo o planeta se torna o lugar de uma só história mundial” (DUSSEL, 2000, p. 27 – *tradução nossa*).

A partir de então, será possível retornarmos ao debate proposto, começando pela democracia que, ao contrário da democracia moderna, de corte liberal e europeia, essencialmente representativa, o

ideal democrático imaginado a partir das premissas racionais inerentes ao estado plurinacional, vai além dos pressupostos e mecanismos representativos majoritários.

Isso não quer dizer, contudo, que estes mecanismos não existam, mas, sim, que devem ceder espaço crescente para os mecanismos institucionalizados de construção de consensos, onde a tomada de uma decisão final não signifique, em definitivo, a resolução eterna e imutável de todo e qualquer assunto, de modo que a proposta de uma democracia consensual deve ser compreendida com cuidado no paradigma do estado plurinacional.

Primeiramente, é necessário entender que esta democracia deve ser analisada a partir de uma mudança de postura do sujeito constitucional, uma mudança voltada ao diálogo, pois a manutenção de uma racionalidade que se volta à busca de um argumento vencedor, por meio de uma decisão que finalizaria o debate, deve ceder lugar a um tipo de diálogo distinto, um modelo permanente e dialógico, pois a construção histórica de consensos momentâneos deverá perdurar até o próximo surgir de dentro do próprio contexto dialógico.

Desse modo, pode-se perceber que não há consensos prévios, especialmente consensos linguísticos, construídos na modernidade de forma hegemônica e autoritária, uma vez que o padrão estabelecido pelo estado moderno homogeneizou a vida social como um todo (homogeneização da linguagem, dos valores e costumes, do direito), por meio de imposição do vitorioso militarmente.

Devemos, portanto, entender de uma vez por todas, que a linguagem deve ser vista, desde a fundação das estruturas racionais sobre as quais o estado moderno se ergueu, como um instrumento de dominação, ao passo que muito poucos são aqueles que conseguem se apoderar da língua, da gramática e dos sentidos a elas inerentes, e que daí, são utilizados como instrumento de subordinação e exclusão, ou seja, é preciso afirmar, categoricamente, que o idioma pertence a todos nós e não a um grupo no poder.

Assim, a linguagem contém todas as formas de violência geradas pelas estruturas sociais e econômicas ao longo de sua ascensão e afirmação, de modo que o diálogo a ser construído entre culturas e pessoas deve ser aquele que, sempre despido de consensos prévios, construídos por esses meios hegemônicos, abra os mesmos espaços de poder a ambos os interlocutores.

De modo que pelas bases racionais que sustentam essas novas tendências constitucionais latino-americanas, tudo deve ser discutido levando-se em consideração a necessidade de descolonização dos espaços, linguagens, símbolos e relações sociais, pessoais e econômicas, tendo em vista, sobretudo, o fato de que o diálogo precisa ser construído a partir de posições não hegemônicas, e isto não é só um discurso, mas uma postura, uma compreensão do estar no mundo diversa daquela estabelecida pelos pilares da racionalidade moderna, a ponto da Constituição da Bolívia de 2009, por

exemplo, reconhecer enquanto idiomas oficiais do país, 36 línguas e dialetos dos povos originários que habitavam – e habitam – aquelas terras desde muitos séculos atrás.

Desta “decolonização” da linguagem, das instituições e das relações, o diálogo se estabelece com a finalidade de construção de uma nova verdade, sempre provisória, um novo argumento, a ser posteriormente levado ao diálogo a fim de que permaneça ou seja refutado, reformulado, reconstruído.

Ninguém deve pretender vencer o outro, não há vitórias, derrotas, vencedores e perdedores, conquistados e conquistadores, mas, ao contrário, sujeitos que constroem seu mundo a partir não mais do *eu*, mas, do *nós*, que constroem juntos esse mundo, e não mais separados.

Os consensos construídos serão, portanto, sempre, provisórios, de natureza não hegemônica e não majoritária, sempre estarão passíveis de se transformar, de se reconfigurar, de se refazer, em prol da continuidade do debate, do diálogo, da relação dialógica e diatópica.

Assim, é preciso identificar que tais premissas se sustentam na ideia de que a necessidade de decisão não pode superar a necessidade da democracia, de modo que posturas novas precisam ser inauguradas, a ponto da postura não hegemônica dever ser seguida por uma postura de construção comum de novos argumentos.

Não se tratará nem da vitória do melhor argumento, nem de uma simples somatória ou fusão de argumentos, mas de novos argumentos que se constroem no debate, uma vez que não se compreende possível a existência de um tipo de democracia consensual com os instrumentos, pressupostos e posturas de uma sociedade de competição permanente, haja vista que tais premissas são contrárias ao pressuposto do *Sumak Kawsay*.

Nenhum consenso se pretende permanente, não só pela dinamicidade da vida como pela necessidade de decidir sem que haja um vencedor, ou seja, sem que seja necessariamente a construção de maiorias, haja vista a compreensão de que o ideal de consenso não será possível dentro de relações de opressão.

Diante disso, não há consenso entre opressores e oprimidos, pois tal relação precisa desaparecer para que seja possível o surgimento do consenso, e para que a democracia se estabeleça a partir de um *nós* (coletivo, plural, diverso, multifacetado) e não somente do *eu* (individual, singular, homogêneo, uniformizado).

Compreendidos os mecanismos de construção destes consensos democráticos, não majoritários, não hegemônicos, não hierarquizados, plurais nas perspectivas de compreensão de mundo, poderemos compreender a existência dessas novas tendências constitucionais latino-americanas a encampar um “novo constitucionalismo” e, conseqüentemente, uma nova perspectiva para os direitos fundamentais aí inerentes.

Sendo assim, como a democracia implica em mudança, transformação, mas estas mudanças não são construídas por maiorias, mas, sempre, por todos, a constituição não necessitará mais ter um papel de reação a mudanças não autorizadas, uma vez que não haverá, em decorrência de tais pressupostos, a necessidade de mecanismos contra majoritários a serem salvaguardados constitucionalmente, uma vez que não há mais a vitória da maioria como fator de decisão.

Assim, os direitos fundamentais deverão – passarão a – ser compreendidos como consensos construídos e reconstruídos permanentemente, de modo que assim como a própria sociedade que está em constante transformação, tais direitos também o estariam.

O Estado e a constituição, portanto, no lugar de reagir e se contrapor às mudanças não previstas ou não permitidas, passariam a atuar, sempre, favoravelmente às mudanças desde que estas sejam construídas por consensos dialógicos, democráticos e, desse modo, não hegemônicos, plurais, diversos, não hierarquizados e não permanentes.

Ao analisarmos os fundamentos epistemológicos dessas novas tendências constitucionais latino-americanas, é possível compreendê-las como um substrato racional tão robusto, ao passo que historicamente construído, seja capaz de romper com o paradigma moderno de Estado, Constituição e Democracia, sendo que outras ideias e conceitos deverem ser trabalhados para desenvolvermos e aprofundarmos sua discussão, tais como, os conceitos e ideias de pluralismo epistemológico; pluralismo jurídico; interculturalidade; complementariedade e diversidade – o que relegamos para outra oportunidade de estudo.

Tais assuntos, portanto, são aqueles que deverão, dentre outros possíveis, perpassar o debate acerca do referido tema sempre que o mesmo for lançado como fator de transformação, de ruptura, de modo a daí conseguirmos compreender sua complexidade e atualidade frente ao debate constitucional e democrático dos contextos políticos, sociais, culturais e econômicos não só sul-latino-americanos, mas também mundiais.

Por fim, se é possível compreendermos a premissa de que a partir do conhecimento humano sempre nos será possível identificar novos significados à existência, o que se dá em decorrência do fato de que essa mesma existência está, a todo o momento, em reconstrução, em transformação, em metamorfose, tal premissa nos permitirá, também, pensar para além dos fundamentos euro-norte-americanos, de matiz capitalista e neoliberal, e que atualmente estão subsumidos aos interesses e necessidades do mercado de consumo global, tudo isso, rumo a uma nova racionalidade que, estruturada a partir do Sul e através da libertação da diversidade, de um diálogo intercultural, de uma vida em harmonia e plenitude, seja capaz de proporcionar, à todos nós, um verdadeiro *buen vivir*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRANDÃO, Pedro. **O Novo Constitucionalismo Pluralista Latino-Americano**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2015.

CHOQUEHUANCA CÉSPEDES, David. *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.

DUARTE SILVA, Lucas. *Os Argumentos de Francisco de Vitoria Contrários à Teoria da Escravidão Natural*. **Revista Razão e Fé**, n. 15, Pelotas/RS, 2013, jul.-dez., p. 57-76.

DUSSEL, Enrique. **1492 El Encubrimiento Del Otro: hacia El origen del “mito de La Modernidad**. La Paz: Plural Editores, 1994.

_____. *Europa, Modernidade y Eurocentrismo*. In. LANDER, Edgardo (org.). **La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 24-33.

ESTERMANN, Josef. *La “Teología Andina” como Realidad y Proyecto – una deconstrucción intercultural*. In.: **Revista IECTA: IQUIQUE**, N. 762, 2006, p. 1-18.

GAMBINI, Roberto. **O Espelho Índio – os jesuítas e a destruição da alma indígena**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

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.

KROHLING, Aloísio. **Dialética e Direitos Humanos – múltiplo dialético: da Grécia à Contemporaneidade**. Curitiba: Juruá Editora, 2014.

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.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. **Estado Plurinacional e Direito Internacional**. Curitiba: Juruá, 2012.

_____. e SILVA, Heleno Florindo da. *Democracia e Constituição: uma Análise de suas Transformações Históricas e Conceituais à Luz do Novo Constitucionalismo Latino-Americano*. In.: BRANT, Leonardo Nemer Caldeira e MAGALHÃES, José Luiz Quadros de (orgs.). **Um Estudo Ampliado em Direitos Humanos e Democracia**. Belo Horizonte: CEDIN, 2021.



NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios – colonialismo e repressão cultural**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

OLIVÉ, León. *Por una Auténtica Interculturalidad Basada em El Reconocimiento de La Pluralidad Epistemológica*. In.: **Pluralismo Epistemológico**. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2009a.

PEDRA, Adriano Sant’Ana. **A Constituição Viva: Poder Constituinte Permanente e Cláusulas Pétreas**. 4ªed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.

PRADA ALCOREZA, Raúl. *Umbrales y Horizontes de la Descolonización*. In.: GARCIA LINERA, Álvaro; PRADA ALCOREZA, Raúl; TAPIA, Luis e CAMACHO, Oscar V.. **El Estado. Campo de Lucha**. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2010, p. 43-96.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do Poder: eurocentrismo e América Latina*. In.: LANDER, Edgardo (org.). **Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005a. p. 117-142.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **La Reinención del Estado y el Estado plurinacional**. In.: *OSAL* (Buenos Aires: CLACSO) Año VIII, N° 22, Setembro de 2007. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal22/D22Sousa Santos.pdf>>. Acessado em 21 de Agosto de 2021.

SILVA, Heleno Florindo da. **Teoria do Estado Plurinacional – o Novo Constitucionalismo Latino-Americano e os Direitos Humanos**. Curitiba: Editora Juruá, 2014.

_____. **Estado**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2020.

TÁPIA, Luis. **Pensando La Democracia Geopolíticamente**. La Paz: Muela Del Diablo Editores, 2009b. Cap. 4.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad y (de)colonialidad: perspectivas críticas y políticas*. In.: **Revista Visão Global**, Vol. 15, N. 1-2, jan./dez., 2012, p-61-74.

WOLKMER, Antonio Carlos 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.

YRIGOYEN FAJARDO, Raquel Z.. *Pluralismo Jurídico y Jurisdicción Indígena en el Horizonte del Constitucionalismo Pluralista*. In.: BALDI, César Augusto (coord.). **Aprender Desde o Sul – novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade – aprendendo desde o sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015, p. 35-58.

_____. *El Horizonte del Constitucionalismo Pluralista: del multiculturalismo a la descolonización*. In.: GARAVITO, César Roberto (Comp.). **El Derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2011, p. 139-184.



Sobre os autores:**Heleno Florindo da Silva**

Mestre e Doutor em Direitos e Garantias Fundamentais pela Faculdade de Direito de Vitória (FDV – CAPES 5). Professor EBTT de Direito do Instituto Federal Sudeste de Minas Gerais – Campus Muriaé. Pesquisador Externo do Grupo de Pesquisa Estado & Direito: Estudos Contemporâneos da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG) e do Grupo de Pesquisa Estado, Democracia e Direitos Fundamentais, na Linha de Pesquisa Estado e Direito – Estudos Contemporâneos vinculado ao Programa de Pós-Graduação Stritu Sensu da Faculdade de Direito de Vitória (FDV – CAPES 5)
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7260325357013152> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5179-2699>
E-mail: hfsilva16@hotmail.com

José Luiz Quadros de Magalhães

Mestre e Doutor em Direito Constitucional pela UFMG. Professor da graduação, mestrado e doutorado da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais e da Universidade Federal de Minas Gerais. Presidente da Comissão Arquidiocesana de Justiça e Paz de Belo Horizonte. Membro do Diretório da Rede para um constitucionalismo democrático na América Latina.
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8271201946056867> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1366-7122>
E-mail: ceede@uol.com

Os autores contribuíram igualmente para a redação do artigo.

¹ Por todo o texto, sempre que possível, como forma de demarcarmos o sentido condutor deste trabalho, nos referimos à América Latina através da expressão indígena *Abya Yala*, tal como ela era conhecida antes da “homenagem” a Américo Vespúcio, dar o designativo dessas terras a partir de uma derivação de seu próprio nome. Sobre isso, é importante destacar, que a expressão *Abya Yala*, “é a expressão indígena para o continente latino-americano; o termo vem da cultura *kuna* do Panamá e significa terra fértil e abundante” (ESTERMANN, 2006, p. 4 – *tradução nossa*).

² É importante que já se estabeleça ao menos alguns apontamentos sobre a referida perspectiva metodológica do múltiplo-dialético, a fim de se justificar o motivo de sua escolha como referencial metódico para a construção do presente texto. Desse modo, é possível compreendermos a abordagem metodológica do múltiplo-dialético desde sua matriz grega, até a contemporaneidade, como o modelo de racionalidade capaz de possibilitar a existência de inúmeras realidades que, mesmo sendo diferentes entre si, convivem em harmonia dentro de uma mesma realidade político-social. É o que nos possibilitará perceber a multiplicidade de existência e de modos de compreensão possíveis, bem como a compreensão de que está tudo inter-relacionado, de que tudo o que existe está ligado a ponto de ser especial para a vida em harmonia. É neste sentido que Krohling apontará para o fato de que desde sua formação mais incipiente, na Grécia antiga, a perspectiva do múltiplo dialético ser um importante marco na ascensão e promoção do debate sobre quaisquer situações, o que possibilitará, não só o surgimento, mas a necessidade de sua realização prática, do que hoje chamamos de diferença ou, mais recentemente, de diversidade, pois segundo ele “os gregos já tinham saído da mitologia, pois viviam a presença de um novo marco, isto é, a realidade da *pólis*, que modificou profundamente a sua maneira de ser e viver. [...] a *ágora* (praça pública) é o principal espaço e instrumento de poder. Nesse cenário descendências monárquicas, origens divinas da natureza e explicações mitológicas do poder não têm mais guarida. [...] tudo é debatido. As pessoas agora são iguais. Não há mais hierarquia absoluta e muito menos monarquia. [...]. Esse é o marco inicial. Não há nada que não possa ser discutido. Não existem mais verdades eternas” (2014, p. 23-24).

³ Acerca desse debate, é bom destacar também, a partir de Dussel, que uma proposição dessa magnitude, nos exigirá muita tenacidade, tempo, inteligência, investigação e solidariedade, haja vista o fato de que deverá se tratar de uma



premissa que se sustente por meio de um tempo razoável de maturação, para que uma nova resposta de resistência cultural, não se dê somente em relação “[...] as elites de outras culturas, em especial, as dominantes, senão contra o eurocentrismo das próprias elites da mesma cultura periférica, colonial, fundamentalista” (2000, p. 24 – *tradução nossa*).

⁴ Acerca das afirmações presentes nesse trecho deste estudo, é preciso explicar que em decorrência da limitação de espaço destinado ao debate, bem como pelo recorte metodológico pretendido às discussões trazidas aqui, não nos é possível aprofundar, como desejado, na explicação e fundamentação de cada um dos termos ali introduzidos assertivamente. Contudo, destacamos também, que tal perspectiva já foi por nós trabalhada em outros textos e momentos, para onde remetemos o leitor que buscar uma compreensão mais próxima da presente visão dos autores expressa alhures. Para tanto, pedindo as escusas necessárias, recomenda-se MAGALHÃES (2012) e SILVA (2014; 2020).

⁵ Aqui nos cabe uma explicação, pois, mesmo que o referencial teórico usado no desenvolvimento do presente estudo, não nos permita identificar as exceções existentes na racionalidade moderno-ocidental eurocêntrica, responsável pela formação do que aqui chamamos de *modus vivendi* do ser colonial, é preciso destacar que houveram sim exceções dignas de nota, tais como o frade dominicano Francisco de Vitória que, seguindo no mesmo passo do pensamento de aquiniano, se colocou contra a escravidão natural em termos absolutos, mesmo estando a serviço do projeto colonizador espanhol, haja vista entender que os homens, dotados de razão, devem ser identificados como livres, ao passo que possuem a capacidade necessária de dominar sobre o que é seu. Ademais, para uma revisão dos argumentos defendidos por Francisco da Vitória, ver Duarte Silva (2013). Além deste, também é digno de nota, as contribuições do frei Bartolomeu de Las Casas, no conhecido embate com o filósofo Juan Ginés de Sepúlveda (DUSSEL, 1994).

⁶ Sendo que, será diante desses pontos que Choquehuanca Céspedes concluirá 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).