

## O CONSTITUCIONALISMO ANDINO COMO “COMUNITARISMO DECOLONIAL”:

pressupostos para a interpretação de um fenômeno constitucional *sui generis*

### ANDEAN CONSTITUTIONALISM AS “DECOLONIAL COMMUNITARIANISM”:

*assumptions for the interpretation of a sui generis constitutional phenomenon*

Gabriel Eidelwein Silveira<sup>1</sup>

Tamires Eidelwein<sup>2</sup>

Denise Regina Quaresma da Silva<sup>3</sup>

### RESUMO

Neste artigo propomos uma interpretação do constitucionalismo andino (Equador e Bolívia) como uma forma *sui generis* de processo constitucional, que chamamos de comunitarismo decolonial. Tendo em vista construir este modelo, investigamos, primeiro, o debate da filosofia jurídica contemporânea, especialmente as divisões entre procedimentalistas e substancialistas; bem como entre liberais e comunitaristas. Em seguida, apresentamos o ponto de vista específico dos estudos decoloniais a respeito da Modernidade, segundo os quais esta é uma experiência de dominação epistemológica e cultural, sobre os povos colonizados, a partir de pressupostos epistemológicos próprios das culturas dominantes. Finalmente, discutimos e defendemos a viabilidade de interpretar o constitucionalismo andino sob ditos marcos teóricos, isto é, como uma forma *sui generis* de constitucionalismo, simultaneamente comunitária e decolonial, tendo em vista o seu enfoque no “bem-viver” e nos direitos da *Pachamama*.

**PALAVRAS-CHAVE:** comunitarismo; decolonialidade; *Pachamama*; bem-viver.

### ABSTRACT

In this article we propose an interpretation of the Andean constitutionalism (Ecuador and Bolivia) as a *sui generis* form of the constitutional process, which we call decolonial communitarianism. In order to build such a model, we first investigate the debate within the contemporary legal philosophy, especially the divisions between proceduralists and

---

<sup>1</sup> Doutor em Sociologia. Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Piauí (PPGS-UFPI). Coordenador do Núcleo de Pesquisas e Estudos em Estado Democrático e Sociedade Contemporânea (NEPES). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9149-0732>.

<sup>2</sup> Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí (PPGAnt/UFPI). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1935-1746>.

<sup>3</sup> Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade La Salle – Canoas. Pós-Doutora em Estudos de Gênero. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 2. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3697-8284>.

substantialists; as well as between liberals and communitarians. Then, we present the specific point of view of the decolonial studies about Modernity, according to which it was an experience of epistemological and cultural domination over the colonized peoples, based on epistemological assumptions of the dominant cultures. Finally, we discuss and defend the viability of interpreting the Andean constitutionalism under such theoretical frameworks: say, as a *sui generis* form of constitutionalism, simultaneously communitarian and decolonial, by considering its focus on “good living” and on the rights of *Pachamama*.

**KEYWORDS:** communitarianism; decoloniality; *Pachamama*; good living.

## INTRODUÇÃO

Propõem-se discutir a interpretação filosófica do “Novo Constitucionalismo Latino-Americano” à luz da filosofia do direito contemporânea (particularmente o procedimentalismo, o substancialismo e o comunitarismo) e dos estudos decoloniais. Assim, debate-se a possibilidade da leitura do constitucionalismo ecocêntrico andino a partir dos pressupostos do comunitarismo de MacIntyre e como manifestação ou “grito” decolonial, no sentido que Catherine Walsh confere ao termo. O Novo Constitucionalismo Latino-americano – cujos exemplos mais marcantes são as constituições contemporâneas do Equador e da Bolívia – se desenvolveu a partir os anos 90 como uma forma *sui generis* de constitucionalismo, diferente das concepções liberais e sociais do movimento constitucionalista.

O constitucionalismo clássico surge das revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII, tendo como característica limitar o arbítrio do poder do Estado. Por sua vez, o constitucionalismo social marca uma primeira ruptura com este modelo, conferindo proteção especial aos vulneráveis nas relações sociais, como os direitos trabalhistas e a seguridade social; e, mais tarde, os direitos da mulher, do idoso, da criança e do adolescente, etc. Os exemplos históricos mais significativos do constitucionalismo social são as constituições do México de 1917 e da Alemanha (Weimar) de 1919 - sem mencionar as “constituições puramente sociais” (ou socialistas), como a soviética, a maoísta e a cubana.

O constitucionalismo social, embora dominante na europa ocidental, enfraqueceu-se, enquanto paradigma jurídico dominante, na América Latina, no período pós-Segunda Guerra, durante a Guerra Fria. Particularmente, na América Latina, este período foi marcado

pela emergência de ditaduras militares. Após a falência do bloco soviético, liderado pela Rússia, e com a reabertura política em vários países da América Latina, observou-se uma retomada do movimento constitucionalista, com a promulgação de Constituições democráticas, incluindo os ideários liberal e social, além de outras gerações de direitos fundamentais, em um esquema institucional muito específico - embora ainda em moldes “ocidentais”, modernos e liberais, com destaque para a Constituição brasileira de 1988.

Mais além de uma simples “retomada” do movimento constitucionalista de caráter social, o constitucionalismo andino ou Novo Constitucionalismo Latino-Americano parece constituir um novo paradigma epistêmico do direito, comunitarista e decolonial, rompendo com os princípios próprios da tradição do Norte Global. Este novo modelo prioriza os direitos da natureza e os princípios do bem-viver: assim, estabelece uma nova *épistémê* jurídica ecologicamente sustentável, baseada nos direitos da *Pachamama* e no convívio harmonioso do ser humano com o seu semelhante e o meio ambiente.

A filosofia constitucional do “comunitarismo” sugere que a deliberação democrática deva constituir normas que reconheçam os conhecimentos práticos e históricos, bem como as cosmovisões das comunidades implicadas. Por isso, entendemos que as constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009) são os paradigmas deste novo constitucionalismo “comunitarista” *sui generis* de caráter “decolonial”. Por sua vez, o “pensamento decolonial” não apenas constata e critica a colonialidade, ou seja, o impacto a longo prazo, sobretudo no plano cultural, da ocupação europeia. Muito mais do que isso: constrói um pensamento a partir das tradições e da cultura dos subalternizados pelo processo capitalista global, com destaque às tradições pré-colombianas dos povos do *Abya Yala*.

Neste contexto, exploramos, à luz de elementos da filosofia do direito e do pensamento decolonial, o ideário básico do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, com destaque para as constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009).

Busca-se enfatizar, assim, a consagração de direitos à proteção ambiental, ao pluralismo cultural e multiétnico, que tem como objeto a sustentabilidade socioambiental, bem como equilibrar o uso dos recursos econômicos e ambientais e valorizar a diversidade histórico-cultural, voltando-se para a melhor qualidade de vida, ou seja, o *buen vivir*: isto é, o *sumak kawsay* na Constituição do Equador; e o *suma qamaña* na Constituição da Bolívia.

## 1. COMO INTERPRETAR O NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO À LUZ DA FILOSOFIA DO DIREITO?

Entendemos ser possível conferir uma interpretação ao constitucionalismo andino a partir dos debates da filosofia política e do direito, particularmente tendo em vista os grandes autores que delineiam o campo do debate filosófico acerca do constitucionalismo democrático - os procedimentalistas, os substancialistas e os comunitaristas -, porém desenvolvendo a hipótese de que este novo constitucionalismo é um fenômeno *sui generis*, o qual deve ser entendido como uma forma de “comunitarismo decolonial”.

Na contemporânea filosofia do direito, se tem entendido que a justificação do poder, em democracia, não se satisfaz plenamente com a mera observância do princípio da maioria e com o respeito aos métodos formais de deliberação majoritária, devendo também - e sobretudo - garantir-se o respeito aos direitos fundamentais (GARAPON, 1996). Nesse sentido, Barroso explica que:

Na configuração moderna do Estado e da sociedade, a ideia de democracia já não se reduz à prerrogativa de se eleger representantes, nem tampouco à manifestação das instâncias formais do processo majoritário. Na democracia deliberativa, o debate público amplo, realizado em contexto de livre circulação de ideias e de informações, e observado o respeito aos direitos fundamentais, desempenha uma função racionalizadora e legitimadora de determinadas decisões políticas ... (BARROSO, 2018, p.119 - nota de rodapé).

A primeira destas concepções corresponde ao chamado “procedimentalismo” e pode ser associada ao pensamento de Jürgen Habermas (1998); a outra chama-se “substancialismo” e é associada a pensadores como John Rawls (2002) e Ronald Dworkin (2010). Em suma: “os substancialistas dão ênfase aos direitos fundamentais e os procedimentalistas ao princípio majoritário” (BARROSO, 2018, p.121 - nota de rodapé). Para ilustrar estas duas correntes, consideremos, respectivamente, Rawls (2002) e Habermas (1998):

O primeiro concebe a deliberação como um processo de aplicação de princípios de justiça: fornece, com isso, uma versão substantiva de democracia deliberativa. O segundo compreende que a deliberação deve permanecer aberta quanto aos resultados, considerando, como únicas instâncias defensáveis, as que dizem respeito a suas próprias condições procedimentais. O seu modelo é procedimental (BARROSO, 2018, p.119 - nota de rodapé).

Tendo em vista que, para Habermas (1998), nas sociedades de capitalismo avançado, a lógica do “sistema” e da “ação instrumental” “colonizou” o “mundo da vida”, o qual erige-se sobre uma lógica de “ação comunicativa”, a possibilidade mesma da democracia não prescinde da constituição de uma “esfera pública” que reverta esta tendência. Nesta perspectiva, tanto a razão de Estado quanto a lógica dos interesses do mercado, com sua racionalidade instrumental, maculam a democracia, que possui outra lógica. Esta dialógica (da “democracia deliberativa”) não está nem na racionalidade do Estado nem na do mercado em suas manifestações modernas. Assim, a democracia, em Habermas, é associada ao paradigma da “ação comunicativa”, sendo garantida por normas de deliberação coletiva (procedimentalismo) que garantam a possibilidade da validação intersubjetiva das normas constituídas por este método; e somente isto:

o novo paradigma procedimental do direito deve ser capaz de garantir, através do uso público da razão, a autonomia individual assim como a autonomia pública dos cidadãos, possibilitando que as deliberações ocorram a partir da opinião e da vontade dos próprios concernidos, considerados livres e iguais, que devem estabelecer, caso a caso, através de práticas comunicativas intersubjetivas, a validade das normas (CHAVES, 2013).

Esta visão procedimentalista da “democracia deliberativa” habermasiana é contraposta àquela de John Rawls (2002), o qual propõe que a deliberação que elabora as normas fundadoras da sociedade se deva basear em princípios básicos de justiça, entendida como “equidade”. Ou seja, Rawls apresenta uma visão “substancialista” do processo deliberativo constituinte.

Inicialmente, baseando-se em teorias contratualistas, como as de Rousseau e Kant, Rawls propõe que a democracia - em sua concepção liberal, a qual ele defende - deva ter bases contratuais. Esta repousa em um pluralismo razoável e no fato de o poder político democrático identificar-se ao poder de cidadãos livres e iguais constituídos em corpo coletivo (BÉGORRE-BRET e MORANA, 2012). A perspectiva liberal de Rawls sugere que, para o contrato social ser “justo” - isto é, equitativo -, não é necessário que ele estabeleça uma igualdade planificada ou linear, a qual é incompatível com a liberdade individual. Nesta visão, não há inconvenientes em que a sociedade, oriunda de um pacto equânime, apresente distinções sociais, conquanto esta possa ser aceita por todos os constituintes, entendidos

como indivíduos racionais, livres e iguais. Assim, postula-se a metafísica de uma posição original, na qual os contraentes ignoram quais posições e prerrogativas possuirão na futura sociedade, devendo deliberar as condições em que esta se constituirá sob uma sorte de “véu da ignorância”.

Assim, a teoria da “justiça como equidade” de Rawls está intimamente relacionada à noção de contrato. Mas, diferentemente do que ocorre em Habermas, a deliberação constituinte não é absolutamente indeterminada quanto aos seus resultados. Na teoria da “justiça como equidade”, as instituições básicas são consideradas justas quando satisfazem a dois princípios *a priori* de equidade: primeiro, que cada pessoa tenha um direito igual ao sistema mais amplo de liberdades, compatível como direito idêntico conferido aos demais; segundo, que as desigualdades sociais sejam organizadas de sorte que sejam vinculadas a funções e posições abertas a todos consoante o princípio da igualdade de chances; e as desigualdades estejam organizadas de forma a conferir aos menos favorecidos melhores perspectivas (BÉGORRE-BRET e MORANA, 2012, p.179).

No entanto, os críticos contemporâneos do substancialismo de Rawls, sobretudo os chamados “comunitaristas”, verificam que sua teoria é enviesada pela perspectiva individualista, própria do “liberalismo” (enquanto ideologia). Comunidades tradicionais fundadas sobre laços tribais, familiares ou religiosos, por exemplo, estranhariam a noção de “justiça como equidade” formulada por Rawls, assim como refutariam a validade de uma dita posição original baseada no pressuposto de indivíduo racional e autônomo como célula social.

La ‘position originelle’ que présente Rawls comme un modèle universellement valable ne correspondrait effectivement qu’à un type tout à fait déterminé de société. En vérité, des sociétés fondés sur des liens tribaux, familiaux ou religieux, qui ont existé ou existent encore, trouveraient sans aucun doute très incongrue la position des principes de la justice comme équité, quand elles ne jugeraient pas tout à fait inutile! (BÉGORRE-BRET e MORANA, 2012, p.193).

Neste sentido, pensadores comunitaristas como MacIntyre (1991) postularam que não se pode pensar a virtude fora do caldo identitário e cultural das comunidades das quais os sujeitos fazem parte. Gomes explica que:

Para MacIntyre o homem não pode ser concebido atomisticamente do modo como propõem as teorias liberais, pois não pode haver um tipo de identidade que seja

anterior à comunidade da qual o sujeito faz parte, sem a qual não se poderia cultivar a virtude ou a excelência moral e política (GOMES, 2011, p.117)

Para MacIntyre (1991) o sujeito não pode ser autônomo, no sentido liberal; pois aquilo que assegura sua identidade é justamente o contexto social no qual está inserido, sua tradição, suas práticas e principalmente sua narrativa de vida que lhe permite identificar os ‘bens’ de sua comunidade bem como buscar os seus próprios.

Visões comunitaristas da democracia contemporânea, como em MacIntyre dentre outros, destacam a necessidade de se conhecer a identidade cultural dos sujeitos, bem assim como de se considerar os valores das minorias respeitadas do princípio democrático como integrantes do patrimônio nacional (BÉGORRE-BRET e MORANA, 2012, p.192). Como bem destacou Barroso (BARROSO, 2018, p.125), “em essência, o comunitarismo critica a centralidade do indivíduo e dos direitos individuais, procurando deslocar o eixo de suas preocupações para a comunidade e os deveres de lealdade em relação a ela”.

Assim, os contemporâneos comunitaristas questionam a “primazia do justo”, entendido como equidade, a partir da perspectiva do indivíduo, sobre o “bem”, concebido a partir dos valores compartilhados por este conjunto orgânico que é a comunidade. Portanto, os comunitaristas serão mais “substanciais”, em sua ética, do que os liberais, que tendem a ser mais “procedimentais”; os comunitaristas advogam pela prevalência do “bem” sobre o “justo”, ao revés da visão dos liberais; ao contrário dos liberais, os procedimentalistas defendem que a cultura e a tradição precedem ao indivíduo, sendo ilusório falar da autonomia deste, senão também como produto de uma comunidade imersa numa cultura liberal; os comunitaristas entendem a sociedade como fruto de um pertencimento étnico e ético, e não de um contrato fundador (SAMPAIO, 2013, p.173-175).

Logo, o constitucionalismo mais avançado, reconhecendo as contribuições da crítica comunitarista, contempla a defesa do direito ao reconhecimento das identidades e do multiculturalismo (TAYLOR, 2005), forjando constituições que reconhecem direitos culturais e o patrimônio cultural. Ao refutar o suposto “universalismo” da perspectiva liberal, o comunitarismo reconhece “o conjunto de conhecimentos práticos que são válidos em seu tempo e que justificam os costumes de um grupo, que busca uma explicação racional da cosmovisão e dos preceitos morais e instituições sociais que engendra” (GOMES, 2011, p. 121). As constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009) são os paradigmas deste novo

constitucionalismo comunitarista; formando, entretanto, um tipo *sui generis* de constitucionalismo, isto é, um tipo de constitucionalismo comunitarista “e” decolonial. Por aproximar estas duas tendências, conforme sustentaremos adiante, o fenômeno constitucional andino contemporâneo é corretamente interpretado como “comunitarismo decolonial”.

## 2. O PENSAMENTO DECOLONIAL

Anibal Quijano (2000) estabeleceu a noção de “colonialidade do poder”, demonstrando que o poder colonial eurocêntrico hierarquizou o mundo a partir de princípios como raça, etnia e gênero, de modo a consolidar o homem branco, casado, heterossexual, europeu, como paradigma de virtude e civilização, em relação ao qual todas as pessoas do mundo, principalmente nos países colonizados, incluídos os povos latino-americanos, são julgados e classificadas como inferiores.

Assim, a “diferença colonial”, explicada por Catherine Walsh (*in* GARCIA DINIZ *et al.*, 2017), se estabeleceu, como concepção da inferioridade ontológica das culturas e das formas-de-vida diferentes daquela do homem branco europeu. Ainda, contra os efeitos da diferença colonial, Catherine Walsh (*idem*) propõe o recurso à “interculturalidade”, ou seja, uma nova geopolítica do poder e do saber em que os povos subalternizados pelo capitalismo no sistema-mundo debatam suas proposições com as outras existentes globalmente, porém, sem pressupor a superioridade ou a inferioridade dos diversos pontos de vista e posições em debate.

Assim também, em obra coletiva organizada por Eduardo Lander (2005), discute-se a questão da “colonialidade do saber”, ou seja, o problema da universalização do sujeito do saber cartesiano como paradigma e método único de constituição de conhecimentos válidos de caráter universal. A colonialidade do saber exclui do campo dos saberes legítimos as culturas, visões de mundo, sensibilidades e tradições que escapam da lógica cartesiana do conhecimento. Logo, estão excluídos, dentre outros subalternizados, os descendentes dos povos pré-colombianos da América-Latina. Assim, a colonialidade do saber também exclui os saberes e conhecimentos vindos de sujeitos não-humanos, como a Natureza (isto é, a *Pachamama*), ora entendidos como produtores de conhecimentos e reclamos legítimos,



como bem notou Arturo Escobar (2010). Desse modo, os autores decoloniais consideram como “racismo epistêmico” a exclusão de sujeitos, reconhecidos dentre os povos originários do *Abya Yala*, enquanto formadores de conhecimentos e, ademais, como sujeitos de direito.

### **3. O GIRO DECOLONIAL DO CONSTITUCIONALISMO ANDINO: A PACHAMAMA COMO SUJEITO DE DIREITO**

Dentre os juristas-sociólogos, uma nova linha de estudos – protagonizada por autores como Eugenio Raúl Zaffaroni (*in* ACOSTA e MARTÍNEZ, 2011), Alberto Acosta (*in* ACOSTA e MARTÍNEZ, 2011), Eduardo Gudynas (*in* ACOSTA e MARTÍNEZ, 2011) e Antonio Carlos Wolkmer e Milena Mello (2013) – aborda os novos direitos da Natureza. Seus estudos, destacando as constituições recentes da Bolívia e do Equador, enfatizam a emergência da *Pachamama* como sujeito de direito, bem como os novos princípios do *buen vivir* (*sumak kawsay* ou *suma qamaña*). Não obstante, embora ditos estudos apontem para uma nova sensibilidade jurídica pós-colonial, eles pouco enfrentam as discussões, problemas e conceitos próprios do marco teórico dos estudos decoloniais, passando ao largo destes.

A influência do Norte Global no direito das democracias latino-americanas não pode ser ignorada nem menosprezada. No entanto, o mero diagnóstico da colonialidade – isto é, da influência e da transferência ou importação de ideais e instituições jurídicas europeias e norte-americanas –, não dá conta de explicar satisfatoriamente o estado atual da nossa cultura jurídico-constitucional. Conforme estamos a demonstrar, no Novo Constitucionalismo Latino-Americano, identificam-se claramente os traços críticos de uma autêntica filosofia jurídico-constitucional “decolonial”, conforme passamos a expor...

Nas últimas décadas, tem crescido em importância, nos meios acadêmicos, sobretudo nas ciências sociais críticas, um grupo de trabalhos que pretende realizar um “enfrentamiento a la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad” (GROSFOGUEL e MIGNOLO, 2008, p.34). Os chamados “estudos decoloniais” consistem neste esforço, realizado por intelectuais, acadêmicos e outros, no sentido da construção de um projeto teórico voltado para o pensamento crítico e transdisciplinar a partir das culturas e das vozes subalternizadas pela modernidade capitalista – tais como as populações nativas

da América –, como força política para se contrapor às tendências acadêmicas dominantes eurocêntricas de construção do conhecimento histórico e social (OLIVEIRA, s.d.) – incluídas aí as formas jurídicas.

Com efeito, “intelectuales, activistas, académicos en India, el Medio Oriente Islámico, África Sub-Sahariana y el Magreb, América del Sur y el Caribe no pueden evitar en algún momento enfrentarse con el dilema entre la modernidad, en el sentido occidental, y el espíritu de sus propias y largas historias antes y después del contacto con el Occidente” (GROSGOUEL e MIGNOLO, 2008, p.34). O encontro paradoxal da modernidade ocidental importada e colonizadora, com as tradições culturais milenares dos povos das Américas, motivou a articulação de intelectuais em torno do eixo temático modernidade/colonialidade/decolonialidade, dentre os quais podemos citar autores como Enrique Dussel, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, Arturo Escobar, dentre outros.

Os chamados estudos decoloniais postulam que a modernidade ocidental só pode ser pensada como “colonialidade”, ou seja, “desde o início da primeira modernidade, sob hegemonia ibérica, que a colonialidade lhe é constitutiva” (PORTO-GONÇALVES *in* LANDER, 2005, p.3). O termo “colonialidade”, no entanto, não pode ser confundido com “colonização” ou “colonialismo”, pois refere-se aos efeitos a longo prazo da “situação colonial”, inclusive e sobretudo após sua cessação, isto é, após a descolonização das antigas colônias europeias na África, na Ásia e nas Américas.

Enquanto a colonização e a descolonização são um processo histórico preciso e datado (tendo início em 1492) – v.g. a invasão da *Abya Yala* pelos espanhóis –, a “colonialidade” traduz o processo de imposição simbólica que impacta a cultura e a forma de ser dos povos colonizados. Pois o processo colonial não apenas dominou política e militarmente os territórios colonizados a fim de desenvolver a economia colonial (mercantilismo); mas também agiu simbolicamente nos códigos culturais dos povos colonizados, ressignificados e enquadrados a partir do ponto de vista eurocêntrico, o qual reinterpretava redutora e pejorativamente às culturas autóctones, qualificando-as como “bárbaras” ou “selvagens” (WALSH *in* GARCIA DINIZ *et al.*, 2017, p.21).

Dita visão, a qual “argumenta que civilização é um estágio superior da evolução das culturas” (GOMES, 2015, p.50), tem seus exemplos mais evidentes e menos dissimulados,

dentro do pensamento social, no darwinismo social e, muito particularmente, na obra de Henry Lewis Morgan (2014). Através deste princípio, a colonialidade afirma seus paradigmas de conhecimento (*épistémê*) como universais, invisibilizando e silenciando sujeitos que produzem outros conhecimentos e histórias (OLIVEIRA, *s.d.*).

A colonialidade – do poder, do saber, do ser, da natureza –, a qual se relaciona intimamente com a experiência colonial, sem se confundir com ela, teve início com a aventura ultramarina espanhola (1492) e portuguesa (1500). Após, foi continuado por países como Holanda, França e Inglaterra, sendo, no segundo pós-guerra, dominado pelos Estados Unidos (1945). A colonialidade impactou profundamente as populações da Ásia, da África, das Américas e do Caribe (GROSFOGUEL e MIGNOLO, 2008, p.29), submetendo-as a padrões de vida e pensamento eurocêntricos, sobrevivendo, pois, à situação colonial e irradiando sua influência ainda hoje. Grosfoguel explica que:

(...) a história colonial – apesar das instalações coloniais terem terminado – segue muito viva nos dias de hoje no mundo, no mundo inteiro. A colonização não terminou. Quer dizer: a colonização epistêmica; a colonização do poder; a colonização das formas de vida; a colonização da natureza ... segue sendo uma colonização ‘ocidentalocêntrica’, capitalista, e que segue privilegiando as formas de vida, de ser, de estar, de pensar e de poder que o mundo europeu impôs ao mundo através da ocupação colonial em 1492. Isto não terminou (GROSFOGUEL *in* INNES e ABRIAL, 2015 – tradução livre do espanhol).

Consoante explica Quijano,

a colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala social. Origina-se e mundializa-se a partir da América (QUIJANO, 2000, P.342).

A retórica positiva da modernidade ocidental, baseada nas ideias de “razão” e de “progresso” (MAQUIAVEL, 1999; DESCARTES, 1996; KANT, 2003; VOLTAIRE, 1966; COMTE, 1978), justificou historicamente a lógica destrutiva e predatória da colonialidade. “Tanto la lógica positiva impuesta a quienes no desean que se les imponga, como la lógica de la destructividad de la colonialidad engendran reacciones y respuestas que, por razones obvias, llamamos des-coloniales” (GROSFOGUEL e MIGNOLO, 2008, p.29). Estas reações (ou gritos) qualificam o chamado “giro decolonial”, uma mudança de atitude do sujeito prático e do conhecimento, que passa se a re-conhecer e afirmar seus modos de ser e de

pensar, contra a violência da conquista, a qual invalidara seu *modus vivendi* e princípios epistêmicos de interpretação de mundo (MALDONADO-TORRES in CASTRO-GÓMEZ e GROSGOUEL, 2007, p.159).

Em outras palavras, o pensamento decolonial busca “desprenderse de las bases eurocentradas del conocimiento (tal como lo explica Aníbal Quijano) y de pensar haciendo-conocimientos que iluminen las zonas oscuras y los silencios producidos por una forma de saber y conocer cuyo horizonte de vida fue constituyéndose en la imperialidad” (GROSGOUEL e MIGNOLO, 2008, p.34).

Um dos traços mais marcantes da colonialidade do poder, que o movimento decolonial busca combater, é a chamada “diferença colonial”, quer dizer, “una diferencia ontológica, política, epistémica, económica y de existencia-vida impuesta desde hace más de 500 años atrás, y fundamentado en intereses geopolíticos y geoeconómicos, en criterios de ‘raza’, ‘género’ y ‘razón’, y en la inherente – y naturalizada – inferioridad (...)” (WALSH in GARCIA DINIZ *et al.*, 2017, p.21). Assim, “o que o conceito de colonialidade do poder traz de novo é a leitura da raça e do racismo como ‘o princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo’” (BALLESTRIN, 2013, p.101). Logo, “se a raça é uma categoria mental da modernidade, tem-se que seu sentido moderno não tem história conhecida antes da América” (QUIJANO in BONILLO, 1992, p.437).

Destarte, ao universalizar discursiva e normativamente a experiência europeia do século das luzes, a colonialidade do poder estabelece uma concepção hierárquica do mundo, a qual é imposta aos povos dominados: afirma-se, assim, a “ideologia da superioridade racial europeia e caucasiana” (GOMES, 2015, p.86). Esta concepção, que se impõe e se faz reconhecer pelos dominados, se caracteriza, por um lado, pela afirmação da superioridade do homem branco ocidental em relação às mulheres, aos negros e aos nativos dos continentes conquistados em geral; e, por outro, pela visão racionalista e antropocêntrica do mundo, em detrimento da cosmovisão espiritual. Assim, naturalizando e universalizando a *épistémê* eurocêntrica, a diferença colonial justifica e mesmo autoriza tanto a submissão do povo da *Abya Yala* quanto a exploração predatória do seu meio ambiente pelo homem branco. Conforme explica Catherine Walsh,

Así se estableció una sola manera de entender el conocimiento: desde la racionalidad o razón eurocéntrica, fijando supuestos sobre quiénes podrían pensar,

razonar y producir conocimiento (el hombre blanco europeo). De manera similar, se clasificó como bárbaro, salvaje y no-civilizado las formas originarias indígenas y africanas de concebir la naturaleza como el entretejer integral de seres (humanos y no humanos, tangibles y no tangibles, vivos y muertos), territorio, espiritualidad, y cosmoexistencia-vida; se impuso el antropocentrismo del hombre sobre (y superior a) la naturaleza y, con ello, se naturalizó el derecho de su uso y explotación (WALSH in GARCIA DINIZ *et al.*, 2017, p.21).

Neste processo, o desenvolvimento de uma economia global integrada impunha aos países periféricos uma participação como provedores de recursos naturais (v.g., GALEANO, 2010, p.192-193), a despeito de o modelo de desenvolvimento capitalista extrator contrapor-se frontalmente às crenças e valores mais caros dos nativos da América Latina – dentre os quais o culto à *Pachamama* (Mãe Terra). Evidentemente, a visão de mundo etnocêntrica e xenofóbica, própria da colonialidade europeia, não se resigna a reconhecer e respeitar as formas de ser, sentir e pensar dos nativos, muito menos a respeitar o seu meio ambiente; muito embora os nativos mantenham uma relação muito especial com dito meio, existencial e espiritual, assaz diversa daquela aceita e reconhecida pelos colonizadores.

Sendo assim, a “colonialidade do saber” universaliza o sujeito do conhecimento cartesiano (DESCARTES, 1996), dissimulando o fato de ele ser uma abstração fantasmagórica da experiência racionalista particular do homem branco europeu do Renascimento e do Iluminismo. Tinha de ser assim porque “a acumulação de capital tinha como requisito a geração de um perfil de ‘sujeito’ que se adaptara facilmente às exigências da produção: branco, homem, casado, heterossexual, disciplinado, trabalhador, dono de si mesmo” (CASTRO-GÓMEZ in LANDER, 2005, p.85). Logo, a colonialidade do saber implica um tipo específico de violência epistêmica, o “racismo epistêmico”. Quer dizer,

(...) o racismo epistêmico não admite nenhuma outra epistemologia como espaço de produção de conhecimento crítico nem científico. Isto é, a operação teórica que, por meio da tradição de pensamento e pensadores ocidentais, privilegiou a afirmação de estes serem os únicos legítimos para a produção de conhecimento e como os únicos com capacidade de acesso à universalidade e à verdade (OLIVEIRA, s.d., p.02).

O racismo epistêmico, que universaliza o sujeito de conhecimento cartesiano, invisibiliza a sensibilidade espiritual das populações colonizadas. Assim, deixa-se de perceber a contradição entre a concepção da *épistémê* colonizadora europeia, que separa homem e natureza e o torna senhor desta, e a visão espiritual dos povos da *Abya Yala*, cujo ideal do *buen vivir* (ou *sumak kawsay* em quéchua; e *suma qamaña* em aymara) sugere

precisamente a harmonia do homem com o seu semelhante e com a *Pachamama*. Como explica Escobar:

(...) las ciencias modernas (incluidas las sociales) requirieron la expulsión de dios (la espiritualidad) y de los seres no humanos como actores del conocimiento objetivo, y a la magia y el mito como sus prácticas – todos estos precisamente ingredientes claves de muchas de las posiciones pachamámicas! No es de extrañarse entonces que el diálogo entre conocimiento moderno y pachamamismo sea tan difícil (ESCOBAR, 2010).

A interface que propomos, entre o Novo Constitucionalismo Latino-Americano e os “estudos decoloniais”, compartilha deste diagnóstico. Assim, pode-se dizer que o constitucionalismo liberal (e mesmo o constitucionalismo social) europeu seja antropocêntrico, no sentido de que seus direitos fundamentais pressupõem um “sujeito de direito” humano abstrato e supostamente universal: “su individualismo supone (...) derechos inherentes a la eminencia de los seres humanos” (MÉDICI, 2010, p.100).

Rompendo com este paradigma, a *épistémê* jurídica do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, “denominado por alguns de constitucionalismo andino, plurinacional ou transformador” privilegia “os direitos relacionados aos bens comuns da cultura e da natureza e das relações paradigmáticas entre o Estado e as populações originárias” (WOLKMER in WOLKMER e MELO, 2013, p.31). A respeito desse rompimento, Acosta traz uma reflexão sobre a necessidade de lutar pela ampliação dos direitos:

A lo largo de la historia del derecho, cada ampliación de los derechos fue anteriormente impensable. La emancipación de los esclavos o la extensión de los derechos a los afroamericanos, a las mujeres y a los niños y niñas fueron una vez rechazadas por ser consideradas como un absurdo. Se ha requerido que a lo largo de la historia se reconozca “el derecho de tener derechos” y esto se ha conseguido siempre con un esfuerzo político para cambiar aquellas leyes que negaban esos derechos. Y muchas veces, quienes se opusieron a la ampliación de estos derechos, no tuvieron empacho en alentar la entrega de derechos casi humanos a las personas jurídicas... una de las mayores aberraciones del derecho. (ACOSTA in ACOSTA e MARTÍNEZ, 2011, p. 342).

O constitucionalismo decolonial na América Latina, cujos paradigmas são as novas constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009), rompe com o antropocentrismo do constitucionalismo do Norte Global, afirmando a própria Natureza – não mais o homem – como sujeito de direito. Nesse sentido, Zaffaroni explica:

Es clarísimo que en ambas constituciones la Tierra asume la condición de sujeto de derechos, en forma expresa en la ecuatoriana y algo tácita en la boliviana, pero con iguales efectos en ambas: cualquiera puede reclamar por sus derechos, sin que se requiera que sea afectado personalmente, supuesto que sería primario si se la considerase un derecho exclusivo de los humanos. (ZAFFARONI *in* ACOSTA e MARTÍNEZ, 2011, p. 105-106).

E Eduardo Gudynas reforça:

El reconocimiento de los derechos de la Naturaleza/Pachamama implica que ésta posee valores que le son propios, independientes de las valoraciones que le adjudican las personas. Ese reconocimiento hace que el ambiente deje de ser un objeto (o un conjunto de objetos), que sirve como medio para fines humanos, y para volverse un sujeto. (GUDYNAS *in* ACOSTA e MARTÍNEZ, 2011, p. 245).

Além disso, Médici explica: “La propia naturaleza se presenta como novísimo y sui generis sujeto de derecho en estrecha e íntima vinculación con el ‘buen vivir’. Este despliegue de una visión ecocéntrica desmarca a estas nuevas constituciones de las recetas individualistas y etnocéntricas del constitucionalismo decimonónico” (MÉDICI, 2010, p.112-113).

Esta mudança paradigmática na *épistémê* jurídica, protagonizada pelo constitucionalismo andino, tem sido qualificada como o “giro ecocêntrico” (FREITAS e MORAIS *in* WOLKMER e MELO, 2013, p.115) ou o “salto del ambientalismo a la ecología profunda” ou ao “ecologismo constitucional” do Novo Constitucionalismo Latino-Americano. Zaffaroni explica:

De este modo el constitucionalismo andino dio el gran salto del ambientalismo a la ecología profunda, es decir, a un verdadero ecologismo constitucional. La invocación de la Pachamama va acompañada de la exigencia de su respecto, que se traduce en la regla básica ética del *sumak kawsay*, que es una expresión quechua que significa buen vivir o pleno vivir y cuyo contenido no es otra cosa que la ética – no la moral individual – que debe regir la acción del estado y conforme a la que también deben relacionarse las personas entre sí y en especial con la naturaleza. No se trata del tradicional bien común reducido o limitado a los humanos, sino del bien de todo lo viviente, incluyendo por supuesto a los humanos, entre los que exige complementariedad y equilibrio, no siendo alcanzable individualmente. Siendo una regla de convivencia que en modo alguno niega la utilización de la naturaleza y ni siquiera de la técnica, sino que exige respeto a todo lo humano y no humano, tiene implicancias de todo orden en el plano político y económico y, naturalmente, enfrenta decididamente al suicida festival del mercado encarnado en un capitalismo desenfrenado (ZAFFARONI *in* ACOSTA e MARTÍNEZ, 2011, p.106).

Caracterizam o Novo Constitucionalismo Latino-Americano: os direitos à proteção ambiental; ao pluralismo, cultural e multiétnico; a sustentabilidade socioambiental; o equilíbrio do uso dos recursos econômicos e ambientais; a valorização da diversidade histórico-cultural, voltada para a qualidade de vida, ou seja, o *buen vivir* (*sumak kawsay* na Constituição do Equador; e *suma qamaña* na Constituição da Bolívia). Nesse sentido, Acosta refere que:

En la Constitución ecuatoriana del año 2008, al reconocer los Derechos de la Naturaleza, es decir entender a la Naturaleza como sujeto de derechos, y sumarle el derecho a ser restaurada cuando ha sido destruida, se estableció un hito en la humanidad. Por igual trascendente fue la incorporación del término *Pacha Mama*, como sinónimo de Naturaleza, en tanto reconocimiento de plurinacionalidad e interculturalidad (ACOSTA *in* ACOSTA e MARTÍNEZ, 2011, p.341).

Na filosofia andina, a *Pachamama*, que é a Mãe Terra, aparece de forma antropomorfa, como uma imagem feminina maternal, que possui sentimentos e sofre; e a quem se deve respeitar e agradecer (por exemplo, através de oferendas). A *Pachamama* reage ao comportamento humano, sendo que os cataclismos são interpretados como sinais de que o homem a desagradou. Assim, Zaffaroni explica que:

*Pachamama* es la naturaleza y se ofende cuando se maltrata a sus hijos: no le gusta la caza con armas de fuego. Aparecen acólitos o descendientes de ella en forma de enanos que defienden a las vicuñas en las serranías y a los árboles en las selvas. No impide la caza, la pesca y la tala, pero si la depredación, como buena reguladora de la vida de todos los que estamos en ella. *Pacha* les permitió vivir, sembrar, cazar (aunque no en tiempos de veda), construir sus terrazas para aprovechar las lluvias, y les enseñó a usar de la naturaleza, es decir de ella misma – que también somos nosotros–, pero en la medida necesaria y suficiente (ZAFFARONI *in* ACOSTA e MARTÍNEZ, 2011, p. 113).

Foi esta concepção de harmonia com a natureza que o homem ocidental moderno há muito tempo perdeu, no mesmo movimento que o constituiu como tal. Talvez a maior novidade, verdadeiro grito decolonial, no processo ecocêntrico do constitucionalismo andino, tenha sido reconhecer a própria *Pachamama* como sujeito de direito.

## CONCLUSÃO



Na filosofia jurídica contemporânea, o comunitarismo, tal como apresentado por McIntyre, dentre outros, em nossa interpretação, apresenta-se como uma teoria adequada para explicar o constitucionalismo andino, dentre outros fenômenos constitucionais emergentes, cuja compreensão não corresponde aos pressupostos do constitucionalismo liberal europeu e norte-americano, seja na sua feição procedimental, seja na versão substancial. Ao contrário do liberalismo, que pressupõe metafisicamente um sujeito autônomo e com disposições contratualistas, como fundador da sociedade política, o comunitarismo assume um sujeito histórico pré-existente a qualquer contrato constituinte, imerso em culturas e valores tradicionais. O sujeito autônomo e contratualista, enfim, é um constructo cultural do Norte Global, o qual só pode ser transferido à experiência política do Sul Global na forma de uma imposição colonial - isto é, violentamente.

O constitucionalismo andino, ao revés, apresenta, em sua retórica axiológica e principiológica, toda a forma e todo o conteúdo de um pensamento decolonial. Como tal, pretende responder à experiência da dominação colonial, sobre os povos originários do *Abya Yala*, a partir de princípios próprios da cosmovisão andina pré-colombiana. Formam parte desta cosmovisão o princípio do “bem viver” e o respeito aos direitos da Mãe Terra (*Pachamama*).

Por estas razões, defendemos que o Novo Constitucionalismo Latino-Americano deva ser interpretado, nos marcos da filosofia jurídica ocidental, a partir das lentes do comunitarismo. Ademais, propomos que este constitucionalismo seja qualificado por seu ideário *sui generis*, isto é, pela sua adjetivação como decolonial. Quer dizer, sugerimos que doravante o constitucionalismo andino seja interpretado inequivocamente como constitutivo do movimento do “comunitarismo decolonial”, um vez que se possa reconhecer - como dizemos - o caráter *sui generis* deste processo constitucional: o constitucionalismo andino é a experiência histórica autêntica, por excelência, do comunitarismo decolonial.

## REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza (orgs.). *La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política*. Quito: Abya-Yala, 2011, p.317-367.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. In: *Revista brasileira de ciência política*. n.11, Brasília, mai.-ago., 2013, pp. 89-117.

BARROSO, Luís Roberto. *Curso de direito constitucional contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo*. 7.ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2018.

BÉGORRE-BRET, Cyrille; MORANA, Cyril. *La justice: de Platon à Rawls*. Paris: Eyrolles, 2012.

BOLÍVIA. Constituição (2009). *Constitución Política del Estado*. Disponível em: <[https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion\\_Bolivia.pdf](https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf)>. Acesso em: 13 set. 2017/

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm)> Acesso em: 18 ago. 2017.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007.

CHAVES, Ronaldo Santana. *A teoria procedimental de Habermas: a superação do conflito entre autonomia privada e autonomia pública [dissertação de mestrado]*. Florianópolis: UFSC, 2013.

COMTE, Auguste. *Curso de filosofia positiva*. São Paulo : Abril Cultural, 1978.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. 3.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

EQUADOR. Constituição (2008). *Constitución de la República del Ecuador 2008*. Disponível: <[http://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4\\_ecu\\_const.PDF](http://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.PDF)>. Acesso em: 10 set. 2017.

ESCOBAR, Arturo. ¿“Pachamámicos” versus “Modérnicos”? In: *Política y Economía: miradas latinoamericanas heterodoxas*, 25 mai. 2010. Disponível em: <<http://www.politicayeconomia.com/2010/05/%C2%BFpachamamicos-versus-modernicos/>>. Acesso em 22 out. 2017.

GALEANO, Eduardo H. *As veias abertas da América Latina*. Porto Alegre: L&PM, 2010.

GARAPON, Antoine. *O guardador de promessas: justiça e democracia*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

GOMES, Laécio Almeida de. A crítica comunitarista de Alasdair MacIntyre ao liberalismo de John Rawls. In: *Theoria*: revista eletrônica de filosofia, V.3., n.6. Pouso Alegre: Faculdade Católica de Pouso Alegre, 2011. Disponível em: <[http://www.theoria.com.br/edicao0611/MacIntyre\\_e\\_John\\_Rawls.pdf](http://www.theoria.com.br/edicao0611/MacIntyre_e_John_Rawls.pdf)>. Acesso em: 10 mar. 2018.

GOMES, Mércio Pereira. *Antropologia: ciência do homem e da sociedade*. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2015.

GROSFOGUEL, Ramón; MIGNOLO, Walter. Intervenciones descoloniales: una breve introducción. In: *Tabula rasa*. n.9, Bogotá, jul.dec. 2008, p.29-37.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Buenos Aires: Taurus, 1998.

INNES, Olga; ABRIAL, Florent. *La décolonialité: mode d'emploi* [vídeo]. Lyon, 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=MNXO6MfbGlc>>. Acesso em: 16 set. 2017.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Bauru: Edipro, 2003.

LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod\\_resource/content/1/colonialidade\\_do\\_saber\\_eurocentrismo\\_ciencias\\_sociais.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf)>. Acesso em 13 set. 2017.

MacINTYRE, Alasdair. *Justiça de Quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MÉDICI, Alejandro. Teoría constitucional y giro decolonial: narrativas y simbolismos de las constituciones – reflexiones a propósito de la experiencia de Bolivia y Ecuador. In: *Otros logos: revista de estudios críticos*. Ano 1, n.1, Neuquén: Universidad Nacional del Comahue, 2010, p. 91-124.

MORGAN, Henry Lewis. *Ancient society: research in the lines of human progress, through savagery, barbarism to civilization*. Fairbanks: Project Gutenberg, 2014. Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/files/45950/45950-h/45950-h.htm>> Acesso em: 12 jul. 2017.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de. O que é uma educação decolonial? [paper]. s.l., s.d. Disponível em: <[https://www.academia.edu/23089659/O\\_QUE\\_%C3%89\\_UMA\\_EDUCA%C3%87%C3%83O\\_DECOLONIAL](https://www.academia.edu/23089659/O_QUE_%C3%89_UMA_EDUCA%C3%87%C3%83O_DECOLONIAL)> Acesso em: 15 set. 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: *Journal of world-systems research*, v.11, n.2, Pittsburg: University of Pittsburgh Press, 2000, p.342-386.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad y modernidad-racionalidad*. In: BONILLO, Heraclio (org.).

Los conquistados. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones, 1992, p.437-449.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SAMPAIO, José Adércio Leite. *Teoria da constituição e dos direitos fundamentais*. Belo Horizonte: Del Rey, 2013.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

VOLTAIRE. *Éloge historique de la raison*. Paris: Garnier Flammarion, 1966. Disponível em: <<https://beq.ebooksgratuits.com/vents/Voltaire-raison.pdf>>. Acesso em: 22 out. 2017.

WALSH, Catherine. ¿Interculturalidad y (de)colonialidad? Gritos, grietas y siembras desde Abya-Yala. In: GARCIA DINIZ, Alai *et al* (orgs.). *Poéticas e políticas da linguagem em vias de descolonização*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2017, p.15-53. Disponível em: <<http://catherine-walsh.blogspot.com.br/search/label/Cap%C3%ADtulos%20en%20espa%C3%B1ol>>. Acesso em 20 out. 2017.

WOLKMER, Antonio Carlos; MELO, Milena Petters. *Constitucionalismo latino-americano: tendências contemporâneas*. Curitiba: Juruá, 2013.