

Gênero e constitucionalismo: sobre a Lei de proteção às mulheres do Estado Plurinacional da Bolívia

Diogo Bacha e Silva¹  0000-0001-9748-0714

José Ribas Vieira¹  0000-0002-0845-8273

¹Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. 20211-340



Resumo: No artigo busca-se explorar as interseções entre gênero e cultura na diversidade do Constitucionalismo latino-americano. Baseando-se nos estudos de gênero decoloniais, a questão central é problematizar a Lei de proteção às mulheres do Estado Plurinacional da Bolívia. Ao mesmo tempo, o Constitucionalismo latino-americano é interpretado em seu pluralismo epistemológico que resulta de sua vinculação a movimentos sociais distintos. Para tanto, no artigo são exploradas as discussões de gênero na América Latina e a forma como as questões de gênero ganharam uma narrativa específica distinta da eurocêntrica.

Palavras-chave: feminismo decolonial; gênero; Constitucionalismo latino-americano; Lei de Proteção às Mulheres; Constituição de 2009

Gender and Constitutionalism: About Law on Protection of Women in The Plurinational State of Bolivia

Abstract: The article seeks to explore the intersection between gender and culture in the diversity of Latin American Constitutionalism. Based on the decolonial gender studies, the central question is to problematize the Law on the Protection of Women from the Plurinational State of Bolivia. At the same time, one must interpret Latin American Constitutionalism with its epistemological pluralism of distinct social movements. In order to do so, the article explores the gender discussions in Latin America and the way in which the gender issue gained distinct narrative of the Eurocentric narrative of gender.

Keywords: Decolonial Feminism; Gender; Latin American Constitutionalism; Law of Protection to Women; Constitution of 2009.

Introdução

Há uma profunda mudança nas relações sociais no início do século XXI. Antigas práticas e relações sociais são confrontadas com uma nova epistemologia, com o cruzamento entre os saberes e com uma nova interação entre relações sociais que ficaram submissas durante a modernidade.

Os movimentos feministas que têm origem já na Revolução Francesa lutam contra uma epistemologia, um saber e poder opressivo e dominador que vêm sendo transformados e rediscutidos com as modificações sociais e os avanços em suas reivindicações, demonstrando um caráter dinâmico e aberto a novos saberes e práticas decoloniais.

Pretende-se discutir as questões de gênero em sua vinculação com as questões culturais no contexto do Constitucionalismo latino-americano, destacando como o Estado Plurinacional da Bolívia lida com as desigualdades de gênero junto às mulheres originárias.

Em um primeiro momento, buscamos elucidar como a luta contra o patriarcado pode ser interpretada como a gênese, ou seja, como a origem das lutas decoloniais enquanto um princípio de giro decolonial que enfrenta a modernidade/colonialidade e a chamada colonialidade do

poder. A partir desse enfoque, os movimentos feministas são considerados nos marcos epistemologia densa e de rompimento com a modernidade.

Em um segundo momento do texto, as implicações do gênero são discutidas no âmbito da modernidade/colonialidade. Através da obra de importantes autoras decoloniais, por exemplo, Rita Laura SEGATO (2005; 2012; 2014) e María LUGONES (2007; 2008; 2014), a problematização permite iluminar a dimensão do gênero dentro da própria narrativa da decolonialidade.

Em um terceiro momento, passa-se a explorar o pluralismo epistemológico no intuito de abordar as interseções entre gênero e cultura no âmbito do Constitucionalismo latino-americano. Nas discussões promovidas pelos movimentos feministas decoloniais latino-americanos há uma problematização acerca da própria noção que as comunidades originárias têm sobre gênero.

Por último, o artigo aborda a questão da competência da jurisdição ordinária para o julgamento dos casos de violência contra as mulheres originárias ou campesinas e como tal regramento normativo é percebido e problematizado diante de sua eficácia e sua compatibilidade com o Estado Plurinacional.

Com o presente texto, pretende-se discutir as interseções de gênero com outros marcadores sociais, trazendo à tona questões novas e candentes na atualidade, relacionadas ao novo Estado Plurinacional.

Antipatriarcado e os movimentos feministas como gênese das lutas decoloniais

Os processos constituintes latino-americanos do começo do século XXI, cujos maiores exemplos são a experiência constitucional Boliviana e Equatoriana, devem ser interpretados de acordo com os fundamentos político-filosóficos em que estão inseridos e também conforme os movimentos sócio-políticos formulados regionalmente. Partiu-se do pressuposto de que os processos constituintes buscaram reformular o constitucionalismo tradicional.

Estes processos constituintes surgiram da necessidade, na América Latina, em provocar uma ruptura com o continuísmo constitucional das Constituições tradicionais eurocêntricas. Assim, com um resultado revolucionário, movimentos sociais conjugados com políticas aprovadas pelo povo deram causa à convocação de processos constituintes inovadores na América Latina a partir do século XXI (Rubén MARTÍNEZ DALMAU; Roberto VICIANO PASTOR 2010, p. 11).

Compreende-se que a Constituição do Equador de 2008 e da Bolívia de 2009 não podem ser interpretadas como documentos separados dos processos sociais e políticos que eclodiram na América Latina no final do século XX e começo do século XXI. Aliás, não são as referidas constituições que causaram uma revolução, mas sim as manifestações populares que provocaram uma revolução na visão político-jurídica, implicando necessariamente um novo pensar constitucional.

Tais processos, embora distintos em suas dinâmicas internas, estão entrelaçados por um elemento comum consistente na vontade explícita de realizar um giro decolonial entendido como um movimento de ruptura com a persistência da modernidade enquanto projeto filosófico e político de um poder colonial/hegemônico (Alejandro MEDICI, 2013, p. 21).

Em verdade, este giro decolonial está ancorado em movimentos sociais e políticos e novos governos que rearticulam um pensamento social e crítico para dar voz àqueles indivíduos que sempre estiveram à margem das questões centrais do poder econômico, cultural e político, sendo silenciados, oprimidos e marginalizados pelo seu modo de ser e de viver que não corresponde a um modelo eurocêntrico e monocultural (MEDICI, 2013, p. 21).

Modernidade e colonialidade são dois conceitos centrais a que o giro decolonial na América Latina pretendeu se opor, pois são os substratos para a dominação e controle das minorias oprimidas. Não há modernidade sem colonialidade e não há colonialidade sem modernidade. Para entender o significado de tais conceitos, é preciso lembrar que Aníbal QUIJANO (2000) desenvolveu o termo colonialidade para designar a relação de continuidade das formas coloniais de dominação mesmo após o processo de independência das colônias que se desenvolveu em diversos esteios como o controle da economia, controle da autoridade, controle da natureza, controle do gênero, raça e cultura e controle do conhecimento e da subjetividade (QUIJANO, 2000). Ou seja, a colonialidade se produz e reproduz no saber, no poder e no ser, provocando um controle político sobre a vida do sujeito e atuando como um dispositivo, ou seja, como um conjunto de práticas discursivas e não discursivas (Michel FOUCAULT, 1985).

Tal é o caráter da modernidade, enquanto dispositivo, como um processo de dominação cultural, política e científica tendo como modelo representacional o europeu. Como diz Edward SAID (1990), a dominação não pode ser feita apenas com o uso da força, mas precisa de um elemento ideológico representacional, ou seja, de discursos sobre o outro e que estes discursos adquiram o *status* de *habitus* compartilhado entre dominante e dominado. Sem essa forma de representação, sem a construção de um imaginário sobre o Ocidente e o Oriente, não seria possível elaborar uma explicação da colonialidade do poder, tendo como modelo-padrão o eurocentrismo (Santiago CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 22).

Os discursos eurocêntricos, obviamente, foram produzidos e reproduzidos pelas ciências humanas que, pois, cindiram o conhecimento entre ocidente/oriente, norte/sul, dando ênfase às formas de saber e de ser eminentemente europeias. Através de discursos justificatórios como a religião e o progresso civilizacional, a modernidade introjetou a colonialidade do poder tendo um parâmetro universal eurocêntrico, como denunciam Enrique DUSSEL (1994) e Immanuel WALLERSTEIN (2007, p. 28). A modernidade, portanto, é um projeto de encobrimento do diferente, do outro, daquele que não compartilha os valores considerados universais.

O giro decolonial promovido pelos processos constituintes da América Latina no século XXI representa uma resistência teórica e prática ao modo de pensar e ser subjacente à modernidade/colonialidade, movimento que está presente desde o pensamento de Enrique Dussel ao pensar uma superação no sentido hegeliano (*Aufhebung*), naquilo que ele denomina de transmodernidade (DUSSEL, 2000). Uma estratégia fulcrada na resistência epistêmica para a decolonização do mundo da vida, permitindo que o outro totalizado, encoberto e violentado pelo projeto moderno e eurocêntrico ressurgisse no seio do pensamento filosófico e político (Emmanuel LÉVINAS, 1988). Na verdade, o giro decolonial é uma terceira via da colonialidade/modernidade, significando uma energia de desconfiança e reação contra a opressão, sendo parte constitutiva mesma da modernidade (Walter MIGNOLO, 2007, p. 26). Essas desconfianças e reação partem também de um giro epistêmico, enquanto uma filosofia de cariz crítico e emancipatório. Uma desconfiança e reação que pretendem se desvencilhar do dispositivo moderno, ou seja, que busca, como trata Mignolo, desenvolver uma suspeição epistêmica frente às interpretações sobre os povos colonizados.

Sobre as diversas concepções de conhecimento há também diversas formas de saber locais. No interior de diversas culturas há também uma diversidade constitutiva de formas de vida (Boaventura Sousa SANTOS, 2009). Muito embora o Estado Plurinacional da Constituição da Bolívia de 2009 e do Equador de 2008 tenham sido as primeiras experiências de rearticulação institucional e jurídico-política de um projeto decolonial, é bem verdade que essa experiência tem uma dívida histórica com outros movimentos que, apesar de originalmente não poderem ser considerados decoloniais em sua forma, o são em seu conteúdo. Luis TAPIA (2007) bem demonstra que houve, no processo de ruptura boliviano, “uma crise de correspondência entre o Estado boliviano, a configuração de seus poderes, o conteúdo de suas políticas, por um lado, e, por outro, o tipo de diversidade cultural entendida de maneira auto-organizada dos povos indígenas”. Dessa forma, a questão resultou num déficit de legitimidade, o que ocasionou a promulgação da Constituição do Estado Plurinacional como necessária para dar voz às experiências jurídicas concretas das comunidades tradicionais e dos grupos vulneráveis (Juan Ramos MAMANI, 2014).

De acordo com Mignolo (2007), olhando para o tecido histórico da modernidade diacronicamente, pode-se afirmar que os movimentos feministas são, talvez, os primeiros movimentos sociais de confrontação jurídica e política a um projeto colonial de poder. O primeiro movimento que busca trazer à luz um projeto consolidado de poder colonial, no caso, o poder patriarcal.

É preciso, portanto, estabelecer uma ligação entre os movimentos feministas e o giro decolonial. Com efeito, a luta decolonial não começa com sua nomeação realizada na conferência de Berkeley de 2005, em que, com o título *Mapping the decolonial turn*, pesquisadores do grupo modernidade/colonialidade, liderado por Nelson Maldonado-Torres, dialogaram com um grupo de filósofos caribenhos e latinos (MIGNOLO, 2007, p. 26). Muito antes, essa luta é promovida historicamente pela resistência de diversos sujeitos oprimidos que pretendem denunciar e suspeitar do dispositivo moderno.

Os movimentos feministas praticados desde o movimento das sufragistas são também parte constitutiva das práticas decoloniais, uma vez que, mesmo na sua matriz europeia, lutam contra o sistema patriarcal que é compreendido como um sistema de poder colonial que condiciona a mulher a um papel subalterno na sociedade, totalizando e violentando as mulheres como seres inferiores.

Tradicionalmente, os movimentos feministas foram classificados em três ondas distintas. A síntese dessas ondas pode ser encontrada, por exemplo, no estudo de Adriana Ramos MELLO (2016, p. 142-143).¹ No entanto, há autoras que problematizam essa serialização, indicando que

¹ A primeira começou ainda no século XVIII e reivindicava direitos de cidadania para as mulheres, aliadas do processo de escolha dos representantes, com a publicação de *Vindication of the rights of women* em 1792, de Mary Wollstonecraft. Seu argumento principal para a luta contra o poder era o fato de que as mulheres deveriam receber uma educação completa, uma vez que seriam responsáveis pela educação das crianças; assim poderiam, caso tivessem uma educação completa, ser mais do que esposas, mas companheiras de seus maridos. A segunda onda iniciou com as sufragistas que lutavam pelo direito ao voto e à educação no final do século XIX e início do século XX. O argumento era o de que o voto só seria universal quando se reconhecesse por completo o direito ao voto das mulheres e 100% (cento por cento) dos cidadãos. Foi um movimento internacional, de cunho universalizante, quando a Convenção de Seneca Falls de 1848 colocou a questão do voto como principal problema político a ser enfrentado pelas mulheres. Por óbvio, houve reações violentas contra as reivindicações das mulheres, com milhares delas sendo presas e torturadas. Após a conquista do sufrágio, emergiu a terceira onda do movimento feminista, que ainda está em vigor, pleiteando a igualdade total, seja por meio do feminismo da igualdade ou do feminismo da diferença, o que inclui o debate sobre um amplo aspecto da vida das mulheres na sociedade buscando o desenvolvimento social e profissional por meio de reformas legais, epistêmicas e econômicas.

tais ondas não são estanques e variam conforme os contextos históricos e a diversidade de situações enfrentadas pelas mulheres (Joana Maria PEDRO, 2005, p. 82).

Obras de referência mostram que o universo da construção social do feminino é colocado em discussão através da resistência das mulheres e dos movimentos sociais e denunciam um sistema patriarcal e misógino.

Primeiro, para o enfrentamento dessas questões, é preciso entender como elas se inserem na cultura. Segundo o entendimento de Antonio Manoel HESPANHA (2008), a dominação se exerce com argumentos jurídicos, filosóficos e religiosos, como, por exemplo, a utilização do direito romano e do pensamento de Santo Agostinho para caracterizar a inferioridade da mulher e sua fragilidade para retirá-la da condição de ser humano. Para enfrentar tais argumentações, seria preciso desconstruir uma ideia milenar forjada com a ajuda das práticas científicas, a ideia de que o sexo é biológico.

Simone de BEAUVOIR (1970), no clássico *Segundo Sexo*, explica que a dualidade dos sexos traduziu um conflito em que o homem se percebe como o mesmo e a mulher como o Outro. Através do discurso especialista das ciências há um projeto de imanência na mulher, colocando-a como diferente biológica, psicológica e historicamente, subordinando-a a seu papel irrelevante sócio-politicamente. Um determinismo masculino, pois os homens são protagonistas e juizes, e lhes impõem a condição do Outro, de seres inferiores porque sua inferioridade é interpretada como algo imanente (BEAUVOIR, 1970, p. 23).

Com a já conhecida frase de que “não se nasce mulher, torna-se mulher”, Simone de Beauvoir denuncia como o pensamento filosófico-ocidental sempre esteve a serviço do patriarcado, através de uma diferenciação entre homem e mulher sustentada em argumentos supostamente científicos, construindo assim um projeto de poder social que submete as mulheres aos desideratos do poder masculino.

No campo político, coube à Carole PATEMAN (1995) a denúncia do patriarcado enquanto um contrato sexual entre os homens com o fito de subordinar as mulheres. Na verdade, como diz a autora, a história mais bem-sucedida do ponto de vista político é a história do contrato social como nova forma de pensar as relações políticas e legitimar o direito. Contudo, enquanto a história do pacto social foi contada e recontada com louvor por ter defendido a liberdade, a metade da história foi silenciada. É que, além do pacto político, a criação de uma nova sociedade civil criou e legitimou um direito político como direito patriarcal ou sexual, isto é, o poder que os homens exercem sobre as mulheres. Essa nova ordem é uma ordem social patriarcal (PATEMAN, 1995, p. 10). Esse contrato, pois, estabelece uma ordem de submissão das mulheres tanto na vida privada quanto na vida pública.

Essas importantes obras ilustram pontos de vista feministas decisivos no desdobramento das discussões sobre a condição feminina, tão díspares quanto semelhantes entre si, e expressam um movimento social e filosófico que se tornou público a partir do norte da linha abissal (SANTOS, 2007). No entanto, estudos sobre as origens dos feminismos no Brasil e no Sul constataam a ocorrência de movimentos feministas no século XIX. No Brasil, por exemplo, a teoria feminista tem início com Nísia Floresta e a tradução livre de Direitos das mulheres e injustiça dos homens, de autoria de Mary Wollstonecraft, em 1832 (Marlise MATOS, 2010, p. 68)

Vale dizer, o movimento e teorias feministas desde o princípio se insurgiram contra um poder colonizador de indivíduos que se autoproclamam superiores para submeter e introjetar valores sociais e políticos próprios sobre o Outro, o diferente, que é considerado, naturalmente, inferior. Portanto, as teorias feministas, neste aspecto, são parte das práticas decoloniais.

Modernidade/Colonialidade e as questões de gênero

A categoria colonialidade foi definida por Aníbal Quijano (2000) como um processo de construção da ideia de raça e de controle das relações de trabalho. Para o autor, a forma de legitimação da conquista da América deu-se em torno da construção social da raça e do gênero que, associada à nova forma global de controle do trabalho, possibilitou a diferenciação entre seres superiores e inferiores. Dessa forma, o branco-europeu-racional civilizado seria um ente superior e constitutivo da modernidade, enquanto o subalterno-irracional-não civilizado seria constituído pelas outras raças e pelos padrões de gênero não europeus (QUIJANO, 2000). O etnocentrismo seria a marca da superioridade do europeu. A associação entre o etnocentrismo e a classificação racial explica por que os europeus se sentiram naturalmente superiores. Na sua compreensão, os povos colonizados eram inferiores e anteriores ao Europeu. Assim, o sistema-mundo europeu seria a culminação do processo civilizatório da humanidade, a modernidade. Caberia, então, ao povo europeu, naturalmente superior, levar a civilização para os povos inferiores e anteriores.

Com base nesta visão, legitima-se um saber também superior. A racionalidade burguesa secularizada do século XVIII torna-se uma forma de saber hegemônica a partir da evolução histórica do capital, sobrepondo-se a todos os outros saberes (QUIJANO, 2000). Consequentemente, os processos de colonização provocaram um despojamento da identidade e da história dos

povos colonizados, forçados a adotar uma perspectiva eurocêntrica. Essa colonização do saber e do poder tem como um dos palcos principais a América Latina. A colonização se produz também no ser. Por isso, Quijano (2000) concebe a dominação sexual como aquela praticada para o controle do corpo. Diz o sociólogo, por exemplo, que o corpo é objeto do conhecimento e não pertence ao sujeito/razão (QUIJANO, 2000).

Na visão de Quijano, portanto, a perspectiva de gênero teria surgido após a colonialidade do poder. Assim, por exemplo, a dominação sexual que se exerce sobre as mulheres de cor é ainda mais violenta, eis que as submete a um duplo controle, a uma dupla inferioridade. De um lado, são inferiorizadas posto que são mulheres e não parte do gênero masculino. De outro lado, mesmo enquanto mulheres, são negras. Como negras, são escravizadas e não podem reivindicar a feminilidade.

A colonialidade produzida pelo capitalismo se expressa também no controle sobre os dominados. É na supressão e na exclusão do outro que o capital se consagra. Por isso, a mulher pobre, mestiça, a filha, a irmã dos pobres constitui o *locus* adequado para que o capital submeta o outro/diferente a seus imperativos econômicos e sociais. Não é à toa, pois, que Rita Laura Segato (2005) interpreta os feminicídios da Ciudad Juarez como um ato de comunicação que emana uma mensagem de controle territorial, onde o meio de veículo da mensagem seria o próprio corpo da mulher. Em geral, a mulher, pobre e mestiça, acaba sendo dupla vítima, recaindo-lhe sobre os ombros a própria culpabilidade pelo crime, pelo fato de ser mestiça, de ser pobre. Eis, então, a forma violenta como a colonialidade do poder se expressa nas mulheres que são parte de uma identidade previamente determinada pelos europeus.

No entanto, como bem observa Gayatri Chakravorty SPIVAK (2010), os sujeitos subalternos que são constituídos na medida do interesse do dominador são heterogêneos. Por isso, no contexto da dominação, a mulher do chamado “terceiro mundo” fica encurralada entre a tradição e a modernização (p. 119). A subalternidade é legitimada tanto pelo discurso do dominador quanto pela introjeção epistêmica e do *habitus* do dominado. Um imaginário cultural é construído sobre o subalterno. O sujeito feminino, portanto, está excluído não só do imaginário cultural do dominante, como também da elite do dominado que, culturalmente, pretende se autoafirmar como uma elite que pertence à classe dominante. O subalterno como sujeito feminino não pode falar; sua fala está interdita e, portanto, é preciso realizar um exercício de deslocamento. É tarefa da mulher, intelectual, realizar esse deslocamento, para se re-apropriar da representação, deslocar as categorias de subordinação (SPIVAK, 2010, p. 124-126).

Se, pois, a forma de combater/denunciar os efeitos dominadores da modernidade/colonialidade consiste em um processo decolonial em que se exigem atitudes de desprendimento, de suspeita epistêmica, de abertura, de desobediência (Luciana BALLESTRIN, 2013), os movimentos que reivindicam um lugar de fala, de representação, de igualdade, de respeito às mulheres são os primeiros movimentos sociais a realizar um deslocamento da relação colonial de dominação.

A primeira questão é entender se o feminismo dito hegemônico tem algum papel na construção de um ideal decolonial. De acordo com Segato (2012), por feminismo hegemônico deve-se entender os movimentos feministas que criticam o patriarcado como fenômeno universal, a-histórico, posicionando-se no sentido de um papel predominante das mulheres eurocêntricas e que pretendem levar para as mulheres negras e índias os avanços modernos nas conquistas do direito. Muito embora o feminismo hegemônico em seus diversos vieses, o liberal, o social e o da diferença, tenham um papel interessante de denúncia do patriarcado, este não consegue realizar um deslocamento do processo da colonialidade. Pode-se, por outro lado, entendê-los como uma grande gênese crítica do papel de grupos subalternos e dominados, embora sua análise se detenha em um aspecto restrito da subjetivação e, portanto, abarque apenas um pequeno aspecto da violência sofrida pelas mulheres (SEGATO, 2012).

Basta, pois, lembrar aqui do papel da mulher negra no regime escravocrata. Referindo-se à situação das mulheres escravizadas nos Estados Unidos entre o século XIX e o início do século XX, Angela DAVIS (2016, p. 20) ressalta que, no regime de escravidão, a feminilidade das mulheres era ofuscada, pois estas eram constituídas como trabalhadoras em tempo integral para seus senhores. A forma de opressão das mulheres era, no geral, idêntica à dos homens. Mas, do ponto de vista específico, a opressão sexual exercida sobre elas através do estupro representava uma forma de ostensivo domínio econômico do proprietário. No âmbito das relações domésticas, pois, as mulheres negras gozavam de uma igualdade em relação ao homem também negro. Ambos eram responsáveis pelo trabalho que os escravizados realizavam para si mesmos. Enquanto gozavam de uma relativa igualdade no campo doméstico, as escravizadas desafiavam a instituição da escravidão, insurgindo-se contra a opressão dos senhores, defendendo inclusive os homens. Ressaltando as resistências, a autora adverte que as escravizadas não aceitavam pacificamente a escravidão como algo natural (DAVIS, 2016, p. 31).

No contexto norte-americano, baseada numa cuidadosa revisão da literatura, Davis mostra que as escravizadas, portanto, foram pioneiras na resistência contra o sistema escravocrata.

Sofrendo com o domínio do senhor, a exploração da mão de obra, as constantes violências sexuais sofridas, elas reivindicavam não só a liberdade, mas a igualdade sexual. Em torno dessa luta, as mulheres brancas, cujo papel social à época se limitava ao âmbito doméstico, viram no apoio a essa luta uma oportunidade para a emancipação social. Em torno da questão da igualdade da mulher, há uma dupla denúncia das noções de raça e classe social. As interseções entre o movimento antiescravagista liderado pelas mulheres negras e as lutas das mulheres brancas pela igualdade serviram de tónica para a denúncia da desigualdade no tratamento considerado como natural entre homens e mulheres.

De qualquer forma, algo que parece evidente é o fato de que os movimentos feministas tenham sido os primeiros movimentos decoloniais, isto é, as mulheres não aceitavam passivamente a condição que lhes impunham, resistiam e denunciavam não só o patriarcado e a misoginia, mas também a desigualdade e o tratamento opressivo. Resistências por parte das mulheres negras também são encontradas na América Latina.

Os movimentos dos feminismos negros demonstram bem como a questão da colonialidade não pode ser trabalhada apenas da perspectiva raça/classe, mas também da construção da ideia de gênero como forma de dominação. Nessa medida, o trabalho de Quijano (2000) ainda se prende na construção hegemônica de gênero. O trabalho do sociólogo peruano apresenta raça e gênero como categorias separadas. De modo distinto, a *black feminist* considera raça e gênero como categorias entrelaçadas que necessitam de uma análise interseccional, já que, por exemplo, como argumenta María Lugones (2008), a construção de categorias interpreta erroneamente o complexo fenômeno das violências que sofrem as mulheres de cor. Na interseção entre mulher e negro reside a problemática. A constituição de categorias acaba por fazer com que determinadas mulheres sequer sejam representadas por uma ou outra categoria. É que a categoria mulher se refere basicamente às reivindicações das mulheres brancas e europeias, enquanto que a categoria negro representaria os movimentos dos homens negros em busca da liberdade. Deste modo, há uma invisibilidade da mulher negra, que não se sentiria representada nem pela construção social da categoria “mulheres” nem pela categoria social “negros” (LUGONES, 2008, p. 82).

Embora María Lugones (2008) concorde, em linhas gerais, com a análise da colonialidade proposta por Anibal Quijano (2000), segundo seu ponto de vista, há aspectos não abordados pelo sociólogo que dificultam uma análise sobre o modo como o sistema hegemônico binário sexual serviu para a exploração/dominação capitalista eurocêntrica. Propõe, então, María Lugones (2008) uma ampliação da abordagem do sociólogo para incluir o que ela denomina de “colonial/modern gender system”. María Lugones problematiza as desigualdades de gênero, interpretando-as como uma construção consequencial da colonialidade/modernidade, ou seja, nada mais é do que uma forma de desintegrar as comunidades tradicionais que, antes da colonização, não conheciam a identidade homem/mulher. Os feminismos do século XX não problematizaram essa relação interseccional e acabaram equiparando a mulher branca com “mulher” (LUGONES, 2008, p. 95).

Para que a análise da colonialidade/modernidade de Quijano (2000) tenha um aspecto amplo e envolva a análise das questões de gênero, é preciso indagar sobre o lado claro e o lado escuro da relação de dominação. Segundo a autora, o lado claro conta com a construção da heterossexualidade e a construção biológica de sexo como categorias a-históricas e o lado escuro envolve a noção da violência sobre as mulheres do terceiro mundo, impuras, negras, bestializadas (LUGONES, 2007, p. 206).

Segundo a autora, portanto, o gênero constitui e é constituído pelo sistema colonial/moderno do capitalismo eurocêntrico. A partir do trabalho de Oyèrónké Oyewùmi, que indica que o sistema opressivo de gênero foi imposto à comunidade Yoruba, e, ainda, o trabalho de Gunn Allen, que demonstra que muitas comunidades nativas da América do Norte não conheciam a identidade de gênero, Lugones infere que a diferença de gênero foi um dos produtos da colonialidade. De acordo com seu ponto de vista, eventuais reivindicações de igualdade entre os gêneros não incorporaram a perspectiva interseccional, e por isso mesmo, acabaram por legitimar a exclusão das mulheres oprimidas e dos subalternos (LUGONES, 2007).

Estado Plurinacional e o movimento feminista: as interseções entre as lutas de gênero e de etnia e o desafio do pluralismo epistemológico

No contexto de uma discussão decolonial surgem as experiências constitucionais do Equador, em 2008, e da Bolívia, em 2009. Em seu interior, ocorre a implosão de uma espécie de pensamento político e filosófico que não deu conta das questões de uma diversidade cultural, uma diversidade de *lebenswelt* que busca uma reconciliação através do poder comunicativo para o entendimento recíproco (Jürgen HABERMAS, 1987, p. 147). O Estado Nacional, produto e produtor da modernidade, e seu direito como instrumento, subsistiram para uniformizar, padronizar,

homogeneizar as manifestações de pensamento contrárias ao pensamento europeu (José Luiz QUADROS DE MAGALHÃES, 2012, p. 122-123). Portanto, a ideia de uma pluralidade epistemológica não teria espaço dentro do Estado Nacional e sua Constituição.

Na Bolívia e também no Equador, a diversidade de povos e de cultura foi reprimida pelos poderes estabelecidos e pela oligarquia dominante. Como povos, a questão revolucionária deveria ser enfrentada em torno da diversidade cultural e a institucionalidade que subjaz no interior do Estado Nacional. Na Bolívia, desde a sua independência, em 1826, até o ano de 2009, houve apenas uma Constituição, promulgada e pensada nos termos hegemônicos, ou seja, com o modelo de Constituição do Estado Liberal cuja expressão maior seria a empreitada da Constituição Norte-Americana de 1787.

No campo institucional se estabelece uma separação de poderes com *check and balances*, porém, na prática, essa separação só existe quando não se lhe opõem os interesses dos povos originários. Em se tratando dos interesses deles, não há, por parte do Estado, algo como Estado de Direito, leis e controle da justiça. Todos os poderes convergem para reafirmar um domínio colonial sobre o diferente, sobre os povos colonizados da América Latina (Bartolomé CLAVERO, 2010, p. 97).

A Constituição do Estado Plurinacional, portanto, vem responder um drama político-constitucional vivido especificamente na América Latina, mas com repercussões globais. Trata-se da marginalização de grupos minoritários (Roberto GARGARELLA; Christian COURTIS, 2009, p. 10), com especial enfoque nos povos indígenas, mas cuja chave para compreender os objetivos do Estado Plurinacional não é a sua inclusão em um modelo político pré-concebido, mas o respeito às formas de organização comunitária.

A ideia de um Estado Plurinacional significa o respeito às diversidades de formas de vida dentro de um mesmo território, revisitando a teoria clássica do Estado. No Estado Plurinacional da Bolívia refundado pela Constituição de 2009, a questão reside na coexistência daquilo que Luis Tapia (2007, p. 52) chama de nações comunitárias, isto é, povos cuja matriz de organização política, processo de produção econômica e a própria ordem social se dão em uma estrutura comunitária. Como exemplo, o autor refere a cultura dos Aymara y Quéchua, que corresponde à maior parte da população de matriz originária na Bolívia. São populações rurais, mas que, em alguns casos, estão presentes também nos centros urbanos. De qualquer forma, no interior dessa cultura não há uma organização política equivalente ao Estado ou que adote uma forma estatal. E, mesmo dentro dessas culturas tradicionais, há povos que reivindicam a identidade de nação dentro dessas nações (TAPIA, 2007, p. 53).

O autor destaca que essas culturas não têm em seu interior uma noção de forma estatal e de suas instituições, já que esta forma é produto histórico-cultural moderno e colonial. A constituição de um Estado no sentido tradicional colocaria todos os povos que não comungam dessa experiência histórica no jugo de uma continuidade política colonial. Dessa forma, a fim de resolver a dinâmica entre a diversidade cultural e a institucionalidade do Estado, é preciso enfrentar a desigualdade/diferença entre os povos e não propriamente a questão da igualdade/identidade do povo-nação (TAPIA, 2007, p. 62).

Assim, portanto, o constitucionalismo latino-americano, além de se expressar na participação popular na institucionalidade estatal e procurar romper uma lógica colonial, advém da luta dos movimentos sociais, tão heterogêneos quanto são suas demandas e seus traços comuns. A construção da normatividade da Constituição é tributária mesma da insurreição popular, das lutas dos movimentos populares e sociais pela construção da diferença e do respeito ao pluralismo. O maior exemplo é a própria Constituição da Bolívia de 2009 que, na Assembleia Constituinte, teve uma maciça presença de movimentos sociais que promoveram a abertura nos espaços e formas de luta (Patrícia CHÁVEZ; Dunia MOKRANI, 2007, p. 55).

Na América Latina, o chamado da autonomia é um problema presente e que conclama a revisão das instituições estatais e mobiliza as lutas políticas e uma forma decisória diferente que implica a ampla participação dos sujeitos políticos (Maristella SVAMPA, 2016, p. 331).

Esses movimentos locais que conclamam uma autonomia dos povos latino-americanos começam a dar a forma do constitucionalismo do continente. Neste âmbito, Raquel Z. YRIGROYEN FAJARDO (2011, p. 41) identifica três ciclos de reformas constitucionais que vão do ano de 1980 até 2010. É o horizonte do constitucionalismo pluralista que rompe com o paradigma do constitucionalismo liberal do século XIX e o constitucionalismo social do século XX. O primeiro ciclo é aquilo que a autora denomina de Constitucionalismo multicultural. Com início pela Constituição do Canadá de 1982, passando pela da Nicarágua de 1987 até a do Brasil em 1988, tais constituições reconhecem direitos à identidade individual e coletiva e introduzem o conceito de diversidade cultural, além de alguns direitos específicos dos indígenas (YRIGROYEN FAJARDO, 2011, p. 141).

O segundo ciclo, que se desenvolve a partir do marco da Convenção 169 da OIT sobre os povos indígenas e tribais nos países independentes de 1989 até 2005, além de manter o direito à identidade individual e coletiva do primeiro ciclo, desenvolve os conceitos de multiculturalidade

e de Estado pluricultural. A diversidade cultural e o pluralismo se transformam em princípios constitucionais, permitindo fundamentar direitos indígenas além de direitos dos afrodescendentes e outros coletivos. A novidade mais importante é o rompimento com o monismo jurídico e a adoção de um pluralismo jurídico, inclusive com órgãos públicos destinados aos povos originários, o respeito à língua e sua cultura. As Constituições Andinas (Colômbia, Peru e Venezuela) reconheceram autoridades das comunidades tradicionais, inclusive com a possibilidade de exercer funções jurisdicionais em seus territórios (YRIGOYEN FAJARDO, 2011, p. 142-146).

De acordo com a autora, o terceiro ciclo é o do constitucionalismo plurinacional, que vai de 2006 até 2009. O marco deste ciclo é a Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas de 2006 até a Constituição do Estado Plurinacional da Bolívia de 2009. Marcantes são os processos constituintes do Equador de 2008 e da Bolívia de 2009. Em tais Constituições, há a refundação do Estado a partir do reconhecimento das raízes milenares dos povos originários, colocando em evidência o problema secular do colonialismo. Aqui, não se trata de reconhecimento de diversidade cultural dos povos tradicionais, mas de seu reconhecimento como nações com livre determinação, exurgindo os povos originários como sujeitos constituintes, inclusive exercendo o poder público dentro de suas esferas, no âmbito de um pluralismo jurídico forte (YRIGOYEN FAJARDO, 2011, p. 149-150). Isto é, há no âmbito institucionalizado da Constituição um espaço de inclusão de diversas culturas e diferentes etnias, não apenas como forma da previsão de um reconhecimento de suas culturas, mas como possibilidade de que possam exercer a livre determinação e participar da construção social e política da sociedade, praticando sua autonomia no sentido mais pleno, com a possibilidade de instituição de um mecanismo decisório próprio com a exclusão das formas políticas pré-concebidas, assim como também prevendo a participação dessas culturas na formação dos poderes constituídos.

Em um sentido político, o Constitucionalismo do Estado Plurinacional é expressão de uma tradição teórica que luta contra o constitucionalismo conservador, elitista na política e perfeccionista na moral, guardando distância do constitucionalismo liberal que, de alguma forma, é antiestatal na política e neutro no conteúdo, e se reconecta com uma democracia radical em que redefine a participação de todos na política (Pedro SALAZAR UGARTE, 2013, p. 368).

Não à toa, o preâmbulo da Constituição da Bolívia conclama a diversidade cultural e a constituição de um Estado que respeite o bem viver.

Logo no artigo 1º, a Constituição estabelece como fundamento do Estado a “pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país” (BOLÍVIA, 2009), além de estatuir que é objetivo do Estado, no art. 9º, “fomentar el respeto mutuo y el diálogo intracultural, intercultural y plurilingüe”. Um dos direitos fundamentais gerais para entrelaçar a pluralidade é o princípio da igualdade e o direito ao reconhecimento de todos os ideais de mundo da vida, conforme o artigo 14, II da Constituição (BOLÍVIA, 2009).

Por óbvio, essa interculturalidade não deve ficar apenas no signo de relações entre diferentes culturas, sob uma ampla forma de luta política que inclui a diferença e a radicalidade da transformação da sociedade. As lutas feministas e as denúncias quanto à categorização do termo gênero devem fazer parte do pluralismo epistemológico inaugurado pelo Estado Plurinacional. A assunção e a guarida dos movimentos feministas consistem numa preocupação central da Constituição da Bolívia.

Para Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 104), o feminismo contribui de maneira decisiva para a crítica da epistemologia eurocêntrica dominante. As propostas dos feminismos pós-coloniais devem merecer a devida atenção, portanto. Caracterizam-se por colocar a discriminação sexual em uma luta mais ampla de uma sociedade caracterizada pela desigualdade; pretendem decolonizar o movimento feminista também do feminismo eurocêntrico; orientam sua crítica para a diversidade, ao expor a diversidade da diversidade.

O feminismo eurocêntrico centrou-se unicamente na desigualdade de gênero e, portanto, buscou essencializar a mulher, esquecendo-se da diversidade dentro da diversidade, das relações complexas em que o gênero e a sexualidade são construídos para realizar o controle/dominação sobre os subalternos. Na medida em que o feminismo pós-colonial centra-se nas desigualdades, “se aparta de la tradición crítica eurocéntrica y confiere al Estado intercultural y plurinacional su sentido descolonizador y anticapitalista más profundo” (SANTOS, 2010, p. 105). Também contribui por ressignificar a questão da democracia intercultural (SANTOS, 2010, p. 106).

A Constituição da Bolívia aborda o problema da violência de gênero ao afirmar como direito fundamental, no art. 15, II, que “todas las personas, en particular las mujeres, tienen derecho a no sufrir violencia física, sexual o psicológica, tanto en la familia como en la sociedad” (BOLÍVIA, 2009). Adotando um princípio de orientação internacional, a Constituição estabelece a erradicação da violência de gênero não apenas como garantia individual, mas como uma garantia coletiva da sua erradicação. Ademais, a Constituição pretende romper com o patriarcado também na dimensão linguística ao utilizar sempre o substantivo feminino quando se refere a substantivo masculino. Assim, por exemplo, o art. 21: “Las bolivianas y los bolivianos tienen los siguientes

derechos”, tanto quanto o art. 26, abordam a mesma questão: “Todas las ciudadanas y los ciudadanos tienen derecho a participar libremente en la formación, ejercicio y control del poder político, directamente o por medio de sus representantes, y de manera individual o colectiva” (BOLÍVIA, 2009). Importante aspecto, também, é a institucionalização da igualdade de gênero no poder legislativo. O art. 147 estabelece que, nas eleições para a Assembleia Legislativa Plurinacional, composta da Câmara dos Deputados e Câmara dos Senadores, haverá a igualdade de participação entre homens e mulheres. A perspectiva aqui é o aumento da representação e, ademais, a rearticulação em nível institucional das lutas políticas promovidas pelos movimentos sociais que contaram com a articulação, em nível de institucionalização, entre os movimentos feministas no momento da elaboração da Constituição.

Para ser compreendido no contexto do pluralismo, os movimentos feministas têm de prefigurar um requisito importante. Deve-se trazer como requisito uma implosão da ideia essencialista de “mulher”. Não há “mulher” como núcleo central identitário dos movimentos feministas, mas sim mulheres como núcleo de denúncia contra as formas de opressão sexual. A proposta de um feminismo decolonial perpassa pela necessidade de uma resistência às práticas coloniais de tal forma, que há um aprendizado recíproco (a apropriação dos sentidos de outras práticas de resistência contra a colonialidade do poder) (LUGONES, 2014, p. 948).

Além de Lugones, Judith Butler bem vem a calhar para compreender a interseção entre gênero e cultura no interior do Estado Plurinacional. Em sua crítica, o poder jurídico discursivo é quem “produz” o que alega representar. O poder jurídico produz e oculta ao mesmo tempo o sujeito perante a lei, de tal forma que essa formação discursiva seja premissa básica para legitimar o projeto hegemônico de poder. Como diz a autora, há alguns anos a ideia de patriarcado universal não consegue explicar a opressão sobre as mulheres em outras culturas (BUTLER, 2017, p. 20-21). A hipótese da filósofa é a de que a insistência em um sujeito estável do feminismo gera restrições e recusas à aceitação, mesmo que elaboradas com o intuito emancipatório. A questão da política feminista é tomar a construção variável da identidade como um pré-requisito metodológico e normativo com objetivo político.

As aspirações das políticas feministas devem ser relacionadas em um contexto mais amplo de rearticulação de outras demandas. Há necessidade de transformação de todos os discursos e práticas que coloquem as mulheres em uma situação de opressão. Chantal MOUTTE (1993, p. 21) caracteriza o feminismo como a luta pela igualdade, porém não uma igualdade para um grupo específico com identidades comuns, mas contra todas as formas que coloquem as mulheres em situação de opressão e subordinação em conjunto com todas as práticas sociais de subordinação, seja de classe, gênero, raça, etnia etc.

A violência contra mulheres dos povos originários e a insistência em um Judiciário patriarcal/opressor: a inconsistência da Lei de proteção das mulheres do Estado Plurinacional e o eterno retorno

Neste item, levanta-se a importante discussão para o constitucionalismo decolonial: o patriarcado tem condições de possibilidade de existência em comunidades tradicionais?

Este é o núcleo de discussão de um feminismo interseccional, cujas respostas evidentemente trarão consequências práticas para o desenvolvimento de um Estado Plurinacional e a constituição de um projeto decolonial. Ora, isto significa pensar: as mulheres sofrem opressão dentro de suas comunidades ou somente em uma cultura eurocêntrica?

Ao contrário do pensamento de María Lugones, Rita Laura Segato acredita que a diferenciação entre gênero não é criação coconstitutiva da colonialidade de poder. Segundo a antropóloga, dados documentais, etnográficos e históricos do mundo tribal demonstram a existência de uma estrutura identitária semelhante, porém não idêntica, ao que o mundo moderno outorgou como diferença de gênero (SEGATO, 2014, p. 612).

O gênero, para Rita Laura Segato, parece existir também nos povos originários. Contudo, a modernidade/colonialidade e a intromissão da frente estatal-empresarial intervêm, avançam e decompõem sobre a malha comunitária dos tecidos sociais dos povos originários. Portanto, a autora, diferentemente de outras perspectivas feministas críticas da relação entre gênero e colonialidade do poder, diferencia o baixo patriarcado do alto patriarcado, cujas intervenções sob os supostos auspícios da continuidade acabam por modificar toda a estrutura original de gênero e sexualidade na comunidade (SEGATO, 2014, p. 604).

Embora não se defina como alto patriarcado, a possibilidade de existência de violência contra mulheres indígenas é uma constante. Tais violências, no entanto, são atravessadas pela intervenção da colonialidade do poder.

Em nível internacional, o documento pioneiro no tratamento da violência contra as mulheres é a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher – Cedaw 1979 – estabelecida no âmbito do sistema global de direitos humanos da ONU e a

Convenção Interamericana para Prevenção, Sanção e Erradicação da Violência contra a Mulher (Convenção de Belém do Pará de 1994). Tais documentos fazem parte do direito interno na Bolívia através da integração dos tratados sobre direitos humanos realizada pela Constituição do Estado Plurinacional de 2009, art. 13, IV.

Dentro deste contexto, o Estado Plurinacional da Bolívia editou a Lei 348, de 9 de março de 2013 (BOLÍVIA, 2013), enquanto lei integral para garantir às mulheres uma vida livre de violência. Muito embora durante o processo constituinte as questões de gênero não tenham tido um destaque, os índices alarmantes de violência contra as mulheres na Bolívia cobraram essa agenda política de enfrentamento da violência de gênero.

No artigo 7º da referida Lei são estabelecidas conceituações acerca de categorias de violências contra mulheres. Violência física, feminicida, psicológica, midiática, simbólica, contra a dignidade e o nome, sexual, contra os direitos reprodutivos, em serviços de saúde, patrimonial e econômica, laboral, no sistema educativo, no exercício político e de liderança das mulheres, institucional, familiar, contra a liberdade sexual e todo e qualquer ato que vulnere direitos das mulheres. O extenso catálogo de definição do conceito de violência tem o claro propósito de abarcar o maior número possível de atos de dominação e subordinação, obviamente não afastando qualquer ato que implique violência contra as mulheres. Na verdade, a categorização da lei pretende afastar as mulheres originárias das violências que sofrem constantemente, que atingem sua subjetividade, seja dentro ou fora de sua comunidade.

Ora, como noticiado, em 2014, na Bolívia, 43,8% das mulheres em geral afirmaram terem sido vítimas de violência psicológica, 35,6% terem sofrido violência física e 15,2% terem sofrido violência sexual. O quadro se torna mais estarrecedor quando se trata de mulheres indígenas: 54% afirmaram terem sido vítimas de violência psicológica, 45% de violência física e 20% de violência sexual (BOLÍVIA, 2014b, p. 101-105).

Das mulheres que sofreram violência, um terço, 29,0%, afirmaram que não pediram ajuda para ninguém, enquanto que 7,0% pediram ajuda aos familiares, 3,8% às defensoras das crianças e das mulheres, 2,6% procuraram a Polícia e 0,3% o Ministério Público (BOLÍVIA, 2014b, p. 115). Esses dados escancaram os limites do acesso à justiça e os meios efetivos de erradicação da violência contra as mulheres.

Buscando erradicar a violência contra as mulheres na Bolívia, a Lei 348 dedica uma série de normas para permitir um amplo aspecto de serviços de atenção integral, além de políticas públicas de disseminação de informação sobre direitos das mulheres e orientação contra a prática de atos de subordinação/violência. Dentre estes, destaca-se a obrigação das entidades territoriais autônomas disporem de casas de refúgio e acolhida temporária para as mulheres que sofrem violência urbana ou rural (art. 25), a constituição de promotoras comunitárias composta por mulheres, isto é, por aquelas que superaram a situação de violência e agora incentivam voluntariamente outras mulheres a denunciar as situações de violência, levando o problema até os órgãos competentes (art. 29) e a Casa Comunitária de Mulheres (art. 30) para o âmbito rural.

A principal questão, entretanto, como já denunciado inclusive por órgãos internacionais e até mesmo por órgãos de proteção às mulheres indígenas, é o acesso das mulheres campesinas vítimas de violência à justiça (CHIRAPAQ, 2013).

A Lei 348 foi uma opção no mínimo problemática para garantir os objetivos pretendidos pela Constituição do Estado Plurinacional de erradicar a violência contra as mulheres. Nos termos do art. 41, II, da referida lei, competirá à jurisdição ordinária o julgamento dos casos de violência sexual, feminicídio e casos análogos envolvendo as mulheres em comunidades originárias campesinas. Toda denúncia deve ser relatada para o Ministério Público e para a Polícia. Em verdade, as mulheres campesinas são submetidas às instâncias formais estatais. Há, aqui, portanto, uma intervenção da forma estatal-empresarial possibilitando que as mulheres que são de etnia distinta daquela de origem europeia se submetam à jurisdição culturalmente eurocêntrica.

Em primeiro lugar, a questão seria o que se entende por casos análogos à violência sexual e feminicídio? Ora, por óbvio, tal questão seria determinada pela própria jurisdição ordinária nos casos submetidos à sua apreciação. Portanto, aí residiria uma competência discricionária, uma cláusula paradoxal e circular em que a jurisdição ordinária julgaria a seu bel prazer se o caso seria submetido à sua apreciação ou se poderia ficar na esfera de competência das jurisdições campesinas. A redação legal, ao utilizar deste "open text" ou textura aberta "casos análogos", tem o nítido propósito de submeter todos os casos de violência contra mulheres campesinas ao âmbito da jurisdição ordinária, constituída aos moldes de um pensamento eurocêntrico.

Em segundo lugar, estes casos são raramente punidos pela jurisdição ordinária, sempre cúmplices passivos da prática de atos violentos por parte dos homens, obviamente uma jurisdição que nasce no esteio de um sistema do alto patriarcado que é constituído sobre a diferença de gênero. Exemplo disso é o caso da comunidade Curahuara de Carangas, pertencente à nação Aymara, ao sul da Bolívia, na fronteira com o Chile. As instituições da justiça ordinária são as únicas que podem receber denúncia de casos de violência contra as mulheres. No entanto, tanto

a Polícia quanto a defensora das mulheres nunca se encontram disponíveis para o recebimento da denúncia, posto que estão na cidade de Oruro. Ademais, qualquer denúncia recebida deve ser remetida para a cidade de Oruro, cujo acesso implica várias horas de viagem. Além do custo financeiro para a parte denunciante, há que se ressaltar que os casos de violência contra as mulheres são urgentes e não podem esperar dias, semanas e até meses para serem solucionados (BOLÍVIA, 2014a, p. 21). A solução legal é duramente criticada pelos movimentos feministas da Bolívia, tal como o importante “mujeres creando”.

A jurisdição ordinária tende a não dar uma resposta rápida e razoável para as questões de gênero, prolongando, agravando e até mesmo culpabilizando as mulheres vítimas de violência, além de afastar a mulher de sua cultura tradicional e submetê-la a outra cultura de nível patriarcal e colonial (Elena CRESPO, 2007).

De outro lado, a crítica que se faz à autoridade da jurisdição originária é de que, em muitos casos, tende-se a julgar os casos de violência contra mulheres como do âmbito da esfera privada. Muitas comunidades originárias não reconhecem as desigualdades de gênero como problemas de delito ou relativos aos direitos das mulheres; entendem que tais atos se escondem na tradição e costumes da comunidade. No entanto, entendemos que não são culturas pré-modernas em seu sentido puro, estando atravessadas pelo enviesado horizonte de gênero do alto patriarcado.

Dessa forma, como implementar o acesso à justiça no sentido substancial às mulheres campesinas vítimas de violência? A solução pela jurisdição ordinária parece um desastre, enquanto a solução pela jurisdição originária também parece problemática pelas razões acima indicadas.

A solução que, do ponto de vista dos autores, melhor protege os direitos das mulheres e que corresponde ao próprio norte da Constituição do Estado Plurinacional de 2009, seria uma relação de coordenação da interlegalidade entre o direito estatal e o direito originário e uma relação de complementariedade entre a jurisdição ordinária e originária. Os reclamos da autonomia como projeto dos movimentos feministas dependem do fortalecimento da jurisdição originária para o julgamento de questões de gênero. Ademais, dependem também de uma assunção da perspectiva de gênero, aumentando a representatividade das mulheres no âmbito da jurisdição ordinária, bem como julgando os casos de acordo com a perspectiva de gênero. A resposta normativa consentânea à construção de um Estado Plurinacional é a de que se deve aplicar a jurisdição que mais protege plenamente os direitos das mulheres. Assim, por exemplo, se a comunidade originária reconhecer como crime e passível de processamento a violência de gênero, e desde que a composição do órgão julgador seja plural, no sentido de permitir assento às mulheres da referida comunidade, tem-se que o caso deve ser submetido à jurisdição originária. Somente no caso contrário a questão passaria para a jurisdição ordinária e, mesmo assim, desde que a estrutura institucional que recebe a denúncia fosse devidamente preparada para a cultura, para o olhar do outro, da mulher denunciante e, ainda assim, houvesse juízos especializados compostos de mulheres (BOLÍVIA, 2014a, p. 13-30).

É preciso repensar a competência definida na Lei 348/2013 do Estado Plurinacional da Bolívia, qual seja, de que a própria questão do gênero seja julgada por um Tribunal ordinário, constituído aos moldes de um patriarcado de alto impacto, isto é, cuja intervenção dos valores da modernidade/colonialidade acaba por reforçar ainda mais as desigualdades de gênero, oprimindo e violentando as mulheres nos mais diferentes aspectos da vida. Configura-se assim um eterno retorno, ou seja, a pretexto de decolonizar se submete novamente a mulher etnicamente pertencente a um povo originário a um sistema patriarcal e colonizador, silenciando e oprimindo a mulher indígena.

Considerações finais

De certa forma, os movimentos feministas são também considerados práticas decoloniais, eis que lutam contra o sistema colonialidade/modernidade. A ideia de um Estado Plurinacional deve abordar as questões de gênero e permitir não a inclusão das mulheres em um sistema patriarcal, mas o reconhecimento de suas diferenças em um sistema decolonizado.

Como apontado no texto, a Constituição do Estado Plurinacional da Bolívia estabelece uma preocupação marcante quanto à opressão das mulheres. Nesta toada, o Estado Plurinacional editou a Lei 348, em 2013, como um mecanismo normativo apto a erradicar a violência contra as mulheres.

Embora tal ato apresente aspectos avançados de proteção às mulheres, com especial enfoque nas mulheres originárias, a crítica é com respeito à definição da competência da justiça ordinária para o julgamento de casos de violência contra as mulheres, submetendo-as a um sistema de justiça do alto patriarcado e sem eficácia, deixando-as sensíveis a continuarem a sofrer opressão masculina dentro de suas comunidades que, embora não se tenha desde sempre uma perspectiva de gênero, foram atravessadas por tal, e fora de suas comunidades. Há uma dupla opressão/subordinação que, com efeito, vulnera a própria Constituição do Estado Plurinacional além dos compromissos internacionais assumidos.

Referências

- BALLESTRÍN, Luciana. "América Latina e o Giro Decolonial". *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, maio-agosto 2013.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Vol. I. 4. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.
- BOLÍVIA. *Constitución Política del Estado*. La Paz: Imprensa Oficial, 2009.
- BOLÍVIA. Ministerio de Justicia y Transparencia Institucional. *Ley 348/2013. Ley integral para garantizar a las mujeres una vida libre de violencia*. La Paz: Imprensa Oficial, 2013.
- BOLÍVIA. Ministerio de Justicia. *Aportes al debate: mujeres y pluralismo jurídico en Bolivia*. La Paz: Imprensa Oficial, 2014a.
- BOLÍVIA. *La situación de las mujeres en Bolivia*. Encuesta nacional de discriminación y exclusión social. La Paz: Coordinadora de la Mujer, OXFAM, 2014b.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. 13. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Cauca: Editorial Universidad de Cauca, 2005.
- CHÁVEZ, Patricia; MOKRANI, Dunia. "Los movimientos sociales en la Asamblea Constituyente Hacia la reconfiguración de la política". In: SVAMPA, Maristella (Org.). *Bolivia: memoria, insurgencia y movimientos sociales*. Buenos Aires: Clacso, 2007.
- CHIRAPAQ. *Violencias y Mujeres Indígenas: Documento preparado para la CSW57*. Lima: ECMIA, 2013.
- CLAVERO, Bartolomé. "Bolivia entre constitucionalismo colonial y constitucionalismo emancipatório". In: VARGAS, Idón Moisés Chivi (Coord.) *Bolivia: nueva constitución política del Estado*. La Paz: Gaceta Oficial de Bolivia, 2010. p. 2-11.
- CRESCO, Elena. *Feminicidio en comunidades rurales de Bolivia*. La Paz: RED-ADA, 2007.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DUSSEL, Enrique. "Europa, modernidad y eurocentrismo". In: LANDER, Edgardo (Coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000. p. 24-33.
- DUSSEL, Enrique. *1942 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "Mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Editores, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade. Vol. I: a vontade de Saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- GARGARELLA, Roberto; COURTIS, Christian. "El nuevo constitucionalismo latino-americano: promesas y interrogantes". *CEPAL*, Santiago, n. 153, p. 1-44, novembro 2009.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I*. Tradução de Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Editora Taurus, 1987.
- HESPANHA, Antonio Manuel. *Imbecilias: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades do antigo regime*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2008.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LUGONES, María. "Colonialidad y gênero". *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73-101, julio-diciembre 2008.
- LUGONES, María. "Heterosexualism and the colonial/modern gender system". *Hypatia*, n. 22, p. 186-209, dezembro 2007.
- LUGONES, María. "Rumo a um feminismo descolonial". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, setembro-dezembro 2014.

- MAMANI, Juan Ramos. "Nuevo constitucionalismo social comunitário desde América Latina". In: BOLZAN DE MORAIS, José Luiz; MAGALHÃES BARROS, Flaviane de (Org.). *Novo constitucionalismo latino-americano: o debate sobre novos sistemas de justiça, ativismo judicial e formação de juízes*. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2014. p. 2-17.
- MARTÍNEZ DALMAU, Rubén; VICIANO PASTOR, Roberto. "Los procesos constituyentes latinoamericanos y el nuevo paradigma constitucional". *Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla*, Puebla, n. 25, p. 7-29, 2010.
- MATOS, Marlise. "Movimento e teoria feminista: é possível reconstruir a teoria feminista a partir do Sul Global?" *Revista Sociologia Política*, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 67-92, junho 2010.
- MEDICI, Alejandro. "Nuevo constitucionalismo latinoamericano y giro decolonial: Seis proposiciones para comprenderlo desde un pensamiento situado y crítico". *Revista El Otro Derecho*, n. 48, p. 19-61, 2013.
- MELLO, Adriana Ramos. "Feminicídio: Uma Análise Sociojurídica do Fenômeno no Brasil". *EMERJ*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 72, p. 140-167, janeiro-março 2016.
- MIGNOLO, Walter. "El Pensamiento descolonial: desprendimiento y apertura". In: GROSFOGUEL, Ramón; CASTRO-GÓMEZ, Santiago (Org.). *El Giro descolonial – Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007. p. 25-47.
- MOUFFE, Chantal. "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical". *Debate Feminista*, p. 3-22, 1993.
- PATEMAN, Carole. *El contrato sexual*. Tradução de Luisa Femenías. México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 1995.
- PEDRO, Joana Maria. "Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica". *História [online]*, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 77-98, 2005. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742005000100004&lng=en&nrm=iso&tlng=pt.
- QUADROS DE MAGALHÃES, José Luiz. "Pluralismo epistemológico e modernidade". In: QUADROS DE MAGALHÃES, José Luiz (Org.). *Direito à diversidade e o Estado Plurinacional*. Belo Horizonte: Arraes Editores, 2012. p. 119-136.
- QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". In: QUIJANO, Aníbal. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 107-130.
- SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SALAZAR UGARTE, Pedro. "El nuevo constitucionalismo latino-americano: una perspectiva crítica". In: VALADÉS, Diego; PÉREZ, Luis González R. (Orgs.). *El constitucionalismo contemporáneo*. México: EDUnam, 2013. p. 345-385.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pluralismo Epistemológico*. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2009.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes". *Novos Estudos Cebrap*, n. 79, p. 71-94, novembro 2007.
- SEGATO, Rita Laura. "El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 2, p. 593-616, maio-agosto 2014.
- SEGATO, Rita Laura. "Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial". *E-cadernos CES [online]*, n. 18, 2012. Disponível em <https://journals.openedition.org/eces/1533>. DOI: 10.4000/eces.1533. Acesso em 17/04/2018.
- SEGATO, Rita Laura. "Território, soberania e crimes de segundo estado: a escritura nos corpos das mulheres de Ciudad Juárez". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 265-285, maio/agosto 2005.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: EDUFMG, 2010.

SVAMPA, Maristella. *Debates Latinoamericanos: Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*. Buenos Aires: Edhasa, 2016.

TAPIA, Luis. "Una reflexión sobre la idea de estado plurinacional". *OSAL*, Buenos Aires, Clacso, n. 22, p. 47-63, 2007.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. Tradução de Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.

YRIGOYEN FAJADO, Raquel. "El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la decolonización". In: GARAVITO, César Rodríguez (Coord.). *El Derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011. p. 139-154.

Diogo Bacha e Silva (diogobacha@ig.com.br) é doutorando em Direito pela UFRJ, mestre em Direito pela FDSM, Professor Universitário, Membro do OJB-FND.

José Ribas Vieira (jribas@puc-rio.br) é doutor e mestre em Direito pela UFRJ, com Pós-doutorado pela Université Montpellier I, Professor Associado da PUC/RJ, Professor Titular da UFRJ, presidente da Comissão Permanente de Direito Constitucional do Instituto dos Advogados Brasileiros – IAB, pesquisador-coordenador do OJB-UFRJ.

COMO CITAR ESSE ARTIGO DE ACORDO COM AS NORMAS DA REVISTA

BACHA E SILVA, Diogo; VIEIRA, José Ribas. "Gênero e constitucionalismo: sobre a Lei de proteção às mulheres do Estado Plurinacional da Bolívia". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 27, n. 3, e58059, 2019.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

Diogo Bacha e Silva: elaboração do texto, coleta da bibliografia e análise das normas jurídicas, discussão da argumentação e produção das principais argumentações.

José Ribas Vieira: elaboração do texto, coleta da bibliografia e análise das normas jurídicas, discussão da argumentação e produção das principais argumentações.

FINANCIAMENTO

Não se aplica

CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM

Não se aplica

APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Não se aplica

CONFLITO DE INTERESSES

Não se aplica

LICENÇA DE USO

Este artigo está licenciado sob a Licença Creative Commons CC-BY International. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

HISTÓRICO

Recebido em 05/07/2018

Reapresentado em 24/08/2018

Reapresentado em 12/09/2018

Aprovado em 01/10/2018