

BEM VIVER NO ESTADO PLURINACIONAL: O “REENCANTAMENTO” DO MUNDO ATRAVÉS DA PROJEÇÃO CONSTITUCIONAL DA COSMOVISÃO ANDINA *

WELL-LIVING IN THE PLURINATIONAL STATE: THE "REENCHANTMENT" OF THE WORLD THROUGH THE CONSTITUTIONAL PROJECTION OF THE ANDEAN COSMOVISION

Giulia Melo de Mello¹

Samuel Mântica Radaelli²

Resumo: O Estado Moderno na América Latina, oriundo de modelos constitucionais euro-norte-americanos e pensado sob um paradigma liberal e antropocêntrico, não é capaz de representar as populações latinas, bem como não apresenta soluções adequadas para as questões socioeconômicas e ambientais latinas. Surge, então, a proposta de um Estado Plurinacional, alicerçado ao Bem-Viver e à proteção dos direitos da Pachamama, o qual reconheça a pluralidade de cosmovisões dos diversos povos originários latinos, o que foi concretizado a partir da promulgação de constituições como a do Equador e da Bolívia. O presente trabalho buscou verificar em que medida a inserção de aspectos das cosmovisões andinas aos novos processos constitucionais latinos impactou a dogmática jurídica. Para tanto, utilizou-se o método de abordagem dedutivo e o método de procedimento bibliográfico. Concluiu-se, ao fim, pela necessidade de que a própria noção de Direito e direitos seja repensada a fim de uma manifestação plena das epistemologias andinas.

Palavras-chave: Estado Plurinacional; Bem-Viver; Pachamama; Povos originários; Cosmovisões andinas.

Abstract: The Modern State in Latin America, coming from euro-north-american constitutional models and thought under a liberal and anthropocentric paradigm, is not capable of representing latin populations, nor does it present adequate solutions for latin socio-economic and environmental issues. Then comes the proposal of a Plurinational State, based on Well-Living and the protection of the rights of Pachamama, which recognizes the plurality of cosmovisions of the various original latin people, which was materialized by the promulgation of constitutions such as Ecuador's and Bolivia's. The present work sought to verify to what extent the insertion of aspects of the andean worldviews into the new latin constitutional processes impacted legal dogmatics. For that, it were used the deductive approach method and the bibliographic procedure method. In the end, it was concluded that

* Artigo submetido em 15/09/2021 e aprovado para publicação em 16/11/2021.

¹ Acadêmica de Direito pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Membra do Grupo de Pesquisa do Direito da Sociobiodiversidade (GPDS/UFSM). E-mail: giumdemello@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5301-0793>.

² Professor do IFPR/Palmas, Doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: samuel.radaelli@ifpr.edu.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3343-8338>.

there is a need for the very notion of law and rights to be rethought in order to fully manifest andean epistemologies.

Keywords: Plurinational State; Well-Living; Pachamama; Native people; Andean worldviews.

Introdução

A autora Silvia Federici, em seu mais recente livro “Reencantar el mundo” (2020), reflete acerca do uso dos “comuns”, conceito definido por ela como um marco político desde o qual podemos pensar em alternativas ao capitalismo (FEDERICI, 2020, p. 134). Uma das mais relevantes pensadoras acerca da temática, Elinor Ostrom, ganhadora do Nobel de Economia em 2009, defende, a partir da análise das experiências em relação aos “bens comuns” em várias partes do mundo, a capacidade das comunidades criarem sistemas sustentáveis com base em consensos sociais através de uma “governança policêntrica” (AGUITON, 2019, p. 88). Os “comuns” surgem, dessa maneira, como uma “resposta à privatização generalizada promovida pelo processo de globalização neoliberal” (AGUITON, 2019, p. 90).

Em linhas gerais, Federici chama de “reencantar” o mundo a reconstrução das dinâmicas humanas a partir de uma “comunalização” da relação do ser humano com os demais – incluindo os animais, as águas, plantas e montanhas – com a recuperação do poder de decidir coletivamente sobre o futuro da vida na Terra (FEDERICI, 2020, p. 32). A autora, em sua obra, observa a semelhança entre a prática dos “comuns” e o Bem-Viver latino-americano, ao passo em que ambos representam um olhar ao passado a fim de encontrar uma melhor forma de (sobre)viver ao futuro a partir de um “estado de harmonia com nós mesmos, com os demais e com o mundo natural” (FEDERICI, 2020, p. 36).

Refere Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 34-35) acerca da dificuldade de “imaginação política” no ocidente, sendo uma de suas causas o distanciamento entre as práticas mais transformadoras da América Latina e as teorias críticas eurocêntricas, as quais não preveem a presença histórica de determinados grupos sociais, como os indígenas e os campesinos, que se organizam de maneiras distintas das privilegiadas por tais teorias. Demanda-se, segundo o autor, uma “Epistemologia do Sul”, compreendida como o

Reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo. (SANTOS, 2010, p. 49).

Sintetiza Helena Reis Naia que a adoção de uma Epistemologia do Sul seria, então, uma orientação epistemológica, política e social que busca o aprendizado de maneira desvinculada da racionalidade propagada pelo Norte imperialista, indo ao encontro dos conhecimentos marginalizados dos povos do Sul, “mas naquilo que não foi desfigurado ou destruído pela dominação e pelo colonialismo” (NAIA, 2016, p. 76).

Dessa maneira, utilizando-se da terminologia “reencantamento” do mundo cunhada por Federici em razão do resgate da ancestralidade que é o estudo das cosmovisões andinas, objetiva-se com o presente trabalho analisar as epistemologias e conhecimentos ancestrais dos povos originários, em especial as filosofias do *sumak kawsay*, oriunda do povo *aymará*, e do *suma qamaña*, do povo quêchua. Ainda, pretende-se examinar com especial atenção dois conceitos que se inserem e interligam-se dentro das cosmovisões andinas: o Bem-Viver, através da fundação de um Estado Plurinacional, e a Pachamama. Pretende-se, assim, responder ao seguinte problema de pesquisa: em que medida a inserção de aspectos das cosmovisões andinas aos novos processos constitucionais latinos impactou a dogmática jurídica? Para tanto, utiliza-se o método de abordagem dedutivo, através da teoria de base calcada no pensamento decolonial, o método de procedimento bibliográfico e as técnicas de pesquisa de fichamentos e resumos estendidos das obras referenciadas.

A presente pesquisa justifica-se em razão da necessidade social e ecológica em pensar-se em novos processos constitucionais desarraigados da lógica desenvolvimentista e extrativista prevista na maioria das constituições latinas atuais, as quais se basearam nos padrões constitucionais da Europa e dos Estados Unidos. Constituições formuladas a partir de tal paradigma liberal e antropocêntrico acabam por afastarem-se da realidade vivida pelas sociedades latinas atuais, esvaziando seus potenciais transformadores das realidades sociais.

1. Cosmovisões e epistemologias andinas nas “sociedades abigarradas”

René Zavaleta, filósofo boliviano, desenvolveu o conceito de “sociedade abigarrada”, o qual visa explicar a dinâmica da sociedade boliviana, mas que se aplica também a outros

contextos latino-americanos. Nesse sentido, entende-se por “sociedade abigarrada” aquela formada por culturas sobrepostas, as quais foram estruturadas “em parte pela dominação colonial e logo pelo desenvolvimento do capitalismo, mas ainda assim mantendo as formas sociais e políticas anteriores” (TAPIA MEALLA, 2002, p. 305). Formam-se, assim, sociedades extremamente heterogêneas e desarticuladas com o Estado, surgindo, conforme defende Zavaleta, um “Estado aparente”, em que a sociedade civil não está organicamente vinculada entre si (ZAVALETA, 2013, p. 519).

O que o filósofo chama, então, de “Estado aparente” ou, ainda, de “Estado inorgânico”, é um Estado “que não corresponde às formas de vida sobre as quais governa e domina” (TAPIA MEALLA, 2002, p. 240). Dessa forma, leciona Zavaleta que o Estado, em uma sociedade abigarrada, objetiva ter validez em todo o território de seu país, sem levar em consideração, no entanto, a existência de várias formas de sociedade, de relações produtivas e de vida política local que têm maior validez que o próprio Estado nacional, o qual é sentido como um “poder externo” (TAPIA MEALLA, 2002, p. 240).

Impõe-se, portanto, a formação de um novo tipo de Estado, que esteja plenamente articulado com a sua população e que reconheça a diversidade e a alteridade presentes em seu território. Ainda, é necessário que a estrutura de Estado esteja permeada pelas diversas racionalidades de sua população, deixando para trás paradigmas obsoletos e excludentes. Nesse sentido aponta o autor Tapia, ao referir que “na medida em que se considera que o Estado é sempre uma síntese de sua sociedade e, nesse sentido, de sua história local (...), os Estados têm ou terão que expressar os diferentes resultados políticos que produzem as diversas histórias locais” (2002, p. 363). Essa é, portanto, a proposta de um Estado Plurinacional, reivindicada pelas constituições do Equador, em 2008, e da Bolívia, em 2009.

As “histórias locais” podem ser compreendidas como as cosmovisões e epistemologias dos povos, utilizadas por estes como norteadoras de suas práticas enquanto indivíduos e enquanto comunidade. Nas sociedades “abigarradas” latinas, as cosmovisões em questão são as andinas, construídas pelos povos originários indígenas muito antes da chegada dos exploradores ibéricos, os quais, através dos denominados “processos civilizatórios”, tentaram – e em diversas situações conseguiram – dizimar tais rationalidades contra hegemônicas. Nesse sentido, explica Rodríguez que os indígenas, à época da colonização, eram tidos como “sujeitos ingovernáveis”, os quais deviam ter seus corpos, comportamentos, linguagem e religião

dominados. Eram, ainda, considerados selvagens e anormais, falantes de uma língua bárbara não cristã e praticantes de comportamentos ditos animalescos (RODRÍGUEZ, 1996, p. 242).

Como parte do processo de reaprendizagem das epistemologias andinas, colocam-se em pauta, no presente trabalho, as filosofias indígenas do *sumak kawsay*, do povo aymará, e do *suma qamaña*, do povo quéchua, sob as quais funda-se o fenômeno do Bem-Viver. A cosmovisão andina se sustenta em quatro princípios: relacionalidade, correspondência, complementaridade e reciprocidade. O primeiro princípio da relacionalidade sustenta o vínculo interconectivo de todos os elementos que compõem a totalidade, de forma a se complementarem em uma interação pedagógica multidimensional, uma vez que congrega todas as experiências da existência cósmica presentes no humano, no mundo, no universo natural e cultural em crescente interação (ESTERMANN, 1998, p. 129).

A relacionalidade é o diálogo sinergético entre os membros da comunidade biótica; os que vivem e compartilham o mundo, as pessoas no espaço-tempo com as divindades ancestrais e a comunidade biótica natural. Ao contrário da lógica ocidental, com uma visão científica atomizada mesmo nas ciências humanas, a percepção inerente a este princípio parte da interação necessária entre os mundos acima e abaixo e, agora, entre os seres humanos e a natureza. Estes atores humanos, naturais em uma perspectiva transcendental, estabelecem uma "justiça cósmica", como subjacente aos vários regulamentos e conexões, o que requer ação recíproca, equilíbrio relacional e harmonia de complementaridade em todos os campos da vida (ESTERMANN, 1998, p. 129).

Seguindo, apresenta-se o princípio da correspondência, o qual demonstra que a diversidade de componentes da realidade se conforma de forma harmoniosa. Não se trata "de una correlación análogo-proporcional o de un nexo causal, sino de nexos relationales de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual y afectivo" (ESTERMANN, 1998, p. 129). Indica para a existência de uma rede de relações uma correlação entre "lo cósmico y lo humano y lo extrahumano; lo orgánico y lo inorgánico; la vida y la muerte, lo bueno y lo malo, lo divino y lo humano, etc" (ESTERMANN, 1998, p. 125).

O terceiro princípio é o da complementaridade, que dá especificidade aos dois anteriores. Este princípio estabelece que qualquer entidade, ação ou evento não existe isoladamente ou por si só, mas coexiste com o seu complemento. Isso significa que nenhum corpo ou elemento dá conta dos próprios eventos de forma plena e, portanto, "cielo y tierra, sol y luna, claro y oscuro, verdad y falsedad, día y noche, bien y mal, masculino y femenino no

son para el contraposiciones excluyentes, sino complementarios necesarios para la afirmación de una entidad ‘superior’ e integral” (ESTERMANN, 1998, p. 129).

Por fim, o princípio da reciprocidade se caracteriza como a expressão pragmática da correspondência e da complementaridade. Conforme sustenta Estermann, este princípio não diz respeito apenas às responsabilidades das interações humanas, mas a todos os tipos de interação: intra-humano, humano-natureza, e o humano-divino. Portanto, o que é impensável na perspectiva da racionalidade ocidental, para além, surge a ética com suas dimensões cósmicas e humanas: “la relationalidad andina no presupone necesariamente una relación de interacción libre y voluntaria; más bien se trata de un ‘deber cósmico’ que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte” (ESTERMANN, 1998, p. 131-132).

Assim se dá a manifestação do modo de ser andino, o qual não se constitui só em costumes, a serem lidos como exotismo ou folclore, mas em uma sólida filosofia. Dessa forma, não basta reconhecer e respeitar costumes peculiares às comunidades, permitindo que cada uma delas assegure a preservação das mesmas, mas ir além e procurar os elementos teóricos animadores de tais práticas. Interessante observar, ainda, que o *sumak kawsay/suma qamaña* compartilha semelhanças com racionalidades de outras latitudes, como o *ubuntu* na África do Sul e o *svadeshi, swaraj e apargrama*, na Índia. Todos estes, conforme pontua Acosta, através de visões humanistas e anti-utilitaristas, produzem um “esforço coletivo por (re)construir um quebra-cabeças de elementos sustentadores de novas formas de organizar a vida” (ACOSTA, 2019, p. 92).

Fala-se, nesse sentido, em “bons (con)viveres”, a partir do momento em que é possível observar a construção de diversas cosmovisões distintas ao redor do globo, geralmente pensadas pelos estratos sociais marginalizados, as quais se aproximam ao postular a vida em comunidade, com a autodeterminação dos povos e a harmonia com o outro e com a Natureza. A fim de compreender mais a fundo a essência das cosmovisões latino-americanas do *sumak kawsay* e do *suma qamaña*, impõe-se o estudo de dois conceitos centrais: o Bem-Viver e a Pachamama.

2. O Bem-Viver e a fundação de um Estado Plurinacional

O Bem-Viver é um conceito em construção que passou a ser mais debatido na América do Sul há apenas algumas décadas. A ampliação de sua discussão foi estimulada pelo “fracasso

do socialismo soviético, a ausência de alternativas, o avanço das privatizações e a mercantilização de múltiplas esferas da natureza” (ACOSTA, 2019, p. 20). Na busca por novas perspectivas e maneiras de (con)viver no mundo, inicia-se um processo de revalorização e reaprendizagem de práticas e visões indígenas que haviam sido silenciadas desde o início da colonização ibérica.

O Bem-Viver, portanto, busca não apenas paliativos superficiais e pragmáticos, mas sim a causa fundante das grandes desigualdades que assolam os países latino-americanos, qual seja, a força da economia em detrimento do ser humano e da Natureza. Determinadas medidas garantidas pela constituição tornam o *sumak kawsay* e o *suma qamaña* não apenas mais uma peça retórica nas constituições simbólicas (ou ilusórias) de nosso continente, mas, efetivamente, concretizam a possibilidade de priorizar direitos fundamentais em detrimento do poder econômico e da lógica colonial.

O Bem-Viver é um conceito irradiador e sua incidência constitucional orienta todas as demais regulamentações na própria constituição e na legislação, funcionando como um princípio norteador com vistas à coesão sistemática em torno da busca por uma relação respeitosa com a Terra. Configurando a esfera constitucional, o Bem-Viver perpassa quatro eixos: o socioeconômico, voltado para a promoção da igualdade; o político, pautado pela busca de rupturas estruturais visando à construção de outras relações de poder; o sociocultural, com vistas à interação das múltiplas culturas e o ambiental, em que se objetiva a construção de uma relação equilibrada entre o humano e a natureza.

O Bem-Viver surge, dessa maneira, como uma alternativa ao desenvolvimento ocidental e ao modo de vida capitalista, através da valorização das cosmovisões provenientes da “periferia social da periferia mundial”, ao passo que dá voz a pessoas concretas, em situações concretas, analisadas concretamente, bem como resgata sabedorias provenientes de “vocabulários de povos outrora totalmente marginalizados, excluídos da respeitabilidade e cuja língua era considerada inferior, inculta, incapaz de pensamento abstrato, primitiva” (TORTOSA, 2011, p. 2).

Conforme pontua Acosta, a proposta do Bem-Viver critica o Estado monocultural e uni-nacional, que marginaliza e invisibiliza o “outro” em sua alteridade, bem como a economia capitalista de mercado e todas as suas consequências, como a deterioração da qualidade de vida e a sucessão de crises econômicas e ambientais (ACOSTA, 2019, p. 91). Trata-se, portanto, de

uma proposta de construção coletiva de uma nova forma de vida, a partir de uma visão holística e de integração com a Pachamama (2019, p. 91). Nesse contexto, leciona o autor que:

Se o desenvolvimento trata de “ocidentalizar” a vida no planeta, o Bem Viver resgata as diversidades, valoriza e respeita o “outro”. O Bem Viver emerge como parte de um processo que permitiu empreender e fortalecer a luta pela reivindicação dos povos e nacionalidades, em sintonia com as ações de resistência e construção de amplos segmentos de populações marginalizadas e periféricas. Em conclusão, o Bem Viver é eminentemente subversivo; Propõe saídas descolonizadoras em todos os âmbitos da vida humana. O Bem Viver não é um simples conceito. É uma vivência. (ACOSTA, 2019, p. 91)

A concretização do caráter decolonial do Bem-Viver dá-se, portanto, a partir da refundação do Estado-nação, com a ruptura de sua noção tradicional e a instituição de um Estado Plurinacional. Isso porque o Estado Moderno, assim como compreendido na atualidade, é reflexo dos processos constitucionais euro-norte-americanos e, portanto, volta-se para o indivíduo e o individualismo como um “instrumento da uniformização, padronização e exclusão, fenômenos característicos da Modernidade” (NAIA, 2016, p. 21).

Refere Souza Filho que os Estados Nacionais latino-americanos foram estruturados a partir do modelo europeu, muito embora as estruturas sociais e culturais latinas fossem completamente diferentes das europeias. Assim, forma-se um “Estado único e direito único, na boa proposta de acabar com os privilégios e gerar sociedades iguais, mesmo que para isso tivessem que reprimir de forma violenta ou sutil as diferenças culturais, étnicas, raciais, de gênero, estado ou condição” (SOUZA FILHO, 2000, p. 57).

A partir dessa concepção, o “outro” deve ser neutralizado em sua alteridade e diversidade em prol de uma suposta unidade nacional, uma que pareça mais com o “eu”. A conceituação tradicional de Estado demonstra esse viés a partir do momento em que se define o Estado a partir de seus três pilares: povo, território e governo, como se, dentro de uma nação, houvesse apenas um povo, culturalmente coeso e etnicamente similar. O Estado Plurinacional é, portanto, uma proposta de Estado inclusivo e emancipatório, fundamentado em rationalidades milenares provenientes dos povos andinos, as quais estavam até então encobertas pela lógica moderna europeia desde a invasão das Américas.

A plurinacionalidade vai além do reconhecimento de uma pluralidade cultural dentro de um Estado, devendo ser, acima de tudo, intercultural, de maneira a possibilitar a interatividade entre as mais diversas culturas. Em relação às populações indígenas, presentes em larga escala no território latino-americano, observa Bartolomé Clavero que, na existência

de “povos anteriores ao colonialismo ou à formação dos Estados, e que ainda sofrem sequelas coloniais, o imperativo tem que ser constituinte, com a presença ativa indígena no acordo da Constituição” (2015, p. 113). Assim, por mais importante que se faça, é insuficiente o reconhecimento e proteção aos direitos dos povos originários sem que haja conjuntamente o reconhecimento desses mesmos povos enquanto sujeitos políticos ativos. Explica Clavero que

Há uma diferença substancial entre, de um lado, que uma Nação se reconheça como culturalmente diversa e que, de outro, um Estado assuma sua composição como nacionalmente plural, pois apenas no segundo caso o que está sendo reconhecido é a necessidade de uma reconstituição a fundo e, inclusive, sob novos princípios, o que está com certeza sendo assumido tanto no Equador quanto na Bolívia. (CLAVERO, 2015, p. 114).

Assim, objetiva-se com a fundação do Estado Plurinacional alicerçado ao Bem-Viver a defesa do direito à diversidade (ou alteridade), surgindo este como “uma superação das hegemônias da Modernidade e suas estratégias de encobrimento, uniformização e exclusão do outro, sempre tratado como inferior” (NAIA, 2016, p. 73). Deste modo, de maneira distinta ao direito à diferença, que estabelece um padrão (o “eu”) para designar quem é o diferente (o “outro”), o direito à alteridade parte do “pressuposto da complementaridade”, ou, conforme entende Magalhães:

Na lógica da diversidade não há mais reconhecimento pois não há mais um padrão do melhor: diferente de que? Não há mais este “que” ou “quem” que se estabelece como referência do bom. O outro não é mais o inferior, a ameaça, o medo; o outro se transforma na possibilidade do novo. O outro é aquele que tem o que eu não tenho, e eu tenho o que ele não tem. Assim os outros representam uma possibilidade imensa de crescimento e aprendizado para todos os outros e para mim. (MAGALHÃES, 2017, p. 75).

Em relação à construção do Bem-Viver, o professor Hidalgo Capitán defende a existência de três correntes: (1) a indigenista e pachamamista; (2) a socialista e estadista e (3) a pós-desenvolvimentista e ecologista. A primeira corrente, também denominada pelo autor como “corrente originária”, entende o Bem-Viver através da lógica indígena, ou seja, pauta-se especialmente a autodeterminação dos povos indígenas na construção do Bem-Viver com a valorização dos “elementos mágico-espirituais”, como a Pachamama. Ainda, os representantes dessa corrente preferem que sejam utilizadas as expressões *sumak kawsay* ou *suma qamaña*, pois entendem que parte da dimensão espiritual do fenômeno se perde quando se realiza a tradução para a terminologia Bem-Viver ou Buen-Vivir, idiomas trazidos pelos colonizadores (HIDALGO CAPITÁN, 2012, p. 48).

A segunda corrente, socialista e estadista, caracteriza-se pela relevância dada à gestão política-estatal do Bem-Viver, assim como aos elementos relativos à igualdade social. Sustenta-se a utilização da terminologia Bem-Viver ou Buen-Vivir por entender que tal fenômeno deve ir além da abordagem indígena, combinando-a com as contribuições do pensamento neomarxista (HIDALGO CAPITÁN, 2012, p. 49). Em linhas gerais, enxerga a inserção do Bem-Viver nos textos constitucionais como parte da formulação do socialismo na América Latina.

Por fim, a terceira corrente, pós-desenvolvimentista e ecologista, é uma síntese entre a primeira e a segunda correntes, ao passo que se caracteriza pela relevância dada à construção participativa do Bem-Viver, com a inclusão das abordagens indigenistas, socialistas, feministas, teológicas e, sobretudo, ecologistas. Aduz o autor que a terceira corrente objetiva construir “um sistema socioeconômico pós-capitalista por meio de um planejamento participativo” (HIDALGO CAPITÁN, 2012, p. 49).

Constata-se, a partir daí, que as Constituições equatoriana e boliviana partiram de um viés alinhado com a terceira corrente elencada por Hidalgo Capitán, tendo em vista a ampla participação popular em seus processos constitucionais e a incorporação das sabedorias andinas do Bem-Viver com o reconhecimento dos direitos da Pachamama, objetivando a criação de um novo Estado Plurinacional. Nesse sentido, verifica-se que o Bem-Viver e Pachamama são conceitos intimamente ligados, tendo em vista que o ponto de partida daquele são “as distintas maneiras de ver a vida e sua relação com a Pachamama” (ACOSTA, 2019, p. 82). Refere Céspedes que:

Vivir Bien es recuperar la vivencia de nuestros pueblos, recuperar la Cultura de la Vida y, recuperar nuestra vida en completa armonía y respeto mutuo con la madre naturaleza, con la Pachamama, donde todo es VIDA, donde todos somos uywas, criados de la naturaleza y del cosmos, donde todos somos parte de la naturaleza y no hay nada separado, donde el viento, las estrellas, las plantas, la piedra, el rocío, los cerros, las aves, el puma, son nuestros hermanos, donde la tierra es la vida misma y el hogar de todos los seres vivos. (CÉSPEDES, 2010, p. 10) .

O giro ecocêntrico realizado pelas constituições do Equador e Bolívia, originado a partir da ruptura com a racionalidade antropocêntrica e o reconhecimento de valor intrínseco à Pachamama, a partir do Bem-Viver e da fundação do Estado Plurinacional, é um dos aspectos mais importantes de tais Cartas. O reconhecimento dos povos indígenas enquanto atores políticos implica da valorização constitucional de suas visões, o que perpassa pelo

entendimento andino acerca da Natureza. Passa-se, assim, à análise da figura da Pachamama a partir das cosmovisões e filosofias andinas.

3. Pachamama

O conceito de Natureza que se disseminou pelas Américas é fruto da colonização europeia e é fortemente marcado por uma hierarquização entre ser humano e meio ambiente, a partir de uma concepção que entende que este é externo à sociedade, “uma soma de componentes que poderiam ser separados uns dos outros, estudados, e, graças a isso, dominados, controlados e manipulados” (GUDYNAS, 2020, p. 134). A ruptura do elo entre o ser humano e a Natureza encontra respaldo na ideologia liberal e no plano político capitalista, tendo em vista que, enxergando-se como hierarquicamente superior à Natureza, o ser humano entende que pode transformá-la em uma máquina e uma fonte de matérias-primas.

A partir da Revolução Industrial e da consolidação do capitalismo, o Homem intensifica a exploração da Natureza de maneira desenfreada a fim de acumular cada vez mais capital. Nesse sentido, observam as autoras Vandana Shiva e Maria Mies que, com a Revolução Científica, foram eliminadas todas as limitações éticas e cognitivas que restringiam a violação e exploração do meio ambiente (SHIVA; MIES, 2014, n.p., *apud* BELTRÁN, 2019, p. 124). A partir desse momento, conforme aponta Gudynas, popularizam-se as terminologias “recursos” e “bens” ambientais, expressões oriundas da economia, em razão do paradigma antropocêntrico que fez com que a Natureza fosse percebida tão somente como um “capital natural” (GUDYNAS, 2020, p. 139).

Como consequência disso, os elementos naturais passam a ser entendidos como “essencialmente outra forma de capital que deveriam ter preço e alguma cobertura de propriedade” (GUDYNAS, 2020, p. 139). Consoante essa lógica, o valor da Natureza é mensurado em razão de sua produtividade e de sua capacidade de viabilizar a vida humana na Terra, mas não possui valor intrínseco que possibilite a sua proteção jurídica por si só, tendo em vista o olhar antropocêntrico que percebe valor intrínseco apenas em e entre os seres humanos. A partir de tal paradigma, a Natureza possui unicamente valor instrumental e reflexo, ou seja, em razão da vida humana.

Na América Latina, quando da chegada dos exploradores ibéricos, a Natureza “era concebida como enormes espaços selvagens, potencialmente perigosos e pouco conhecidos”

(GUDYNAS, 2020, p. 134). No entanto, incentivados pelo Mito do Eldorado³, os colonizadores ultrapassam o temor e aventuram-se em busca de minérios, como o ouro e a prata, passando a Natureza a ser entendida como uma “cesta de recursos valiosos” (GUDYNAS, 2010, p. 272). As áreas intocadas pelos conquistadores europeus ainda eram tidas como selvagens e perigosas e da mesma maneira eram entendidos os povos indígenas, justificando-se, portanto, “tanto a apropriação da Natureza como a dominação sobre os povos indígenas como uma luta da ‘civilização’ contra a ‘barbárie’” (GUDYNAS, 2020, p. 135). Passa-se, portanto, à execução de um “processo civilizatório” das populações originárias andinas que acarretou, também, no processo de apagamento de suas sabedorias e ancestralidades.

Eduardo Galeano, acerca do processo de colonização e a sua ligação com a desconexão entre ser humano e Natureza, refere:

Desde que a espada e a cruz desembarcaram em terras americanas, a Conquista europeia castigou a adoração da Natureza, que era pecado ou idolatria, com penas de açoite, força ou fogo. A comunhão entre a Natureza e a gente, costume pagão, foi abolida em nome de Deus e depois em nome da civilização. Em toda América, e no mundo, seguimos sofrendo as consequências desse divórcio obrigatório. (GALEANO, 2008, s/n).

No entanto, após terem alcançado a independência da Espanha e Portugal, os países latino-americanos deram continuidade ao esquema extrativista de exportação adotado enquanto ainda eram colônia, exportando seus recursos naturais e figurando como fornecedores de recursos primários para os países dominantes, situação que perdura até os dias atuais. Depreende-se, portanto, que o entendimento hegemônico atual, na América Latina, acerca da Natureza, se deve especialmente ao processo de colonização brutal sofrido por tais sociedades, bem como em razão do paradigma antropocêntrico e extrativista que permeou a Revolução Industrial e a ascensão e consolidação do sistema capitalista.

Quaisquer outras visões acerca da Natureza, que não a enxergassem como sendo apenas um capital natural disponível para satisfazer as necessidades humanas, passaram a ser silenciadas e marginalizadas. Apesar disso, as cosmovisões andinas resistiram dentro de suas comunidades e agora se fortalecem através de suas incorporações às constituições como a equatoriana e a boliviana. Passa-se, então, a ser analisado o segundo conceito de suma

³ Lenda originada no período inicial da colonização europeia, a qual versava acerca da existência de uma localidade indígena abundante em ouro.

importância dentro das cosmovisões indígenas: a Pachamama, a qual pode começar a ser entendida como Natureza ou, traduzindo-se literalmente, Mãe-Terra, mas que não se limita a essa definição.

Não obstante a gigantesca diversidade antropológica existente entre as centenas de etnias presentes em território latino-americano e suas diversas concepções acerca da Pachamama, Pablo Solón explica que:

o “todo” é a Pacha, conceito andino que muitas vezes foi traduzido simplesmente como Terra (...). Pacha é o “todo” em movimento constante, o cosmos em permanente evolução. Pacha não se refere apenas ao mundo dos humanos, dos animais e das plantas, mas ao mundo de cima (*hanaq pacha*), habitado pelo sol, pela lua e pelas estrelas, e o mundo de baixo (*ukhu pacha*), onde vivem os mortos e os espíritos. (SOLÓN, 2019, p. 24).

Gudynas afere que Pachamama é um conceito originado nos Andes Centrais, particularmente dos povos aymará e quéchua. Ressalta, todavia, que é um fenômeno que possui diversas interpretações e sentidos entre os povos andinos, convergindo ao refutarem a dualidade sociedade/Natureza como compreendida tradicionalmente pela cultura ocidental antropocêntrica (GUDYNAS, 2020, p. 141). Nesse sentido, entende-se que as pessoas têm uma relação de inserção com a Pachamama, e, portanto, não a dominam tampouco a adoram como uma divindade. Convive-se e comunica-se com a Pachamama: “A Pachamama tem voz, envia mensagens e fala com as comunidades. (...) O camponês andino dialoga com a Pachamama, não como um elemento externo a ela, mas dentro dela” (GUDYNAS, 2020, p. 144).

Ailton Krenak, líder indígena e ambientalista brasileiro, corrobora que, segundo as sabedorias do povo Krenak, não faz sentido dominar ou controlar o meio ambiente; pelo contrário, faz-se parte dele (KRENAK, 2019). Para além de uma relação simbiótica, o ser humano e a Pachamama têm entre si um vínculo de reciprocidade, familiaridade, complementaridade e respeito. Evidente que se extraem recursos da Natureza, visto que é necessário para a sobrevivência de qualquer povo, mas é preciso retribuir e colaborar com o meio. Em seu livro “Ideias para Adiar o Fim do Mundo”, Krenak conta:

O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde fomos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas formas de organização. (KRENAK, 2019).

Nesse sentido, explicar Pachamama como sendo tão somente Natureza é insuficiente, dado o caráter multidimensional e plurissignificativo do conceito. Realizando uma análise etimológica da palavra, entende-se que “Pacha” vem das palavras *paya*, que significa dois, e *chama*, que significa força, resultando em “duas forças cósmico-telúricas que interatuam para poder expressar isto que chamamos de vida, como a totalidade do visível (Pachamama) e do invisível (Pachakama)” (HUANACUNI, 2010, p. 21). Sendo assim, Pachamama pode ser entendida como a parte visível do Todo, que é o cosmos, e que inclui também a *Alaspacha* (plano superior tangível e visível, como as estrelas, o sol e a lua) e a *Akapacha* (o planeta Terra em si enquanto espaço que se desenvolve toda forma de vida visível, seja humana, animal, vegetal ou mineral) (HUANACUNI, 2010, p. 22).

Ainda, importa mencionar que o entendimento acerca da Pacha, inserido na cosmologia do Bem-Viver, rompe com a racionalidade ocidental de tempo, ao passo que não comprehende este como sendo linear. No mundo andino “o tempo é circular: se assume um presente, no entanto, que é contínuo, de modo que passado e futuro acabam se fundindo em um só ao final” (HUANACUNI, 2010, p. 22). Consequentemente, a noção cíclica do tempo vai de encontro ao ideal de desenvolvimento como almejado na lógica liberal-capitalista, sendo “esse devir ascendente uma ficção para o Bem-Viver: todo avanço dá voltas, não há nada eterno, tudo se transforma” (SOLÓN, 2019, p. 24).

Dessa maneira, comprehende-se que as constituições do Equador e Bolívia foram bastante progressistas ao garantirem direitos e proteções especiais à Pachamama através do entendimento do *sumak kawsay/suma qamaña*. Isso se dá tendo em vista a origem periférica deste conceito, ancorado nas cosmovisões dos povos originários latino-americanos, em oposição à noção tradicional e ocidental de Natureza, própria do acervo cultural europeu (GUDYNAS, 2020, p. 95). Ao conceder direitos e valores próprios à Pachamama e colocá-la em pé de igualdade com a Natureza, as novas constituições sul-americanas rompem com o antropocentrismo convencional, adotando uma postura ecocêntrica que impacta a noção tradicional de sujeito de direito.

Considerações Finais

O desafio de afirmar direitos à Natureza parece estranho e inatingível diante da incapacidade de garantir a efetividade dos direitos aos seres humanos. No entanto, é preciso perceber ambas as lutas como uma ação conjugada, tendo em vista que as relações entre os seres humanos, da mesma forma que entre os humanos e a Terra, são marcadas pela espoliação e opressão. A superação da dinâmica destrutiva da interação com a Natureza só se realizará pela mesma base ético-política que construa interações mais solidárias entre os humanos. As duas formas de convivência, intra-humana e dos seres humanos com a natureza, somente são sustentáveis na complementaridade. O apelo inscrito no rosto humano – “deixe-me viver” – é o mesmo estampado em todos os outros seres vivos.

A Natureza como sujeito de direitos inaugura novas tendências e possibilidades de construção de conhecimentos jurídicos, inclusive criando forte impacto no marco jurisprudencial dos países que incluíram constitucionalmente o Bem-Viver, como é o caso do Equador (2007) e da Bolívia (2009). Este incremento normativo e o simbolismo dessa nova perspectiva para o Direito já consiste em um avanço na superação do antropocentrismo liberal, o qual tem sido a tônica do debate constitucional ao longo do tempo.

No entanto, por mais progressistas que os processos constitucionais equatoriano e boliviano tenham sido, ainda assim utilizam-se das noções tradicionais e manifestamente ocidentais acerca dos direitos. Criam-se, portanto, os “direitos humanos” e os “direitos da natureza”, reforçando o caráter dualista entre ambos que vai de encontro com a essência das filosofias como o *sumak kawsay* e o *suma qamaña*. Nesse sentido, defende Santamaría que deveriam ser pensados os “direitos constitucionais” (SANTAMARÍA, 2015, p. 164), tais que analisassem os direitos dos humanos e da Natureza de maneira conjunta e complementar, fortalecendo o caráter holístico da existência, da vida e do universo a partir das concepções andinas.

Referências

- ACOSTA, Alberto. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Editora Elefante, 2019.
- AGUITON, Christophe. Os Bens Comuns. In: SOLÓN, Pablo. *Alternativas sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização*. Elefante: 2019.
- CÉSPEDES, David Choquehuanca. *Hacia la reconstrucción del Vivir Bien*. Sumak Kawsay: recuperar el sentido de vida. ALAI, n. 452, 2010.
- CLAVERO, Bartolomé. Estado Plurinacional – Aproximação a um novo paradigma constitucional americano. In: BALDI, César Augusto (coord.). *Aprender desde o sul–novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade–aprendendo desde o sul*. Belo Horizonte, Fórum, 2015.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Plural editores: 2010.
- ESTERMANN, Josef. *Filosofía andina*. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina. Quito: ABYA-YALA, 1998.
- FEDERICI, Silvia. *Reencantar el mundo: el feminismo y la política de los comunes* / Silvia Federici.- 1 ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2020.
- GALEANO, Eduardo. *La naturaleza no es muda*. Brecha, Montevideo, 18 de abril de 2008.
- GUDYNAS, Eduardo. Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina. In: MONTENEGRO, Leonardo (Ed.). *Cultura y naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico J.C. Mutis, 2010.
- GUDYNAS, Eduardo. *Direitos da natureza: ética biocêntrica e políticas ambientais*. Elefante: 2020.
- HIDALGO CAPITÁN, Antonio Luis. *El Buen Vivir*. La (re)creación del pensamiento del PYDLOS. 2012.
- HUANACUNI, Fernando. *Paradigma occidental y paradigma indígena originario*. América Latina en movimiento, v. 452, 2010.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras: 2019.
- MAGALHÃES, José Luiz Quadros De. Direito à Diversidade e Infiltrações Transformadoras. *Revista Interdisciplinar do Direito-Faculdade de Direito de Valença*, v. 13, n. 1, 2017.

NAIA, Helena Reis. *O direito à diversidade: do Estado moderno ao Estado plurinacional.* Lumen Juris, 2016.

RODRÍGUEZ, Ileana. Sujetos ingobernables. El discurso de la ciudadanía. In: *Cultura y tercer mundo. Nuevas identidades y ciudadanías*. Caracas: Nueva Sociedad, 1996, p. 242.

SANTAMARÍA, Ramiro Avila. La Utopia Andina. In: BALDI, César Augusto (coord.). *Aprender desde o sul–novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade–aprendendo desde o sul*. Belo Horizonte, Fórum, 2015.

SHIVA, Vandana; MIES, Maria. Ecofeminism. Zed Books Ltd.: 2014, n.p.; apud BELTRÁN, Elizabeth Peredo. Ecofeminismo. In: SOLÓN, Pablo. *Alternativas sistêmicas*. Elefante: 2019.

SILVA, Heleno Florindo Da. *Teoria do Estado Plurinacional: o novo constitucionalismo latino-americano e os direitos humanos*. Juruá: 2014.

SOLÓN, Pablo. Bem-viver. In: SOLÓN, Pablo. *Alternativas sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização*. Elefante: 2020.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. *O renascer dos povos indígenas para o direito*. Curitiba: Juruá Editora, 2000.

TAPIA MEALLA, Luis. *La producción del conocimiento local*. Muela del Diablo Editores, 2002.

TORTOSA, José María. *Sumak kawsay, suma qamaña, buen vivir*. 2011.

ZAVALET MERCADO, René. Cuatro conceptos de la democracia. In: ZAVALET MERCADO, Rene. *Obra completa Tomo II: ensayos 1975-1984*. La Paz: Plural.