

## **O NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO AMERICANO E A CONSTITUIÇÃO DE UMA ECOLOGIA POLÍTICA DO COMUM<sup>1</sup>**

### *THE NEW LATIN AMERICAN CONSTITUTIONALISM AND THE CONSTITUTION OF A POLITICAL ECOLOGY OF THE COMMON*

**Márcio de Souza Bernardes<sup>2</sup>**

#### **RESUMO**

A América Latina, nos últimos vinte anos, tem demonstrado um grande avanço no que se refere ao constitucionalismo. Os movimentos constituintes e as constituições da Bolívia e do Equador, tornaram-se um marco para pensar outros paradigmas de socialidade, principalmente no que se refere à proteção do meio ambiente e a relação entre sociedades, culturas e natureza. Deste modo, o problema é assim delimitado: é possível considerar, neste constitucionalismo, uma inovação no sentido de construção de uma ecologia política do comum? A partir do problema proposto, o objetivo está em buscar demonstrar que há uma construção efetiva de uma nova categoria jurídica do comum, que permite uma nova ecologia política mais protetiva ao ambiente e mais socialmente justa e igualitária. Para tanto, utiliza-se o método dialético do materialismo histórico, para demonstrar o conceito de comum, as inovações no constitucionalismo destes países e como se dá a inserção da natureza como sujeito de direito.

**Palavras-chave:** América Latina, bens comuns, ecologia política, novo constitucionalismo.

#### **ABSTRACT**

*Latin America, in the last twenty years, has shown a great advancement in terms of constitutionalism. The constituent movements and constitutions of Bolivia and Ecuador have become a milestone to think of other social paradigms, especially regarding the protection of the environment, and the relationship between societies, cultures and nature. In this way, the problem is thus delimited: is it possible to consider, in this constitutionalism, an innovation in the sense of building a common political ecology? Based on the proposed problem, the objective is to demonstrate that there is an effective construction of a new legal category of the common, which allows a new political ecology that is more protective of the environment and more socially fair and equal. For this, the dialectical method of historical materialism is used to demonstrate the concept of the common, the innovations in the constitutionalism of these countries and the insertion of nature as a subject of law.*

**Keywords:** *Latin America, commons goods, political ecology, new constitutionalism.*

---

<sup>1</sup> Artigo produzido a partir de pesquisas realizadas para a realização da Tese de Doutorado em Direito junto à Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, defendida no ano de 2017.

<sup>2</sup> Doutor em Direito pela UFSC. Advogado. Professor do Curso de Direito da Universidade Franciscana - UFN. Pesquisador do Grupo NUDMARX da UFSM e do Grupo de Pesquisa Teoria Jurídica no novo milênio, da UFN, na linha de pesquisa Constitucionalismo e novos direitos. E-mail: msbernardes@hotmail.com

## INTRODUÇÃO

A América Latina é um continente que, apesar de riquíssimo em sociobiodiversidade, é palco de disputas políticas globais, principalmente por abrigar o que, no modo de produção moderno, capitalista, passou-se a chamar de recursos naturais, tais como água doce, florestas tropicais, solo fértil, minérios, etc. Desde os processos de independência do século XIX, o continente é alvo de sucessivos golpes de Estado que visam, principalmente, a facilitação da exploração de tais recursos naturais e humanos por países do norte global, considerados desenvolvidos dentro de um sistema industrial que gerou o que chamamos de crise ambiental. Dialeticamente, no entanto, a América Latina tem sido palco de forte resistência à exploração de recursos naturais e de lutas político-jurídicas, especialmente no que se refere à proteção da natureza, à sustentabilidade, e a busca de políticas sociais inclusivas, que visam erradicar a pobreza, a desigualdade social, dando voz a diversos segmentos sociais.

É neste cenário que ganha relevância o que, contemporaneamente, tem sido chamado de novo constitucionalismo latino-americano, especialmente a partir dos movimentos que deram origem às Constituições da Bolívia e o Equador, que se transformaram num marco do constitucionalismo contemporâneo.

O constitucionalismo pode ser considerado um movimento social, político, jurídico, e mesmo ideológico, a partir do qual emergem as constituições e que tem por objetivo limitar o poder e garantir direitos fundamentais. Dois elementos característicos deste constitucionalismo, portanto, são a limitação do poder do Estado e as Garantias dos Direitos Fundamentais da pessoa humana, como igualdade, autodeterminação e liberdade, e que ganha gradativamente supremacia a partir das revoluções liberais-burguesas entre os séculos XVII e XVIII. Este constitucionalismo na América Latina dos últimos vinte anos, tem apresentado avanços até então não pensados pelos teóricos do direito constitucional, especialmente no que toca ao tema da preservação do meio ambiente e da inclusão social e política dos povos do continente, num claro aprofundamento democrático e sustentável.

Neste sentido, a proposta do presente artigo se assenta na análise das profundas modificações ocorridas no constitucionalismo da Bolívia e do Equador, especialmente no que toca à questão ambiental, à sustentabilidade e a proteção dos bens comuns, que se estabelecem a partir da lógica da reciprocidade, do cuidado, da co-habitação e, sobretudo, rejeitando o antropocentrismo moderno, fazendo emergir o que muitos autores chamam de giro ecocêntrico ou biocêntrico, onde a ecologia e a vida tornam-se o centro das discussões políticas, econômicas e jurídicas, especialmente a partir da inclusão da natureza como sujeito de direito (Pachamama), e dos conceitos de *Buen vivir* (*Sumak kawsay*, *Suma Quamaña*) e da interculturalidade.

## O COMUM E OS DESAFIOS DE UMA DEMOCRACIA INTERCULTURAL SUSTENTÁVEL NO CONSTITUCIONALISMO DA AMÉRICA LATINA

O tema do *comum* (bem comum, *commonwelth*, *commons*, patrimônio comum da humanidade, espaços comuns, etc.) tem sido recorrente nas pesquisas recentes sobre ciência política, economia, ecologia política e direito, como uma categoria distinta da dicotomia público e privado. Uma das perspectivas do conceito de *comum* pode ser resumida da seguinte forma: *a)* trata-se de uma construção conceitual antagônica à hegemonia do capital e às instituições da modernidade, que pode ser apreendida tanto no campo teórico quanto nas práticas das lutas anti-neoliberais por uma outra globalização (contrário, portanto, às privatizações de bens considerados comuns), e também como alternativa às estruturas político-jurídicas de Estado Soberano, representatividade, propriedade, como instituições modernas. Em outras palavras estabelece-se para além das esferas públicas e privadas; *b)* ao longo da história das lutas por conquistas de direitos, tem-se que *o comum* apresenta-se através de duas formas de percepção: de um lado os bens comuns, *commons*, referindo-se a tudo o que é comum tanto do ponto de vista material, como ar, água, florestas, solo, serviços públicos, etc., quanto do ponto de vista imaterial, da produção social, como conhecimentos, linguagens, códigos, ideias, etc. *c)* Este *comum* emerge num cenário em que o capital se torna hegemônico de todas as relações e submete à sua lógica toda a sociedade, expropriando a sua produção social e os bens comuns materiais (natureza e recursos naturais), a partir de uma racionalidade instrumental destinada ao lucro; *d)* O comum não pode ser apreendido e compreendido dentro das categorias modernas e capitalistas, baseadas na competição e na exclusão da diferença, na medida em que só pode efetivamente surgir como ética compartilhada por uma sociedade pautada na cooperação, na co-habitação, na co-obrigação, em relações estabelecidas com base na diversidade e na interculturalidade, que só pode ocorrer no âmbito da multidão, buscando, assim, a organização da política e do direito sob outros paradigmas inclusivos; *e)* quando falamos em outros paradigmas, estamos nos referindo à outros modelos de compreensão do mundo e das relações, diferentes da lógica da exclusão, da unificação (o comum é oposto ao uno e portanto rejeita o Estado, a representatividade na busca de um “bem comum” abstrato e unificador das diferenças, e a mediação da propriedade; *e f)* o comum apresenta-se, assim, como potência constituinte, no sentido de constituição de novos modelos de sociedade, que estão para além das dicotomias modernas. Assim, a teoria do comum não separa homem, cultura e natureza; é estranha ao constitucionalismo moderno pautado na relação político-jurídica do Estado, da forma de república da propriedade, da separação entre público e privado.

Com base nisso, a proposta da primeira parte do presente artigo é refletir sobre como estes elementos caracterizadores do comum se articulam com o novo constitucionalismo latino-americano, a partir dos seguintes elementos que entendemos como primordiais para esta abordagem: *a)* ingresso de novos sujeitos na construção político-jurídica, que não necessariamente podem ser considerados sob

o conceito unificador abstrato e genérico de “povo”. Para tanto, utilizamos assim o conceito de “multidão”, a significar a diversidade de subjetividades, que se apresentam em diálogo aberto, conflituoso, no sentido de construção de uma interculturalidade e de construção de uma plurinacionalidade. *b)* a rejeição às hierarquias modernas na forma de Estado soberano moderno, estruturado como elemento mediador e coagulador de toda a diferença, submetendo-a a unidade, e a um bem comum genérico e abstrato, universalista.

No caso concreto dos países Latino-Americanos analisados (Equador e Bolívia), essa rejeição se apresenta sob a forma de plurinacionalidade, e Estado plurinacional comunitário, reconhecendo outras territorialidades, outras nações com seus costumes, linguagens, ordens jurídicas, tribunais, próprios e nos moldes de suas construções culturais diversas. *c)* outra percepção da relação entre humano-cultura-natureza, rompendo com a separação própria da modernidade, de modo a se encontrar outras formas de vivência e convivência com o todo natural. Trata-se de um giro biocêntrico (GUDYNAS, 2009b), onde “uma política já não será pensada sem o cosmos, nem sem a *Pacha Mama* ou sem a natureza como sujeito de direito” (SCHAVELZON, 2015, p. 26). Esta percepção tem reflexos nas formas de pensar a propriedade, a economia, e a relação com o Estado. No caso dos países analisados, tratamos dos conceitos de *Sumak kawsay* e *Suma qamaña*, (*Vivir Bien/Buen Vivir*), que tencionam com os conceitos do capitalismo moderno e global de desenvolvimento, buscando uma afirmação efetiva de dignidade de vida e colocando a natureza como sujeito de direito, partir de outra “cosmovisão”, construída através de um “encontro de mundos”, que se hibridizam, apontando, assim, para uma ecologia política do comum.

Os elementos chave, portanto, para pensar o *comum* no novo constitucionalismo latino-americano (Equador e Bolívia), e as suas aberturas para uma modificação potente da teoria do direito e do constitucionalismo, bem como do ingresso do poder constituinte como fonte e parte do direito são: *a)* a interculturalidade e o reconhecimento da diferença como elementos centrais que tendem ao reconhecimento do comum; *b)* a rejeição à representatividade abstrata e ao Estado moderno e sua centralização soberana, através da plurinacionalidade comunitária, decorrência da interculturalidade e da diferença; *c)* os conceitos e as práticas de Bem Viver (termo sobre o qual abarcamos, aqui, os conceitos de *sumak kawsay/suma qamaña - Vivir Bien/Buen Vivir*), que se apresentam como alternativa tanto ao modelo neoliberal capitaneado pelo mercado, quanto aos modelos desenvolvimentistas centrados no Estado e vinculados à ideia de Bem-Estar social abstrato.

Desse modo, verificaremos como se estabelece, no ponto de vista deste novo constitucionalismo, tanto no campo teórico quanto através de iniciativas práticas e jurídicas, o rompimento as dicotomias e disjunções próprias da modernidade e que não permitiram pensar, por séculos, a construção de outros modelos de socialidade. O que se passa a analisar é o que consideramos como uma série de práticas concretas e constituintes, que demonstram a possibilidade/necessidade de pensar e agir para além do Estado unificador e da democracia meramente representativa. Neste aspecto, os processos

constituintes do Equador e da Bolívia apresentam-se como um polo que articula novas teorias e novas práticas institucionais que apontam para as possibilidades concretas de uma ecologia política do *comum*.

Apesar das resistências populares que acompanharam a evolução do constitucionalismo latino-americano desde os processos formais de independência e que representaram algumas conquistas significativas, sobretudo no campo social, o que se verificou na América Latina até então foi um fortalecimento das concepções desenvolvimentistas, de um Estado social intervencionista, como reação às investidas liberais e neoliberais que se impuseram com força a partir da década de 1990. Contudo, as revoltas de novo tipo, em redes, a partir da segunda metade da década de 1990, sobretudo a partir do movimento zapatista que se inicia em 1994, parecem ter construído as condições de possibilidade para um avanço bem mais profundo, apontando para um outro paradigma que atravessa e procura ir além tanto das perspectivas desenvolvimentistas quanto neoliberais, numa crítica profunda tanto ao Estado social intervencionista quanto ao mercado global livre, tanto a esfera pública quanto a esfera privada.

Trata-se efetivamente do que consideramos como *novo* no constitucionalismo latino-americano e que ganha seus contornos absolutamente inovadores com os processos constituintes que culminaram com as Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009). Nestes processos é que encontramos as possibilidades de um rompimento com os paradigmas dominantes do constitucionalismo moderno, de raiz liberal-burguesa eurocêntrica, incorporando, por um lado, alguns de seus elementos e os re-significando, como o próprio papel da cidadania, do Estado e da constituição e, por outro lado, criando outras concepções como os conceitos de Bem viver e de plurinacionalidade que se constituem tornando-se um marco revolucionário.

Para que possamos fazer esta análise, partiremos de um recorte que tratará mais especificamente dos temas relacionados *a)* à diferença cultural e interculturalidade como dispositivos políticos de transformação, relacionando a ideia de pluralismo com o projeto do *comum*; *b)* a dimensão constituinte de uma outra democracia, a partir da interculturalidade resultante e resultado da integração das diferenças culturais e do pluralismo; *c)* a outras formas de viver e se relacionar com a natureza, principalmente a partir dos conceitos de bem viver. Passaremos, portanto, à análise destes elementos que, conforme defendemos, associam o *comum* com o *novo* constitucionalismo latino-americano.

## A INTERCULTURALIDADE: A EMERGÊNCIA DA MULTIDÃO COMO SUJEITO POLÍTICO CONSTITUINTE NO NOVO-CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO

A interculturalidade é um dos principais temas para aqueles que se dedicam, sobretudo na América Latina, à compreensão dos encontros entre diversos povos que, a partir de um processo dialógico, criam o novo. A interculturalidade, portanto, pressupõe o encontro de culturas que se inter-relacionam e se modificam mutuamente. Uma das grandes expressões do pensamento intercultural

é o filósofo cubano Raúl Fonet-Betancourt, em cujo pensamento assentava que a interculturalidade volta-se para situações concretas, só sendo apreensíveis na prática dos encontros. É neste sentido que, conforme Becka (2010, p. 84), “a tensão entre identidade e diferença permanece viva em seu pensamento, sem se tornar oposição”.

Michelle Becka (2010), debruçando-se sobre a obra de Fonet-Betancourt, escreve que a interculturalidade necessita da reflexão sobre identidade e diferença, sobre sua relação com o outro e sobre contextura em que se realiza, mas ela também tende a ultrapassá-la. Neste sentido, defende a tese de que “é somente na orientação para uma ação sobre um horizonte comum no qual a diferença pode tornar-se polifonia”, direcionando-se, assim, para uma “orientação prática ético-política” (BECKA, 2010, p. 84), que a interculturalidade se realiza.

É neste sentido que podemos, ingressando no âmago das discussões que deram origens ao constitucionalismo latino-americano, buscar a orientação nesta prática ético-política em que a diferença se torna polifônica e se transmuta de seu papel coadjuvante para “muitas vozes” protagonistas no cenário político, num encontro para a construção do novo, do híbrido, a partir de um horizonte comum de emancipação e libertação das exclusões e hierarquias. A interculturalidade, assim, pode ser o elemento chave para compreender a ideia de como a multidão de subjetividades é capaz de se articular e se organizar em torno da produção do comum.

A interculturalidade, presente nos processos do novo constitucionalismo latino americano, nos permite a visualização das possibilidades de organização da multidão de subjetividades e nos remete a pensar uma democracia mais concreta e efetiva. De fato, o processo histórico da América Latina demonstra um grave déficit democrático pela introjeção de uma cultura político-jurídica eurocêntrica, a partir da modernidade/coloniedade, que excluiu historicamente diversos sujeitos, tornando-os invisíveis sob manto do conceito de povo-nação, de modo a encobrir a diversidade de culturas realmente existente.

Neste sentido, Raul Prada (2010) demonstra que a luta recente no constitucionalismo da Bolívia, e nos mesmos moldes podemos incluir as lutas equatorianas, apresenta-se como rejeição ao Estado mononacional e monocultural de tradição moderna (PRADA, 2010, p. 86), que encobriu, escondeu, as tensões inerentes as contradições da vida política das sociedades diversas que, agora, ressurgem. Nas palavras de Prada,

su reemergencia presente las actualiza, desatando renovados discursos, y sobre todo transformando su condición encubierta en una condición depladamente plural, desbordando el mapa institucional disciplinario y normalizado de la modernidad. En plena crisis estructural del capitalismo la condición plurinacional, la condición proliferante de lo plural, adquiere otra connotación, convirtiéndose en una alternativa al mundo único, al pensamiento único. Hemos llegado a los límites del mundo, estamos situados en el lugar fronterizo de las transformaciones, también de las experiencias, de las sensaciones, así como de las formas de pensar, de significar y simbolizar el mundo (PRADA, 2010, p. 85).

Nesta perspectiva, a interculturalidade, a emergência do plural, da diferença, afirma-se como um dispositivo político permanente e como expressão de um poder constituinte que parece buscar seu lugar como uma força jurídica que produz continuamente seus efeitos no interior do poder constituído, através do reconhecimento e do espaço a movimentos multitudinários que não admitem a redução ao uno, apresentando-se como condição de possibilidade de superação das instituições modernas, a partir da imaginação de outras formas de vida e organização, através de outro Estado, que não aquele concebido na perspectiva moderna, através de uma democracia que rejeita a representação liberal, e se coloca para dentro do debate com as comunidades.

De acordo com Raúl Prada (2010, p. 89), “ya no se trata de la forma de Estado moderno sino de una nueva forma política, de una nueva forma de relación entre la sociedad y sus formas de organización política”. Para o autor, a inclusão da plurinacionalidade na constituição boliviana, e remetemos também ao Equador, traçam um novo mapa institucional. Eis porque, então, estamos diante de um verdadeiro poder constituinte, que, conforme apontamos antes com Schavelzon, é recheado de silêncios propositais, a permitir a abertura para o futuro em outras palavras, Raul Prada comenta:

Ahora los Estado-nación estallan en mil pedazos; el multiculturalismo liberal trata de matizar esta crisis, este desborde, reconhecendo derechos culturales; pero lo que no puede detener es la emergencia de nuevas formas políticas, de nuevas formas de relación entre las forma estado y la forma sociedade, lo que no puede detener es el desborde y la desmesura de las multitudes, los nuevos imaginários coletivos [...] (PRADA, 2008, p. 86).

Desse modo, pode-se verificar também que os movimentos constituintes da Bolívia, neste caso, mas também do Equador, buscam romper com as formas liberais de conter ou limitar a “poli-tização da cultura”, apresentando um dispositivo que torna o poder constituinte aberto à diferença, na medida em que esta é afirmada pelos novos sujeitos políticos tradicionalmente excluídos da formação do Estado-nação. Aqui aparece um dos primeiros grandes rompimentos com as concepções modernas tanto de poder constituinte quanto do direito, na medida em que se tem a emergência do pluralismo como possibilidade de inovação política, como capacidade de mudança efetiva das formas de organização do Estado<sup>3</sup>.

Neste mesmo sentido é que Camacho Vega (2011), apresenta a interculturalidade própria destes processos constituintes como um objetivo democrático voltado para uma cidadania que inclua a capacidade permanente de transformação do Estado, através da articulação de modos distintos de

---

<sup>3</sup> Cabe pontuar aqui a ênfase na democracia direta e comunitária; a não exclusividade dos partidos na representação política; a ampla previsão do controle e da participação social nos atos públicos e desenhos institucionais; previsão de direitos fundamentais das nações e dos povos indígenas originários, incluindo o poder de gestão, administração, exercício de seus sistemas políticos, econômicos e jurídicos; proteção das formas de propriedade coletiva indígena, inclusive quanto à propriedade imaterial, garantia da interculturalidade na educação, saúde e demais serviços públicos; criação da jurisdição indígena originária, campesina e agroambiental; a previsão de novas formas de autonomia (departamental, regional e indígena); previsão de uma ordem economia plural e comunitária, conforme se pode verificar da leitura da Constituição da Bolívia.

vida, incorporados como dispositivo constitucional que permite a criação de novas instâncias institucionais democráticas.

É neste mesmo sentido que Antonio Negri (2002 e 2008) denomina “constituição material em movimento” para designar o movimento, no interior da constituição formal, do poder constituinte de transformação permanente das instituições. Segundo Negri, o principal desafio se dá no sentido de garantir a continuidade da transformação estrutural, do poder constituinte, dentro da continuidade institucional, buscando mecanismos aptos a garantir este movimento como fonte do direito, permitindo a este uma abertura e possibilidades de novas produções. A interculturalidade, portanto, para além do reconhecimento do multiculturalismo, apresenta-se efetivamente como um dispositivo capaz de manter o processo constituinte sempre aberto e efetivo, a partir do encontro de diversos mundos, de diversas formas, através de uma multiplicidade de sujeitos não reduzidos à unidade abstrata.

Neste terreno, portanto, estamos ingressando no âmbito da construção “desde baixo” dos direitos humanos e do poder constituinte através da interculturalidade, nos moldes trabalhados por Joaquin Herrera Flores (2009), como uma forma de efetivo processo cultural de libertação e emancipação, através dos quais os direitos podem ser pensados a partir do conceito de “abertura” que o autor utiliza e que se assemelha muito à forma como estamos trabalhando os conceitos de interculturalidade, pluralismo e lutas. Herrera Flores (2009), compreende a abertura como “abertura para ação social”, a partir de aberturas epistemológicas, de múltiplas produções culturais, e aberturas interculturais, relacionadas com as múltiplas lutas pela dignidade e, por fim, aberturas políticas, num sentido de radicalização democrática. (HERRERA FLORES, 2009, p. 68)

Portanto, é justamente nesta perspectiva, de uma nova compreensão de produção de direitos, a partir do plano da imanência onde se estabelece o encontro intercultural com a participação efetiva de sujeitos multitudinários, que se abandonam as concepções do contratualismo que se apresenta como bloqueio das possibilidades de produzir outros direitos, bem como se abandona no mesmo ato o princípio unitário da soberania e do estado, permitindo a imaginação de outras organizações de práticas democráticas, renovação das liberdades, transformação permanente das estruturas políticas e, desse modo, o exercício reconhecido e efetivo do direito às lutas sociais, de garantia da capacidade de criar e produzir direitos. Neste espaço, o que converge é a abertura *do comum* através dos direitos como construção através da lógica da resistência contra atos de violação da dignidade humana, luta por conquista de direitos e poder constituinte. Herrera Flores, ainda, coloca a seguinte proposição quanto a um poder efetivamente constituinte de novas realidades:

Propomos uma prática não universalista nem multicultural, mas sim intercultural. [...] Os direitos humanos no mundo contemporâneo necessitam dessa visão complexa, dessa racionalidade de resistência e dessas práticas interculturais, nômades e híbridas para superar os obstáculos universalistas e particularistas que impedem sua análise comprometida há décadas (HERRERA FLORES, 2009, p. 169).

A partir destes referenciais, voltamos ao tema da produção de subjetividade, mas num sentido oposto à produção capitalista moderna da subjetividade. O conceito de interculturalidade<sup>4</sup>, embora explorado de diversas formas, pode aqui ser compreendido através da atividade contínua de um conjunto de singularidades que não podem ser concebidas fora das relações de vida, e que estão em constante interação, diálogo, conflito, que desse modo, se moldam mutuamente.

Assim a partir desta leitura do reconhecimento da diferença como produção de diferenças em sua dimensão constituinte, podemos observar que o conceito de diversidade deve ser lido a partir da interculturalidade, garantindo e promovendo, com isso, a produção ontológica da diferença como tal, ou seja, como processo aberto e como espaço de luta e constituição da vida (MENDES, 2012).

Neste sentido também Camacho Vega (2010), ao comentar a centralidade do direito à vida no processo constituinte boliviano, demonstra que o direito à vida não é abordado como algo que decorra ou possa ser considerado um pressuposto dos princípios de justiça, mas como sustentação do princípio do pluralismo e, por esse modo, capaz de permitir a abertura para novos horizontes e modos de vida. Este reconhecimento da sua potência e dimensão constituinte permite que se entenda no novo constitucionalismo uma nova cartografia do direito, a partir da descolonização e da democratização permanente do Estado, como produção do comum. Conforme Camacho Vega:

Pero también podemos incidir y señalar en el horizonte del proceso de cambio desde el aprendizaje y la formulación de los movimientos sociales e indígenas como un horizonte de la producción de lo común de la vida y para la vida, el vivir bien. Y, como también, lo establece en sus principios la Constitución Política del Estado, aquel dificultoso y huidizo objeto de las luchas de los movimientos y de la sociedad en movimiento. Es decir, pluralizando los modos de producción económica existentes y garantizando su desenvolvimiento y crecimiento para fortalecer la capacidad de ampliar las alternativas de la lógica capitalista de acumulación (CAMACHO VEJA, 2010, p. 163-164).

Nessa linha de pensamento, pode-se afirmar que o novo constitucionalismo latino americano ultrapassa as percepções de público e privado, de unidade e de estabilidade de instituições baseadas e no consenso (contrato social). Há uma mudança profunda, um salto da diversidade simples para uma multiplicidade e interculturalidade. Nestes mesmos movimentos, propõe-se uma internalização do poder constituinte, um pluralismo como potência de vida, saltando da perspectiva do bem-estar (próprio dos estados intervencionistas) para o Bem viver, permitindo que o direito possa ser pensado em termos inovadores e constituintes, como produtores do *comum*. Garantir a continuidade e a difusão dessas conquistas, ainda que sob outros contextos, constitui um dos grandes desafios contemporâneos na luta contra o capitalismo globalizado.

Analisados os primeiros aspectos que consideramos importantes para a configuração do comum na América Latina, precisamos agora nos voltar para um dos aspectos fundamentais no que

<sup>4</sup> E neste sentido a obra de Raúl Fonet-Betancourt é fundamental para a compreensão do que está posto em termos de diálogo, hibridização, através da interculturalidade. Neste sentido, BECKA, Michelle. **Interculturalidade no pensamento de Raúl Fonet-Beancourt**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

se refere à quebra com as instituições modernas em seu fundamento. Trata-se de analisarmos o que consideramos como o elemento mais inovador e essencial para a mudança de paradigmas operada no novo constitucionalismo latino-americano: a questão da ecologia política que, emergindo dos conceitos de Estado Plurinacional e *Vivir Bien/Buen Vivir*, aponta para uma quebra das dicotomias homem/natureza, sujeito/objeto, fundantes da modernidade político-jurídica eurocêntrica.

Trata-se, agora, de explorarmos a religação através da qual poderemos identificar o comum como elemento que emerge de uma ecologia política do comum latino-americano, através das práticas de práticas de interação, cuidado e coabitação num mundo comum (NEGRI e HARDT, 2016), onde humanidade, cultura e natureza não aparecem como instâncias separadas, mas como parte de uma totalidade produtiva em que se mesclam as questões ecológicas e socioeconômicas, a partir de uma perspectiva ontológica.

## **ECOLOGIA POLÍTICA E AS DISCUSSÕES ACERCA DA RELAÇÃO ENTRE HUMANIDADE X NATUREZA**

Dentre tantas faces da crise da modernidade, talvez a mais dramática seja àquela relacionada à questão ambiental. É a partir do ingresso da ecologia no debate político que Zizek (2011) afirma que “o que nos une é que, em contraste com a imagem clássica do proletariado que *não tem nada a perder, a não ser os grilhões*, corremos o risco de perder *tudo*” (ZIZEK, 2011, p. 83). A modernidade e o modo de produção capitalista se estabeleceram com base na criação e reprodução de um sujeito completamente afastado das relações materiais com a natureza, de modo a criar um mundo ancorado no paradigma da artificialidade (OST, 1995), através de uma subjetividade marcada por um antropocentrismo radical, por uma relação de poder do homem sobre as demais formas de vida.

Desde a ruptura inaugurada por Descartes, com a criação do método moderno, operou-se uma objetivação do natural como recurso, como se toda a vida não humana não tivesse relação direta com a constituição do próprio humano. Neste processo a natureza passa a ser considerada como um elemento externo à sociedade, como um “meio ambiente”, um palco onde se desenrolam as questões socioeconômicas e culturais. Neste sentido, Para Eduardo Gudynas,

Las ideas latinoamericanas sobre la Naturaleza derivan directamente de las visiones europeas. Por un lado, los europeos que llegaron a América Latina impusieron sus concepciones de la Naturaleza sobre las culturas originarias. Por otro lado, desde la colonia, los principales políticos, empresarios e intelectuales de la región se nutrían educativa e informativamente de las posturas europeas. [...] Durante esta etapa inicial se difundió la idea que la Naturaleza ofrecía todos los recursos necesarios, y que el ser humano debía controlarla y manipularla. Esta visión se inicia en el Renacimiento con las ideas sobre el conocimiento de F. Bacon, R. Descartes y sus seguidores. Estos pensadores rompieron con la tradición medieval que veía a la Naturaleza en forma organicista, como un ser vivo, y donde las personas eran un componente más. A partir de entonces la Naturaleza quedó despojada de esa organicidad y desde una postura antropocéntrica se la vio como un conjunto de elementos, algunos vivos y otros no, que podían ser manipulados y manejados (GUDYNAS, 2004, p. 10).

Gudynas (2004) traça ainda diferentes formas pela qual a natureza passou a ser compreendida em fases diversas da modernidade, sobretudo na América Latina, tais como “fronteira selvagem”, ou “reserva de recursos”, numa fase utilitarista, “natureza como capital”, e assim por diante. O enfoque principal de Gudynas é demonstrar, aqui, a partir de uma visão antropológica, que “a categoria de natureza é uma criação social, distinta em cada momento histórico”, e cujo sentido vai mudando de acordo com a forma como os seres humanos se vinculam com o seu entorno. Nas suas palavras, “*como apunta Evernden (1992), el ser humano es el autor de la Naturaleza, y por consiguiente el responsable del dualismo que le permite separarse de ella*” (GUDYNAS, 2004, p. 26).

Nesta perspectiva da natureza como construção social pode-se perceber que a sua concepção se modifica com o aprofundamento do que muitos chamam de crise ecológica que, na verdade, nada mais é do que uma crise do próprio modo de vida capitalista, que tudo transforma em objeto de lucro e exploração. A crise ecológica é a crise do modo de produção da vida moderna. Desse modo, é sobretudo a partir da década de 1960, que muitas discussões sobre o meio ambiente ecologicamente equilibrado culminaram no reconhecimento do meio ambiente como um direito fundamental do homem, como na Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente Humano, em Estocolmo, 1972. Desses debates, e pelo aprofundamento dos problemas ambientais causados pela forma de produção da sociedade industrial, foram impulsionadas diversas discussões sobre a relação entre homem e natureza no sentido de repensar o processo “civilizatório”.

A ecologia política transformou-se num campo de conhecimento fundamental nos debates políticos, econômicos e jurídicos. No entanto, muitas das suas abordagens se estabeleceram dentro dos padrões epistemológicos de uma modernidade hegemônica, nos limites do direito e da política vinculados exclusivamente ao Estado, e, em sua imensa maioria, dentro da perspectiva sujeito/objeto, própria do pensamento transcendental e idealista moderno. É neste sentido que François Ost (1995) refere que a questão ambiental se estabelece sobre o que chama de crise do vínculo e do limite, decorrência direta dessa divisão fundamental no campo das ideias. Para o autor, dentro do quadro cultural,

enquanto não for repensada a nossa relação com a natureza e enquanto não formos capazes de descobrir o que a dela nos distingue e o que a ela nos liga, nossos esforços serão em vão, como o testemunha a tão relativa efetividade do direito ambiental e a tão modesta eficácia das políticas públicas neste domínio (OST, 1995, p. 9).

A tese do autor, conforme ele mesmo o declara, é que “nossa época perdeu, pelo menos depois da modernidade, o sentido do vínculo e do limite das suas relações com a natureza” (1995, p. 10). A natureza foi transformada em “ambiente: simples cenário no centro do qual reina o homem que se autoproclama dono e senhor”, fazendo com que o ambiente perca a sua consistência ontológica, “sendo reduzido a um simples reservatório de recursos” (1995, p. 10).

Os problemas dessa forma de percepção de mundo já haviam sido denunciados por Marx e Engels, especialmente quanto Marx, a partir de uma perspectiva histórico-materialista, considera a

natureza como parte inorgânica do próprio homem. Na perspectiva de um mundo comum, conforme Negri e Hardt (2016), a relação que se estabelece entre homem e natureza deve-se pautar por uma relação de coabitação, cooperação, cuidado, de modo completamente diverso da perspectiva capitalista moderna. Para Jean-Luc Nancy (2000), o mundo comum é compreendido como uma existência-compartilhada, e neste aspecto a relação homem-natureza, seria uma co-experiência recíproca, num encontro, partilha e afetações permanentes com o (e no) mundo.

É neste sentido, a partir de outra forma de percepção da relação homem/natureza, que o novo constitucionalismo latino americano propõe uma ruptura com as instituições modernas, agora em um de seus principais fundamentos. Trata-se da incorporação e reconhecimento nas constituições e nas organizações políticas da cosmovisão indígena e originária através da qual homem e natureza não se desvinculam, mas apresentam uma relação, uma coexistência recíproca, através da coabitação, do cuidado, da cooperação. Jean Tible (2013), propondo um diálogo entre Marx e a cosmovisão indígena, refere, citando o líder Davi Kopenawa, que a natureza compreendida como pura exterioridade não existe para os índios sul-americanos, mas ao contrário, “formam-se coletivos entre humanos e não-humanos”, num contexto em que a natureza é percebida “como uma totalidade cosmológica sócio-mórfica na qual humanos e não-humanos, visíveis (animais) ou não (espíritos, mortos), são dotados de faculdades e subjetividades da mesma natureza e cultivam relações sociais” (TIBLE, 2013, p. 169).

Portanto, é interessante que seja analisada a forma pela qual o constitucionalismo latino-americano, propõe uma discussão necessária sobre esta relação homem/natureza e como ela se apresenta nos processos constituintes do Equador e da Bolívia, apontando para uma nova perspectiva que, ao que tudo indica, está em consonância com uma sustentabilidade de alta intensidade.

## **A ECOLOGIA POLÍTICA E AS CONTRADIÇÕES DO SEU DISCURSO HEGEMÔNICO**

A partir da conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente Humano, ocorrida em Estocolmo, em 1972, parece ter se formado um certo “consenso global” no que se refere à necessidade de repensarmos os modos de organização social, econômica e política, próprios da modernidade, especialmente em face da chamada “crise ambiental”. É a partir deste momento que, segundo Enrique Leff (2001, p. 16) foram demonstrados os limites da racionalidade econômica em face da degradação ambiental, de modo que “a escassez, alicerce da teoria e prática econômica, converteu-se numa escassez global que já não se resolve mediante o progresso técnico, pela substituição de recursos escassos”. Em outras palavras, é a partir da emergência do discurso ambiental que se verifica a falência do projeto construído pela sociedade capitalista até a década de setenta, uma vez que as questões ecológicas passaram a “desafiar as lógicas econômicas até então construídas, problematizando as próprias bases da produção e apontando para a desconstrução do paradigma econômico da modernidade”. (LEFF, 2001, p. 17).

Essa crítica ganhou seu solo fértil para a construção da chamada Ecologia Política, que embora não seja unívoca nem harmônica a sua caracterização como ciência, estabeleceu-se como uma sub-área de conhecimento destinada a enfrentar os problemas levantados pela emergência da questão ambiental altamente complexas. Daí porque a Ecologia Política engloba, de forma interdisciplinar em seus campos de análise, tanto a elementos das ciências naturais (biologia, ecologia), quanto das ciências sociais e humanas, como economia, ciência política e ciência jurídica, redimensionando uma série de conceitos e teorias próprias destas áreas, digamos, “tradicionais” do conhecimento.

Juntamente com Matias e Matias (2009), podemos afirmar que as principais correntes hegemônicas da chamada Ecologia Política, quais sejam, *o ambientalismo de mercado*, *o ecodesenvolvimento*, e a *economia ecológica* (embora existam outras), apresentam abordagens “teóricas com bases políticas divergentes”, mas todas, em certa medida, não conseguem aprofundar a crítica a ponto de perceber que a crise ambiental é resultante não de uma crise do industrialismo em si, mas das bases conceituais e epistemológicas do modo de produção capitalista moderno e que, na pós-modernidade, encontram seus limites.

A corrente do *ambientalismo de mercado* se assenta em bases liberais ou mesmo keynesianas (de participação e intervenção do Estado no mercado), construindo uma lógica de proteção ambiental baseada na mercantilização de recursos ambientais, a partir da ideia de internalização das externalidades produzidas pela economia de mercado, através de uma contabilidade capitalista, via pagamento, indenizações, compensações, de viés monetário ou financeiro. Trata-se, portanto, da tentativa do capital de mercantilização da natureza, reproduzindo as lógicas exploratórias e compreendendo a natureza como recurso, e deslocada de sua produção social. Por outro lado, o ecodesenvolvimento, apresentado por Maurice Strong e desenvolvido por Ignacy Sachs (1993), embora aprofunde um pouco mais a crítica do modo de produção que a corrente anterior, não se afasta da lógica da competitividade de mercado entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos, naturalizando a premissa capitalista da globalização e recaindo numa “gestão de recursos”. Esta corrente, por óbvio, não busca romper com os padrões modernos (já inconsistentes) como a própria ideia de soberania, território, público e privado, etc.

Ainda conforme Matias e Matias (2009), a corrente da *Economia Ecológica*, representaria uma crítica mais enérgica ao capitalismo, a partir da defesa “da autonomia de populações rurais e indígenas”. Contudo, segundo aponta, esta corrente também se afasta de uma crítica mais profunda da crise ambiental baseada no “papel das relações sociais de produção no capitalismo”.

A abordagem que estas correntes hegemônicas da Ecologia Política trazem para a compreensão da questão ambiental, guardadas suas peculiaridades, faz parecer, em um primeiro momento, que a crise ecológica se estabelece a partir da lógica da industrialização, de modo a permitir uma “crítica” independente das análises já existentes no campo das ciências sociais no que se refere à sociedade capitalista. Em outras palavras, o discurso produzido a partir de Estocolmo-1972 e reafirmado pela

Rio-92, trouxe a falsa impressão de rompimento “com as lutas sociais anticapitalistas, passando-se a discutir modelos econômicos alternativos” e novas formas de “participação” na institucionalidade burguesa. Talvez por isso, em um primeiro momento, tenham se tornado hegemônicas dentre as correntes ecologistas, uma vez que simpáticas ao sepultamento de uma crítica efetiva ao modo de produção capitalista.

Aliás, um dos primeiros teóricos marxistas a dedicar-se ao estudo da Ecologia Política na década de 1970, Andre Gorz<sup>5</sup>, compreendia que o problema ecológico seria de fato um desafio tanto para a esquerda quanto para o capital, mas que este, por sua natureza resiliente, absorveria a crise ambiental e a transformaria em formas de obtenção e aumento de lucros. André Gorz já previa, assim, que o capitalismo cooptaria o discurso essencialmente crítico do ambientalismo, e o transformaria em um discurso padronizado e direcionado aos seus interesses. Daí que se compreende a hegemonia no discurso ecológico de certas correntes da Ecologia Política.

No entanto, internamente à Ecologia Política constituíram-se outras correntes, não dominantes ou hegemônicas do ponto de vista discursivo, e que buscam fazer a crítica a partir do modo de produção capitalista e das leituras marxianas sobre o capitalismo. Trata-se, por exemplo, de uma corrente intitulada ecossocialismo, que demonstra a inviabilidade ou insustentabilidade do modo de produção capitalista, por ser totalmente incompatível com a preservação ambiental. Em verdade, esta questão já havia sido explicitada por Karl Marx, ao demonstrar que o modo de produção capitalista só se mantém “exaurindo as fontes originais de toda a riqueza: a terra e o trabalhador” (MARX, 2004, p. 571).

Neste sentido, pode-se afirmar que uma luta efetiva pela preservação ambiental e dos processos ecológicos, passa, necessariamente, por um questionamento profundo do modo de produção capitalista. Especialmente na América Latina essa corrente ganha força, não só do ponto de vista teórico, mas como *práxis*. Porto-Gonçalves refere que

...muito embora correntes hegemônicas da esquerda marxista tivessem, de início, criticado o ecologismo, o fato é que diferentes movimentos sociais, sobretudo na América Latina, começaram a assimilar a questão ambiental à sua agenda política. Junto com esses movimentos se desenvolveram importantes correntes teórico-políticas no campo ambiental: a “ecologia popular”, o “ecologismo dos pobres” e o eco-socialismo - onde se destacaram intelectuais como o líder seringueiro Chico Mendes, assim como o epistemólogo mexicano Enrique Leff, o economista catalão Joan Martinez Alier que tem fortes ligações com movimentos sociais latino-americanos, o antropólogo colombiano Arturo Escobar, o biólogo e antropólogo mexicano Victor Toledo, o sociólogo marxista brasileiro Michel Löwy, entre tantos (PORTO-GONÇALVES, 2012, p. 28).

---

<sup>5</sup> André Gorz pode ser considerado um dos precursores da Ecologia Política, influenciado diversos autores. De linha marxista, é dos primeiros autores a criticar um marxismo ortodoxo. Por este motivo, muitas correntes marxistas, até hoje, desconsideram a obra de Gorz. Suas principais publicações sobre ecologia e política ocorreram a partir da década de 1970, dentre as quais destacam-se *Critique de la division du travail* (1973), *Critique du capitalisme quotidien* (1973), *Écologie et politique* (1975), *Écologie et liberté* (1977), *Adieux au prolétariat* (1980), *Métamorphoses du travail* (1988), *Capitalisme, Socialisme, Écologie* (1991). Suas obras não foram publicadas em português, sendo um autor pouco explorado no Brasil.

Nesta mesma linha de raciocínio, pode-se considerar uma relação direta entre o cenário pós-1968 no mundo, especialmente no que se refere às lutas contra o capitalismo, com a temática ambiental. Não nos parece coincidência que somente a partir da década de setenta essas questões ambientais sejam levantadas. Com efeito, é neste período que as crises passaram a afetar a lógica do lucro, na medida do escasseamento das matérias primas, ameaçando o crescimento econômico na medida do aumento de preços da produção e consumo. É por esse motivo que o próprio sistema capitalista encampa o debate ambiental em escala global, impulsionado, inclusive, por grandes corporações. Matias e Matias (2009) lembram que o Clube de Roma, responsável pelo Relatório *Meadows*, ou os Limites do Crescimento, e que serviu como documento principal para Conferência de Estocolmo-72, foi financiado por empresas multinacionais Volkswagen, Xerox e, inclusive, produtores texanos de petróleo.

Diga-se, além disso, que a emergência do discurso ambientalista internacional e o surgimento da Ecologia Política, ocorrem num período de crise do próprio capital, com base no esgotamento das fontes de energia e de recursos primários para sua reprodução. A crise do petróleo, por exemplo, é um dos impulsionadores, na década de setenta, de mudanças na dinâmica do capital, e impulso para a construção de um capitalismo global sob a forma do neoliberalismo. Foi justamente neste período de crise que começam a se instituir as “novas” apropriações do capital, como forma de novos *enclosures*.

A partir do discurso ambiental abrem-se novas fronteiras para a captura, por parte do capital, de tudo o que é comum, ou considerado bem comum da humanidade. Verifica-se a partir do desenvolvimento tecnológico o surgimento dos novos *enclosures*, por exemplo, no que Porto-Gonçalves chama de etno-biopirataria<sup>6</sup>, cuja legitimação se estabelece pelas novas leis de patentes de modo a estender o princípio da propriedade privada “não só às plantas e aos animais, mas também ao mundo nanoscópico dos genes. A nanotecnologia aprofunda a fronteira da expansão do capital para o interior da matéria, inclusive a matéria viva” (PORTO-GONÇALVES, 2012, p. 23). Eis as grandes contradições da ecologia política hegemônica e que encontram resistência no novo constitucionalismo da América Latina.

## **A NATUREZA E ECOLOGIA POLÍTICA NO CONSTITUCIONALISMO DE EQUADOR E BOLÍVIA**

No que se refere mais especificamente a América Latina, Gudynas (2010) faz uma análise sobre as formas como os governos locais passam a lidar com a questão ambiental em face da expropriação proporcionada pela globalização, cujos alvos passaram a ser, principalmente, os países

---

<sup>6</sup> Porto-Gonçalves (2012) entende a “etno-biopirataria um conceito que procura assinalar que não são as plantas e animais que são contrabandeados das regiões habitadas por camponeses e povos indígenas, via de regra áreas ricas em biodiversidade e água. O que é contrabandeado e levado para os países onde estão os grandes laboratórios químico-farmacêuticos é o conhecimento que esses camponeses e esses povos indígenas têm de plantas e animais, seja como remédio, seja como alimento, seja como ornamento. Enfim, o que é pirateado é o conhecimento sobre plantas e animais e não somente as plantas e os animais.” Tal concepção, portanto, demonstra que a apropriação se estabelece sobre o *comum*, sobre o resultado das cooperações sociais que, organizadas, geram esse excedente compartilhado e imediatamente utilizado pelo grupo.

subdesenvolvidos. Após muitos anos de pressão de movimentos sociais, ambientalista, indígenas ocorreu uma aproximação dos movimentos políticos de esquerda, que na década de 70 e 80 ainda consideravam a questão ambiental como um obstáculo para o desenvolvimento ou mesmo uma banalidade da burguesia acomodada (GUDYNAS, 2009a, p. 149).

Com essa aproximação, especialmente no final da década de 90 e com a chegada dos chamados governos “de esquerda” na América Latina, ampliou-se um debate sobre a questão ambiental. Estes governos de esquerda na América Latina, buscaram o combate às políticas conservadoras e neoliberais, mas o fizeram colocando em segundo plano os debates de fundo da questão ambiental. Isto pode ser demonstrado a partir de uma visão pragmática de grande parte da esquerda governante, que passou a entender imprescindível “alimentar o crescimento econômico por meio do aumento às exportações” e por essa razão entendeu por manter ou acelerar o ritmo das extrações de recursos naturais (GUDYNAS, 2009a, p. 155).

Neste sentido, de acordo com Gudynas (2009a, 153), “*no es posible afirmar que los gobiernos progresistas hayan mejorado sustancialmente la gestión ambiental*”, especialmente por conta da permanência de uma certa lógica de desenvolvimento e de progresso, própria dos padrões da modernidade e ampliada, agora, no espectro global. Por esse motivo pode-se explicar uma forte ascensão dos alertas e das mobilizações de organizações ambientalistas, estabelecendo um intenso campo de conflitos no que diz respeito à ecologia política da América latina.

É no campo destes conflitos que alguns dos países conseguiram romper com uma série de entraves postos tanto pelas políticas neoliberais quanto pelos governos progressistas que, com o fortalecimento do Estado não conseguiram efetivamente construir uma ecologia política em que a natureza efetivamente tivesse um papel relevante. Ainda como afirma Gudynas (2009), é importante perceber que existem diferenças institucionais entre os países da América Latina, e que alguns foram mais propícios a criar as condições de possibilidade de arranjos institucionais que permitiram uma ampliação da democracia, e um maior acesso dos movimentos com causas políticas e ecológicas aos centros de tomadas de decisão.

Neste sentido, os processos constituintes do Equador e da Bolívia demonstraram as condições de possibilidade da chegada de outros sujeitos à política, e isso permitiu, portanto, a remodelação do pensamento ecológico-político nestes países a partir do diálogo intercultural e da inserção nas constituições das culturas andinas, numa relação de horizontalidade. Nesse cenário, portanto, surgem alternativas criativas, inventivas, inovadoras do ponto de vista do questionamento tanto do mercado quanto do Estado, no que se refere às questões ecológicas e de produção e proteção dos bens comuns. As lutas latino-americanas, desse modo, mostram-se como um verdadeiro laboratório da ecologia política, da luta pela emancipação humana e reapropriação social da natureza na constituição e institucionalização dos bens comuns.

O que se pode observar no movimento constitucionalista na América Latina, especialmente em países como o Equador e Bolívia conforme referido anteriormente, é a busca por um rompimento

com as lógicas do capitalismo globalizado, de modo a desincorporar toda uma cultura colonizadora dos países centrais do capitalismo, mas reincorporando alguns de seus conceitos, para redimensionar a relação homem-natureza e buscar o entrelaçamento efetivo, conforme Negri e Hardt (2016), do “mundo material” (o ar, a água, o solo, etc.) com os resultados da “produção social” e a própria “interação social” necessária à produção.

Neste sentido Porto-Gonçalves, é pontual na análise desta nova situação. O aprofundamento da mundialização do capital e as novas oportunidades abertas por novos meios de comunicação, como a internet, assim como a popularização dos telefones móveis, proporcionaram as condições materiais para que outros protagonistas adentrassem a arena política e colocassem em xeque o estado (mono) nacional e seu colonialismo interno, proporcionando uma luta descolonial e a fundação de novas instituições, remodelando o próprio Estado.

Com efeito, o movimento constituinte que se estabelece no século XXI, demonstra a inserção de direitos constitucionalmente garantidos de uma multiplicidade de povos originários ou camponeses, que se afirmam como autônomos, que reivindicam seus territórios, dentro de um único mas plural Estado. Com reconhecimento da interculturalidade, e, portanto, da existência de diferenças quanto às formas de compreensão e ação do modo de vida e relação com a natureza, a partir de agora, estes países não se afirmam mais como Estados Nacionais, mas sim como Estados Plurinacionais, e não mais se guiam pela lógica do desenvolvimento e do bem-estar social, mas para um outro conceito próprio da cosmovisão indígena: o *sumak kawsay/suma qamaña*.

Além disso, a perspectiva de ligação entre homem e natureza, especialmente provinda de povos originários, faz com que se estabeleça o reconhecimento, não mais somente no plano discursivo, mas também na prática, da relação íntima entre as sociedades, suas culturas e a natureza. Isso fica evidente com a consagração de direitos da mãe-terra, a *Pachamama*, reconhecida como um ente vivo que interage historicamente com as sociedades e que, numa relação simbiótica, se autotransformam mutuamente.

Ainda conforme Porto-Gonçalves, ao colocar a natureza como sujeito de direito, como no caso da constituição do Equador, ao politizarem a cultura dando-lhe um sentido prático não separando corpo e mente, natureza e cultura, espírito e matéria, ensejam um debate que vai além do desenvolvimento/subdesenvolvimento, a que o mundo intelectual ficou preso nos marcos epistêmicos eurocêntricos até recentemente. Oferecem esses movimentos sociais e seus intelectuais orgânicos ao debate teórico-político o *Suma Kawsay*, o *Suma Qamaña*, o *Buen Vivir*, não como modelo, mas como outro horizonte de sentido para a vida (PORTO-GONÇALVES, 2012, p. 44).

Neste aspecto, a ecologia política latino-americana se redimensiona, permitindo pensar que existem outras formas, igualmente emancipadoras, de articular as questões socioeconômicas com as questões ecológicas.

## A COSMOVISÃO INDÍGENA DE PACHAMAMA E *SUMAK KAWSAY/SUMA QAMAÑA* (BEM VIVER) NA PRODUÇÃO DO COMUM

O que se tem chamado de novo constitucionalismo latino-americano, portanto, demonstra, no campo da totalidade sociedade-homem-natureza, um avanço sem precedentes nos processos constituintes modernos. O reconhecimento transversal de uma *cosmovisão* indígena, a garantia de poder de gestão, administração e comunicação, bem como de exercício de um sistema político e jurídico baseados nesta cosmovisão, aliados a uma mudança nos direitos de propriedade e uso dos recursos naturais e reconhecimento da interculturalidade, parecem a pontar para a produção e proteção concreta do comum e dos bens comuns. A introdução do bem-viver, mais especificamente no artigo 308 da Constituição da Bolívia, parece apontar para um rompimento de fronteiras entre bens naturais (sob a forma de “recursos naturais”) e uma produção das próprias compreensões de mundo.

Para compreender este quadro o mais adequado seria, conforme Schavelzon (2015), entender os conceitos próprios dos povos ameríndios, como ontologias políticas “a partir dos debates de uma “antropologia contemporânea” que permitem um mapeamento das diferenças que não podem ser concebidas como diferenças no marco de uma mesma natureza, mas como diferenças de “mundos”, “onde a própria ideia de natureza e de relação com a natureza e culturas não é um dado adquirido” (2015, p. 25). Desse modo, alerta Schavelzon, compreender o debate sobre “mundos” distintos, só se torna possível no campo da política e do direito se “deixamos de lado as clássicas dicotomias fundantes da modernidade e os antolhos da representação estatal republicana e essa ideia pela qual a única epistemologia para entender o mundo é a ocidental” (SCHAVELZON, 2015, p. 26), e prossegue o autor,

se falamos de ontologias é porque queremos significar que as discussões políticas na Bolívia e Equador demonstram a possibilidade de pensar mundos onde a agencia não é exclusivamente humana. Estes mundos, de muitas naturezas e ontologias, estão presentes nas versões fortes da plurinacionalidade e Vivir Bien/Buon Vivir como parte de uma cosmopolítica comum, uma política que já não será pensada sem o cosmos, nem sem a Pachamama ou sem a natureza como sujeito de direito (SCHAVELZON, 2015, p. 26).

Neste quadro, natureza, sociedade e homem não apresentam a contradição moderna na qual a primeira é considerada como meio e o último considerado como fim em si mesmo (para utilizar uma perspectiva Kantiana), mas parecem formar entre si um campo imanente à cultura. As formas e modos de vida não são, nesta perspectiva, resultado de uma relação homem  $x$  natureza, mas a própria maneira de existir. Os artigos 71 a 74 da Constituição do Equador<sup>7</sup>, que alçam a natureza à condição

<sup>7</sup> Art. 71. La naturaliza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, Pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaliza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observaran los principios establecidos em la Constitución, em lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, e a los colectivos, para que protejan la naturaliza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.

de sujeito de direito, demonstram essa condição ontológica da relação entre homem e meio ambiente, cujo foco está na construção do Bem viver.

De acordo com Eduardo Gudynas (2011), enquanto a Constituição Boliviana incorpora o Bem viver entre as bases fundamentais do Estado, dentre seus princípios, valores e finalidades, estabelecendo-se como um princípio ético-moral da sociedade plural (2011, p. 3), a Constituição do Equador dá um salto ainda maior, considerando o Bem viver na interconexão, entre direitos humanos e direitos da natureza. Trata-se, de uma sociedade plural no sentido de “albergar um amplo conjunto de direitos que se articula de forma simultânea com outros direitos não se encontram em seu interior”, de modo que o bem viver não pode ser pensado senão interligando direitos da natureza (*Pacha Mama* na sabedoria indígena) e direitos humanos.

Neste sentido, e a partir de uma multiplicidade de formas de viver, está-se diante da experiência de produção do comum. É neste sentido, também, que aponta Camacho Vega (2010), quando refere:

La expresión “vivir bien” es el nombre de las iniciativas y propuestas que se generan desde las particularidades y necesidades específicas de las diversas poblaciones que buscan soluciones y alternativas concretas en un marco o proyección común. [...] Partir desde la pluralidad de formas de vida para articular y conformar, es decir, producir lo común que nos da vida, nos permite vivir y preservar lo viviente (CAMACHO VEGA, 2010, p. 146).

Portanto, a partir dessas considerações e leituras, poder-se-ia pensar na possibilidade efetiva de identificar as alternativas contra-hegemônicas existentes na América-latina, a partir da epistemologia própria, de forma a pensar possibilidade de mudanças profundas no discurso ambiental hegemônico, de se apontar para a existência de uma verdadeira *práxis* revolucionária, no sentido de reintegrar sujeito-objeto, e de inaugurar, historicamente, novas possibilidades de produção da vida. Essas formas de organização parecem guardar íntima relação com o que antes se tratou por comum, na medida em que as forças produtivas das cooperações sociais passam a gerar novos modos de convivência comuns, redimensionando as instituições político-jurídicas até então existentes.

Desde logo se coloca que uma das vias possíveis de se pensar essas alternativas, vem sendo pensada por Boaventura Sousa Santos (2007 e 2009), através das “epistemologias do sul”. Essa construção parte da constatação inicial de que o paradigma que domina a modernidade está calcado no

---

Art. 72. La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados. En los casos de impacto ambiental grave o permanente, incluidos los ocasionados por la explotación de los recursos naturales no renovables, el Estado establecerá los mecanismos más eficaces para alcanzar la restauración, y adoptará las medidas adecuadas para eliminar o mitigar las consecuencias ambientales nocivas.

Art. 73. El Estado aplicará medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales. Se prohíbe la introducción de organismos y material orgánico e inorgánico que puedan alterar de manera definitiva el patrimonio genético nacional.

Art. 74. Las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir. Los servicios ambientales no serán susceptibles de apropiación; su producción, pretación, uso y aprovechamiento serán regulados por el Estado.

que chama de pensamento abissal. Este modo de pensar encontra escoro sobre a construção dos saberes disjuntivos, simplificadores, fragmentários da modernidade. Conforme o autor, “o pensamento abissal se destaca pela capacidade de produzir e radicalizar distinções” (SANTOS, 2007, p. 72).

Tanto a ciência quanto o direito na modernidade são construídos com bases em distinções, separações, fragmentações, conforme Santos (2007), e tendem a desconsiderar quaisquer outras formas de pensar ou de se regular socialmente. O autor utiliza os termos “deste lado da linha” e “do outro lado da linha” para designar essa diferença “abissal”. Aliás, refere ainda que esse modo de pensar dominante, é típico do velho mundo, dos países colonizadores que continuam a reproduzir, agora em escala global, o pensamento abissal. No entanto o próprio autor refere a existência de alternativas. Nas suas palavras,

ficamos com a idéia de que o pensamento abissal continuará a auto-reproduzir-se - por mais excludentes que sejam as práticas que origina - a menos que se defronte com uma resistência ativa. Assim, a resistência política deve ter como postulada a resistência epistemológica. Como foi dito de início, não existe justiça social global sem justiça cognitiva global. Isso significa que a tarefa crítica que se avizinha não pode ficar limitada à geração de alternativas: ela requer um pensamento alternativo de alternativas (SANTOS, 2007, p. 83).

Essas alternativas e o pensamento alternativo de alternativas, segundo o autor, podem ser identificados no que chama de cosmopolitismo subalterno, onde se encontram movimentos diversos e organizações que podem ser identificadas como uma forma de “globalização contra-hegemônica”, que luta contra a exclusão social, econômica, política e cultural gerada pelo capitalismo global, ou neoliberal (SANTOS, 2007, p. 83). Como metáfora do sofrimento humano sistêmico e injusto, Santos (2007) utiliza o termo “sul global”, de modo a referir que um pensamento pós-abissal “pode ser sintetizado como um aprender com o Sul, usando uma epistemologia do sul”, uma vez que o Sul “confronta a monocultura da ciência moderna com uma ‘ecologia de saberes’, na medida em que se funda no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas” (SANTOS, 2007, p. 85).

Aprender, portanto, com esta cosmovisão indígena, com esta ecologia de saberes diversos, através desta outra epistemologia, aponta justamente para o que temos afirmado até então: fortalecer os espaços de inter-relação, romper com as dicotomias modernas e que se reproduzem na globalização, de forma a avançar no sentido de rompimento com a modernidade através das lições que podem ser extraídas desta ecologia política própria dos Andes e que articulam poder constituinte da multidão com a construção de uma altermodernidade em direção ao comum.

## CONCLUSÃO

Os processos constituintes e as novas constituições deles originadas, especialmente da Bolívia e do Equador, tem demonstrado inovadoras mudanças tanto na teoria jurídica, quanto nas práticas de

proteção ao meio ambiente ecologicamente equilibrado. A ascensão de diversos movimentos sociais, comunidades indígenas, camponeses, trabalhadores, na esfera política, passam a demonstrar uma riqueza de possibilidades sem precedentes históricos. Através do diálogo intercultural, do aprendizado mútuo e da possibilidade de visibilidade e de voz no cenário político de outras epistemologias, verifica-se um avanço, especialmente na proteção ambiental, modificando os padrões eurocêntricos de compreensão do mundo e da relação homem x natureza.

Estas questões mostram-se relevantes, sobretudo quando a natureza, a partir da compreensão indígena, torna-se um sujeito de direito, na medida em que considerada um ser vivo que interage numa relação de mutualidade com as sociedades e culturas. Esta mudança paradigmática estabelece um novo marco para pensar uma ecologia política pautada no conceito de uma vida em comum, com proteção de bens comuns, mas não considerando o meio ambiente como um ente distante do humano. Pelos textos constitucionais destes países andinos, pode-se perceber uma outra forma de socialidade em desenvolvimento, mais cooperativa, numa relação de cuidado mútuo, coabitação de seres distintos, no sentido de construção de um mundo efetivamente mais justo do ponto de vista social e mais harmônico nas relações ambientais.

Por fim, a análise proposta no presente texto, demonstrou também que toda esta construção somente foi possível afastando-se das categorias hegemônicas de público e privado, na medida em que nem o Estado (representando o público), nem o mercado (representando o privado), permitiriam este salto na evolução do direito constitucional. Em outras palavras, a categoria do comum, ou dos bens comuns, como uma outra categoria política, econômica e jurídica, diferente do público e do privado, demonstra-se como promissora na construção de uma sociedade mais justa, inclusiva e sustentável.

## REFERÊNCIAS

BECKA, Michelle. **Interculturalidade no pensamento de Raúl Fonet-Betancourt**. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

CAMACHO VEGA, Oscar. Ao Sur del Estado. In: LINERA, Alberto Garcia *et al.* **O Estado: campo de lucha**. La Paz, Bolívia: Muela del Diablo, 2010. p. 129-165.

\_\_\_\_\_. **Errancias: aperturas para el viver bien**. La Paz: Muela del Diablo, 2011.

GORZ, André. **Ecológica**. Madrid: Clave Intelectual, 2012

GUDYNAS, Eduardo. **Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible**. 5. ed. rev. Montevideo: Coscoroba/CLAES, 2004.

\_\_\_\_\_. **El mandato ecológico - derechos de la Naturaleza y políticas ambientales em la nueva Constitución**. Quito: Abya Yala, 2009a.

\_\_\_\_\_. La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador. **Revista de Estudios Sociales**, Bogotá, n. 32, p. 34-47, abr. 2009b.

\_\_\_\_\_. Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo. **América Latina en Movimiento**, Quito, n. 462, p. 1-20, fev. 2011.

HERRERA FLORES, Joaquin. **A (re) invenção dos direitos humanos**. Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia, Antonio Henrique Graciano Suxberger, Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Boiteux, 2009.

LEFF, Enrique. **Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade e poder**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. 32. ed. Tradutor Reginaldo Sant'Anna. São Paulo: Civilização Brasileira, 2014. v. 1.

MATIAS, Iraldo Alberto Alves; MATIAS, Rui Carlos Alves. Princípios para uma crítica à ecologia política. *In*: XI ENCONTRO NACIONAL DA ABET: A CRISE MUNDIAL E OS DILEMAS DO TRABALHO, 2009, Campinas. **Anais...** São Paulo: ABET, 2009. v. I. p. 1-15.

MENDES, Alexandre Fabiano. Direitos Humanos e interculturalidade constituinte: reflexões a partir da experiência boliviana. *In*: BELLO, Enzo (org.). **Ensaio crítico sobre direitos humanos e constitucionalismo**. Caxias do Sul: Educ, 2012. p. 151-159

NANCY, Jean-Luc. **La comunidade inoperante**. Trad. Jan Manuel Garrido Wainer. Santiago de Chile: Escuela de Filosofia Universidad ARCIS, 2000.

NEGRI, Antônio. **O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Tradução Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

\_\_\_\_\_. Maggiore Istituzioni del comune: Potenze costituenti in America Latina. *In*: **Posse: Política, filosofia, Multitudini**. Istituzioni del Comune. Roma: Manifestolibri, Junho/2008

NEGRI, Antônio; HARDT, Michael. **Bem Estar comum**. Rio de Janeiro: Record, 2016

OST, François. **A natureza à margem da lei**: a ecologia à prova do direito. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A ecologia política na América Latina: Reapropriação social da natureza e reinvenção dos territórios. **Revista Internacional Interdisciplinar InterThesis**, v. 9, n. 1, p. 16-50, jan.-jun. 2012.

PRADA, Raúl. Análise da nova constituição política do Estado. *In*: LABTec/ESS/UFRJ. **Revista Lugar Comum: estudos de mídia, cultura e democracia**, Rio de Janeiro, n. 25-26, p. 73-89, maio-dez., 2008.

PRADA, Raúl. Umbrales y horizontes de la descolonización. *In*: LINERA, Álvaro Garcia *et al.* **El Estado: campo de lucha**. La Paz: Muela del Diablo, 2010. p. 43-96.

SACHS, Ignacy. **Estratégias de transição para o século XXI: Desenvolvimento e Meio Ambiente**. Tradução Magda Lopes. São Paulo: Studio Nobel - FUNDAP, 1993.

SANTOS, Boaventura Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Novos estudos**, São Paulo, n. 79, 2007.

SANTOS, Boaventura Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Almedina, 2009.

SCHAVELZON, Salvador. **Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir**: dos conceptos leídos desde Bolívia y Ecuador post-constituyentes. Quito: Abya-Yala, 2015.

TIBLE, Jean. **Marx selvagem**. São Paulo: Annablume, 2013.

ZIZEK, Slavoj. **Primeiro como tragédia, depois como farsa**. Trad. Maria Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2011.

