

As fronteiras da cidadania: uma (re)leitura da história do constitucionalismo moderno ampliada pela Revolução Haitiana e pelo novo constitucionalismo latino-americano

The boundaries of citizenship: A (re)reading of the history of modern constitutionalism expanded by the Haitian Revolution and new latin American constitutionalism

Artigo recebido em 31/10/2023 e aprovado em 13/11/2023.

Luciana Pimenta

Doutora em direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Mestre em filosofia social e política pela Universidade Federal de Minas Gerais. Bacharel em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais, bem como em direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Professora da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Colider do Grupo de Pesquisa Direito e Literatura: um olhar para as questões humanas e sociais a partir da Literatura – LEGENTES (PUC Minas – CNPq). Membro do Grupo de Pesquisa Mulheres em Letras (FALE/UFMG – CNPq). Membro da Rede Brasileira de Direito e Literatura – RDL.

Isaque Rafael Castella Gonçalves

Mestre em direito, na linha de pesquisa “Constitucionalismo Democrático”, do Programa de Pós-Graduação em Direito da PUC Minas. Bacharel em direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Bacharel em comunicação social com habilitação em jornalismo pela Universidade Federal de Minas Gerais. Membro do Grupo de Pesquisa Direito e Literatura: um olhar para as questões humanas e sociais a partir da literatura – LEGENTES (PUC Minas – CNPq).

Resumo

(Re)ler a história do constitucionalismo moderno como quem sabe que só é possível escrever uma nova história da cidadania a partir daquilo que não foi contado ou ficou relegado às margens da história canônica, encontrando nos espaços em branco a narrativa constitucional que emerge dos elementos fáticos apagados ou suprimidos, dos atores negligenciados e das paisagens excluídas do mapa das revoluções modernas. Essa é a proposta deste artigo, que retoma a história do constitucionalismo moderno para ampliar as fronteiras da cidadania, repensadas e alargadas a partir das experiências da Revolução Haitiana e do novo constitucionalismo latino-americano. Nosso objetivo é apresentar uma leitura que se deixa rasurar por fenômenos não considerados na formulação e compreensão do constitucionalismo e da cidadania, sustentados nos pilares do Estado-nação moderno e suas bases filosóficas.

Palavras-chaves: América Latina; constitucionalismo.

Abstract

(Re)reading the history of modern constitutionalism as someone who knows that it's only possible to write a new history of citizenship based on what hasn't been told or has been relegated to the margins of the canonical history, finding in the blank spaces the constitutional narrative that emerges from erased or suppressed factual elements, neglected actors, and landscapes excluded from the map of modern revolutions. This is the proposal of this article, which revisits the history of modern constitutionalism to expand the boundaries of citizenship, rethought and broadened through the experiences of the Haitian Revolution and the new latin American constitutionalism. Our goal is to present a reading that allows itself to be marked by phenomena not considered in the formulation and understanding of constitutionalism and citizenship, grounded in the pillars of the modern nation-state and its philosophical foundations.

Keywords: Latin America; constitutionalism.

1 Introdução

Na medida em que a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 é também denominada “Constituição Cidadã”, o que se tem é uma boa pista em torno da centralidade que a ideia de cidadania adquiriu na história do constitucionalismo, no campo do direito constitucional e, de maneira expandida, no léxico constitutivo das teorias e filosofias política e constitucional. Nesse sentido, impossível desconsiderar a cidadania como elemento nuclear do constitucionalismo e, portanto, como categoria típica e fundamentalmente moderna, atrelada aos desdobramentos do movimento constitucionalista que inaugurou, historicamente, o que se convencionou chamar de modernidade político-jurídica, sobretudo a partir das revoluções liberais do século XVIII.

É nesse contexto que se produz o documento juspolítico, oriundo da Revolução Francesa de 1789, intitulado Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, claramente inspirado na Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, de 1776, e na filosofia setecentista de matriz iluminista. Trata-se de verdadeiro marco do que se constituiu, sequencialmente, como a era dos direitos humanos.

Em importante trabalho sobre a temática da cidadania, André Botelho e Lilia Schwarcz (2012) explicam justamente que ser cidadão, em termos modernos – que é como entendemos e nos interessa ainda nos dias de hoje –, é ser titular de direitos humanos e fundamentais ou, em outras palavras, poder gozar de direitos, sejam eles civis, políticos, sociais. A cidadania envolve, por excelência, o exercício de direitos e liberdades consagrados pelas Constituições dos Estados modernos e, também, por documentos normativos de caráter internacional.

Ela é especialmente indissociável da vinculação jurídica dos cidadãos à ordem constitucional estatal, tanto por meio de direitos quanto de deveres em relação aos demais cidadãos e ao Estado. Assim, pode-se dizer da “acepção talvez mais consensual de cidadania: a de que ser cidadão significa fazer parte de um todo maior, modernamente identificado a uma nação ou comunidade política específica, e ter direitos garantidos pelo Estado, com o qual temos também deveres” (Botelho; Schwarcz, 2012, p. 11).

Tradicionalmente, a cidadania traduz a relação de pertencimento do cidadão ao Estado-nação ou Estado nacional moderno, como parte de um todo. No entendimento de Botelho e Schwarcz, o que correntemente é chamado de cidadão, ao menos em termos políticos, “surge historicamente como processo de lutas no interior das políticas nacionais, e de lutas pelos direitos dentro das fronteiras geográficas e políticas do Estado-nação, daí que a construção da cidadania seja um processo que diz respeito à relação das pessoas e grupos com o Estado” (Botelho; Schwarcz, 2012, p. 15).

Como podemos perceber, a ideia de cidadania está assentada no projeto juspolítico da modernidade, de modo que a sua melhor compreensão exige certo aprofundamento em tais bases. Nossa pesquisa dedica-se a uma (re)leitura dos fundamentos, tanto histórico-políticos, quanto histórico-filosóficos desse conceito, bem como ao apontamento e discussão de seus limites, margens e possibilidades outras para a compreensão da cidadania, eis que “as ideias de liberdade, igualdade, democracia, Estado-nação, cidadania e território – caras à estruturação do pensamento e da filosofia política na modernidade – não foram forjadas, discutidas e redimensionadas apenas a partir dos movimentos revolucionários europeus” (Queiroz, 2021, p. 88).

A Revolução Haitiana, recorrentemente esquecida por parcela considerável dos teóricos, aponta outro caminho possível para a ideia de cidadania, a partir da diáspora africana, que “disputou, profanou, potencializou, rasurou e construiu o legado da modernidade” (Queiroz, 2021, p. 93). Nossa proposta é, pois, a de (re)ler¹ a história do

¹ A proposta de (re)ler o direito tem sido o foco dos trabalhos do grupo de pesquisa LEGENTES (PUC Minas/CNPq) seja a partir da estratégia da desconstrução, seja a partir da perspectiva literária ou, ainda, de modo conjugado, operando inversões e deslocamentos nas narrativas históricas canônicas, também a partir da literatura na qualidade de fonte histórica do direito. Nesse sentido, a ideia de leitura se apresenta como uma operação textual legente, para além de um simples método, que decorre da leitura de textos que passam a se inscrever e escrever novas narrativas. “Para tanto, consideramos a leitura não como prática passiva de acesso ou apreensão de sentidos previamente criados, mas uma experiência ativa que promove a construção e disseminação dos textos em performances e significações. Por texto, entendemos não apenas os textos escritos, mas toda a textualidade oral, que podemos nomear como oralitura (Martins, 2021, p. 41-42), importante fonte histórica da cultura e do direito brasileiro...” (Pimenta; Araújo, 2023, p. 154). Nesse sentido, do ponto de vista metodológico, a estratégia adotada se coloca pralém de um método, consistindo numa operação teórica de leitura e releitura, a partir de articulações plurais e pluriversais para a reescrita da História do Direito Cf. Pimenta, 2022 e Bentes e Pimenta, 2022.

constitucionalismo e abordar, a partir daquilo que ela não mostra ou não enfatiza, uma nova paisagem constitucional, realçando que o conceito de cidadania é um daqueles “que foram repotencializados por outros sujeitos políticos nas mais diversas localidades onde foram produzidas as contradições do sistema moderno colonial” (Queiroz, 2021, p. 88).

2 O constitucionalismo como projeto político da modernidade

Quando se fala na gênese do constitucionalismo, três marcos históricos são imediatamente convocados e enfaticamente ressaltados, a saber, a Revolução Gloriosa, a Revolução Americana e a Revolução Francesa. O que está em questão são movimentos liberais-burgueses de ruptura política, no Ocidente, que implicaram, cada um a seu modo – e, no caso estadunidense, envolvendo um processo de independência –, no colapso de um modelo de governança juridicamente pré-moderno.

Tal modelo não tinha propriamente como preocupação a necessidade do estabelecimento de limites e de amarras jurídico-legais ao poder dos governantes, dos representantes políticos, ou se caracterizava como absolutista, centrado na figura de um monarca autoritário, concentrador de poderes absolutos, supremos, de origem supostamente divina e calcado em uma organização societária com base em privilégios odiosos atribuídos a poucos grupos ou, mais precisamente, a alguns estamentos em detrimento da ampla maioria da sociedade. Não existia igualdade entre os indivíduos no âmbito do que, especialmente na França, ficou conhecido como Antigo Regime.

A grande expressão do *Ancien Régime* talvez possa ser encontrada na máxima do monarca francês Luís XIV, o tão conhecido “Rei Sol”, que dizia “O Estado sou eu”. Isso significa que o que prevalecia sempre era a sua própria vontade política ilimitada, a qual não podia ser objeto de contestação, mas apenas obedecida pelos seus súditos. Nesse ponto reside uma relevante diferença entre o Estado absolutista e o Estado constitucional moderno: no primeiro não há cidadãos (titulares de direitos, oponíveis ao próprio Estado), somente súditos. Já na modernidade juspolítica, mesmo que se possa falar simbolicamente em súditos – em Estados monárquicos –, os mesmos são, concomitantemente, cidadãos, aos quais, em geral, são assegurados os direitos fundamentais, nas mais variadas dimensões.

É o caso do constitucionalismo inglês, que tem ainda como peculiaridade a inexistência de uma Constituição escrita, na qualidade de documento único concentrando as normas de caráter constitucional. Trata-se, na verdade, de uma Constituição histórica, construída a partir dos costumes constitucionais e de uma pluralidade de documentos editados historicamente pelo parlamento, como a *Petition of Rights*, de 1628, o *Habeas Corpus Act*, de 1679 e a *Bill of Rights*, de 1689. Considerando a experiência inglesa de Constituição não escrita, pode-se falar em mais de 300 anos de constitucionalismo, em sentido moderno, no Ocidente.

Isso porque é no século XVII que ocorre a referida Revolução Gloriosa, de fundo liberal, que representa a demanda pelo fim do absolutismo monárquico na Inglaterra e se refere à transição política para a monarquia constitucional, calcada, sobretudo, na Declaração de Direitos de 1689, um dos documentos, de caráter constitucional, elaborados pelo parlamento, cuja essência é a limitação do poder do monarca, a separação das funções de Estado e a consagração de direitos individuais, com grande ênfase em torno do prestigiado direito à propriedade.

Um antecedente fundamental para o constitucionalismo inglês – que, como se viu, não é centrado em uma Constituição formal – é a Magna Carta, ou *Magna Charta Libertatum*, assinada em 1215, ainda no período conhecido como Baixa Idade Média ou Idade Média tardia. Trata-se, em linhas gerais, de uma carta de compromisso do fragilizado monarca João Sem Terra com os barões, a partir da qual o rei fazia concessões, abrindo mão de certos poderes, em troca da fidelidade desses nobres. Tal documento adquire relevância na medida em que se apresenta como fruto de um primeiro movimento, um esforço inaugural, em torno da necessidade de imposição de limites ao poder monárquico.

É preciso evitar, entretanto, uma confusão ou aproximação pouco cuidadosa entre Magna Carta e Constituição. Diferentemente do constitucionalismo moderno, amplamente difundido, a célebre “*Magna Charta* não tinha como alvo a proteção das liberdades individuais, tal como as constituições modernas subscreveram. Aquela representava, antes, um compromisso entre a Coroa e os barões; entre rei e senhores feudais” (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy,

2021, p. 59). Por esse motivo, não parece correto referir-se aos documentos constitucionais modernos como Carta Magna, o que, todavia, acabou se tornando comum na gramática jurídica brasileira contemporânea.

Se o constitucionalismo, como fenômeno tipicamente moderno, tem pouco mais de três séculos de história – levando-se em conta a experiência constitucional inglesa –, foi apenas na segunda metade do século XVIII que as primeiras Constituições escritas, isto é, em sentido formal, foram forçadas. O núcleo comum a elas passava pela organização e limitação do poder político, com a separação das funções estatais, e, ao mesmo tempo, pela positivação de direitos e liberdades individuais. Tais Constituições escritas decorrem diretamente – vale frisar – do movimento constitucionalista, que engloba

as diversas experiências e processos históricos que aconteceram a partir do final do século XVII, em diferentes tempos e espaços, mas cujos propósitos iniciais tinham em comum – cada um a seu modo – limitar o poder, proteger e garantir os direitos individuais e separar as funções de governo. Isso foi feito por meio da escrita da Constituição, como ocorreu nos Estados Unidos ou na França. Na Inglaterra, mais de um século antes, não uma Constituição escrita, mas vários documentos emanados do Parlamento perseguiram os mesmos objetivos (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 53-54).

Encontra-se na história constitucional estadunidense a primeira referência de Constituição escrita ocidental, que é, antes mesmo da promulgação da Constituição dos Estados Unidos da América de 1787, “a Constituição do Estado de Virgínia, de 1776 (a Declaração de Direitos de Virgínia), que se deu em decorrência da independência das colônias britânicas da América do Norte” (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 50).

Ela precedeu a Declaração de Independência de 1776, elaborada em meio ao contexto da Guerra da Independência, quando as treze colônias inglesas na América, por meio de seus representantes, redigiram um documento pelo qual se declaravam Estados independentes da metrópole. Insatisfeitos com a falta de representação no parlamento britânico, com a tributação abusiva e com a repressão dos ingleses às suas liberdades, os colonos invocam direitos inalienáveis de todos os homens – vida, liberdade, busca da felicidade – como razão para o rompimento dos elos políticos de outrora e a instituição de novos governos que possam assegurar tais direitos.

A Declaração de Independência é “o primeiro documento jus-político ocidental que reconhece a existência de direitos inerentes ao ser humano e, simultaneamente, tem o povo como fundamento do poder” (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 73). É decisiva, a partir da considerável repercussão internacional, ressoando nos dois lados do Atlântico, para o engendramento de novos movimentos políticos de ruptura, como a própria Revolução Francesa e os seus desdobramentos, nas décadas seguintes.

O passo seguinte dos recém-libertos colonos da América do Norte, após o fracasso de uma débil experiência confederativa, foi a busca, não sem controvérsias, pela constituição de um novo Estado, federativo. O que, de fato, ocorreu com a ratificação pelos treze Estados-membros, antigas colônias, da Constituição de 1787, obra dos delegados do povo reunidos na Convenção da Filadélfia.

Um dos pioneiros no mundo ocidental, o documento constitucional produzido em 1787, com apenas sete artigos originais e vinte e sete emendas, até então, trata, sinteticamente, da separação vertical (federalismo) e horizontal (funções legislativa, executiva e judiciária) dos poderes, do processo de emenda ao texto (especialmente difícil) e de sua ratificação pelos Estados-membros. A limitação do poder, a partir do estabelecimento de um sistema de freios e contrapesos e a declaração de direitos e garantias individuais oponíveis ao poder público, a partir do conjunto das dez primeiras emendas, são traços característicos desse constitucionalismo.

A Revolução Americana inspira os revolucionários franceses que, a essa altura, compartilhavam um enorme descontentamento com a injusta estrutura social e política do Antigo Regime, vigente na França absolutista. Os interesses de um segmento majoritário, que abarcava tanto os burgueses, quanto as classes mais desprovidas de recursos, não encontravam espaço algum dentro de um regime que, como se adiantou, era calcado na divisão societária por estamentos.

Existiam três ordens sociais, a saber, o Primeiro Estado, no qual estavam situados o monarca absolutista e a sua realeza; o Segundo Estado, abrangendo privilegiados como membros do alto clero e da nobreza; e, por último, o Terceiro Estado, contendo todos os demais franceses. As posições ocupadas por cada um na hierarquia societária

eram basicamente determinadas pelo nascimento. Não se podia falar de mobilidade ou ascensão social em um cenário como esse.

Tais estamentos participavam de uma instância representativa conhecida como Estados Gerais, uma espécie de Legislativo pré-moderno. Porém, ela dependia da convocação do monarca para funcionar. Na França dessa época, os Estados Gerais chegavam a ficar mais de um século sem se reunir. A sua lógica de funcionamento mostrava-se ainda totalmente desfavorável ao Terceiro Estado, de modo que os seus interesses jamais poderiam prevalecer. Isso porque as votações eram por Estado, não por cabeça. A adoção desse sistema de votação, não por acaso, fazia com que o Terceiro Estado, embora numericamente superior, sempre fosse derrotado, na medida em que tinha um único voto, assim como os demais, que, contudo, votavam em bloco.

A insatisfação com tal estado de coisas encontrou respaldo na filosofia iluminista setecentista, de cunho racionalista, responsável pelo desenvolvimento e pela difusão da “ideia de que a razão humana seria suficiente para construir soluções sociopolíticas sem que fosse preciso apelar a crenças religiosas ou a laços sanguíneos – bastava o livre pensar” (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 82).

O movimento constitucionalista que acompanhou a Revolução Francesa é fruto justamente desse gesto ou esforço moderno de racionalização das relações políticas e sociais. Ele “questiona nos planos político, filosófico e jurídico os esquemas tradicionais de domínio político, sugerindo, ao mesmo tempo, a invenção de uma nova forma de ordenação e fundamentação do poder político” (Canotilho, 2003, p. 52).

A própria ideia de Constituição “é inseparável da razão iluminista que acreditava ser possível, por meio de um documento escrito (produto da razão), organizar o mundo e realizar um projeto de conformação política” (Canotilho, 2003, p. 1151). Tanto é que, conforme pontua Canotilho (2003, p. 52), “por constituição moderna entende-se a ordenação sistemática e racional da comunidade política por meio de um documento escrito no qual se declaram as liberdades e os direitos e se fixam os limites do poder político”.

A primeira Constituição francesa, de 1791, perseguiu exatamente tais objetivos: a estruturação do Estado, a limitação do poder e a consagração dos direitos fundamentais, nesse momento ainda restritos aos clássicos direitos individuais ou liberais. Cabe lembrar que os direitos sociais, por exemplo, não faziam parte da gramática desse constitucionalismo de caráter liberal, que se manifestou nos séculos XVIII e XIX. É somente na primeira metade do século XX que despontam as primeiras Constituições sociais, como a mexicana de 1917 e a alemã de Weimar, promulgada no ano de 1919.

A paradigmática Constituição francesa de 1791 – primeira dos 15 documentos constitucionais da história da França moderna – instaurou a monarquia constitucional e incorporou a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 – inspirada na mencionada Declaração de Independência dos Estados Unidos e decorrente diretamente da Revolução Francesa – “que conclama seu espírito universal: ela dirigia-se a todos os homens. Era ecumênica, a congregar pessoas de diferentes nações e religiões. Declarava direitos de todos os seres humanos que, por nascerem livres e iguais, assim devem ser reconhecidos e prestigiados” (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 84).

Persistente no preâmbulo da atual Constituição francesa, tal declaração reconhece “direitos ‘naturais e imprescritíveis’ como a liberdade, a igualdade, a propriedade e a resistência à opressão” (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 84). É interessante destacar que o documento explicita o que seriam os elementos essenciais para a caracterização de uma Lei Maior. Assim, só têm Constituição as sociedades nas quais é assegurado o livre exercício de direitos individuais – os direitos liberais clássicos – e é determinada a separação dos poderes públicos (ou das funções estatais).

A partir desse documento, o que se tem é a formalização do “princípio do governo limitado indispensável à garantia dos direitos em dimensão estruturante da organização político-social de uma comunidade” (Canotilho, 2003, p. 51). Constituição, em sentido moderno, é sinônimo de imposição de limites aos poderes por ela constituídos visando, antes de tudo mais, o asseguramento de direitos e liberdades fundamentais.

Ocorre que “sob o manto de defesa da liberdade, da autonomia e, especialmente no caso da Revolução Francesa, do universalismo, grupos inteiros de pessoas não foram representados. Mulheres, estrangeiros, pessoas

escravizadas, pretos e pobres” ficaram à margem desse suposto universalismo do recém-nascido constitucionalismo moderno (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 91).

A Revolução Francesa, como ápice dos movimentos liberais-burgueses modernos, acabou implicando na constituição de um Estado monoclasa, estritamente burguês ou guiado pelos interesses de uma única classe social. Do ponto de vista da cidadania política, “a burguesia era a única classe social que podia votar e ser votada no Estado monoclasa” (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 87).

A primeira Constituição francesa, se tomada como exemplo, “estabeleceu duas categorias de cidadãos: os ativos (que pagavam impostos por possuírem dinheiro ou propriedades e, assim, podiam participar da vida política) e os passivos (os não votantes: trabalhadores, mulheres, desempregados etc)” (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 85). Dessa maneira, os burgueses eram os únicos titulares dos direitos próprios da cidadania em sua dimensão política, concernente à participação política na construção do Estado.

3 O contratualismo como sustentação filosófica do constitucionalismo moderno

O movimento constitucionalista traz como fundamento o pensamento iluminista desenvolvido pelos filósofos setecentistas. Talvez, o mais fundamental entre eles seja Immanuel Kant, considerado por muitos o teórico por excelência da modernidade. Ele representa precisamente o ápice da teoria contratualista, que deve ser entendida na qualidade de pilar da Constituição dos Estados de direito ou dos Estados constitucionais modernos.

Kant busca na filosofia política de Rousseau a ideia de pacto ou contrato social, a qual ele acaba reformulando, como contrato originário, em termos bastante interessantes e cruciais para se pensar o direito moderno. Trata-se, de antemão, da “ideia que permite pensar a passagem de um hipotético estado de natureza para um estado de sociedade civil, regido pelo direito” (Pimenta, 2003, p. 80).

A princípio, em Rousseau, o contrato social aparece como expressão da necessidade humana de garantia da sobrevivência, da autoconservação da existência e da integridade dos homens, de sua segurança. O filósofo entende que essa autopreservação teria tornado impossível no que chama de *estado de natureza*, supondo

que os homens tenham chegado àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, por sua resistência, as forças que cada indivíduo pode empregar para se manter nesse estado. Então, esse estado primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano pereceria se não mudasse seu modo de ser. Ora, como os homens não podem engendrar novas forças, mas apenas unir e dirigir as existentes, não têm meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças que possa sobrepujar a resistência, aplicando-as a um só móvel e fazendo-as agir em comum acordo (Rousseau, 1996, p. 20).

Como os empecilhos para a manutenção da existência passam a ser maiores do que a capacidade individual para superá-los, os homens se veem compelidos a agregarem-se, em um somatório e direcionamento de forças. Eles “não tiveram outro meio de conservar-se senão formando, por agregação, um conjunto de forças dirigido a uma e mesma finalidade, de comum acordo” (Pimenta, 2003, p. 85).

Os indivíduos celebram, então, um pacto (ficto) em prol de suas próprias vidas. Aqui, cabe ressaltar: cuida-se de uma categoria lógica, isto é, de um pacto hipotético ou pressuposto. Não se trata de um acontecimento historicamente aferível, na medida em que “não houve, em tempo algum, um contrato assinado por todos os acordantes, instaurando um organismo maior” (Pimenta, 2003, p. 97).

As cláusulas desse contrato, para Rousseau (1996, p. 21), reduzem-se a uma: “a alienação total de cada associado, com todos os seus direitos, a toda a comunidade”. Há uma espécie de renúncia, por parte dos indivíduos, de suas liberdades inatas, em termos primitivos, em nome da segurança conferida pela associação. Essa ideia encontra respaldo na fórmula geral do pacto social, enunciada por Rousseau, que diz que “cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos, coletivamente, cada membro como parte indivisível do todo” (Rousseau, 1996, p. 22).

A noção de vontade geral sinaliza para a conformação de um organismo que não se baseia na simples soma das vontades individuais. O que quer dizer, nas palavras de Luciana Pimenta (2003, p. 86), que “essa associação

produz, portanto, muito mais do que um mero somatório de indivíduos, mas um corpo moral e coletivo, unido por um interesse comum, uma vontade geral que lhe dá vida”.

Rousseau (1996, p. 22-23) explica que os associados “recebem coletivamente o nome de povo e se chamam, em particular, cidadãos, enquanto (*sic.*) participantes da autoridade soberana e súditos, enquanto submetidos às leis do Estado”. O que se depreende dessa ideia rousseauísta é uma concepção de cidadania limitada à dimensão da cidadania ativa, isto é, os cidadãos seriam apenas aqueles legitimados à participação política. Percebe-se, em última instância, a sustentação da binariedade que opõe cidadão e súdito, aquele que legisla/governa e aquele que obedece aos ditames da vontade cidadã.

Em linhas gerais, o que Rousseau oferece é a ideia de contrato social como instrumento que marca a passagem de um suposto (hipotético) estado de natureza ou primitivo para o estado de sociedade. Dessa maneira, “o contrato social é, portanto, a superação de um estágio de forças individuais, isoladas, para a construção de uma sociedade. Nesse sentido, estabelece-se, em Rousseau, a oposição estado de natureza x estado de sociedade” (Pimenta, 2003, p. 86).

Exatamente nesse ponto reside uma grande diferença entre o contrato originário pensado por Kant e o contrato social teorizado por Rousseau. Ocorre que a dicotomia entre dois estados opostos assume contornos distintos. Na formulação kantiana, “a oposição que se tem não é a de estado de natureza x estado de sociedade, mas a de estado de natureza x estado civil” (Pimenta, 2003, p. 87).

O contrato originário não marca propriamente a fundação da sociedade, tendo em vista que “pode perfeitamente haver sociedade no estado de natureza” (Pimenta, 2003, p. 87). O que o contrato inaugura é, na verdade, a sociedade civil, “ou seja, o contrato é a instituição da legalidade em sociedade (estado jurídico)” (Pimenta, 2003, p. 87). Daí a pertinência de associar-se o advento dos Estados constitucionais na modernidade com o contrato kantiano. Isso porque, antes do movimento constitucionalista, já existiam Estados nacionais. Mas tais Estados não eram juridicamente conformados. Como se viu, o início da era moderna é marcado pela proliferação de Estados absolutistas, nos quais não havia a contenção do poder a partir de amarras jurídico-legais.

Colocando ainda de modo um pouco diverso, “falar de contrato originário não significa falar de formação de sociedade, que, em verdade, já existe num estado primitivo, mas da origem da sociedade civil” (Pimenta, 2003, p. 87). Nas palavras do próprio Kant, o contrato originário refere-se à origem de um estado jurídico, precisamente ao

ato mediante o qual o povo se constitui em si mesmo como Estado ou, dito com maior propriedade, a ideia deste ato apenas, que é a única pela qual pode aferir-se a sua legitimidade, é o contrato originário, segundo a qual todos (*omnes et singuli*) no povo renunciam à sua liberdade exterior, para a recuperar de seguida como membros do povo considerado como Estado (*universi*) (Kant, 2017, § 47, 315, p. 182).

Kant faz referência a um Estado civil ou jurídico, que adota o contrato originário como princípio regulador. Não se trata do ato em si de passagem ou fundante da legalidade. Ele é propriamente uma ideia da razão, “uma ideia reguladora para a qual deve atentar o legislador quando de uma promulgação universal de leis, sob o corpo de uma Constituição, organizadora do Estado (*Staat*), a fim de fazer valer a vontade comunitária da qual emana” (Pimenta, 2003, p. 89).

O contrato originário implica na renúncia por todo o povo não da sua liberdade inata, mas da dimensão primitiva, incondicionada. Isso significa que “não pode dizer-se que o homem no Estado tenha sacrificado a um fim uma parte da sua liberdade natural externa inata, mas que abandonou por completo a liberdade selvagem e sem lei, para reencontrar intacta a sua liberdade em geral, numa dependência legal” (Kant, 2017, § 47, 316, p. 182). Há um reencontro do povo com a sua liberdade, em termos jurídicos, no Estado jurídico-constitucional.

Vale frisar que, em Kant, o estado de natureza, na qualidade de categoria lógica, não se confundiria com um “estado de injustiça (*iniustus*), no qual cada um se confrontasse com o outro apenas na base da dimensão do seu poder; mas era, isso sim, um estado desprovido de direito (*status iustitia vacuus*)” (Kant, 2017, § 44, 312, p. 177). O que caracteriza tal estado primitivo é a ausência de tutela jurídico-jurisdicional.

No estado de natureza, “os deveres existentes não eram propriamente jurídicos (não podiam ser juridicamente protegidos). Em outras palavras, todas as situações existentes nesse estado seriam provisórias e desprovidas de

garantia” (Galuppo, 2002, p. 86). Trata-se de um estado pré-jurídico ou mesmo pré-moderno, no qual não se podia contar com a segurança e a estabilidade oferecidas pelo direito, perseguidas a todo custo pelos modernos.

Basicamente “quando fosse controverso o direito (*ius controversum*), não se encontrava nenhum juiz competente para de modo juridicamente vinculativo proferir uma sentença, com base na qual cada um pudesse compelir o outro pela violência a entrar num estado jurídico” (Kant, 2017, § 44, 312, p. 177). Mesmo que houvesse direitos no estado de natureza, e Kant reconhece expressamente a existência da liberdade nesse estado, ela não poderia ser garantida pelo mecanismo jurídico.

No entendimento de Kant (2017, § B, 237, p. 56), “a liberdade (a independência em relação a um arbítrio compulsivo de outrem), na medida em que pode coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal, é este direito único, originário, que corresponde a todo o homem em virtude de sua humanidade”. Ocorre que, no estado de natureza, “a liberdade de cada um está sempre potencialmente ameaçada, pois não há como garantir o seu exercício externo, uma vez que não existem mecanismos racionais de garantia dos direitos e deveres” (Galuppo, 2002, p. 87).

É justamente a ameaça ao exercício desse direito originário que “leva os homens a se unirem em um Estado que garanta o exercício daquela liberdade: trata-se da passagem ao estado civil. Só que, ao contrário dos outros contratualistas, para Kant a passagem para esse estado é um dever e não algo decorrente de um cálculo utilitário” (Galuppo, 2002, p. 87). Esse é um ponto muito importante, na medida em que, na perspectiva de uma ética kantiana do dever, contratar é uma exigência, uma imposição da razão, que é própria de todo homem.

O que está em questão é, de fato, “uma exigência dos seres racionais para efetivação de uma vida justa, na qual se tenha assegurado o respeito à liberdade e ao arbítrio de cada um” (Pimenta, 2003, p. 97). Uma peculiaridade da teoria contratualista kantiana é que o contrato, no caso originário, “não assume, portanto, o papel de mero supridor de uma carência humana natural de não conseguir conservar-se ou manter-se seguro” (Pimenta, 2003, p. 99), como se percebeu em Rousseau.

Para Kant, existe a obrigação moral de sair do estado pré-civil. Assim, “compreender o contrato originário como sendo uma obrigação é compreender que o que caracteriza a injustiça revelada na permanência no estado de natureza é a indignidade e irracionalidade que afastam do homem sua natureza de humano” (Pimenta, 2003, p. 100). O homem deve fazer *jus* ao seu atributo racional, o que constitui o cerne da ética kantiana do dever.

Em um esforço de síntese, pode-se dizer que o contrato, pensado com Kant, “é uma ideia da razão. Ideia que, como vimos, é necessária. Necessidade que decorre, pois, do dever que temos de nos realizar enquanto (*sic.*) seres racionais” (Pimenta, 2003, p. 101). Isso fica nítido quando Kant afirma que

é necessário sair do estado de natureza, em que cada um age como lhe dá na cabeça, e unir-se a todos os demais (com quem não se consegue evitar entrar em interação) para se submeter a uma coerção externa legislada publicamente, portanto, entrar num estado em que a cada um se determine por lei e se lhe atribua por meio de um poder suficiente (que não seja o seu próprio, mas um exterior) o que deve ser reconhecido como seu, quer dizer, que deve entrar, antes de mais, num estado civil (Kant, 2017, § 44, 312, p. 176-177).

O direito aparece sustentado aqui como uma exigência da razão humana para a harmonização das liberdades dos indivíduos, “uma vez que somente a sociedade civil e, mais propriamente, o estado civil, podem garantir, de maneira estável, a vida, o livre uso do corpo e a existência da propriedade” (Galuppo, 2002, p. 85).

Contratar é aderir ao direito como *medium* indispensável das relações estabelecidas entre os seres dotados de razão e é

antes de qualquer outra coisa, uma obrigação da própria Razão prática e para a própria Razão prática, que só pode se realizar enquanto (*sic.*) tal em um Estado em que o arbítrio de cada um possa se harmonizar com o arbítrio dos demais, segundo uma lei universal de liberdade. E isso é possível não só se o Homem tiver sua conduta regulada pelo direito, mas sobretudo se esse direito puder obrigar aquele a dirigir sua conduta segundo a norma por ele prescrita. O direito não conseguiria realizar seu fim, qual seja, harmonizar os arbítrios, se não estivesse ligado a ele a capacidade de coagir (Galuppo, 2002, p. 92-93).

Esse é o postulado jusfilosófico que está na base da formação dos Estados de direito, que legitima a instauração de um Estado de legalidade, por meio de uma promulgação universal de leis, que “ganha corpo por meio de uma

Constituição, definidora do Estado (*Staat*)” (Pimenta, 2003, p. 90). Um processo que implica a renúncia da liberdade natural pelos indivíduos em prol da conquista da liberdade civil, juridicamente demarcada e assegurada no marco do Estado civil.

4 O Estado-nação moderno

O que aparece na teoria contratualista kantiana como estado civil é, do ponto de vista histórico, uma reconfiguração do que, em meados do século XVII, consolida-se na Europa como Estado nacional moderno. Nessa época, mais precisamente no ano de 1648, foram celebrados diversos tratados que colocaram fim a um período de intensos conflitos geopolíticos no continente europeu, a Guerra dos Trinta Anos. A reunião de tais documentos foi denominada de Pacto de Vestfália.

A partir desse conjunto de tratados, “certo número de países europeus teve a independência confirmada em seus territórios. Foi a primeira vez que se reconheceu a soberania de cada um dos Estados envolvidos. Os reis passaram a ser efetivamente soberanos em seus domínios” (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 65). O que está em questão é o advento do modelo vestfaliano de Estado, calcado na soberania nacional na condição de elemento característico do Estado moderno. Isso significou, historicamente, para os governantes estatais a não submissão em relação a quaisquer autoridades externas, o que incluiu o poder dos papas.

Em outros termos, “é o século XVII que consolida o poder político hegemônico e não subordinado” (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 66). O Estado vestfaliano, nesse sentido, é essencialmente

- (i) territorial (com fronteiras indevassáveis); (ii) centralizado (um sujeito a corporificar o Estado – fazendo-o presente nas relações internas e externas); (iii) soberano perante a ordem externa (não conhece superior na ordem externa); (iv) detentor de poder sobre a nação (não conhece igual na ordem interna) (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 66).

Os monarcas absolutistas são aqueles que, inicialmente, corporificam esse Estado nacional. Vale lembrar que “não é devido a um acaso que os reis são também chamados de soberanos: afinal, havia o direito exclusivo de determinada autoridade suprema sobre o grupo de pessoas que habitava certa área geográfica” (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 66-67).

O Estado moderno, em seus primórdios, assume um caráter acentuadamente “personalista, centralizador e autocrático. Até o século XVIII, os Estados soberanos não possuíam o que chamamos de Constituição” (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 68). O estado civil, para dizer nos termos de Kant, pode ser lido como uma conquista setecentista, uma ruptura como essa primeira manifestação moderna do fenômeno estatal, que não pode ser desconsiderada, no entanto, para o entendimento da formação do conceito de nação – uma das chaves para a compreensão da cidadania moderna.

Isso justamente porque a “alta centralização e concentração implicaram, com o passar do tempo, a respectiva homogeneização político-cultural e a consolidação da vontade coletiva de viver naquele grupo” (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 66). Estão lançadas, dessa forma, as bases tradicionais da ideia de nação. Uma categoria que, geralmente, faz referência a um “coletivo de pessoas, tradicionalmente do mesmo grupo étnico, com os mesmos idiomas e costumes – unidas devido à convicção do ‘querer viver’ coletivo – que, assim, passa a configurar uma comunidade autônoma” (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 66).

O que conecta essas pessoas como uma “identidade nacional se deve a fatores como religião, língua e, sobretudo, lutas e guerras contra inimigos comuns” (Carvalho, 2002, p. 12). Daí a necessidade de um conceito como Estado-nação, que, em linhas gerais, seria aquele que “representa o povo unido pelo desejo de viver e se organizar coletivamente (com o respectivo conjunto de elementos componentes: costumes, tradições, língua, religião, hábitos etc)” (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 128).

Trata-se de um conceito geopolítico empregado para referir, sobretudo, a um “território soberano, que conta com um só governo, a representar a respectiva população com composição homogênea” (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 128). A ideia de nação dá a entender que os integrantes desse Estado têm como característica a homogeneidade. Eles conformariam, coletivamente, um povo, concebido como uma unidade homogênea.

A luta pelos direitos tradicionalmente “se deu dentro das fronteiras geográficas e políticas do Estado-nação. Era uma luta política nacional, e o cidadão que dela surgia era também nacional. Isto quer dizer que a construção da cidadania tem a ver com a relação das pessoas com o Estado e com a nação” (Carvalho, 2002, p. 12). É por isso que se pode dizer, modernamente: ser cidadão é, por excelência, pertencer a um Estado-nação; isto é, “da cidadania como a conhecemos [...] fazem parte então a lealdade a um Estado e a identificação com uma nação” (Carvalho, 2002, p. 12).

O conceito de nação adquire especial relevância na medida em que foi mobilizado pelos revolucionários franceses do século XVIII. Ele aparece na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, bem como no âmbito da constituinte revolucionária e nos textos políticos, de cunho panfletário, que circulavam naquele contexto. Todavia, a nação não dizia respeito à integralidade do povo. A nação era confundida com o Terceiro Estado, a quem se atribuía o poder de elaborar uma Constituição, ou seja, o poder constituinte originário. Ela detinha a titularidade de tal poder. Ocorre que os cidadãos eram, de fato, apenas os burgueses. A nação significava, então, uma categoria contundentemente “excludente e não igualitária: só a burguesia a integrava (Estado monoclasa e monocultural)” (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 128).

Não é à toa que a Revolução Francesa é tratada como uma revolução liberal-burguesa, o que não minimiza, de modo algum, a sua importância, considerando o contributo desse processo à consolidação do modelo de Estado constitucional. Como se viu, é a partir de tais revoluções burguesas que o movimento constitucionalista se manifesta. E, assim, elas desencadeiam uma reconfiguração do Estado vestfaliano, de maneira que

esse novo Estado, forjado pela Constituição, persiste com alguns caracteres do antigo Estado Moderno (soberania interna e externa; ordens jurídicas monocêntricas; limitação subjetivo-territorial), mas dele toma enorme distância ao impor a outorga do poder estatal pelo povo, a limitação da autoridade estatal e o reconhecimento formal de direitos individuais oponíveis ao poder público (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 77).

O novo Estado moderno permanece territorialmente demarcado, sem conhecer superior na ordem externa, sem conhecer igual na ordem interna, conservando as suas características clássicas, decorrentes do modelo de Vestfália. O que ele traz de novidade é a sua conformação, por meio de uma Constituição, que o vincula ao direito, impõe a separação das funções estatais, reconhece e assegura direitos fundamentais, inicialmente limitados aos direitos civis e políticos (embora estes ainda fossem, em geral, restritos a certa elite econômica).

5 O conceito de povo e o lugar da cidadania no constitucionalismo moderno

Se território e soberania são elementos definidores do Estado-nação, o conceito de povo vem somar-se a eles, na perspectiva moderna. Trata-se de um conceito tradicionalmente mobilizado, no âmbito das teorias do Estado, para referir-se a uma de suas dimensões, mais especificamente ao seu componente humano. No Estado constitucional, as noções de povo e soberania são aproximadas, na medida em que passa a assumir a soberania como popular, isto é, um poder emanado do povo.

O Estado de direito moderno legitima-se a partir da afirmação de “que em última instância o povo estaria ‘governando’” (Müller, 2003, p. 47). O povo aparece, na construção jurídico-política moderna, como fundamento do poder. Tanto é que a teoria do poder constituinte atribui a titularidade do poder de constituir uma ordem estatal ao povo. Vale frisar, no entanto, que a teoria mais clássica do poder constituinte, contemporânea à Revolução Francesa, defendia a titularidade de tal poder repousada na nação. Como se abordou anteriormente, esse ente, assim chamado, somente abrigava uma parcela do povo, a saber, o Terceiro Estado. Dessa maneira, “caberia aos burgueses o poder de fazer a Constituição. Com as disputas políticas e a expansão da democracia, atualmente é pacífico o conceito de poder constituinte como de titularidade do povo” (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 176).

Nesse sentido, torna-se pertinente que se pergunte, como o fez Friedrich Müller (2003), quem é esse povo, quem faz parte dessa categoria, a quem ela tem-se referido. Para o teórico germânico, tal questionamento em torno de quem seria o povo é o problema fundamental ou central das democracias. Trata-se de uma questão complexa, tendo em vista que povo é um conceito especialmente polissêmico, que pode assumir diferentes acepções.

A teoria do Estado tem insistido, por exemplo, na distinção entre povo e população. Nessa linha, uma compreensão jurídica de povo passa pelo conjunto daqueles que gozam do “*status* da nacionalidade, a qual proporciona direitos e deveres recíprocos entre o Estado e o nacional, diferenciando-se dos indivíduos submetidos

à jurisdição territorial que, por sua vez, além dos nacionais, abrangem os estrangeiros e os que estão de passagem pelo território estatal” (Soares, 2004, p. 169).

Povo seria, por essa perspectiva, a totalidade dos nacionais de determinado Estado constitucional, ao qual compete a decisão que diz respeito ao seguinte: “[...] a quem outorgar a nacionalidade e quais direitos e deveres especiais devem regulá-la. As distintas regulações jurídicas, adotadas pelos Estados sob a matéria, resultam na possibilidade de fenômenos tais como a dupla nacionalidade e a dos apátridas” (Soares, 2004, p. 169).

Por sua vez, o conceito de população tem um sentido mais genérico que o de povo. Teoricamente, “integram a população todas as pessoas residentes no território estatal ou todas as pessoas presentes no território do Estado, num determinado momento, inclusive estrangeiros e apátridas” (Soares, 2004, p. 164). População faz referência, assim, ao conjunto dos que vivem dentro dos limites territoriais de certo Estado, nacionais ou estrangeiros, ou ainda de todos os que estão definitiva ou provisoriamente no interior do território. Em suma, população é o contingente demográfico que se encontra, em um dado momento, dentro das fronteiras do Estado nacional.

Povo, desse ponto de vista jurídico, não se confunde com nação, que é um conceito tido como sociológico pela teoria do Estado. Isso porque o que conforma um povo é o compartilhamento de uma condição jurídica – a nacionalidade – pelos nacionais de um Estado. Não se trata de um vínculo estritamente calcado em elementos culturais, étnico-raciais, linguísticos, religiosos.

Todavia, não é raro nos depararmos com “um conceito naturalista, étnico ou rático de povo caracterizado por origem, língua e/ou cultura comum” (Canotilho, 2003, p. 75). Essa categoria é invocada frequentemente em abordagens típicas de movimentos políticos e sociais identitários e também nacionalistas, sendo alguns, inclusive, de caráter nitidamente reacionário ou mesmo fascista.

Teóricos contemporâneos criticam a possibilidade de pensar o povo como um bloco homogêneo de indivíduos. Cada vez mais, o que se observa é a afirmação de que a “democracia implica a superação do conceito meramente abstrato de povo, no qual se identifica uma massa homogênea, amorfa, em suposta harmonia” (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 175).

Superar esse entendimento é rechaçar uma perspectiva avessa ao pluralismo, que interdita as “cisões sociais reais, de vivê-las e conseqüentemente trabalhá-las” (Müller, 2003, p. 72-73). Consideramos inadequada hoje a insistência em qualquer conceito de povo que ignore a diversidade concreta presente nos Estados, sobretudo nos contemporâneos, considerando o grande número de Estados multiétnicos, multiculturais.

Canotilho (2003, p. 66) ressalta, nessa linha de raciocínio, que “o povo, na atualidade, se entende como uma grandeza pluralística formada por indivíduos, associações, grupos, igrejas, comunidades, personalidades, instituições, veiculadores de interesses, ideias, crenças e valores, plurais, convergentes ou conflituantes”. Dessa maneira, o povo seria necessariamente uma instância plural.

Conforme acrescenta, “o povo plural também não se identifica ainda com o ‘corpo eleitoral’ ou o ‘povo participante nos sufrágios’ tal como é definido pelas leis (designadamente leis eleitorais) e pela Constituição” (Canotilho, 2003, p. 76). É preciso questionar certa compreensão existente do conceito, que o restringe a um conjunto ou a um bloco de cidadãos eleitoral ou politicamente ativos.

Tal entendimento encontra respaldo na filosofia de Kant (2017, § 46, 314, p. 179), para quem o povo seria constituído pelo agrupamento dos cidadãos. E o filósofo setecentista chega a expressar textualmente que “os membros de uma tal sociedade (*societas civilis*), quer dizer, de um Estado, reunidos para legiferar chamam-se cidadãos (*cives*)”. Isso quer dizer que cidadão, em termos kantianos, é, mais do que aquele que estabelece um vínculo de pertencimento em relação a um Estado, o indivíduo que participa politicamente do processo de elaboração das leis do Estado. O que traduzido para o desenho político-jurídico contemporâneo significa, no contexto próprio das democracias majoritariamente representativas, que o cidadão é, por excelência, aquele que participa da eleição dos seus representantes políticos ou, mais precisamente, aquele que goza do direito político de votar ou ser votado para ocupar um cargo eletivo.

Müller (2003) considera que o povo como polo ativo trata apenas de uma das dimensões ou de uma possibilidade entre outras de compreensão desse conceito complexo. Para ele, povo não se limita ao bloco dos titulares de direitos

políticos (em regra, os nacionais). Cabe frisar que “por força da prescrição expressa as Constituições somente contabilizam como povo ativo os titulares de nacionalidade” (Müller, 2003, p. 56).

A cidadania política é, tradicionalmente, concebida em termos bastante restritivos e excludentes. Ela implica, dentro dessa lógica adotada pelo Estado constitucional moderno, na segregação dos não nacionais, isto é, dos estrangeiros, dos apátridas. A exclusão desses não cidadãos ou cidadãos incompletos, parcialmente cidadãos, “do povo ativo restringe a amplitude e a coerência da justificação democrática” (Müller, 2003, p. 57).

A mitigação dessa tendência restritiva da cidadania política tem sido verificada, entretanto, no âmbito da comunidade dos Estados europeus. Müller (2003, p. 56) destaca, na contramão da tradição, “a introdução do direito de voto para cidadãos da comunidade europeia no nível municipal no quadro da União Europeia”. Isso mostra como a integração no bloco europeu é um processo político que desafia a lógica do Estado-nação, na medida em que representa uma ampliação da cidadania para além das fronteiras nacionais.

É necessário pontuar ainda que o cidadão, em termos políticos, não é exatamente o nacional de um Estado. A cidadania, nessa dimensão, chega a ser um pouco mais restritiva. Isso considerando, inclusive, que

valem como possibilidades legítimas de restrição do direito de voto de titulares de nacionalidade a decretação da perda dos respectivos direitos civis, correta em termos juspenalistas, bem como a faixa etária e o estado ‘mental’. Elas tradicionalmente não são consideradas uma discriminação contrária à democracia, mas estão, como tudo, tanto mais abertas à manipulação quanto mais um Estado se reveste de traços autoritários (Müller, 2003, p. 56-57).

No entender de Müller (2003), o povo ativo é moldado, forjado, “pelo direito de imigração, pelo direito regulamentador da assimilação de populações expulsas, pelo direito de estrangeiros, pelo direito de nacionalidade e pelo direito eleitoral” (Müller, 2003, p. 68-69). A cidadania – no caso, política – é condicionada pelas normas do direito estatal e, nesse sentido, nunca plenamente inclusiva.

6 O conceito de povo na história do constitucionalismo brasileiro

Um dos aspectos que marca a história do constitucionalismo é a luta democrática pelo alargamento das fronteiras da cidadania ativa, que, nos primeiros momentos constitucionais, foi ainda mais limitada. Não se pode esquecer, por exemplo, que “na primeira fase do Estado liberal, assente na teoria dos direitos individuais, sustentava-se no voto censitário, entronizando a propriedade privada, em sua qualidade de convenção social, como alicerce teórico da liberdade almejada” (Soares, 2004, p. 86).

No âmbito do constitucionalismo brasileiro, tal voto censitário caracterizou o período conhecido como Brasil Império, no qual prevalecia uma lógica de ocultamento da “majoritária população escrava e outros segmentos marginalizados, excluídos de qualquer participação no poder” (Soares, 2004, p. 178). Havia uma contraditória pretensão de “conciliar a escravidão (pretos) e a outorga da incapacidade civil (índios) com a defesa da igualdade jurídica” (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 129).

Os direitos políticos apareciam na Constituição de 1824, que estabelecia quem podia votar e ser votado. Cabe reforçar que tais direitos “se referem à participação do cidadão no governo da sociedade. Seu exercício é limitado a uma parcela da população e consiste na capacidade de fazer demonstrações políticas, de organizar partidos, de votar, de ser votado” (Carvalho, 2002, p. 9). As instituições mais associadas a esses direitos são, historicamente, os partidos e as instâncias representativas, como os parlamentos ou as casas legislativas.

No contexto do Império, “podiam votar todos os homens de 25 anos ou mais que tivessem renda mínima de 100 mil réis. Todos os cidadãos qualificados eram obrigados a votar. As mulheres não votavam, e os escravos, naturalmente, não eram considerados cidadãos” (Carvalho, 2002, p. 29-30). Mesmo os homens libertos enfrentavam restrições, podendo votar apenas na eleição primária.

Ocorre que o processo eleitoral não se encerrava em uma única etapa, uma vez que “a eleição era indireta, feita em dois turnos. No primeiro, os votantes escolhiam os eleitores, na proporção de um eleitor para cada 100 domicílios. Os eleitores, que deviam ter renda de 200 mil réis, elegiam os deputados e senadores” (Carvalho, 2002, p. 30). Existia, então, uma dupla limitação de caráter econômico à participação política.

No que concerne à idade mínima de 25 anos para votar, eram admitidas exceções. O fundamento passava, uma vez mais, por questões de ordem financeira. Os homens podiam votar a partir dos 21 anos, o que valia, porém, apenas “no caso dos chefes de família, dos oficiais militares, bacharéis, clérigos, empregados públicos, em geral de todos os que tivessem independência econômica” (Carvalho, 2002, p. 30).

Embora uma parcela mais abastada da sociedade da época votasse, não havia, de fato, uma consciência política e um conhecimento efetivo em torno dos significados da participação eleitoral e das instituições, o que se deve ao fato de que

a maior parte dos cidadãos do novo país não tinha tido prática do exercício do voto durante a colônia. Certamente, não tinha também noção do que fosse um governo representativo, do que significava o ato de escolher alguém como seu representante político. Apenas pequena parte da população urbana teria noção aproximada da natureza e do funcionamento das novas instituições. Até mesmo o patriotismo tinha alcance restrito. Para muitos, ele não ia além do ódio ao português, não era o sentimento de pertencer a uma pátria comum e soberana. Mas votar, muitos votavam. Eram convocados às eleições pelos patrões, pelas autoridades do governo, pelos juizes de paz, pelos delegados de polícia, pelos párocos, pelos comandantes da Guarda Nacional. A luta política era intensa e violenta. O que estava em jogo não era o exercício de um direito de cidadão, mas o domínio político local (Carvalho, 2002, p. 32-33).

José Murilo de Carvalho (2002, p. 83) lembra que, no Império e na República Velha, ou seja, “até 1930, não havia povo organizado politicamente nem sentimento nacional consolidado”. Somente uma elite urbana acompanhava propriamente os acontecimentos marcantes da política brasileira. A maior parte “do povo tinha com o governo uma relação de distância, de suspeita, quando não de aberto antagonismo. Quando o povo agia politicamente, em geral o fazia como reação ao que considerava arbítrio das autoridades” (Carvalho, 2002, p. 83).

Um grande contingente de brasileiros assistia, de longe, aos rumos tomados pela elite dirigente, “não como bestializado, mas como curioso, desconfiado, temeroso, talvez um tanto divertido” (Carvalho, 2002, p. 83). O povo, em geral, situava-se à margem do poder político, que se concentrava nas mãos das minorias oligárquicas, cujo protagonismo fica evidente na República Velha.

O coronelismo é a principal característica desse período, no qual os caciques políticos controlavam diretamente o eleitorado, por meio de um tipo de pleito conhecido como eleição a bico de pena. A votação era aberta e influenciada pela presença ostensiva desses coronéis, que interditavam o exercício autônomo dos direitos políticos. O coronelismo “impedia a participação política porque antes negava os direitos civis. Nas fazendas, imperava a lei do coronel, criada por ele, executada por ele. Seus trabalhadores e dependentes não eram cidadãos do Estado brasileiro, eram súditos dele” (Carvalho, 2002, p. 56).

É preciso assinalar que “a abolição da escravidão, apesar de implodir o império brasileiro, não introduziu o princípio da igualdade nas relações sociais e econômicas. Ao contrário, a dominação rural transportou-se para as cidades, passando a permear” todas as relações (Soares, 2004, p. 178-179). Assim como a escravidão, o coronelismo consolidou-se como empecilho à cidadania no Brasil.

A Constituição Republicana de 1891 representou a manutenção de várias limitações aos direitos políticos, eliminando “apenas a exigência da renda de 200 mil réis” (Carvalho, 2002, p. 40). Para se ter uma ideia da baixíssima participação eleitoral na República Velha, “na primeira eleição popular para a presidência da República, em 1894, votaram 2,2% da população” (Carvalho, 2002, p. 40). Os analfabetos, que eram muitos à época, continuavam excluídos da cidadania política, da mesma maneira que as mulheres e outros grupos marginalizados como os indígenas e as pessoas em situação de rua.

Foi após a Revolução de Getúlio Vargas, a partir do Código Eleitoral de 1932 e da Constituição de 1934, que o voto feminino foi finalmente conquistado no Brasil. Apesar desse avanço no início da década de 30, a cidadania política sofreu um retrocesso com a implantação da ditadura do Estado Novo. O exercício de direitos civis e políticos fica comprometido, restringido, diante do regime autocrático. Já no que diz respeito aos direitos sociais, vale o comentário de que “o povo brasileiro ficou à mercê da cidadania social de cunho corporativista e assistencialista, que castrou os movimentos sociais, principalmente o sindical” (Soares, 2004, p. 179).

Mas, pouco depois, com a redemocratização e a Constituição de 1946, de cunho social-democrata, ocorreu uma significativa expansão da cidadania social no Brasil, “permitindo na década de 1950 um crescimento econômico sem

precedentes na história brasileira, ensejando processo de ascensão social para segmentos populares marginalizados” (Soares, 2004, p. 179).

Quando se fala em cidadania social, o que está em questão é a possibilidade do gozo de direitos sociais como “o direito à educação, ao trabalho, ao salário justo, à saúde, à aposentadoria” (Carvalho, 2002, p. 10). São tais direitos que permitem a minimização das disparidades socioeconômicas produzidas pelo sistema econômico capitalista. Eles têm como objetivo a garantia de “um mínimo de bem-estar para todos. A ideia central em que se baseiam é a da justiça social” (Carvalho, 2002, p. 10).

A Constituição de 1946, por outro lado, significou também um avanço em termos de cidadania política, na medida em que “o voto foi estendido a todos os cidadãos, homens e mulheres, com mais de 18 anos de idade. Era obrigatório, secreto e direto. Permanecia, no entanto, a proibição do voto do analfabeto. A limitação era importante porque, em 1950, 57% da população ainda era analfabeta” (Carvalho, 2002, p. 145).

Apenas na década de 1980 os analfabetos conquistaram o direito ao voto, consolidado com a promulgação da Constituição Cidadã de 1988, fruto de um novo processo de redemocratização, após a superação do “regime militar de 1964 [que] tutelou o povo brasileiro, sonogando-lhe as liberdades públicas e favorecendo a concentração de rendas nas mãos da burguesia nacional” (Soares, 2004, p. 179).

A Constituição de 1988 representa o compromisso com a construção de “uma cidadania plena, que combine liberdade, participação e igualdade para todos” (Carvalho, 2002, p. 9). Cabe ressaltar que essa cidadania plena almejada envolve, ao menos, três dimensões, haja vista que “tornou-se costume desdobrar a cidadania em direitos civis, políticos e sociais. O cidadão pleno seria aquele que fosse titular dos três direitos. Cidadãos incompletos seriam os que possuíssem apenas alguns dos direitos. Os que não se beneficiassem de nenhum dos direitos” não poderiam ser considerados cidadãos (Carvalho, 2002, p. 9).

É justamente nesse ponto que reside talvez o grande problema da cidadania moderna. Isso porque determinados indivíduos parecem condenados a jamais gozarem do *status* de cidadãos plenos, nesse sentido. É o caso de estrangeiros, apátridas, integrantes de minorias étnico-nacionais, os quais acabam tornando-se cidadãos de segunda categoria, na medida em que não são titulares dos mesmos direitos garantidos aos nacionais dos Estados.

Como lembra Müller (2003, p. 75), “o mero fato de que as pessoas se encontram no território de um Estado é tudo menos irrelevante”. Por que todas elas não constituiriam o povo, se submetidas ao mesmo poder soberano estatal? Por que não pensar o povo como a “totalidade dos efetivamente atingidos pelo direito vigente e pelos atos decisórios do poder estatal – totalidade entendida aqui como a das pessoas que se encontram no território do respectivo Estado”? (Müller, 2003, p. 76).

Por que a resposta para a pergunta “quem é o povo?” não poderia englobar, de maneira alargada, “todo o povo dos generosos documentos constitucionais; [trata-se] da população, de todas as pessoas, inclusive das (até o momento) sobreintegradas e das (até o momento) excluídas”? (Müller, 2003, p. 100). Por que não apostar em alternativas e lugares outros, menos excludentes, para a cidadania?

7 Às margens da cidadania moderna: a Revolução Haitiana

No tempo em que projeto político-jurídico da modernidade, o constitucionalismo conta, tradicionalmente, com três grandes marcos fundadores: as revoluções Inglesa, Americana (Estadunidense) e Francesa. Quando se fala em Era das Revoluções, são tais movimentos revolucionários que estão em questão. Mesmo guardando uma proximidade histórica em relação a esses movimentos amplamente debatidos, a Revolução Haitiana, ocorrida entre o final do século XVIII e o início do XIX, mais precisamente entre 1791 e 1804, não recebe o mesmo destaque. Por uma perspectiva historiográfica hegemônica, ela não teria contribuído efetivamente para a construção da modernidade. É como se fosse um acontecimento político de segunda ordem, que pudesse ser sonogado tanto nos livros de história, quanto naqueles de teoria constitucional.

De fato, a Revolução de São Domingos, ex-colônia francesa na América atualmente conhecida como Haiti, “atrai menos atenção do que as Revoluções Inglesa, Norte-Americana e Francesa. Os motivos para isso são vários,

desde o receio despertado por uma revolução de escravizados, até a manutenção de perspectiva epistemológica e historiográfica colonizadora” (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 95).

No interior de tal perspectiva hegemônica excludente, “os negros escravizados eram percebidos como objetos e, portanto, também [...] passivos da história, incapazes de articular resistências, revoltas, projetos políticos etc contra o sistema que os objetificava” (Duarte; Queiroz, 2016, p. 14). Refletir sobre os acontecimentos políticos da ilha de São Domingos e seus desdobramentos constitucionais, evidenciando-os, é uma forma de rasurar a abordagem típica do projeto colonial, de modo que

retirar o silêncio forçado sobre esses eventos e refletir sobre as consequências políticas desses enfrentamentos possibilita uma outra leitura do imaginário iluminista e do constitucionalismo, descobrindo uma modernidade híbrida, subalterna e muito mais global e multicêntrica do que aquela incrustada nos relatos hegemônicos sobre a estruturação do mundo moderno, geralmente restritos aos feitos e desenvolvimentos ocorridos em solo europeu ou norte-americano (Queiroz, 2021, p. 88).

Por lidar com as contradições de uma modernidade emergente, que, por um lado, afirma o humanismo e princípios como igualdade e liberdade, mas, por outro, é conivente com a escravidão, com o tráfico humano, com a violência colonial, é preciso reconhecer o papel crucial da Revolução de São Domingos “para o constitucionalismo, que representa, ao mesmo tempo, a reafirmação da liberdade e a negação do modelo colonial. A primeira revolução de escravizados, logo após a Francesa, teve como consequência a independência e a abolição da escravidão no país” (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 92).

É impossível simplesmente ignorar “o movimento revolucionário que mais diretamente enfrentou os dilemas e tensões colocados no nascedouro da modernidade” (Queiroz, 2021, p. 88). Isso porque a Revolução Haitiana

estava no centro do entrelaçamento entre a afirmação universal da humanidade e a prática da discriminação racial; entre a positividade da liberdade e da igualdade e a exploração econômica por meio da escravidão; entre o nascimento dos direitos humanos e da cidadania e a exclusão das garantias jurídicas imposta aos ‘estrangeiros’ e ‘não cidadãos’ pelo modelo do Estado-nação (Queiroz, 2021, p. 88).

Conforme ressalta Marcos Queiroz (2021, p. 88), tais “dilemas, que, reconstruídos e redimensionados, são centrais até os dias de hoje, foram enfrentados não só pelos revolucionários da ilha de São Domingos, mas também por diversos outros atores políticos do atlântico revolucionário”. Ocorre que a Revolução Haitiana é especialmente relevante como movimento exitoso, que implicou no pioneirismo da ilha de São Domingos no que concerne à eliminação da escravidão nas Américas. Da mesma maneira, a descolonização do Haiti, na primeira década do século XIX, é bastante significativa, tendo em vista que a chamada “pérola das Antilhas” representava verdadeiro orgulho francês, com uma forte cultura açucareira sustentada pelo trabalho forçado de um enorme contingente de africanos traficados e escravizados.

A Revolução Haitiana contou com personagens que, na maioria das vezes, não estamparam as páginas dos livros de história pelo mundo. Para começar, vale “citar a figura de Vicent Ogé, homem livre de cor nascido na ilha de São Domingos, que teve papel fundamental nos antecedentes da Revolução” (Duarte; Queiroz, 2016, p. 15). Ele protagonizou a luta pela expansão da cidadania, da qual os negros no Haiti, mesmo que livres, eram excluídos à época. Tanto é que

no ano de 1789, Ogé compôs delegação de homens livres de cor que foram demandar à Assembleia Nacional Francesa o fim das leis racistas e o direito dos homens livres de cor de votar nas assembleias locais de São Domingos, bem como o direito de ter os seus próprios representantes. Em contato com os abolicionistas franceses, Ogé e outras personalidades negras batalharam, no vórtice da França revolucionária, pelo significado e pela universalização dos sentidos da cidadania (Duarte; Queiroz, 2016, p. 15).

Ao retornar, no ano seguinte, à ilha de São Domingos, Ogé, influenciado por intelectuais progressistas, “inicia uma revolta demandando a todos os cidadãos, sem qualquer tipo de distinção, acesso aos direitos políticos. Ogé comparava as lutas dos homens livres de cor às lutas do Terceiro Estado na França” (Duarte; Queiroz, 2016, p. 15). O ideário da Revolução Francesa ecoa para o outro lado do Atlântico, sendo Ogé um porta-voz dos anseios revolucionários em terras haitianas, o que acaba incomodando o poder colonial. E implica, posteriormente, na captura e na execução dessa liderança. Ocorre que “Ogé transforma-se em um mártir tanto em São Domingos como

em Paris, ajudando a intensificar as trocas atlânticas entre aqueles que procuravam expandir os limites dos princípios revolucionários” (Duarte; Queiroz, 2016, p. 15).

É no ano de 1791 que “a aplicação da pena capital ao liberto Vicent Ogé mobiliza os escravos que aderem em massa à rebelião” (Duarte; Queiroz, 2016, p. 28). A articulação entre escravizados e negros libertos dá a tônica da revolução dos chamados jacobinos negros. Em agosto desse mesmo ano, “perto de uma das mais tradicionais fazendas de *plantation* de São Domingos, é realizada a cerimônia de Bois-Caiman, conduzida por ‘Zamba’ Boukman, líder político e sacerdote vodu com grande influência sobre a população negra” (Duarte; Queiroz, 2016, p. 28).

Tal cerimônia constitui um evento político decisivo para a Revolução de São Domingos, uma vez que nela “é feito um chamado às armas e a ratificação do compromisso com a luta pelo fim do cativo, sintetizada na frase que é tida como marco inaugural da Revolução Haitiana: ‘escutem a voz da liberdade que fala no coração de todos nós’” (Duarte; Queiroz, 2016, p. 28). A partir de então, é efetivamente desencadeado um movimento que, ao longo do tempo, conta com diferentes líderes, sendo que

é o ex-escravo Toussaint Louverture que, em 1793, assume a liderança do levante, negando-se a fazer acordos com a elite branca e proclamando-se líder em nome da liberdade, da igualdade e da vingança da sua raça. No entanto, a despeito da inteligência política única, Toussaint toma atitudes que colocam em cheque a Revolução: tentou se aproximar de Napoleão, não compreendendo que a Revolução Francesa havia guinado para a direita, e tentou manter a produção de açúcar com a imposição de trabalho compulsório, fato que criou inúmeros desacordos com as massas de ex-escravos já envolvidos pelo ideal de liberdade alcançado (Duarte; Queiroz, 2016, p. 28).

Trilhando caminhos contraditórios, o importante revolucionário Toussaint enfraquece-se no decurso da revolução e se vê questionado por uma revolta conduzida pelo sobrinho Moïse. Fragilizado, termina “capturado pelas tropas napoleônicas em 1803, vindo a morrer na prisão de Fort de Joux, nos Alpes franceses” (Duarte; Queiroz, 2016, p. 29). Após Toussaint, a dianteira do movimento de ruptura é assumida por uma das lideranças remanescentes, a saber, o ex-escravo Dessalines.

É sob a sua condução que os jacobinos negros, “em 29 de novembro de 1803, divulgam uma declaração preliminar de Independência e, no dia 31 de dezembro do mesmo ano, batizam o novo Estado com a denominação indígena de Haiti” (Duarte; Queiroz, 2016, p. 29). Trata-se da primeira ex-colônia latino-americana a declarar-se independente da metrópole. Entretanto, “as lutas revolucionárias se encerram no ano de 1804, após os haitianos terem derrotado, sucessivamente, 60 mil soldados ingleses e 43 mil soldados do exército de Napoleão. No final daquele ano, Dessalines tornar-se-ia o primeiro chefe do Estado haitiano” (Duarte; Queiroz, 2016, p. 29).

O Haiti representa uma rasura no projeto da modernidade colonial, que deixa sua marca concreta, em termos políticos, em uma cadeia de eventos. Os revolucionários haitianos

fizeram o poder legislativo francês garantir os direitos políticos dos homens livres de cor (1792) e, posteriormente, abolir a escravidão em todas as suas colônias (1794). Os jacobinos negros impuseram derrotas aos potentes exércitos espanhol (1795) e inglês (1798), assim como, em seus derradeiros momentos, a Revolução Haitiana expulsaria as tropas napoleônicas da ilha quando começavam a retornar os boatos de restauração da escravidão (1803) (Duarte; Queiroz, 2016, p. 31).

A revolução culmina no movimento constitucionalista haitiano, que é extremamente determinante para a conformação de “uma modernidade heterogênea diante de um mundo no qual o colonialismo, a escravidão e a ‘desigualdade entre as raças’ eram a norma” (Duarte; Queiroz, 2016, p. 32). As constituições haitianas apontam para uma modernidade mais complexa do que se costuma imaginar.

Com relação à cidadania, tais documentos constitucionais trazem inovações, sendo a mais notória consagrada por um dispositivo da Constituição haitiana de 1816, o qual dispõe que “Todos os africanos ou índios e seus descendentes podem tornar-se Haitianos’ (art. 7º). Ou seja, inédito critério de naturalização pautado na identificação com aqueles que historicamente estavam excluídos do sistema constitucional” (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 94).

Trata-se de grande ruptura com premissas fundamentais do Estado-nação moderno, na medida em que “diferentemente das maneiras clássicas de aquisição sanguínea ou territorial, o Haiti oferecia cidadania para todos os indígenas, africanos e respectivos descendentes que viessem a residir em seu território” (Duarte; Queiroz, 2016,

p. 33). O que se tem é um modelo de cidadania capaz de abarcar “todos aqueles que potencialmente pudessem ter sido vítimas da escravidão e do genocídio” (Duarte; Queiroz, 2016, p. 33), isto é, os excluídos e vitimados pela modernidade colonial.

No âmbito do constitucionalismo haitiano pós-revolucionário, a cidadania calcada em bases nacionais/nacionalistas dá lugar a uma cidadania diaspórica, por meio da “qual a pessoa se tornava cidadão não apenas pelos laços sanguíneos ou territoriais, mas por potencialmente ter sido vítima da escravidão ou do genocídio, independentemente do seu local de nascimento ou ascendência” (Queiroz, 2021, p. 99). Percebe-se a reconfiguração da ideia de cidadania a partir da lógica da diáspora, sobretudo africana, caracterizadora do mundo colonial. É possível dizer que

o Haiti está mais no centro do espírito moderno que as próprias constituições dos ‘países centrais’, as quais representam um regresso ao fechamento identitário e limitador das pretensões de liberdade e igualdade universal, que passam a ser restringidas por barreiras territoriais, étnicas, linguísticas e nacionais. Assim, no contexto da Era das Revoluções, a Revolução Haitiana e suas constituições podem nos dizer mais sobre os anseios utópicos engendrados pela modernidade do que os demais movimentos revolucionários da virada do século XVIII para o XIX (Queiroz, 2021, p. 106).

Nesse sentido, o constitucionalismo haitiano é tanto moderno (espiritualmente) quanto disruptivo em relação aos contornos excludentes assumidos por uma modernidade hegemônica. Isso porque “enquanto as fronteiras dos estados-nação iam restringindo cada vez mais as pretensões universalistas da modernidade em signos nacionais, étnicos e locais, o Haiti reutilizava os escombros da história colonial para especializar a cidadania em novas bases” (Duarte; Queiroz, 2016, p. 34).

O constitucionalismo haitiano se apropria de um léxico típico do constitucionalismo moderno para radicalizá-lo no sentido democrático, o que fica nítido, por exemplo, na Constituição pós-revolucionária de 1805, precisamente no art. 14, que estabelece o seguinte:

[...] todos os haitianos devem ser conhecidos apenas pela denominação genérica de negros. O preceito subverte o famoso ‘We, the people’ da Constituição americana para torná-lo o ‘We, the black people’. Os outrora excluídos se tornam universais (Câmara; Chueiri; Moreira; Godoy, 2021, p. 94-95).

Estamos diante de uma reparação histórica, que coloca aqueles sujeitos e identidades historicamente rebaixados, oprimidos, em posição de destaque.

8 Novas experiências constitucionais latino-americanas e caminhos outros para pensar a cidadania a partir do Sul

Se a Revolução Haitiana tem sido resgatada nas últimas décadas na qualidade de um movimento imprescindível para uma compreensão ampliada, matizada, do projeto político moderno, isso se deve, em grande medida, aos estudos descoloniais, que carregam, em seu cerne, o objetivo de repensar a modernidade a partir de suas periferias, de suas margens. Na América Latina, o pensamento descolonial não pode ser dissociado, inclusive, de novas experiências constitucionais, que ganharam concretude na primeira década do século XXI.

Se o constitucionalismo moderno privilegia a construção identitária, de acordo com a lógica nós x eles, em detrimento do reconhecimento e da proteção à diversidade, o chamado novo constitucionalismo latino-americano assume a direção oposta. Assim, vale afirmar que “a enorme dificuldade do direito moderno em reconhecer a diversidade, é, ao contrário, a essência do constitucionalismo plurinacional: esse constitucionalismo se constrói sobre a diversidade radical, que é seu fundamento” (Magalhães, 2012, p. 18-19).

Falar em constitucionalismo plurinacional é salientar a grande novidade apresentada pelo constitucionalismo latino-americano no século XXI, a saber, “o estado plurinacional enquanto construção social que desafia a teoria do direito e a teoria constitucional moderna” (*sic.*) (Magalhães, 2012, p. 16-17). Para dizer mais precisamente, “são as constituições do Equador e da Bolívia que efetivamente apontam para uma mudança radical que pode representar, inclusive, uma ruptura paradigmática não só com o constitucionalismo moderno mas também com a própria modernidade” (Magalhães, 2012, p. 16-17).

Conforme explica Diogo Bacha e Silva (2019, p. 166), referindo-se ao constitucionalismo boliviano, “a plurinacionalidade surge na Constituição Política de 2009 motivada, sobretudo, pela crise de não correspondência entre as instituições políticas do Estado monocultural, liberal e capitalista e a diversidade de povos e culturas existentes no país”. O Estado Plurinacional, constituído na Bolívia, representa o encontro do pensamento descolonial com sua “experiência mais radical no campo da institucionalidade” política (Bacha e Silva, 2019, p. 163).

Anteriormente, nos anos 1990, alguns documentos constitucionais já sinalizavam, de forma mais incipiente, a necessidade e a possibilidade de ruptura com o Estado monocultural moderno ou Estado nacional. É o caso da Constituição colombiana de 1991, que no seu

art. 7 reconhece a diversidade cultural e no art. 10 a linguagem e os dialetos dos grupos étnicos como línguas oficiais naqueles locais além do castelhano. O art. 246 também reconhece a possibilidade de os povos indígenas exercerem jurisdição em seu próprio território, sempre que não for contrário à Constituição e às leis. Os territórios indígenas constituem, assim, nos termos da Constituição de 1991, entidades territoriais com certa autonomia para prover serviços públicos (art. 286 c/c o 287) (Bacha e Silva, 2019, p. 136).

Por sua vez, “a Constituição do Peru de 1993, promulgada na sequência da colombiana, no art. 19, reconhece também a diversidade étnica e cultural da nação e estabelece que toda pessoa poderá utilizar seu próprio idioma perante as autoridades públicas” (Bacha e Silva, 2019, p. 136). Ademais, tal documento consagra, no que diz respeito ao idioma oficial, “além do castelhano, o quéchua, aimará e outras línguas aborígenes (art. 48)” (Bacha e Silva, 2019, p. 136).

A referida Constituição peruana “prevê, inclusive, que lei estabelecerá o percentual mínimo do número de membros dos Conselhos Regionais e Municipais a serem ocupados por representação de gênero e comunidades campesinas e nativas (art. 191)” (Bacha e Silva, 2019, p. 136). E, como um antecedente relevante para a Constituição boliviana de 2009, “possibilita que as autoridades campesinas e nativas exerçam a função jurisdicional dentro de seu território e conforme o que se denomina de direito consuetudinário, denominando-a de jurisdição especial” (Bacha e Silva, 2019, p. 136).

Nesse sentido, José Luiz Quadros de Magalhães (2012, p. 105-106) pontua que “a novidade do Estado plurinacional é a existência de um sistema plurijurídico marcado pela diversidade de direitos de família e de propriedade e da autonomia para resolver as controvérsias sobre estes temas em seus espaços territoriais pela sua própria justiça”. O que se apresenta como plurinacionalidade materializa-se na medida em “que as autoridades indígenas possam, a partir de um diálogo intercultural, aplicar a Constituição a possíveis violações de direitos fundamentais a partir de suas próprias instituições” (Bacha e Silva, 2019, p. 259).

A Constituição do Estado Plurinacional da Bolívia de 2009, a mais inovadora e propriamente descolonial, “dispõe sobre a questão indígena em cerca de 80 dos 411 artigos. Pelo texto, os 36 ‘povos originários’ (aqueles que viviam na Bolívia antes da invasão dos europeus) passam a ter participação ampla efetiva em todos os níveis do poder estatal e na economia” (Magalhães, 2012, p. 39). Trata-se de verdadeiro marco para um

constitucionalismo transformador muito distinto do constitucionalismo do Estado moderno das elites com o objetivo de constituir um Estado, enquanto espaço político homogêneo, em que as diferenças étnicas e culturais não contam ou são suprimidas; bem delimitado por fronteiras, organizado por um conjunto de instituições centrais que cobrem todo o território, regulado por um sistema de lei e com força coercitiva para garantir a soberania (Bacha e Silva, 2019, p. 171).

Tal constitucionalismo plurinacional transformador conjuga a plurinacionalidade com outros aspectos relevantes, como “o caráter autonômico com a participação e controle social” (Bacha e Silva, 2019, p. 172). Isso considerando que “a nova Constituição democrática transforma a organização territorial do país. O novo texto prevê a divisão em quatro níveis de autonomia: o departamental (equivalente aos Estados brasileiros), o regional, o municipal e o indígena” (Magalhães, 2012, p. 39-40).

Não há centralização das normas eleitorais, o que permite, inclusive, a eleição dos representantes dos povos indígenas “a partir das normas eleitorais de suas comunidades” (Magalhães, 2012, p. 39). Cabe destacar também, com relação à representação, o caráter descolonial da Constituição boliviana ao assegurar “uma cota para parlamentares oriundos dos povos indígenas” (Magalhães, 2012, p. 39).

Observam-se na Constituição boliviana de 2009, no que concerne aos povos nativos, várias dinâmicas organizacionais, valendo sublinhar que

- 1) no art. 30 as instituições indígenas, quaisquer que forem, fazem parte do Estado;
- 2) a autonomia indígena originária-campesina, com o livre governo como exercício da autodeterminação de cada um dos povos e nações dentro do território no art. 289;
- 3) o Estado compõe-se de Executivo, Legislativo, Judiciário e órgão Eleitoral e cada um deles deve ser assegurada a participação originária-campesina (arts. 12, 146, 174);
- 4) o reconhecimento da jurisdição ordinária e a indígena no art. 179 (Bacha e Silva, 2019, p. 173).

A plurinacionalidade, como se pode perceber a essa altura, não se consubstancia “apenas no reconhecimento das línguas, da interculturalidade e da intraculturalidade, mas na modificação das instituições do Estado, implicando o pluralismo institucional, administrativo, jurídico e de gestão democrática” (Bacha e Silva, 2019, p. 172). Ela requer a imaginação de “formas políticas alternativas que não são reprodutoras da forma básica do Estado e do capitalismo” (Bacha e Silva, 2019, p. 168).

O pluralismo jurídico, como elemento enfaticamente destacado do Estado plurinacional boliviano, é calcado na “equivalência entre a justiça tradicional indígena e a justiça ordinária do país. Cada comunidade indígena poderá ter seu próprio ‘tribunal’, com juízes eleitos entre os moradores. As decisões destes tribunais não poderão ser revisadas pela justiça comum” (Magalhães, 2012, p. 39).

José Luiz Quadros de Magalhães (2012, p. 39) chama a atenção, nesse ponto, para outra previsão constitucional inovadora, que é a “criação de um Tribunal Constitucional plurinacional, com membros eleitos pelo sistema ordinário e pelo sistema indígena”. Sua atuação passa pela “coordenação para uma hermenêutica jurídica intercultural, transversal e decolonial conjugando a prática jurídica de uma jurisdição ordinária e eurocêntrica e a jurisdição indígena originária campesina” (Bacha e Silva, 2019, p. 262).

Não há que se falar em exportação de tal modelo de constitucionalismo plurinacional como alternativa ao constitucionalismo moderno eurocêntrico, o que seria um gesto tipicamente moderno/colonial. Conforme ensina José Luiz Quadros de Magalhães (2012, p. 108), quando for o caso, “o constitucionalismo plurinacional deve desenvolver-se atendendo às peculiaridades dos processos histórico-sociais de cada Estado – não existe um modelo de Estado Plurinacional, e sim, modelos de Estados Plurinacionais”. É preciso cuidado para não reproduzir a postura dos modernos em torno da afirmação de pretensos universalismos.

9 Considerações finais

Tradicionalmente, a cidadania traduz a relação de pertencimento do cidadão ao Estado-nação ou Estado nacional moderno, no tempo em que parte de um todo. Distinguindo o *homem* e o cidadão, como fez a Declaração de Direitos de 1789, o constitucionalismo liberal-moderno carrega a faceta perversa e excludente da modernidade política, na medida em que foi construído com a exclusão de diversos grupos, sob o manto de discursos jurídicos universalistas. Ao abrigo da defesa da liberdade e da autonomia, grupos inteiros de pessoas não foram representados. Mulheres, estrangeiros, pessoas escravizadas, pretos e pobres ficaram à margem desse suposto universalismo do recém-nascido constitucionalismo moderno.

No âmbito do constitucionalismo haitiano pós-revolucionário, a cidadania calcada em bases nacionais/nacionalistas dá lugar a uma cidadania diaspórica, por meio da “qual a pessoa se tornava cidadão não apenas pelos laços sanguíneos ou territoriais, mas por potencialmente ter sido vítima da escravidão ou do genocídio, independentemente do seu local de nascimento ou ascendência” (Queiroz, 2021, p. 99). Percebe-se a reconfiguração da ideia de cidadania a partir da lógica da diáspora, sobretudo africana, caracterizadora do mundo colonial.

No mesmo sentido, todas as inovações trazidas pelo constitucionalismo plurinacional, notadamente o boliviano, apontam para uma ruptura paradigmática em relação ao constitucionalismo moderno, “no qual os conceitos de povo e soberania popular contribuíram para a uniformização cultural por meio da sobreposição da cultura dominante (dita civilizada) por sobre as demais formas de organização familiar, econômica e política” (Magalhães, 2012, p. 108). O novo constitucionalismo latino-americano representa, portanto, um alargamento das

fronteiras da cidadania moderna, para além das tradicionais bases nacionalistas, monoculturais e amplamente discriminatórias.

De modo que o alargamento das fronteiras da cidadania e dos marcos consolidadores do constitucionalismo abre caminho para uma reescritura dos conceitos e das realidades jurídicas, na medida em que passam a ser compreendidos sob o crivo de fenômenos e construções que estiveram apagados das narrativas vigorantes do constitucionalismo moderno.

Acenamos, pois, para um passado por vir. Temos que o porvir não se refere ao futuro, mas à abertura do próprio passado, aquilo que se deixa ler e escutar de páginas que não foram escritas e vozes que não foram narradas. Afinal, como lembra Derrida, “o porvir não pode ser senão dos fantasmas. Assim como o passado.” (Derrida, 1994, p. 57), donde nasce uma outra historiografia do constitucionalismo e um abalo promissor nas fronteiras da cidadania.

10 Referências

BACHA E SILVA, Diogo. *Desconstruindo o constitucionalismo latino-americano através do controle plural de constitucionalidade: o tribunal constitucional plurinacional e a jurisdição constitucional decolonial no paradigma do constitucionalismo porvir*. 2019. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

BENTES, Hilda Helena Soares; PIMENTA, Luciana (org.). *Legentes: desconstrução e caminhos outros para ler em direito e literatura*. São Paulo: Dialética, 2022.

BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz. Cidadania e direitos: aproximações e relações. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). *Cidadania, um projeto em construção: minorias, justiça e direitos*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CÂMARA, Heloisa Fernandes; CHUEIRI, Vera Karam de; MOREIRA, Egon Bockmann; GODOY, Miguel Gualano. *Fundamentos de direito constitucional: novos horizontes brasileiros*. Salvador: JusPodivm, 2021.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes. *Direito constitucional e teoria da Constituição*. 7. ed. Coimbra: Almedina, 2003.

CARVALHO, José Murilo de. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DUARTE, Evandro Charles Piza; QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. A Revolução Haitiana e o Atlântico Negro: o constitucionalismo em face do lado oculto da modernidade. *Direito, Estado e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 49, p. 10-42, jul./dez. 2016.

GALUPPO, Marcelo Campos. *Igualdade e diferença: estado democrático de direito a partir do pensamento de Habermas*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Tradução José Lamego. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. *O estado plurinacional e o direito internacional moderno*. Curitiba: Juruá, 2012.

MÜLLER, Friedrich. *Quem é o povo?: a questão fundamental da democracia*. Tradução Peter Naumann. Paulo Bonavides. 3. ed. São Paulo: Max Limonad, 2003.

PIMENTA, Luciana Pereira. *Liberdade e direito: a tarefa da paz perpétua em Kant*. 2003. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2003.

PIMENTA, Luciana. Direito e literatura como movimento de re-leitura e re-escritura do direito: o método pr'almém do método: articulações pluriversais de caminhos por vir, tal vez o direito à alegria. In: FALEIROS, Taísa Haber e LIMA, Lucas Ferreira Mazete (org.). *Mimesis: o direito através da literatura*. São Paulo: Dialética, 2022.

PIMENTA, Luciana; ARAÚJO, Luísa Consentino de. Direito fundamental dos corpos negros à maternidade: por um direito literário e escre(vi)vente. *Revista do Tribunal Regional Federal da 1ª Região*, Brasília, v. 35, n. 2, p. 153-163, 2023. Disponível em: <https://revista.trf1.jus.br/trf1/article/view/500>. Acessado em: 30 out. 2023.

QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. Constitucionalismo negro: elementos de teoria e história constitucional a partir da Revolução Haitiana. *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito*, São Leopoldo, n. 13, p. 85-109, jan./abr. 2021.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Tradução Antonio de Pádua Danesi. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SOARES, Mário Lúcio Quintão. *Teoria do Estado: introdução*. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2004.