



**DEMOCRACIA COMUNITÁRIA E COMUNITARISMO ANDINO: APORTES  
DESCOLONIAIS DESDE A EXPERIÊNCIA LATINO-AMERICANA**

*COMMUNITARIAN DEMOCRACY AND ANDEAN COMMUNITARIANISM:  
DESCOLONIAL APPROACHES FROM THE LATIN AMERICAN EXPERIENCE*

*DEMOCRACIA COMUNITARIA Y COMUNITARISMO ANDINO: PLANTEAMIENTOS  
DESCOLONIALES DESDE LA EXPERIENCIA LATINOAMERICANA*

---

**Antonio Carlos Wolkmer**

Doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, (1992). Mestre em Ciência Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS (1983), Especialista em Metodologia do Ensino Superior pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS (1980). Formado em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS (1977). Professor Emérito da Faculdade de Direito da UFSC. Professor Titular Aposentado no Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e Docente Permanente no Programa de Pós-Graduação em Direito e Sociedade do UNILASALLE-RS. Coordenador e Professor do Mestrado em Direitos Humanos e Sociedade da UNESC. Consultor Ad Hoc da CAPES e do CNPq, sendo desta pesquisador nível 1-A.

**Débora Ferrazzo**

Doutora em Direito (2019) pela Universidade Federal do Paraná. Mestra em Teoria, Filosofia e História do Direito (2015) pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. Graduada em Direito (2011) pela Fundação Universidade Regional de Blumenau (FURB). Advogada. Pesquisadora no Grupo de Pesquisa em Pensamento Jurídico Crítico Latino-americano e Professora no Curso de Direito da Universidade do Extremo Sul Catarinense – UNESC.

**Resumo**

Há uma polarização nas academias Ocidentais entre o individualismo e o comunitarismo. Entretanto, as teses comunitaristas hegemônicas acabaram, apesar de suas próprias críticas, assumindo valores particulares como núcleos dotados de

validade universal. Diante disso, propõe-se refletir criticamente a respeito dos limites dos debates eurocentricamente definidos, problematizando o sentido e papel da comunidade em duas tradições: a ocidental hegemônica e a andina. Tal reflexão é importante dada a necessidade de revelar certos axiomas que passam despercebidos se analisados dentro dos limites da Totalidade (racionalidade euro-norte-americana), pois o efeito disso é o encobrimento de outros modos de realidade. Objetiva-se realizar essa análise discutindo a democracia comunitária, constitucionalizada na Bolívia. Para tanto, necessita-se de uma abordagem interdisciplinar e que no estudo adotará o método anadialético, teorizado por Dussel. A primeira seção discutirá os limites do comunitarismo ocidental hegemônico, evidenciados pela interpelação crítica da Exterioridade (periferia, como América Latina); a segunda seção descreverá a institucionalização da democracia comunitária e da cosmovisão dos povos andinos, destacando nestes elementos não compreendidos pela tradição ocidental hegemônica. A terceira seção, sustentará a necessidade de uma nova categoria teórica para a compreensão dos sujeitos coletivos protagonistas das novas institucionalidades latino-americanas. A percepção de que as comunidades andinas têm tradições e aspiram modos de realidade distintos do reconhecido na racionalidade eurocêntrica, demanda novas categorias, como o comunitarismo andino pode designar.

**Palavras-chave:** comunitarismo andino. democracia comunitária. movimento comunitarista. teorias descoloniais.

### Abstract

There is a polarization in Western academies between individualism and communitarianism. However, the hegemonic communitarian theses, despite their own criticisms, also took on particular values as nuclei endowed with universal validity. Thus, it proposed to reflect critically on the limits of the Eurocentric debates, problematizing the sense and role of the community in two traditions: the western hegemonic and the Andean. Such reflection is important to reveal some axioms that are not perceived if analyzed within the limits of Totality (Euro-North American rationality) and the effect of this is to concealment of other modes of reality. The objective is to carry out this analysis by discussing communitarian democracy, constitutionalized in Bolivia. For that, is needed an interdisciplinary approach and the study will adopt the ana-dialectic method, theorized by Dussel. The first section will discuss the limits of hegemonic Western communitarianism, evidenced by the critical interpellation of Exteriority (periphery, like Latin America). The second, it will describe the institutionalization of community democracy and the worldview of the Andean communities. The third section will argue for the need for a new theoretical category for the understanding of the collective subjects protagonists of the new Latin American institutionalities. The perception that the Andean communities have traditions and aspire to different modes of reality than those recognized in Eurocentric rationality, demands new categories, as Andean communitarianism can designate.

**Key-words:** Andean communitarianism. communitarian democracy. communitarian movement. decolonial theories

## Resumen

Hay una polarización en las academias occidentales entre individualismo y comunitarismo. Sin embargo, las tesis comunitaristas hegemónicas terminaron, a pesar de sus propias críticas, asumiendo valores particulares como núcleos dotados de validez universal. Ante esto, se propone reflexionar críticamente sobre los límites de los debates eurocéntricos, cuestionando el significado y rol de la comunidad en dos tradiciones: la hegemónica occidental y la andina. Tal reflexión es importante dada la necesidad de revelar ciertos axiomas que pasan inadvertido si se analizan dentro de los límites de la Totalidad (racionalidad euro-norteamericana) y el efecto de esto es lo encubrimiento de otros modos de realidad. El objetivo es realizar este análisis discutiendo la democracia comunitaria, constitucionalizada en Bolivia. Para eso, se necesita un enfoque interdisciplinario y el estudio adoptará el método ana-dialéctico, planteado por Dussel. La primera sección discutirá los límites del comunitarismo occidental hegemónico, evidenciado por la interpelación crítica de la Exterioridad (periferia, como América Latina); la segunda sección describirá la institucionalización de la democracia comunitaria y la cosmovisión de las comunidades andinas, destacando en estas, los elementos que no son comprendidos por la tradición hegemónica occidental. El tercer apartado apoyará la necesidad de una nueva categoría teórica para la comprensión de los sujetos colectivos protagonistas de las nuevas instituciones latinoamericanas. La percepción de que las comunidades andinas tienen tradiciones y aspiran a modos de realidad diferentes a los reconocidos en la racionalidad eurocéntrica, demanda nuevas categorías, como puede designar el comunitarismo andino.

**Palabras clave:** comunitarismo andino. democracia comunitaria. movimiento comunitarista. teorías decoloniales.

## 1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Há uma polarização interessante no âmbito de debates hegemônicos (com maior difusão, predominância teórica) das academias Ocidentais: a oposição entre o individualismo e o comunitarismo. Entre o segundo grupo, o tema da comunidade constituiu objeto privilegiado de análise e, uma revisão de suas discussões, mostra que essa abordagem se afirmou como corrente teórica por meio de uma série de críticas ao individualismo liberal, abstrato e sua pretensão universalista. Entretanto, o pressuposto que aqui se assume, é que as teses comunitaristas, embora manifestem críticas ao universalismo, assumem, elas próprias, valores particulares como núcleos dotados de validade universal.

Por isso, pretende-se problematizar os limites de certos debates teóricos eurocentricamente definidos, mesmo aqueles que se propõe a ser críticos, como é o caso do comunitarismo em relação à racionalidade ocidental hegemônica – liberal

individualista. Considera-se essa tarefa relevante, pois pode evidenciar certos axiomas, que são expressões de um saber hegemônico, e não de um saber *único, universal*. É que a dogmatização desses valores substantivos, que são próprios da modernidade capitalista, como se pretende demonstrar, pode passar despercebida por uma análise empreendida nos limites da Totalidade (racionalidade euro-norte-americana) e o efeito disso é o encobrimento de outras formas de conhecimento, outros sistemas, enfim, outros modos de realidade.

No caso latino-americano, por exemplo, isso tem levado os países do continente a reproduzir incansavelmente modelos já esgotados desde sua origem, em vez de procurar soluções originais, muito embora, alternativas sejam cada vez mais urgentes diante da crise dos sistemas hegemônicos, como é o caso da democracia representativa. Assim, a discussão terá como objetivo principal, analisar a função e sentidos da comunidade no desenvolvimento de sistemas de pensamento e modelos de organização social, delimitando a análise em um sistema político, a democracia comunitária, constitucionalizada na Bolívia, como construção decorrente das lutas do povo, dos sujeitos coletivos, e não como teorização das elites.

Considera-se a democracia comunitária um objeto profícuo de análise não apenas por ela própria impor o elastecimento das formulações teóricas do comunitarismo, mas por representar um notável avanço em relação à democracia representativa. A aplicação dos fundamentos teóricos ao estudo desse tema, demanda um aporte teórico e metodológico descolonial, pois as velhas categorias interpretativas construídas na tradição eurocêntrica parecem não explicar satisfatoriamente a realidade e os processos que vêm se desenvolvendo nas sociedades periféricas, como é o caso da América latina.

O comunitarismo impõe-se então como categoria estratégica, uma vez que a “comunidade”, mais que conceito teórico, é elemento primordial na conformação da realidade latino-americana, sem a qual, seus sujeitos não concebem a produção e reprodução da vida humana. É uma categoria estratégica porque representa as bases de um novo modelo jurídico-político, que resgata a tradição de certos sujeitos coletivos não considerados – a não ser como objetos – em nenhuma das teorizações e abstrações de “centro”. E essa é uma importante lacuna epistemológica que vem sendo disputada pelos debates descoloniais.

Ir além dos limites da totalidade requer uma perspectiva crítica desde a

Exterioridade, desde os sujeitos periféricos, historicamente excluídos *da e pela* epistemologia moderna hegemônica. Sujeitos subalternizados, mas produtores de um conhecimento genuíno, concebido a partir de suas experiências reais e necessidades cotidianas, especialmente, a busca por condições de produção e reprodução da vida.

No pensamento de Enrique Dussel, encontra-se o aporte metodológico para essa abordagem, por meio do método ana-dialético. Trata-se de um pensar latino-americano, que vai além da dialética da Totalidade (em que todas as experiências são interpretadas e validadas – ou não – a partir dos parâmetros estabelecidos no conhecimento hegemônico). A Totalidade impede a percepção dos limites das reivindicações do comunitarismo norte-eurocêntrico.

O momento dialético mais além, ou seja, “*ana*”-dialético, é aquele em que as experiências são narradas e interpretadas a partir de outras tradições e abrem possibilidade para novos conhecimentos. O método ana-dialético configura-se como um pensar desde a periferia, pois tem como momento crucial a interpelação crítica das vítimas invisibilizadas pelas abstrações universalistas da modernidade.

A análise da democracia comunitária sob a perspectiva do papel da comunidade contará com um primeiro momento, o da problematização dos limites do comunitarismo na tradição teórica ocidental hegemônica, porque ana-dialeticamente, esse é o momento negativo, de desconstrução, necessário para abrir passagem a outros saberes; é necessário para deslocar a experiência latino-americana e seus sujeitos da condição de objeto interpretável para narrador e intérprete. Esse momento, buscará revisar teorias comunitaristas de “centro” (da Totalidade eurocêntrica) como *mediações* a partir das quais se começa a consignar a crítica desde a Exterioridade (o pensamento periférico) não contemplada naquela tradição teórica.

Na segunda seção, buscar-se-á descrever a constitucionalização de outros valores substantivos, oriundos de uma tradição distinta da individualista moderna e distinta também da comunitarista eurocêntrica, como se evidenciará na primeira seção. Pré-existente a ambas, inclusive. Então, buscará caracterizar a democracia comunitária como resultado da cosmovisão andina – sua fonte substantiva, mas não prescritiva – ajustada a um modelo jurídico-político institucionalizado – o que do ponto de vista procedimental, demonstra a possibilidade de novos paradigmas, novos saberes, novos modos de realidade, pertinentes diante da crise das

instituições hegemônicas e do próprio Estado moderno.

Por fim, a terceira seção se ocupará do propósito de analisar um conceito ainda pouco explorado, a ideia de um “comunitarismo andino”, que se assume como distinção necessária para avançar na compreensão da experiência latino-americana, já que o debate comunitarista de “centro”, não é capaz de dialogar, nem fornecer referenciais para compreensão das experiências periféricas. A percepção de que as comunidades andinas têm tradições e aspiram modos de realidade distintos, bem como sua centralidade nos processos teóricos e de positivação de novos sistemas demanda novas categorias, como o comunitarismo andino pode designar.

## 2. A CRÍTICA AO COMUNITARISMO EM TEORIAS HEGEMÔNICAS EURO-NORTE-AMERICANAS

O início do debate comunitarista moderno é reportado ao contexto norte-americano de crítica à obra de John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, de 1971. Trata-se da crítica, em especial, à sua ideia central de que a maior responsabilidade do governo consistiria em operar a justa distribuição das liberdades e recursos entre os indivíduos que integram a sociedade de modo a permitir a estes que realizem livremente suas escolhas de vida. Então, segundo Bell (2016) foi a oposição teórica de autores como Alasdair MacIntyre, Michael Walzer, Charles Taylor e Michael Sandel, às ideias de Rawls que lhes rendeu o “rótulo” de comunitaristas e não uma reivindicação dos mesmos ou autoidentificação, o que de fato, nunca ocorreu. Ressalta Nay (2007, p. 506), que o “pensamento comunitariano parte de uma constatação severa. Segundo seus partidários, o pensamento liberal seria incapaz de dar uma resposta apropriada às desigualdades.”<sup>1</sup>

Nicola Abbagnano (2007, p. 193-194) define comunitarismo como “qualquer

---

<sup>1</sup> Olivier Nay (2007, p.506), sustenta que há que situar na América do Norte, o início do “debate sobre o reconhecimento das identidades e das culturas [...] vindo à superfície nos anos 1960-1970. No prolongamento da luta da comunidade negra americana para o reconhecimento de seus direitos civis e das medidas adotadas no Canadá para pôr fim aos conflitos linguísticos entre francófonos e anglófonos, desenvolveu-se a ideia de que as minorias étnicas, religiosas, linguísticas ou sexuais podiam ser vítimas de desigualdades persistentes. Então se iniciou uma reflexão, na esfera do militantismo e, depois, nos meios universitários, sobre o valor relativo dos grupos e das culturas. Para numerosos intelectuais e filósofos, a questão central se refere doravante à compatibilidade entre os ideais da democracia liberal (a liberdade e a igualdade dos direitos) e a legitimidade das comunidades a proteger suas particularidades e seus valores.”. Observar também: SORIANO, Ramón. **Interculturalismo. Entre Liberalismo y Comunitarismo**. Córdoba: Almuzara, 2004, p. 59-79.



tendência filosófica que utilize a noção de comunidade (de qualquer modo que seja entendida e definida) ou que insista nos vínculos substanciais que ligam determinados indivíduos a determinadas comunidades históricas” e segue mencionando alguns dos principais expoentes da doutrina comunitarista, como MacIntyre, Sandel e Taylor (aos quais se acrescenta Walzer), cuja identificação teórica está na rejeição a modelos formais abstratos, pugnando pela realidade substancial e concreta como referencial para compreensão do sentido das coisas. Importante também mencionar o debate entre comunitarismo e individualismo, em que o comunitarismo critica o poder desagregador da concepção individualista da pessoa e universalista da sociedade sustentada pela doutrina liberal, enquanto o liberalismo, em defesa dos espaços individuais e de liberdade, igualmente critica a posição comunitarista.

A partir dessas definições, a tarefa que se está propondo é de aglutinar algumas constatações sobre a tradição teórica desse comunitarismo, submetendo-as às considerações críticas de Enrique Dussel, buscando um avanço na definição do tema de modo a expandir os seus horizontes de sentido. Daí a importância (especialmente nessa primeira seção) de contemplar o momento *ana*-dialético<sup>2</sup> ou seja, de ir *mais além* da dialética da Totalidade como forma de suprir as insuficiências teóricas nos debates de centro, tal como propõe a filosofia da libertação latino-americana.

Em sua obra *Ética da Libertação*, Enrique Dussel, ao revisar criticamente o comunitarismo, oferece aportes para se discutir algumas questões, sendo que ele próprio reflete sobre as contribuições e limites desse movimento teórico de centro, tidas como avanços necessários, mas não suficientes. Sobre essas bases teóricas e metodológicas busca-se aqui compreender o cenário atual de mobilização das

---

<sup>2</sup> Ludwig (2006, p. 149 e ss.) explica que o método analético é assumido como o momento de ruptura que abre as possibilidades de um “novo pensar”. É que a dialética não consegue ultrapassar os limites da totalidade – o paradigma eurocêntrico – e a sua antítese é compreendida a partir da tese, ou seja, a partir do mesmo. É o **mesmo** observando, interpretando e traduzindo o **outro** a partir de si, sem permitir que o outro – a exterioridade – libere sua voz. A analética parte da exterioridade, parte de *mais além* do mesmo. A partir do distinto – o Outro – impõe-se o momento positivo em que a exterioridade afirma sua dignidade, afirma sua alteridade real. No contexto crítico desse estudo que se apresenta, a América Latina é a **exterioridade** cuja afirmação se espera “des-cobrir”. E fala-se em “avanço ana-dialético”, em função desse momento de interpelação crítica que Dussel (2012b, p. 348-349) teoriza junto ao método dialético, estruturando-o (ana-dialéticamente a partir de Marx) em cinco momentos: ascensão do abstrato ao concreto – para compreender a Totalidade; descenso explicativo da Totalidade às abstrações que determina; questionamento crítico da Totalidade a partir da alteridade (momento *ana* = *mais além* da dialética da totalidade); e os momentos quatro e cinco (que não serão percorridos nessa análise, por se considerar que cabem ao povo): formulação do projeto e práxis de libertação.

comunidades andinas que, sob formações sociopolíticas “comunitárias”, parecem desafiar as teorias e instituições consolidadas na tradição ocidental hegemônica. Para tanto, é importante a problematização a respeito da definição de comunitarismo no pensamento de centro, refletindo se tal definição contempla a história das comunidades periféricas e, além disso, se constitui categoria válida para explicar a realidade latino-americana, em especial a boliviana.

Uma das maiores influências nos debates comunitaristas é reputada a MacIntyre (2001, p. 11-15), que no ano de 1988 publicou sua obra *Justiça de Quem? Qual racionalidade?*. No primeiro capítulo, o autor explica que o tratamento da questão da justiça conta com dois recursos mais importantes: os decorrentes de pesquisas e discussões da filosofia acadêmica moderna (impregnadas pelo risco de recair em abstrações apegando-se a uma aparente neutralidade e ignorando o contexto histórico e social que qualquer princípio substantivo implica) e os fornecidos por comunidades mais ou menos organizadas em torno de crenças comuns (onde há maior apego às pessoas que a argumentos, mas são recursos que sofrem a acusação de relativa arbitrariedade em seus compromissos).

Em oposição, o iluminismo aspirava alcançar uma justificação racional, com princípios inquestionáveis e, portanto, válidos em qualquer contexto. Esta aspiração foi, no dizer do autor, aceita pela maioria das “pessoas cultas”, no pós-iluminismo. O problema é que os pensadores iluministas não conseguiram chegar a um acordo sobre quais seriam esses princípios, tropeçando em um mar de divergências, que fizeram do legado iluminista um ideal inalcançável. Como as divergências seguiram se aprofundando, a convicção iluminista acabou se tornando independente da pesquisa racional e assumiu “vida própria”. Dadas essas contradições, MacIntyre problematiza uma segunda contribuição iluminista: não apenas as doutrinas que propagou, mas aquilo que ocultou, excluiu, dos horizontes da modernidade: a concepção de pesquisa racional incorporada em certas tradições – “algumas”, já que nem todas possuem pesquisa racional incorporada em si. O iluminismo ao rejeitar as tradições – e em alguns casos o fez acertadamente na avaliação do filósofo – ocultou vários sistemas de pensamentos (MACINTYRE, 2001, p. 16-18).

Prossegue apresentando quatro considerações indispensáveis à compreensão correta acerca do conceito de pesquisa racional inseparável da tradição social e intelectual: o aspecto histórico desse conceito; a distinção não somente entre o modo de justificação racional no interior das tradições frente ao



modo iluminista, mas também sobre o conteúdo que deve ser justificado; a questão da diversidade, relacionada com a própria história dos conceitos de racionalidade (história da qual decorrem racionalidades e não uma só racionalidade, justiças e não uma só justiça) e finalmente, a impossibilidade de elucidar o conceito de pesquisa racional sem exemplos. E para comprovar suas afirmações iniciais, o autor elege quatro grandes tradições para serem elas próprias os exemplos desse conceito. A justificativa é, nas palavras do autor, que “Cada uma é parte do substrato histórico de nossa própria cultura.” (MACINTYRE, 2001, p. 19-21).

A afirmação do autor terá o efeito de provocar, no âmbito das reflexões de compromisso descolonial<sup>3</sup> algumas inquietações. “*Nossa própria cultura*” diz respeito, afinal, a que sociedades ou pessoas concretas? Diz respeito somente às sociedades ocidentais? Se a resposta for afirmativa, será que as opções de MacIntyre representam todas as sociedades ocidentais? Não estaria ele próprio ocultando tradições, tal como o iluminismo fez? E, novamente, se a resposta for afirmativa, esta ocultação é acertadamente produzida, como ele próprio admite em alguns casos?

Essa opção metodológica de MacIntyre e suas consequências são analisadas criticamente por Dussel (2012a, p. 117-119), que sintetiza: o filósofo britânico traduz a crítica comunitarista contra a perda de sentido da modernidade, atacando as éticas do presente a partir do passado e sublinha aspectos como o fracasso do iluminismo, defendendo a necessidade de opor à visão fragmentada da modernidade, uma experiência unificada da existência na tradição. Dussel problematiza qual tradição, já que as quatro tradições<sup>4</sup> que MacIntyre elege para “exemplificar” sua teoria, não transcendem a europeia. Em suma, o filósofo situa-se na tradição do liberalismo, onde os cidadãos têm iguais preferências num horizonte bem determinado, sem possibilidade de justificação racional que poderia contribuir para decidir conflitos entre distintas tradições.

Critica então esta postura, ao alertar que nenhuma tradição tem o direito de

---

<sup>3</sup> Ludwig (2015), ao tratar de temas como filosofia da libertação, filosofia pós-colonial e outros, os situa no que denomina “*giro des-colonial*”. Trata-se de reflexões que tomam criticamente a consciência de que há uma lógica da totalidade na filosofia concebida em poucos países do norte, que submete a mais de meio milênio a periferia, inclusive a América Latina, especificamente pelo processo de colonização. Então, o pensamento concebido fora desse centro, não geográfica, mas epistemologicamente falando, pode ser definido como um “pensamento descolonial”, ou, nas palavras do autor, como “*crítica da totalidade a partir da exterioridade*”.

<sup>4</sup> a) de Homero a Aristóteles; b) dos árabes e judeus até Tomás de Aquino; c) da tradição calvinista aristotélica escocesa até Hume e d) do liberalismo norte-americano.

arrogar-se um título de exclusividade e negar a legitimidade das demais, em especial, se tal tradição não houver cumprido de fato pressupostos argumentativos para chegar a consensos sendo que, segundo Dussel, essa humildade faltou à Europa na modernidade (DUSSEL, 2012a, p. 159).

Então, apesar das importantes contribuições de MacIntyre, pode-se inferir que o autor não ultrapassa os limites das suas próprias tradições. A formulação de uma teoria – cuja essência, em geral, aspira à universalidade – a partir de uma parcela da realidade, tem de enfrentar o óbice incontornável de recair em abstrações e encobrimentos de distintas realidades. E evitar abstrações parece constituir uma das maiores motivações da crítica comunitarista.

Outro referencial – o segundo revisado por Dussel – está em Taylor. É um autor crítico da modernidade, preocupado com temas de identidade, reconhecimento e multiculturalismo.<sup>5</sup> Para Taylor (1997, p. 32-34) “a perda de horizonte descrita pelo tolo de Nietzsche sem dúvida corresponde a algo amplamente sentido em nossa cultura”. E isso se nota nas problemáticas configurações contemporâneas, na perda de convicções e na constante busca por sentido. O autor compara a transição de padrões de psicopatologias onde as histerias, fobias e fixações do período anterior deixam de ser predominantes para dar lugar ao vazio, com a perda seja do ego, da autoestima, ou de propósitos.

Na leitura de Dussel (2012a, p. 120-121), Taylor propõe uma ética material de cunho axiológico universalista, busca evidenciar a crise do “eu (*self*)” moderno, uma tarefa impossível de ser cumprida a partir da mera moral abstrata. Assim, sua análise passa pela vida ética geral, a partir de um horizonte orientado por “intuições” para o “bem”, o que supõe uma “ontologia moral” baseada no “respeito pela vida”. Com seus pressupostos, acaba culminando em certa análise abstrata da estrutura ética. A Ética da Libertação vai além de Taylor, pois, defende a universalidade da ética material, mas busca integrar também a moral formal como procedimento de aplicação de seu princípio material universal (vida humana). Segundo Taylor, há três mal-estares na humanidade: o individualismo, o despotismo do sistema e a primazia da razão instrumental, ou capitalismo tecnológico, e estes elementos conduzem a uma falta de sentido e falta de liberdade.

---

<sup>5</sup> Ver, nesse sentido, a discussão levantada, com outros autores em: TAYLOR, Charles et alii, Multiculturalismo. Lisboa: Instituto Piaget, [s/d.]. Ainda sobre os comunitaristas, interessante, consultar: SANDEL Michael. El Liberalismo y los límites de la justicia. Barcelona: Gedisa, 2000 [1982]

Esta crise abre um “ideal de autenticidade”, onde o “eu deve pensar a partir de si mesmo” – atomismo da comunidade –; é uma autenticidade<sup>6</sup> dialógica em que se afirmam identidade e diferença através do reconhecimento dos “outros relevantes”, ampliando assim, o horizonte da modernidade. Taylor não reconhece um “horizonte último comum” cultural e critica Habermas, pois considera que a filosofia tem pretensão de construir um formalismo universalista vazio de sentido – considera que formalistas como Habermas não conseguem esclarecer os sentidos mais profundos de seu pensamento – e assume como horizonte histórico concreto a “vida boa”, que identifica com a Europa moderna. A análise histórica de Taylor é necessária, mas não suficiente, pois só tem razão em parte: embora realmente não haja um horizonte último comum, há um princípio material universal dentro de toda e cada cultura, que é a vida humana: ela não é horizonte, é um modo de realidade (DUSSEL, 2012a, p. 121-122).

Em outros momentos da obra de Taylor emerge sua percepção da realidade contemporânea. No capítulo dezessete de *As fontes do self*, Taylor (1997, p. 369-391) discorre sobre “a cultura jurídica da modernidade”, mas na verdade os parâmetros assumidos pelo autor para tanto, não ultrapassam as fronteiras geográficas da experiência prática, cultural e teórica europeia (ele cita: os evangelhos da tradição cristã, a economia política de Adam Smith e dos fisiocratas, a substituição – inicialmente nas famílias ricas da Europa – do casamento puritano pelo casamento baseado no companheirismo e afeto entre outros exemplos). Com isso acaba culminando na questão do antropocentrismo, ao explicar a transformação da forma como as pessoas se relacionam com a natureza, em especial a partir do século XVIII, e novamente, o faz a partir da experiência e racionalidade europeias: uma experiência que supera a identificação da natureza como centro da racionalidade, em favor do protagonismo do “eu”, de seus propósitos e capacidades.

Mas essa descrição do estágio de desenvolvimento das pessoas ou sociedades não parece traduzir corretamente todas as aspirações, racionalidades, cosmovisões, notadamente os modos de realidade da vida andina, concretizados

---

<sup>6</sup> “Na Ética da Libertação todos esses temas não se afirmam a partir da ‘autenticidade’ atomística, mas a partir do direito à dignidade negada das pessoas de comunidades majoritárias da humanidade, das classes oprimidas, da mulher dominada pelo machismo, da criança sem direito perante a cultura adulta etc. É algo mais profundo, muito maior em número, mais relevante eticamente, sem tirar a importância dessa autenticidade descrita por Taylor nos países de centro hegemônicos” (DUSSEL, 2012a, p. 160).

nas formas coletivistas e solidárias de organização social das comunidades originárias latino-americanas, tema que será discutido no item seguinte. Mas antes disso, há que se analisar o terceiro teórico comunitarista revisado por Dussel: Walzer.

Na década de 1980, Walzer (1993) denunciava o pretensão universalismo abstrato das teses liberais, defendendo o pluralismo e a igualdade<sup>7</sup>. E em 1990, Michael Walzer publicou “A crítica comunitária ao liberalismo”, em que buscava reconstruir os traços mais gerais das críticas comunitaristas ao modelo de racionalidade liberalista. Destacava a profunda contradição entre dois argumentos formulados pelos comunitaristas: o primeiro referente à prática liberal e o segundo, referente à teoria liberal. A primeira crítica comunitarista afirma que a teoria liberal é fiel à prática social liberal, com seu individualismo, racionalidade egoísta, com pessoas protegidas e divididas por seus direitos inalienáveis. Esse indivíduo moderno e seu estilo de vida baseiam-se na abstração das dimensões concretas da vida, como a ligação com a comunidade, valores pessoais, tradições e desejos. Um indivíduo descrito pelo jovem Marx já em 1840, onde Walzer vê uma das primeiras críticas comunitárias. Esta vida moderna é descrita também por MacIntyre como incoerente, sem capacidade narrativa. A comunidade, por sua vez, é o oposto desta racionalidade abstrata (WALZER, 1990, p. 6-9).

A segunda crítica afirma que a teoria liberal deturpa radicalmente a vida real, pois as pessoas desvinculam-se de seus laços sociais, desvinculam-se uns dos outros e inventam a própria vida, mas sem critérios ou padrões comuns para lhes guiar, como se fosse uma sociedade de estranhos, onde cada um nasce sem pais, amigos, vizinhos ou outras conexões. A verdade é que mesmo as sociedades liberais são comunitárias em suas profundas estruturas e a teoria liberal dominante distorce essa realidade. Opera-se uma disjunção entre a experiência comunal e a ideologia liberal, entre a convicção pessoal e a retórica pública, mas essa questão não é abordada pela segunda crítica comunitarista. Em suma, a primeira teoria não se mostra capaz de superar a realidade do separatismo liberal, enquanto a segunda, não se revela correta em evocar as estruturas preexistentes de conexões sociais; não podendo ambas estarem certas, cada uma é apenas parcialmente correta (WALZER, 1990, p. 9-11).

---

<sup>7</sup> Constatar seu clássico: *Las Esferas de la Justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México: Fondo de Cultura Económica 1993 (primeira publicação, na língua original em 1983).

Anos mais tarde, o autor reafirma essa posição, na sua obra *Da tolerância*, publicada originalmente em 1997, ao tratar das críticas formuladas reciprocamente entre os debates a respeito do multiculturalismo norte-americano. Sustenta que

Os grupos separados são vistos por esses críticos como tribos exclusivistas e intolerantes; os indivíduos isolados, como desenraizados, solitários e insuportavelmente egoístas. Nenhuma dessas duas visões está inteiramente errada, mas nenhuma está certa por inteiro (WALZER, 1999, p. 121).

E segue refletindo sobre modelos individualistas e modelos associativos, consignando o reconhecimento de que há avanços emancipatórios decorrentes do fortalecimento do individualismo, mas também dissociações e isolamento, e alerta de que não é possível construir um regime de tolerância a partir, somente, de indivíduos fortes, pois “eles são produtos da vida em grupo e, sozinhos, não reproduzirão as ligações que propiciaram sua força” (WALZER, 1999, p. 136). O elemento necessário para produzir essa ligação, fundamental ao fortalecimento pessoal, pode ser o Estado, segundo a proposta conclusiva esboçada pelo autor: “Se quisermos que o fortalecimento mútuo da comunidade e da individualidade sirva a um interesse comum, teremos de agir de um modo político para efetivá-lo. Isso exige certas condições estruturais e contextuais que só podem ser oferecidas pela ação do Estado.” (WALZER, 1999, p. 144).

Aqui nota-se outro limite na perspectiva comunitarista do “centro” e que podem ser evidenciados pelas experiências periféricas: muitos dos conflitos políticos deflagrados na Bolívia nos últimos anos se deram devido ao Estado não representar as aspirações comunitárias. Isto não quer dizer que a crítica comunitarista não traduza a realidade própria do universo geográfico e cultural onde foi concebida. Mas indica que essa percepção de comunitarismo não se aplica ao contexto latino-americano de existência pré-colonial, em que as reivindicações das comunidades latino-americanas não negam o Estado, mas conseguem vislumbrar outras formas de vinculação e organização social e política.

É que Walzer (1990, p. 11-15; 21) descrevia a sociedade norte-americana e seu estilo de vida e racionalidade individualistas, baseados na fragmentação social, com movimentos aleatórios e contínuos mais visíveis em “quatro mobilidades” (geográfica, social, conjugal e política) que juntas, representam o sentimento de liberdade daquela cultura, mas que também vêm acompanhadas por um sentimento

de tristeza e descontentamento, traduzido no sentimento de uma perda real, como a cidade natal deixada para trás, ou o divórcio e o abandono de crianças ou ainda o isolamento da opinião individual de grupos políticos com programas organizados. Este isolamento e solidão são corretamente identificados pela primeira crítica comunitarista, cujos acertos são limitados pelos acertos da segunda crítica, ao sustentar que, no fundo, todos são criações da comunidade, com laços locais, familiares, políticos e outros, de modo que não importa a extensão das mobilidades, elas são incapazes de afastar as pessoas a ponto de impedir sua interlocução.

E à medida que o liberalismo se inclina à dissociação e instabilidade – e isto se dá periodicamente –, impõe a necessidade de correção comunitarista. Mas o próprio mérito atribuído ao sistema liberal é inerente a uma cultura específica. Nas palavras de Walzer (1990, p. 14): “A linguagem dos direitos individuais – associação voluntária, pluralismo, tolerância, separação, privacidade, liberdade de expressão, meritocracia, e assim por diante – é simplesmente inevitável. Quem, dentre nós realmente tentaria evitar?” (tradução livre dos autores<sup>8</sup>). E, posteriormente, ao consignar sua preocupação com o fortalecimento do individualismo e com os processos por ele deflagrados, ironiza: “não estou recomendando cultos religiosos esquisitos – embora mesmo estes devam ser tolerados, **dentro dos limites que forem estabelecidos por nossas ideias acerca de cidadania e direitos individuais**” (WALZER, 1999, p. 136. Sem grifo no original). Ao indicar ideias fundamentais como “cidadania” e “direitos individuais” como mínimos invioláveis pelo relativismo cultural, o teórico acaba universalizando uma cultura específica: a moderna eurocêntrica.

Mas, acaso pode-se dizer que esta é a forma de vida reivindicada por todos os movimentos de âmbito coletivo ou comunitário? Quer dizer que não pode haver justiça para além do paradigma liberal moderno de direitos humanos e cidadania? Para Dussel, a crítica de Walzer, ao adotar a posição da ética dos materiais, parte do horizonte do sistema econômico e político norte-americano, não o colocando em questão como “totalidade”. Uma Ética da Libertação não poderia partir desse horizonte dominador (DUSSEL, 2012a, p. 122-124), que é, afinal, um horizonte monoculturalmente estabelecido.

---

<sup>8</sup> The language of individual rights – voluntary association, pluralism, toleration, separation, privacy, free speech, the career open to talents, and so on – is simply inescapable. Who among us seriously attempts to scape?



Bell explora como a tese comunitarista pode ter reforçado o ideal liberal. O autor critica os contraexemplos utilizados pelos comunitaristas para tentar apontar alternativas realmente atrativas às sociedades liberais. Tal afirmação é exemplificada na indicação por Walzer do sistema indiano de castas, com significados sociais integrados e hierarquizados, uma lógica de organização social pouco aceita e criticada até mesmo por intelectuais indianos como “legado infeliz”. Afirmando que “uso desses exemplos mal informados poderiam ter, não intencionalmente, reforçado a perspectiva de que, na sociedade moderna, existem poucas, ou nenhuma alternativa, ao liberalismo” (BELL, 2016. Tradução livre dos autores<sup>9</sup>).

Sobre certos limites da obra de Walzer, Marques (1999) sustenta a impossibilidade de aplicação dessa concepção de justiça em sociedades multiculturais, como as andinas, enquanto critério de arbitragem em conflitos distributivos. Alerta que a busca por critérios formais não pode projetar modelos substantivos para distintas sociedades (já foi citado o modelo de Walzer ao descrever o núcleo substantivo do individualismo como inevitável), pois tais critérios substantivos poderiam prescrever formas de vida aceitáveis. E o fato de uma sociedade ser justa em si, não implica que seu modelo será justo em outros contextos, como presumem as teorias da justiça.

Marques critica a tese de Walzer, pois a descrição de um sistema distributivo como padrão acaba por universalizar um sistema particular – seja ele real ou fictício – e sua consequência é inevitavelmente a desaparecimento dos sistemas distributivos alternativos ao padrão descrito. E “[...] a desaparecimento de um determinado sistema distributivo implica a eliminação de uma determinada forma de vida, pois tal sistema é solidário com os valores e com a cosmovisão presentes em tal comunidade” (MARQUES, 1999, p. 54).

Prossegue explicando que sociedades como as latino-americanas possuem formas distintas e não hierarquizadas de construção da realidade e que Walzer se esforça em evitar tanto o universalismo, quanto o relativismo absoluto. Busca assim, um meio termo, um discurso normativo sobre modos de distribuição de bens que respeite o universo simbólico de cada cultura baseado na coerência entre os valores atribuídos aos bens e no princípio que guia sua distribuição. Mas apesar de

---

<sup>9</sup> [...] this use of ill-informed examples may have unintentionally reinforced the view that there are few if any justifiable alternatives to liberalism in modern societies.

tal esforço, recai em três “gravíssimas deficiências”, que são as ausências de critérios para dirimir conflitos: na interpretação atribuída aos bens, deflagrados no interior de sociedades heterogêneas e instaurados entre sociedades distintas. Alerta:

Conflitos distributivos dizem respeito não só à distribuição de bens no interior de uma dada sociedade, senão que abrangem também a distribuição de bens entre sociedades diversas. Uma teoria da justiça que não possa, por princípio, fornecer nenhuma indicação relativa à valoração de regras que regulam tais relações padece de uma estreiteza que a compromete seriamente. (MARQUES, 1999, p. 59).

Há um problema comum entre os três debates comunitaristas analisados por Dussel: todos negam a possibilidade de diálogo racional entre distintas tradições. Em linhas conclusivas sobre o tema, Dussel pronuncia:

[...] os comunitaristas estudam a questão ética defendendo a importância de aspectos materiais: a história, o bem concreto a partir de uma determinada cultura, as diversas esferas da justiça, dentro das quais o bem ético deve ser situado autenticamente por seu conteúdo (materialmente). Tudo isso é necessário, mas por ser necessário não é materialmente *suficiente*, nem é excludente do formal (DUSSEL, 2012a, p. 124. Grifo no original).

Então o comunitarismo, que traz uma importante crítica ao liberalismo e indica alguns caminhos possíveis para projetos emancipatórios, não pode ser aceito sem reservas no contexto das críticas e lutas descoloniais: embora não aceite um horizonte último, parte de um ponto comum, que é o estilo de vida eurocêntrico e ao fazê-lo, mantém-se restrito aos limites da “totalidade” (no sentido dusseliano). Isso reforça a percepção de que a tradição teórica norte-eurocêntrica, mesmo nas elaborações críticas (como a de Marx), à luz da filosofia da libertação, não conseguem superar o âmbito da totalidade.

Suas considerações não abrangem o “Outro” excluído, particularmente com a intensificação da ação política no âmbito das comunidades latino-americanas, em que o próprio conceito de **comunitarismo** mostra-se cada vez mais controverso e seus limites mais evidentes. Por isso, uma reflexão crítica sobre o tema, que busque elementos para além da “totalidade” do “centro” (euro-norte-americano) se faz urgente. Torna-se, assim, relevante trazer as formulações filosóficas latino-americanas que propõem a **exterioridade** como categoria distinta, novo paradigma que abrange também a vida concreta de cada sujeito. Enquanto a “totalidade” é produto da filosofia de “centro” colonial, a “exterioridade” é o lugar do

pensamento periférico libertador, onde se busca afirmar a “alteridade oprimida” (LUDWIG, 2006, p. 13-17). Nessa perspectiva, e para os intentos que serão desenvolvidos na sequência, procede distinguir esse “comunitarismo eurocêntrico” do “comunitarismo andino”.

### **3 COSMOVISÃO INDÍGENA E INSTITUCIONALIZAÇÃO DA DEMOCRACIA COMUNITÁRIA NA BOLÍVIA**

Enquanto o comunitarismo afirmou-se a partir dos debates euro-norte-americanos, principalmente pela oposição teórica ao liberalismo, na América Latina desenvolveu-se outro tipo de confronto: um conflito sociopolítico, a partir da resistência étnica, cultural, ontológica, política, de coletividades autodenominadas povos, nações, comunidades entre outras. Uma das diferenças essenciais entre os dois tipos de polarizações tem a ver com a luta descolonial no continente latino-americano, pois o seu processo de resistência tem início junto com o processo de colonização, em 1492, e, nas últimas décadas, passou a definir pautas jurídicas e políticas. Uma das mais importantes, dentre essas pautas, é a institucionalidade da democracia comunitária, que pode ser considerada um indicativo de um movimento de descolonização.

Antes de se analisar o que identifica e diferencia o “comunitarismo das coletividades latino-americanas” do comunitarismo acadêmico eurocêntrico, é fundamental compreender alguns traços gerais e contexto em que a democracia comunitária foi concebida e definida. No contexto da região andina, o avanço se consolidou mais explicitamente na Bolívia. Em 2008, após um complexo processo constituinte, foi promulgada a Constituição Política do Estado Plurinacional da Bolívia. As bases assentadas no documento resultam tanto da dinâmica multissecular de resistência indígena, como de uma série de ajustes entre suas lutas históricas e os interesses de elites econômicas do país.

Em todo caso, foi o protagonismo das comunidades originárias que viabilizou a refundação do Estado boliviano, enfrentando a forte oposição das elites econômicas nacionais, aglutinadas na região denominada “Meia Lua”<sup>10</sup>. Dessa tensão decorreram vários conflitos, sendo que os mais emblemáticos, opunham-se à

---

<sup>10</sup> “La Media Luna” abrange os departamentos de Pando, Beni, Santa Cruz e Tarija, na região oriental do país, que representa geograficamente o espaço com a maior concentração de recursos naturais, portanto, economicamente a mais rica do país.

privatização de serviços e bens naturais<sup>11</sup> e culminaram na eleição de um Presidente indígena com o compromisso de convocar uma assembleia constituinte. Então, por meio do Pacto de Unidade, as organizações populares apresentaram a proposta de redação da Constituição Política do Estado. Iniciados os trabalhos da constituinte, as tensões e divergências de interesses paralisaram por vários meses as deliberações e sua conclusão só foi possível após uma série de acordos que mitigaram o potencial transformador da nova Constituição do país. Ainda assim, do ponto de vista da descolonização, a Constituição Política do Estado Plurinacional da Bolívia de 2009 tem sido uma das mais progressistas no atual cenário jurídico-político no continente (FERRAZZO, 2015, p. 308 e ss.).

Bascope Sanjinés (2013, p. 381) avalia esse processo como uma das etapas de construção da nova institucionalidade estatal para nações e povos indígenas da Bolívia. Mas acrescenta-se que, embora as comunidades indígenas não neguem a possibilidade de coexistência com o sistema oficial, tampouco de participação no mesmo, reivindicam outras formas de organização para além da democracia institucionalizada na tradição liberal hegemônica do ocidente. Por isso, dentre as modificações inseridas na ordem jurídico-política, há esse destaque especial para a democracia comunitária, que reconhece os costumes próprios inclusive para designar os representantes dos povos e nações indígenas para o exercício de diversas funções estatais. Também se assegura a livre determinação, autonomia, autogoverno, cultura, reconhecimento de suas instituições e consolidação de suas entidades territoriais. Além da democracia comunitária, a interculturalidade e o pluralismo jurídico figuram já no primeiro artigo constitucional como um dos fundamentos do Estado Plurinacional, assim como a descolonização, inscrita no nono artigo.

A democracia comunitária, alçou a institucionalização jurídico-política no artigo 11 da Constituição boliviana, que trata do sistema de governo do país. Segundo este artigo e seus dispositivos, a forma de governo abrange a democracia participativa, representativa e comunitária, todas com equivalência de condições entre homens e mulheres, assegurado às comunidades originárias o direito de participação na gestão pública, de modo que democracia comunitária e participativa se complementam: no momento de designar os representantes nos distintos

---

<sup>11</sup> Como os episódios da Guerra da Água (2000) e da Guerra do Gás (2002-2003).

poderes públicos, os povos e nações indígenas podem eleger, designar ou nomear seus representantes nos termos de seus procedimentos próprios, ou seja: suas tradições.

Esta previsão constitucional é reafirmada no artigo 210, III e conforme artigo 26, II, 3, no âmbito da democracia comunitária, os processos eleitorais ancestrais serão supervisionados pelo Órgão Eleitoral<sup>12</sup> do país se os procedimentos não garantirem o voto igual, universal, direto, secreto, livre e obrigatório. Entretanto, não se pode confundir a democracia comunitária com mero meio ou procedimento de designação de representantes para composição da institucionalidade estatal, pois isso implicaria em “recolonizar” a realidade política e retroceder na marcha descolonizadora iniciada na Bolívia.

Para Miguel Vargas Delgado (2014, p. 10), essa era a tendência do desenvolvimento da democracia comunitária, porque o reconhecimento constitucional do sistema o restringia à eleição, nomeação ou designação para composição do sistema representativo, de modo que apenas estaria reforçando o modelo liberal ocidental hegemônico. Mas o próprio autor reconhece uma mudança estrutural, porque a constitucionalização das normas e procedimentos próprios, por si só, já foi capaz de modificar o mapa da representação na Bolívia.

É importante compreender o alcance das tradições políticas da comunidade, sabendo que, para além da designação de magistrados, legisladores e alcaides, a democracia comunitária traduz modos de realidade e de vida cotidiana, como fundamento de legitimação das decisões no âmbito dos povos e nações indígenas. Nesse sentido, Patzi (2014) conceitua democracia comunitária, ou poder comunal, como uma forma de poder político que não se centraliza no indivíduo ou em algum grupo, mas que decorre da coletividade. Nesse sistema, não há delegação e o papel do representante consiste em tão somente expressar a decisão coletiva que, em geral, é tomada em assembleia ou junta comunal. Por isso, seu exercício se realiza de modo direto, com base nos consensos dos sujeitos concretos que integram o âmbito da comunidade.

---

<sup>12</sup> A atual configuração política boliviana prevê a divisão estatal em quatro poderes (órgãos, conforme denominação constitucional): Legislativo, Executivo, Judicial e Eleitoral. O Poder Eleitoral pode inclusive dirigir, supervisionar e organizar processos eleitorais da sociedade civil em suas organizações sem fins lucrativos, de cooperativas de serviços públicos e universidades, conforme o art. 85 da lei eleitoral boliviana. Esta forma se compara à opção venezuelana que, em 1999 também incluiu, em sua Constituição, dentre os poderes estatais o poder eleitoral (art. 136), e conferiu a este poder a prerrogativa de organizar processos eleitorais da sociedade civil sempre que por esta fosse solicitado ou pela Sala Eleitoral do Supremo Tribunal de Justiça determinado (art. 293, 6).

A existência de atividades e destinos comuns possibilita o alcance desses consensos. No que se refere às atividades de representação, aquele ou aquela que for indicado para tal função em nome da comunidade originária, não terá a prerrogativa de “monopolizar” o direito de decisão, subsistindo sempre o dever de corresponder à vontade social, de legitimar a energia coletiva e o projeto comum da coletividade. Trata-se da inescusável consciência de que a soberania da comunidade nunca é delegada. Em suma, Patzi deixa claro que, no marco da democracia comunitária, “aquele que ‘manda’ dentro desta forma de política, ‘manda porque obedece’, porque se sujeita à decisão comum” (PATZI, 2014. Tradução livre dos autores<sup>13</sup>).<sup>14</sup>

Do ponto de vista normativo, a democracia comunitária se efetiva a partir das Autonomias Indígenas, incluídas o artigo 270 da Constituição boliviana e regulamentadas por meio da Lei nº 31 de 19 de julho de 2010, Lei Marco de Autonomias e Descentralização “Andrés Báñez” (BOLÍVIA, 2010a), na qual constam os requisitos jurídicos e procedimentos para o reconhecimento do Território Indígena Originário-Campesino (TIOC) e suas prerrogativas, sendo que todas as suas disposições também se aplicam às comunidades e povos afro-bolivianos. Especificamente no que tange aos povos indígenas, a questão da existência pré-colonial, é um fato mencionado na Constituição e na lei específica das autonomias, de modo que a ancestralidade não é somente traço distintivo, mas também uma das condições para a definição do Território.

Nas novas constituições da Bolívia e do Equador a construção jurídico-política do Estado em bases plurinacionais veio acompanhada, com maior ou menor intensidade, do reconhecimento do caráter autônomo dos povos indígenas. Tanto num quanto n'outro caso o *status* autônomo das identidades coletivas indígenas ali reconhecidas (nacionalidades, nações e povos indígenas originário campesinas), encontra-se diretamente vinculado a direitos de ordem coletiva sobre terras e territórios, mas também à própria concepção de território enquanto espaço de realização autônoma (LACERDA, 2014, p. 250. Grifo no original).

As dimensões da democracia comunitária abrangem questões como terra, território, autonomia e cosmovisão – que é conteúdo substantivo da sua visão de viver bem. Existe essa ligação ontológica dos povos originários com a terra –

---

<sup>13</sup> “[...] el que “manda” dentro de esta forma de política, “manda porque obedece”, porque se sujeta a lo que es la decisión común”

<sup>14</sup> Um desenvolvimento teórico de tal princípio pode ser encontrado em Dussel (2007) na tese sobre poder obediencial.



cosmovisão –, que requer um território onde se faça possível a produção e reprodução da vida concreta de tais comunidades, além claro, da necessidade lógica deste espaço político onde a autonomia comunitária possa se desenvolver. É que “a terra é a dimensão concreta do território, que por sua vez é a dimensão política sobre a qual se desenvolve a vida comunitária” (FERRAZZO, 2015, p. 324-325), e nesse espaço se desenvolvem práticas concretas que não são comportadas no marco da visão proprietária-individualista ocidental, de modo que as comunidades inclusive renunciam o uso da propriedade privada, limitando-a, conforme sua tradição ancestral, ao uso privativo de uma pequena área para habitação e produção, a *sayaña*, mas sempre beneficiando, através de suas atividades, prioritariamente a comunidade (ALMARAZ, 2005, p. 5).

Para além dessas dimensões substantivas implicadas no conceito de democracia comunitária, podem ser observadas algumas implicações procedimentais e legais. É o caso da “democracia intercultural”, que, embora não conste de modo explícito na Constituição boliviana, acabou sendo positivada na legislação infraconstitucional, especificamente na Lei do Regime Eleitoral<sup>15</sup>, Lei n. 026, de 30 de junho de 2010. O primeiro artigo dessa norma enuncia que regulamenta o regime eleitoral para o exercício da **democracia intercultural**, baseada na complementariedade entre as três formas de democracia existentes no país (direta e participativa, representativa e comunitária). E os seus princípios, enunciados no artigo seguinte, incluem a soberania popular, plurinacionalidade (com menção expressa às comunidades indígenas e às afro-bolivianas), interculturalidade, complementariedade, igualdade (garantida às pessoas individual ou coletivamente consideradas), entre outros. Dentre os direitos políticos, fica assegurado o exercício da democracia comunitária (art. 4, j), com igualdade entre homens e mulheres (art. 11).

A Lei do Regime Eleitoral é uma norma bastante extensa, o que se compreende diante da amplitude de temas que regulamenta: princípios e objetivos das três formas de democracia; revogação de mandatos, processos eleitorais representativos de todas as esferas autonômicas e de todos os poderes do Estado, processos eleitorais da sociedade civil e serviços públicos, consulta prévia, referendos – inclusive de natureza constitucional – iniciativa estatal, iniciativa

---

<sup>15</sup> Ley del Régimen Electoral.

popular, pesquisas de opinião, entre outros temas.

Assim, o tema das autonomias indígenas fica regulamentado no Título IV, em capítulo único composto pelos artigos 91 a 93, onde, além de serem reafirmadas disposições constitucionais, como o reconhecimento do autogoverno, asseguram-se também a não interferência ou imposições estatais e a não exigência de normas escritas para o exercício da democracia comunitária, a menos que a própria comunidade opte pela forma escrita de seus regulamentos.

Em suma, defende-se que tais regulamentações e, especialmente, os novos princípios e diretrizes que estabelecem, estão relacionadas aos “novos sujeitos sociais de juridicidade [que podem ser compreendidos como] novos estratos sociais participativos e geradores de produção normativa” (WOLKMER, 2015, p. 276-277) e que são, portanto, fundamentos de “efetividade material” do pluralismo jurídico “comunitário-participativo”.

Esses sujeitos, são distintos daquele consolidado na tradição moderna da sociedade liberal ocidental hegemônica, qual seja, o *indivíduo abstrato*. Trata-se, aqui, de sujeitos coletivos concretos, representados na comunidade, mas com distinções entre o sentido de comunidade exposto na seção anterior, com base nas teorias euro-norte-americanas, por isso, a proposta de distinção conceitual, reconhecendo que da experiência latino-americana, emerge um “comunitarismo andino”, com projetos distintos do assumido no “comunitarismo eurocêntrico”.

#### **4 EXISTE, AFINAL, UM COMUNITARISMO DE TRADIÇÃO ANDINA?**

O ponto de partida para a redefinição de comunitarismo é o contexto latino-americano, seguindo a metodologia de interpelação crítica de Enrique Dussel, que, ao revisar as teorias eurocênicas, não as rejeita categoricamente. Embora destaque o caráter hegemônico desse pensamento<sup>16</sup>, reconhece em seu campo teórico uma “dimensão recuperável”. Encaminham-se ambas – a crítica de Dussel e as lutas comunitárias – para o mesmo horizonte?

---

<sup>16</sup> Para Dussel (2012a, p. 118), o comunitarismo aceita o capitalismo tardio enquanto referencial no seu *ethos* histórico cultural e este estabelecimento determina o lugar próprio do pensamento comunitarista, evidenciando a hegemonia do *ethos* eurocêntrico e sua pretensão de universalidade, um cenário que precisa ser superado a partir de um princípio material universal – a vida humana – e do diálogo intercultural, permitindo a afirmação da alteridade periférica, localizada nas culturas ancestrais dominadas.

Para Dussel (2012a, p. 115-116) a compreensão do *movimento comunitarista* exige situá-lo no interior da tradição anglo-saxônica e norte-americana. Naquele contexto, diante da hegemonia da filosofia analítica e de sua crítica à modernidade, inicia-se nos Estados Unidos e Canadá um movimento de busca de reconstrução da “tradição cultural” e de “eticidade” história concreta. Não obstante tal reconhecimento, subsiste esse reclamo comunitarista que representa, para a Ética da libertação, um aspecto recuperável deste movimento: a necessidade de consideração de outro momento material: a **história concreta das tradições**. Isso porque os formalistas, em suas diversas correntes, passaram muito cedo para as abstrações sem analisar seu ponto de partida (sentido ético concreto). Os comunitaristas, entretanto, na recuperação da história da eticidade, caem em opostos como ignorar um princípio material universal ou não perceber o momento material referido pelos utilitaristas (virtudes, valores, autenticidade entre outros, conforme o autor).

E assim, constroem duas teses fundamentais: a) a impossibilidade de debate racional entre tradições, sendo tal debate possível somente no interior de cada uma; e b) cada tradição desenvolve um ponto de vista próprio, não sendo possível o desenvolvimento de esquemas conceituais externos, e, portanto, tradução entre uma tradição e outra. A Ética da Libertação, embora também reconheça que o debate parte da tradição específica, diverge ao reconhecer a possibilidade de diálogo entre as tradições. A razão da divergência é que o momento necessário como ponto de partida – o particularismo da tradição – não é razão suficiente para excluir a possibilidade de diálogo intercultural e crítico. É que existe um **princípio material universal**: a reprodução e desenvolvimento “da vida de cada sujeito humano em comunidade”, a partir do qual, com condições formais adequadas, é possível um diálogo entre tradições, corrigindo-as a partir de interpelações externas (exterioridade crítica) e também internas (princípio material – vida humana) (DUSSEL, 2012a, p. 116-117).

Essas considerações trazem à pauta algumas questões fundamentais para ressignificar o conceito de comunitarismo a partir do contexto cultural andino e latino-americano. E, talvez, distinguir esse comunitarismo daquele concebido a partir da segunda metade do século XX na Europa e Estados Unidos. A primeira delas é a questão da **história concreta das tradições** e este ponto já permite uma clara distinção entre o que é defendido como núcleo substantivo pelo comunitarismo seja

de Taylor, MacIntyre ou Walzer, e alguns pontos comuns que poderiam caracterizar um núcleo substantivo, a noção de “bem” das comunidades andinas. Não se trata de uma abstração, mas da identificação de alguns traços comuns, partilhados por distintas – provavelmente não todas – tradições pré-coloniais da região andina.

Esses traços podem ser os princípios ético-morais ancestrais conformadores da cosmovisão andina, que Bascope Sanjines (2013, p. 384-385) identifica nos princípios constitucionais inscritos no artigo 8 da Constituição boliviana: não ser preguiçoso, não ser mentiroso e não ser ladrão, buscar a vida harmoniosa, vida boa, uma terra sem mal, o caminho da vida nobre e o viver bem (o *vivir bien*). Acrescenta-se ainda a importância da Mãe Terra, ou *Pacha Mama*. Juntos esses elementos constituem uma cosmovisão que foi traduzida e incluída na proposta de redação constitucional apresentada pelo Pacto de Unidade. Em suma, os princípios do *Vivir Bien* são relevantes a ponto de serem partilhados pelas diversas comunidades ancestrais que compuseram o Pacto e dão conta de valores e anseios bastante diferentes daqueles indicados como caracterização da “vida boa europeia”, como os que Walzer identifica nos direitos individuais, privacidade, meritocracia entre outros valores muito próximos da racionalidade liberal-individual-capitalista.

Considerando essa dimensão material como limite à crítica comunitarista “de centro”, é interessante notar como Estermann (2015, p. 275-276) discute a crise civilizatória que emerge com o esgotamento dos projetos da modernidade e pós-modernidade ocidental. A falácia do desenvolvimento humano ilimitado têm conduzido a colapsos de ecossistemas, mercados financeiros, sistemas políticos, experimentados pelas pessoas que sofrem cotidianamente limitações reais. Sob essa falácia, um “afã infinito” destrói a natureza para uma acumulação desenfreada de bens e dinheiro, sendo seu sujeito, o *homo economicus*, a manifestação do sujeito humano, que de distintas formas, foi absolutizado na filosofia ocidental moderna. Em oposição a essa racionalidade, cita “O chamado ‘socialismo’, ou comunitarismo andino” não como derivação marxista, mas como expressão de princípios e formas de viver decorrentes de uma “pachasofia” e “ecosofia” andinas (ESTERMANN, 2015, p. 297-298).

Essa reivindicação por condições de desenvolvimento de outros modos de realidade, de outros sistemas de pensamento, vem sendo assumida por organizações populares e também por teóricos. Nesse sentido, Gendron (2018, p. 324-325) cita a tarefa de uma “antropologia crítica e comprometida” em apoio a

movimentos sociais que se insurgem diante da ausência do Estado. Nesse cenário, os setores populares buscam novas formas de participação política, considerando inclusive, não apenas a precariedade estatal, mas também o desenvolvimento socioeconômico insuficiente e desigual. Nota uma “visão idealizada do comunitarismo andino”, confrontando-se com práticas decorrentes da realidade das organizações comunitárias e o desafio conceitual e metodológico correspondente: considerar os diversos saberes que têm sido construídos para a compreensão do “andino”, adaptando seus conceitos e instrumentos metodológicos aos diferentes níveis de análise que o termo demanda.

O núcleo substantivo que traduz a tradição das comunidades originário-campesinas bolivianas transcende esses valores da modernidade etnocêntrica e parecem ressignificar a dimensão integral do comunitarismo, o que conduz à segunda questão fundamental, que também é distinta em ambos os cenários: o princípio material universal, a **vida de cada sujeito em comunidade**. É princípio intrinsecamente ligado ao sentimento da cosmovisão. A essência do sujeito é a própria comunidade.

A constatação da importância da comunidade nas formações pré-coloniais está presente em diversos estudos, como os de Cárceres (1999, 17; 27) e Jesus Oscar (2000, p. 69), que descrevem a comunidade, a ligação cósmica desta e de cada pessoa com a natureza. Ambos também comentam como as tradições Quéchua e Aymará<sup>17</sup> legaram os *ayllus* (conceito até hoje empregado), e que no passado consistiam em comunidades pastoris, conjuntos de famílias unidas por laços de parentesco ou alianças e que organizavam sua vida através do trabalho cooperativo, sem conhecer divisão de classes ou propriedade privada.

A força do *ayllu* explica a resistência cultural das coletividades indígenas, sendo que nem a força do individualismo moderno foi capaz de dissipar o sentimento da comunidade, de existência cósmica. O **sujeito** periférico, da exterioridade latino-americana não basta a si mesmo como sustenta fazer o indivíduo moderno europeu:

Na Bolívia, as identidades coletivas normativas por bairro, *ayllu*, comunidade, associações de trabalhadores, precedem majoritariamente a qualquer manifestação individualista e são utilizadas cotidianamente para

---

<sup>17</sup> Estes são dois dos quatro grandes povos que integravam o império inca. Além desses, constavam os Chimu e os Urus (POMER, 1983, p. 29).

exercer controle social, fazer exigências, eleger representantes, para reclamar igualdade, para formar uma moral cívica de responsabilidade cidadã (GARCÍA LINERA, 2006, p. 78. Sem grifo no original. Tradução livre dos autores<sup>18</sup>).

A última questão diz respeito à **possibilidade de diálogo intercultural**, ou diálogo entre as tradições. Essa questão teria um constrangimento inicial a superar, que seria a identificação da existência de uma tradição ou de múltiplas tradições no âmbito da democracia comunitária, considerando a ou as tradições pré-coloniais na região boliviana. Uma resposta segura a respeito do tema reivindicaria um aporte teórico e empírico que ainda não pode ser oferecido<sup>19</sup>. Para permanecer em terreno menos controverso, pode-se afirmar que há ao menos duas tradições envolvidas no campo do debate democrático boliviano: a tradição ocidental, liberal capitalista e a tradição ancestral, pré-colonial, das comunidades andinas. A primeira conhece as formas democráticas representativa e participativa, enquanto a segunda reivindica a forma comunitária para seu desenvolvimento político. E a constitucionalização das três formas pode ser uma demonstração de diálogo entre tradições.

No desenvolvimento institucional da matéria, a Lei do Regime Eleitoral (BOLÍVIA, 2010b), prescreve a “democracia intercultural” como modo de integração dos distintos sistemas. Zamorano (2015), explica tratar-se não de uma quarta forma de democracia, mas sim, de meio de articulação entre as três formas existentes no país, que, conforme determinam a Constituição e a legislação infraconstitucional, devem relacionar-se em igualdade hierárquica. O autor menciona críticas que consideram o conceito não mais que mera junção de palavras (democracia *mais* interculturalidade), ou uma invenção que pouco diz em termos de democracia. Mas lembra que a democracia representativa, na prática, tem assumido a prerrogativa de funcionar como “guarda-chuva” para as demais formas e que este papel deveria ser cumprido pela democracia intercultural, pondo fim à hierarquização.

No âmbito acadêmico hegemônico, há uma certa resistência em se reconhecer modelos teóricos concebidos fora do “centro” (Norte global)

---

<sup>18</sup> En Bolivia, las identidades colectivas normativas por barrio, ayllu, comunidad, gremio laboral preceden mayoritariamente a cualquier manifestación de individualidad y son utilizadas cotidianamente para ejercer control social, para plantear demandas, para elegir representantes, para introducir querrelas igualitarias, para formar una moral cívica de responsabilidad ciudadana.

<sup>19</sup> Admitindo hipoteticamente que o cenário boliviano é conformado por inúmeras tradições, distintas entre si – o que parece de fato a resposta mais plausível –, o consenso representado na criação do Pacto de Unidade seria a demonstração de que Dussel tem razão ao afirmar a possibilidade de diálogo entre as tradições, desde que tal diálogo seja pautado na interculturalidade. O Pacto de Unidade parecer ser, nesse sentido, a concretização desse diálogo.



epistemológico e ainda colonizador da racionalidade ocidental; uma negação de modelos considerados periféricos. Não é por acaso que os comunitaristas desconhecem a possibilidade de diálogo racional entre distintas tradições: a tradição norte-eurocêntrica de fato não compreende o diálogo racional, coloniza, oculta e nega os outros modos de realidade.

Constrói-se o imaginário de que, por exemplo, existe uma “suposta” opção necessária entre direitos universais e direitos específicos, como observa Machado (1994, p.4), em que esta lógica traduz uma visão empobrecida acerca da complexidade da relação entre os dois tipos de direitos, os quais, na verdade, comportam distintas possibilidades de combinação. Quanto a isso, mesmo os comunitaristas de “centro” falham na admissão de outros horizontes possíveis. E assim, já nos anos noventa a autora sustentava que

[...] a nova fase da modernidade exige uma crítica da modernidade clássica que esqueceu a vinculação indissolúvel entre diversidade e universalismo e acreditou num tipo único de universalidade a ser estendida “civilizatoriamente”, um “universalismo” particularista e provinciano capaz de destruir e discriminar as diferenças culturais. Contudo, a adesão a um universalismo que emana da diversidade cultural, implica na capacidade de constituir direitos individuais (não individualistas) entre a humanidade (MACHADO, 1994, p. 14).

A história concreta das comunidades andinas tem mostrado a busca de tais comunidades por condições de desenvolver seu modo próprio de vida e sua cosmovisão, sem aspirar colonizar modos distintos, impondo os seus próprios. O que não descarta suas experiências enquanto modelos válidos até mesmo em sociedades não indígenas. Possivelmente essa falta de ambição lhes caracteriza mais como “descoloniais” que a própria a resistência à colonização eurocêntrica.

Patzi sustenta que um dos pressupostos da descolonização é perceber que as institucionalidades provenientes das civilizações indígenas são possíveis nos contextos nacionais, inclusive em sociedades não indígenas. Ou seja: as instituições indígenas não são válidas somente para indígenas, mas podem orientar políticas para distintas organizações sociais. Além disso, outro pressuposto da descolonização é o reconhecimento de que o resgate das instituições originárias não implica em seu confinamento, pelo contrário, impõe o seu desenvolvimento, inclusive com o aporte das tecnologias contemporâneas, afinal, a descolonização não nega os avanços da ciência, tampouco os acúmulos da sociedade ocidental (PATZI, 2013, p. 18).

Por isso, o Pacto de Unidade (2010, p. 71-72) ao reivindicar o Estado Plurinacional e a democracia comunitária, não partiu da negação do Estado, ainda que esse tenha historicamente negado a diversidade do povo boliviano, já que era um Estado monocultural, fundado no cidadão individual e no liberalismo. Ao contrário, partiu da necessidade de respeito à sua diversidade, de que se fortalecessem os povos e nações, legitimando sua existência coletiva. Assim, a proposta de refundação do Estado buscou a harmonização entre as distintas tradições, preservando a estrutura estatal, mas reconhecendo e aceitando a existência de sua nação plural e do exercício de governos por coletivos políticos.

Nesse contexto, o reconhecimento da democracia comunitária visa aproximar o Estado das bases sociais, permitindo a participação dos excluídos, notadamente os indígenas. Vargas Delgado (2014, p. 76-77) alerta que entre essa aspiração e a realidade, ocorrem perdas de legitimidade nas representações, com dirigentes indígenas sendo cooptados por partidos políticos, os quais, claramente servem-se desses representantes para ampliar sua influência em outros espaços, assim como o inverso. Como a crise e as insuficiências dos sistemas modernos estão diretamente relacionadas aos movimentos deflagrados pelas comunidades latino-americanas, compreender suas aspirações exige superar os limites eurocêntricos da razão moderna, o que, como se buscou demonstrar, o movimento comunitarista descrito na primeira seção não logrou.

Conforme Wolkmer e Wolkmer (2020, p. 107), “a comunalidade como princípio institui as formas de trabalho, de poder, de território e os laços rituais materializados em festas, tendo em vista objetivos coletivos, pois a base de organização não é individual, mas comunal”. Nesse sentido, a comunidade é o fundamento que conforma os sistemas políticos e jurídicos e não o inverso. A comunidade eurocêntrica, opõe-se ao individualismo, mas não supera seu conjunto substantivo de prescrições liberalistas econômicas, ou seja, não supera a racionalidade capitalista. Por outro lado:

Caracterizar a vida indígena como comunal tem, como objetivo, nomear o que é propriamente indígena para se ter consciência de como seus componentes resistem e lutam para ser livres, mas também para revelar o espaço do diálogo intercultural, construindo pontes epistemológicas que permitam fortalecer as práxis instituintes dos comuns em defesa da vida, em diferentes âmbitos socioculturais (WOLKMER; WOLKMER, 2020, p. 108).

A forte presença desses componentes indígenas, de suas lutas, na caracterização de um novo conjunto de aspirações de corte comunitário, é que se entende caracterizar um outro tipo de comunitarismo, um “comunitarismo andino”.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diversos modelos teóricos da modernidade ocidental vêm sendo questionados e, às vezes, ressignificados a partir do protagonismo popular, especialmente indígena, latino-americano. Essas transformações têm fomentado discursos sobre transições paradigmáticas, processos de descolonização, com crescente repercussão no âmbito das teorias do Direito e do Estado. Daí é que se fala em Estado Plurinacional, ecocentrismo, pluralismo jurídico entre outros. Tais transformações são um indicativo da crise e esgotamento de paradigmas ocidentais.

Em que pese a insuficiência desses paradigmas, as elaborações teóricas seguem apoiando-se nas velhas categorias para explicar novos fenômenos. O que os debates descoloniais têm reivindicado é a superação do monopólio epistemológico da modernidade, estabelecido desde um “centro”: a racionalidade euro-norte-americana, o eurocentrismo.

No que diz respeito ao sentido da comunidade, o comunitarismo cumpriu um papel importante na teorização de um sujeito distinto do indivíduo moderno. Esse indivíduo é abstrato, autocentrado nas liberdades econômicas. Mas o sujeito coletivo, a comunidade, contemplada nesse debate, também teve o desenvolvimento de uma dimensão prescritiva em que se identificou um parâmetro de “vida boa” no conjunto de valores substantivos do sistema capitalista (meritocracia, acumulação econômica, liberdade individual entre outras).

Esse conjunto de valores é determinado por uma racionalidade hegemônica, que encobriu e produziu o desaparecimento de diversos outros modos de realidade – e aqui tem-se outro acerto comunitarista: a racionalidade individualista produz desaparecimentos. Mas não contribuiu muito na percepção de que há outras racionalidades, outros modos de realidade que também podem ser expressão de uma “vida boa”. A revelação desses outros modos tem sido priorizada pelos debates descoloniais.

A totalidade eurocêntrica opera o mesmo fenômeno de encobrimento de

experiências nos mais diversos campos. Então, no que diz respeito à democracia, há uma dificuldade, sempre acompanhada de uma certa resistência, em vislumbrar sistemas que transcendam os modelos representativo ou direto, legados da experiência grega e das revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII.

Certamente, como dimensão substantiva, a democracia comunitária não pode se reivindicar como paradigma para outros campos (como aliás, nenhum modo de realidade pode), sob pena de incorrer no mesmo limite colocado pelos comunitaristas de orientação eurocêntrica. Entretanto, no âmbito formal, a democracia comunitária, em especial o fundamento de legitimidade construído por meio de assembleias e exercício amplo e direto de tomada de decisões, parece ser uma possibilidade mais promissora que muitas das contraditórias experiências democráticas ocidentais.

Mas captar essas potencialidades requer um “ir além” dos modelos hegemônicos, interpelar criticamente a totalidade eurocêntrica. Por meio dessa interpelação crítica, a democracia comunitária cumpre o papel de demonstrar que existem outros sujeitos coletivos artífices da história, que desejam e mobilizam-se em torno do desenvolvimento de outros sistemas. Revela que outros sistemas são possíveis e assim, encoraja a busca por alternativas diante da crise do modelo hegemônico, teorizadas a partir de outras experiências concretas.

A percepção de que as comunidades andinas têm tradições e aspiram modos de realidade distintos, bem como sua centralidade nos processos teóricos e de positivação de novos sistemas demanda novas categorias, como o “comunitarismo andino”. No campo teórico, isso evidencia a necessidade de superação dos limites formais (produção do conhecimento) e materiais (dogmatização de valores universais) do eurocentrismo, inclusive crítico, que tem significado um obstáculo para a teorização, sistematização e compreensão desses novos sistemas, como a democracia comunitária.

Então o “comunitarismo andino” revela um conjunto de possibilidades que operam sem a pretensão prescritiva das teorias do “centro” colonizador, inclusive no que se refere à dimensão substantiva dos modos de realidade, com uma exceção: um princípio material universal, que é a vida humana, sua produção, reprodução e desenvolvimento, porque esse é, de fato, um modo de realidade que é condição para todos os demais.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. [Comunitarismo]. **Dicionário de Filosofia**. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALMARAZ, Patricia. **Las Tierras Comunitarias de Origen, son un instrumento para recuperar el derecho sobre sus tierras**. La Paz, 2005. Disponível em: [http://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE\\_LECTURE\\_6/5/4](http://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE_LECTURE_6/5/4). Almaraz.pdf . Disponível em: 20 abr. 2021.

BASCOPE SANJINES, Iván. Consulta previa: un reto de democracia comunitaria. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; EXENI RODRÍGUEZ, José Luis (org.). **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolívia**. 2 ed. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo, 2013. pp.381-406.

BELL, Daniel. Communitarianism. (revisado em 2016) *In*: ZALTA, Edward N. (ed.) **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. 2016. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/> . Acesso em: 20 abr. 2021.

BOLÍVIA. **Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. 2009**. Disponível em: <http://www.tcpbolivia.bo/tcp/sites//default/files/images/pdf/leyes/cpe/cpe.pdf> . Acesso em: 20 abr. 2021.

BOLÍVIA. Ley nº 031, de 19 de julho de 2010a. **Ley Marco de Autonomías y Descentralización “Andrés Bóñez”**. Publicado na Gazeta Oficial do Estado Plurinacional da Bolívia, n. 154. Disponível em: <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo> . Acesso em: 20 abr. 2021.

BOLÍVIA. Ley nº 026, de 30 de junho de 2010b. **Ley Del Régimen Electoral**. Publicado na Gazeta Oficial do Estado Plurinacional da Bolívia, n. 147. Disponível em: <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo> . Acesso em: 20 abr. 2021.

CÁRCERES, Florival. **História da América**. 2 ed. atual. e ampl. São Paulo: Moderna, 1992.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão**. 4 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a.

DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

DUSSEL, Enrique. **A produção teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse**. São Paulo: Expressão Popular, 2012b.

ESTERMANN, Josef. Ecosofía andina: un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de vivir bien. *In*: GUTIERREZ, Fernando Proto (comp.). **FILOSOFÍA**

MESTIZA I Interculturalidad, Ecosofía y Liberación. 2 ed. Buenos Aires, Argentina: Editorial Abierta FAIA, 2015. Disponível em: <http://editorialabiertafaia.com/pifilojs/index.php/FAIA/article/view/95/89> . Acesso em: 20 abr. 2021.

FERRAZZO, Débora. **Pluralismo Jurídico e descolonização constitucional na América Latina**. 2015. 462 f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em Direito, Florianópolis, 2015. Disponível em: <http://tede.ufsc.br/teses/PDPC1180-D.pdf> . Acesso em: 20 abr. 2021.

GARCÍA LINERA, Álvaro. Democracia liberal vs. Democracia comunitária. *In*: WALSH, Catherine; GARCÍA LINERA, Álvaro; MIGNOLO, Walter. **Interculturalidad, Descolonización del Estado y del conocimiento**. Buenos Aires: Del Signo, 2006. pp. 71-82.

GENDRON, Ana. Imaginarios sociales: entre legitimación y contestación del orden social. *In*: Congreso Internacional de Americanistas, 56, Jul 2018, Salamanca, Espanha. ALCÁNTARA, Manuel (ed.). **Antropología: Memoria del 56º Congreso Internacional de Americanistas**, Salamanca (Espanha), Ediciones Universidad de Salamanca, 2018. Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=fu5jDwAAQBAJ&hl=pt-BR&printsec=frontcover&pg=GBS.PA1> . Acesso em: 20 abr. 2021.

JESUS OSCAR, Aquino. **História das Sociedades Americanas**. 7 ed. Rio de Janeiro: Record, 2000. 764 p.  
LACERDA, Rosane Freire. **“Volveré, y seré millones”**: contribuições Descoloniais dos Movimentos Indígenas Latino Americanos para a Superação do Mito do Estado-Nação. 2014. Tese 570 f. (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

LUDWIG, Celso Luiz. **Para uma filosofia jurídica da libertação**: paradigmas da filosofia da libertação e direito alternativo. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006.

LUDWIG, Celso Luiz. Filosofia da Libertação, Crítica jurídica e Pluralismo: uma justificação filosófica *descolonial*. *In*: WOLKMER, Antonio Carlos; LIXA, Ivone Fernandes M. **constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico em América Latina**. Aguascalientes: CENEJUS, 2015. pp. 117-127.

MACHADO, Lia Zanotta. **Comunitarismo indígena e modernidade**: contrastes entre o pensamento brasileiro e andino. Brasília, D.F: Ed. da UnB, 1994.

MACINTYRE, Alasdair C. **Justiça de quem? Qual racionalidade?**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

MARQUES, Edgar. Pluralismo cultural e justiça social: uma crítica ao comunitarismo de Michael Walzer. **Reflexão**, Puccamp: v. 24, n. 73, p. 53-60, jan./abr., 1999.

NAY, Olivier. **História das Idéias Políticas**. Petrópolis: Vozes, 2007.

PACTO DE UNIDAD. Sistematizador: Fernando Garcés. **El Pacto de Unidad y el Proceso de Construcción de una Propuesta de Constitución Política del Estado**: Sistematización de la experiencia. La Paz, Bolívia, 2010. Disponível em: [http://redunitas.org/wp-content/uploads/2019/04/PACTO\\_UNIDAD.pdf](http://redunitas.org/wp-content/uploads/2019/04/PACTO_UNIDAD.pdf) . Acesso em:



20 abr. 2021.

PATZI, Félix. **Que és democracia comunitária**. 2014. Disponível em: <http://smpmanizales.blogspot.com.br/2014/03/que-es-democracia-comunitaria.html> . Acesso em: 20 abr. 2021.

PATZI, Félix. **Tercer Sistema: modelo comunal**: propuesta alternativa para salir del capitalismo y del socialismo. La Paz, 2013. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0Bz2t0ZGLPImEdTdvNmxHVno1U3M/view> . Acesso em: 20 abr. 2021.

POMER, Leon. **História da América hispano-indígena**. São Paulo: Global Ed, 1983.

SANDEL, Michael. **El Liberalismo y los Límites de la Justicia**. Barcelona: Gedisa, 2000.

SORIANO, Ramón. **Interculturalismo**. Entre Liberalismo y Comunitarismo. Córdoba: Almuzara, 2004.

TAYLOR, Charles. **As fontes do self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997.

TAYLOR, Charles et al. **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.  
VARGAS DELGADO, Miguel. La democracia comunitaria, entre el deseo y la realidad: la experiencia de los pueblos indígenas chiquitano y guaraní. **T'inkazos**, Revista Boliviana de Ciências Sociales, La Paz, v.17 n.36, 2014. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426141578005> . Acesso em: 20 abr. 2021.

VENEZUELA. **Constitución de la Reppública Bolivariana de Venezuela**. 1999. Publicada en Gaceta Oficial Extraordinaria N° 5.453 de la República Bolivariana de Venezuela. Caracas, viernes 24 de marzo de 2000. Disponível em: [http://www.cne.gob.ve/web/normativa\\_electoral/constitucion/indice.php](http://www.cne.gob.ve/web/normativa_electoral/constitucion/indice.php) . Acesso em: 20 abr. 2021.

WALZER, Michael. **Las Esferas de la Justicia**. Una defensa del pluralismo y la igualdad. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

WALZER, Michael. **Da tolerância**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WALZER, Michael. The Communitarian critique of liberalism. **Political Theory**, vol. 18, nº. 1, fev/1990, pp. 6-23. Disponível em: <http://www.rationalites-contemporaines.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/Walzer2.pdf> . Acesso em: 20 abr. 2021.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico**: fundamentos de uma nova cultura no Direito. 4 ed. ver. e atual. São Paulo: Saraiva, 2015.

WOLKMER, Antonio Carlos; WOLKMER, Maria de Fatima S. **Horizontes contemporâneos do direito na América Latina**. Pluralismo, Buen Vivir, Bens Comuns e Princípio do “comum”. Criciúma: UNESC, 2020.

ZAMORANO, Iván Bustilos. La 'democracia intercultural', el nuevo horizonte político nacional. **La Razón**, La Paz, 26 de julho de 2015. Disponível em: [http://www.la-razon.com/index.php?\\_url=/suplementos/animal\\_politico/democracia-intercultural-horizonte-politico-nacional\\_0\\_2313968636.html](http://www.la-razon.com/index.php?_url=/suplementos/animal_politico/democracia-intercultural-horizonte-politico-nacional_0_2313968636.html) . Acesso em: 20 abr. 2021.

Recebido em 03/02/2020  
Aprovado em 10/08/2021  
Received in 02/03/2021  
Approved in 08/10/2021