

EIXO 6: TRANSFORMAÇÕES GEOPOLÍTICAS

Outras economias e a perspectiva decolonial: discutindo a aproximação entre dois campos a partir de quatro experiências latinoamericanas

Bruno Siqueira, doutorando em Geografia, IGC/UFMG, brunosiqfer@gmail.com
Lara Delgado, graduanda em Relações Econômicas Internacionais, FACE/UFMG, laradelgado@hotmail.com
Layla Seabra, graduanda em Relações Econômicas Internacionais, FACE/UFMG,
laylagrigoriosoabraham@gmail.com
Nina Fraiha, bacharel em Ciências Econômicas, FACE/UFMG, ninanff@gmail.com
Sibelle Diniz, docente no Cedeplar/FACE/UFMG, sibelled@cedeplar.ufmg.br

Palavras-chave: Decolonialidade, Constituição do Equador, Constituição da Bolívia, El Cambalache, Teia dos Povos.

Resumo

As "Outras Economias" surgem como movimento global nos anos 1990, promovendo inclusão, solidariedade e sustentabilidade. O termo indica uma abordagem alternativa ao capitalismo, englobando cooperativismo, moedas sociais e economia popular solidária. Simultaneamente, a teoria decolonial, oriunda do Sul Global, critica o capitalismo como parte da colonialidade/modernidade. Enquanto o colonialismo representou a exploração pelas potências europeias, a colonialidade permanece nos sistemas de poder pós-coloniais. Este artigo investiga conexões entre "Outras Economias" e a teoria decolonial, destacando experiências latino-americanas: Constituições do Equador e Bolívia, coletivo mexicano El Cambalache e Teia dos Povos no Brasil, unidas pela crítica ao capitalismo e busca por alternativas.

¹ Este artigo foi produzido no âmbito do projeto de pesquisa "Des/colonialidade e Economia Popular e Solidária: buen vivir e Outras Economias na América Latina", desenvolvido pelo Colmeia - grupo de estudos, pesquisa e extensão em economia popular e solidária da Face/UFMG, com financiamento da FAPEMIG - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais.

Outras economias e a perspectiva decolonial: discutindo a aproximação entre dois campos a partir de quatro experiências latinoamericanas

Introdução

As Outras Economias fazem parte de um movimento global que ganha corpo a partir da década de 1990, propondo práticas econômicas alternativas, baseadas nos princípios de solidariedade e reciprocidade, e buscando ampliar o imaginário sobre aquilo que se considera economia. O termo ‘outras’, que acompanha o conceito de economia, busca denotar a proposta de um projeto sociopolítico alternativo ao capital, baseado na multiplicidade e na diversidade de práticas que o contestam direta ou indiretamente. Como o Dicionário Internacional da Outra Economia (2009) sugere pela sua diversidade de verbetes, uma miríade de práticas compõe o campo, exemplificando a pluralidade e a abertura que o termo proporciona: Cooperativismo, Empreendimentos Econômicos Solidários, Moedas Sociais, Finanças Solidárias, Economia Popular, entre outros.

A teoria decolonial é um movimento político e acadêmico, gestado no mesmo período, por conjuntos distintos de autores do Sul Global, que entende o capitalismo como parte fundamental e co-constitutiva da colonialidade/modernidade, baseado em um processo de produção de conhecimento que desvaloriza os discursos e as epistemes do Sul Global. Segundo esses autores, a colonização é o nome dado à exploração e dominação do “terceiro mundo” desde o século XIV, especialmente pelas potências europeias, findando-se com os movimentos de independência dos territórios ocupados. Já a colonialidade não terminaria com o fim do colonialismo, mas teria se perpetuado através da constituição de um sistema de poder. A colonialidade sobrevive ao colonialismo por estar na base dos padrões e das relações de poder que definem a cultura, o trabalho, as relações intersubjetivas e a produção de conhecimento para além dos limites das administrações coloniais.

O artigo tem como objetivo explorar uma possível aproximação entre as Outras Economias e a Teoria Decolonial, evidenciando convergências entre as duas propostas e discutindo como ambos os lados poderiam se beneficiar deste cruzamento epistêmico. A metodologia adotada é a revisão bibliográfica dos principais textos produzidos nas duas áreas nos últimos 30 anos, com foco na América Latina, buscando identificar semelhanças conceituais, de diagnóstico e de proposições em ambos os campos. Além disso, busca-se compreender e comparar quatro experiências latinoamericanas com inspiração em ambos os campos teóricos e práticos: as Constituições do Equador e Bolívia, o coletivo mexicano El Cambalache e a articulação Teia dos Povos, no Brasil.

Teoria Decolonial

De acordo com os pensadores da teoria decolonial, o mundo capitalista/moderno inicia-se com a colonização e perpetua-se através da colonialidade. Para Ballestrin (2013), a colonização é o nome dado à exploração e dominação do “terceiro mundo” desde o século XIV, especialmente pelas potências europeias, findando-se com os movimentos de independência dos territórios ocupados. Já a colonialidade não terminaria com o fim do colonialismo, mas teria se perpetuado através da constituição e da continuidade de um sistema de poder. A colonialidade sobrevive ao colonialismo por estar na base dos padrões e das relações de poder que definem a cultura, o trabalho, as relações intersubjetivas e a produção de conhecimento para além dos limites das administrações coloniais.

Quijano (2000) dá o nome de Matriz Colonial de Poder (MCP) ao princípio organizador que envolve o uso de classificações de raça, gênero, religião, língua, entre outros, para o exercício contínuo da exploração e da dominação das ex-colônias. Esse sistema de poder, além de ser responsável pela contínua colonialidade, também é garantidor da manutenção do mundo capitalista

moderno. A fim de demarcar a diferença entre o projeto decolonial e a ideia histórica de descolonização, fruto dos movimentos de independência e de libertação nacional, optou-se pela supressão do s em "decolonização" – no lugar de "descolonização" –, termo utilizado também como diferencial de sua genealogia do pensamento, ao distinguir o projeto decolonial do pós-colonial.

Um dos princípios fundamentais da MCP é o de que a modernidade está “intrinsecamente associada à experiência colonial” (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 84) e, mais especificamente, à experiência colonial das Américas. Segundo Maldonado-Torres (ibid.), a colonialidade surge com a conquista das Américas, amparada no racismo e no controle do trabalho pelos colonizadores, numa relação hierárquica e vertical entre colonizadores e colonizados. Grosfoguel (2008) argumenta que a Matriz Colonial de Poder torna a raça o princípio organizador de todas as hierarquias do sistema-mundo, sendo a divisão internacional do trabalho também responsável por perpetuar essa hierarquia étnico-racial global. Ainda segundo o autor, embora gênero e trabalho tenham sido as linhas principais de classificação que constituíram a formação do capitalismo mundial colonial/moderno no século XVI, a raça – por ser usada como critério biológico de definição de “superiores” e “inferiores” – foi o cerne de uma classificação social global, com a nacionalização de sociedades, criação de cidadanias, Estados-nação, entre outros, servindo de base para a acumulação capitalista contemporânea.

Assim, o sistema mundo capitalista moderno sustenta-se na manutenção da diferença colonial. Para Escobar (2007), os poderes coloniais, mesmo que heterogêneos, se articulam de forma a criar um sistema complexo e elaborado que se reproduz em uma tripla dimensão: colonialidade do poder, do saber e do ser. A colonialidade do poder traduz-se num controle, por parte do colonizador, da economia, da autoridade, da natureza e dos recursos naturais, do gênero e da sexualidade, da subjetividade e do conhecimento dos colonizados. De acordo com Ballestrin, a expressão “colonialidade do poder” designa um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global e com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais (GROSFOGUEL, 2008, p. 126, *apud* BALLESTRIN, 2013, p. 100).

Já a colonialidade do saber concentra-se no controle do conhecimento e da produção do saber do colonizado. Para Grosfoguel (2008, p. 119), “todo o conhecimento se situa, epistemicamente, ou no lado dominante, ou no lado subalterno das relações de poder, e isto tem a ver com a geopolítica e a corpo-política do conhecimento”. No sistema-mundo atual, a geopolítica do conhecimento está majoritariamente concentrada no norte global, reforçando o eurocentrismo e a hierarquia de poder mundial. Como nos diz Quijano, nesse sistema, apenas a cultura europeia é racional e pode conter ‘sujeitos’, o resto não é racional, não podendo ser ou abrigar 'sujeitos'. Como consequência, as outras culturas são diferentes no sentido de que são desiguais, na verdade inferiores, por natureza (QUIJANO, 2005).

Ou seja, o termo ‘colonialidade do saber’ trata de uma forma de exercício da colonialidade sobre a capacidade de elaboração epistêmica dos colonizados. No paradigma colonial/moderno, o “sujeito” é reconhecido como portador da razão, enquanto o “objeto” não é apenas externo a esta, mas de natureza diferente. Assim, a colonialidade do saber coloca apenas a cultura europeia como racional, detentora de ‘sujeitos’, enquanto as outras culturas não são racionais, não podem ser ou abrigar ‘sujeitos’. Como consequência, o Outro é transformado em objeto e o conhecimento em propriedade, o que reforça o “mito da modernidade”.

O colonialismo traz também uma dominação do universo cognitivo do colonizado pelo colonizador, provocando uma mudança radical de suas estruturas cognitivas, afetivas e valorativas. Nesse universo cognitivo eurocêntrico, a História é, similarmente, vista como uma cosmologia de única

narrativa e o Tempo é percebido numa visão diacrônica, suprimindo a espacialidade e a possibilidade da multiplicidade e da diferença, reforçando assim a colonialidade do saber e, com isso, o sistema-mundo capitalista/patriarcal/cristão/moderno/colonial (CRUZ, 2017).

Por fim, a 'colonialidade do ser' foi um termo primeiramente cunhado por Maldonado-Torres (2007), e remete a uma dimensão ontológica da exploração, dominação e controle coloniais. A colonialidade do ser produz o colonizado como Outro, invisível e desumanizado, um outro inferior, que não pensa, que não deveria existir ou que é dispensável. O autor cria o conceito de *damné* para se referir ao sujeito fruto de um mundo marcado pela colonialidade do ser, e cuja capacidade de ter e de dar lhe foi tirada. Nas palavras do autor, a colonialidade do ser refere-se a um processo pelo qual o esquecimento da ética como momento transcendental que funda a subjetividade se transforma na produção de um mundo no qual as exceções às relações éticas passam a ser a norma (MALDONADO-TORRES, 2007).

Partindo desse último pressuposto, temos que, na modernidade, a ausência da racionalidade se articula com a ideia da ausência do Ser nos Outros. É nesse dualismo europeu – brancos e pretos, homens e mulheres, colonizadores e colonizados –, em que o Outro é ausente ou é objetificado e o conhecimento é visto como propriedade do colonizador, que justifica uma “práxis irracional da violência” (DUSSEL, 2000, p. 49). Dussel (ibid.) explica que, no processo colonizador, há uma “guerra justa colonial”, onde a violência aparece como um ato inevitável e justificado contra aqueles que se opõem ao ‘processo civilizatório’. Em nome de um sacrifício salvador, a modernidade interpreta como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios – os custos – da “modernização” dos outros povos subalternos.

Neste sentido, Maldonado-Torres (2007) e outros teóricos do campo decolonial cunham a ideia de “giro decolonial” para se referir à necessidade de quebra desse sistema-mundo moderno/capitalista/colonial/patriarcal. Para o autor, esse giro seria tornar visível o que foi feito invisível, afastando-se da “atitude imperialista” ao dar o lócus da enunciação aos indivíduos subalternos. Assim, a teoria decolonial se oferece como crítica às hierarquias raciais, de classe, gênero, sexuais, etc., que incidem sobre o corpo do sujeito colonizado, restituindo-lhe sua capacidade de fala e sua produção teórica e política. É através da constituição de pensamentos de fronteira – justamente por estarem em contato com a modernidade, mas com uma perspectiva subalterna e contra-hegemônica – que se abre espaço à pluriversalidade (MIGNOLO, 2000) como alternativa ao eurocentrismo enquanto única perspectiva epistemológica. A decolonialidade é colocada como caminho para uma comunicação intercultural, que levará a uma liberação social da desigualdade, discriminação, exploração e dominação.

Partindo desse desejo pela decolonialidade, Dussel (1996) cria um projeto utópico em torno da ideia de transmodernidade. A transmodernidade seria resultado de um giro decolonial advindo do Sul Global, dando voz a experiências subjetivas de *damnés* num “projeto de superação da modernidade” que não simplesmente a nega, mas que a pensa “de baixo para cima, na perspectiva do Outro excluído” (DUSSEL, *ibid.*, p. 14). Assim, a transmodernidade supera também a monológica da modernidade, sendo este o fim último do giro decolonial: a constituição de um “movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” (BALLESTRIN, 2013, p. 105).

Outras economias sob a perspectiva decolonial: pontos de contato

As Outras Economias são parte de um movimento global que busca contestar a dominância da economia capitalista através de práticas que se baseiam nos “princípios de solidariedade, da sustentabilidade, da inclusão, [e] da emancipação social” (CATTANI *et al.*, 2009, p. 09). Sob uma

perspectiva decolonial, que entende o capitalismo como não apenas inseparável, mas co-constituído pelo par modernidade/colonialidade, as Outras Economias deveriam ser pensadas como potencialmente críticas ao legado da colonialidade e suas formas de hierarquização dos sujeitos.

O termo ‘outras’, que acompanha a palavra economia, busca denotar a proposta de um projeto sociopolítico alternativo ao capital, baseado na multiplicidade e na diversidade de práticas que o contestam direta ou indiretamente. Como o Dicionário Internacional da Outra Economia (2009) sugere pela sua diversidade de verbetes, uma miríade de práticas compõem o campo, exemplificando a pluralidade e a abertura que o termo proporciona: Cooperativismo, Empreendimentos Econômicos Solidários, Moedas Sociais, Finanças Solidárias, Economia Popular, entre outros. Essa diversidade também é captada pelo conceito de Economia Diversa, proposto por Gibson-Graham (2019a, 2019b) para designar todas as práticas que fogem do tripé ‘salário, firma e mercado’ que seria o traço dominante do capitalismo.

Segundo Gibson-Graham (2019a, 2019b), para além do aspecto material das práticas econômicas, a permanência do capitalismo como modo de produção dominante também estaria relacionada à nossa incapacidade de pensar fora da dicotomia capitalista/não-capitalista. Nesse sentido, a expansão do nosso imaginário do que é a economia estaria relacionada com a perspectiva decolonial de contestação das dicotomias que marcam o pensamento moderno. Assim como nos pares homem/mulher, branco/negro, hetero/homossexual, a dicotomia capitalista/não-capitalista também serviria para reduzir a multiplicidade de alternativas a uma dicotomia hierarquizada e inferior ao primeiro termo, posto como dominante. A dicotomização implica que as práticas alternativas são sempre reduzidas à posição de oposição, isto é, como não-capitalistas, sendo, justamente por esse método comparativo, identificadas com o atrasado, com a ausência de escala, como intersticiais, frágeis, entre outros adjetivos utilizados para minar sua capacidade de se apresentarem como alternativas reais frente ao capitalismo.

Já o capitalismo é sempre representado como um corpo ou um sistema unificado, capaz de se expandir e se consolidar, que está constantemente em progresso e com vistas à extensão global e à hegemonia total (GIBSON-GRAHAM, 2019a, 2019b). Qualquer ideia ou experiência não-capitalista, dentro deste paradigma cognitivo e epistêmico, aparece como impossível. Gibson-Graham (2019a, p. 02, tradução nossa) dão o nome de Capitalocentrismo a essa tendência à “[...] representação hegemônica de todas as atividades econômicas em termos de sua relação com o capitalismo” - em oposição, em complemento, subsumidas, parcialmente subsumidas, funcionais ao sistema, entre outras - revelando o modo como a dicotomia força formas de hierarquização. Essa forma de classificação contribui para “que certas atividades sejam destacadas e, portanto, valorizadas, e outras tornadas menos visíveis” (GIBSON-GRAHAM; DOMBROSKI, 2020, p. 01).

O Capitalocentrismo é, em grande medida, um efeito performativo de um discurso que se centra nas práticas econômicas orientadas à acumulação e ao lucro, predominantes no Norte Global, para representar a economia como um todo – em outras palavras, as práticas capitalistas se tornam um lugar de enunciação privilegiado a partir do qual o conhecimento sobre a economia em sua totalidade seria produzido. Assim, quando as autoras buscam desconstruir esse discurso em favor da noção de uma Economia Diversa, o objetivo é contestar uma visão monolítica e fixa da economia que a iguala ao capitalismo e que reduz o campo de alternativas viáveis e, assim, representar as variadas “formas de fazer economia” realmente existentes e já presentes na vida cotidiana (GIBSON-GRAHAM; DOMBROSKI, 2020, p. 01, tradução nossa).

É a partir daí que podemos entender em que medida o campo da economia diversa implica em uma agenda política de pesquisa próxima às preocupações da teoria decolonial. Ao mostrar o papel performativo do discurso disciplinar das Ciências Econômicas, as autoras evidenciam a forma como as dicotomias criadas para classificar as diferentes práticas econômicas - capitalista/não-capitalista,

moderno/atrasado, formal/informal, entre outras - servem, assim como no caso das dicotomias gestadas pelo pensamento eurocêntrico/moderno/colonial, para hierarquizar e dominar os sujeitos envolvidos nessas práticas. Assim, a decolonização das Ciências Econômicas passa necessariamente pela explosão dessas dicotomias e pela visibilização da heterogeneidade de atores e modos de fazer economia.

Mais recentemente, na esteira do campo das Outras Economias, a socióloga argentina Verónica Gago tem mobilizado a noção de 'economia popular' para contestar a invisibilização ocasionada pelas leituras convencionais do desenvolvimento ao fenômeno da economia dita informal. Desde a década de 1990, autores como José Luís Coraggio e Luís Razeto têm utilizado o termo economia popular para designar um conjunto de atividades intensivas em trabalho, que se articulam a partir da unidade doméstica - entendida, aqui, como o lar, mas também o bairro, a comunidade e a vizinhança -, que mesclam diferentes formas de transação monetárias e não-monetárias e que partem de um imperativo de reprodução ampliada da vida, isto é, que desempenham suas atividades não orientadas pelo lucro, mas pela possibilidade de melhoria na qualidade de vida dos membros envolvidos - ou reprodução ampliada da vida (ver CORAGGIO, 2000 e RAZETO *et al*, 1983).

A substituição do conceito de informalidade pelo de economia popular carrega um aspecto teórico e político que aposta no tensionamento do discurso econômico hegemônico, que reduz as experiências e as práticas em termos binários, dicotômicos e, conseqüentemente, hierárquicos. A economia popular seria, assim, um conjunto de atividades de produção e reprodução que corroem “as fronteiras entre o formal e o informal, a subsistência e a acumulação, a comunidade e os cálculos do lucro”, contribuindo para a reconfiguração do imaginário econômico (GAGO; CIELO; GACHET, 2018, p. 11, tradução nossa).

Verónica Gago (2018) dá o nome de 'economias barrocas' para as práticas econômicas dos setores populares, por estarem constantemente negociando e produzindo estratégias de reprodução nos interstícios do neoliberalismo. Se por um lado o neoliberalismo parece avançar sobre as práticas econômicas populares, seja através do consumo ou do endividamento, seja através da extensão de uma racionalidade capitalista/calculista, por outro, os motivos pelos quais cada indivíduo entra nesses circuitos não são exatamente ‘capitalistas’. O que ocorre, portanto, é a coexistência de uma lógica neoliberal calculista com uma lógica de reprodução ampliada da vida que reconfigura a primeira, contestando-a e operacionalizando-a para garantir a continuidade da vida coletiva. Assim, no lugar de sujeitos supostamente subsumidos pelo capitalismo e plenamente integrados à lógica capitalista, as economias populares revelam que os sujeitos podem operar a partir de princípios outros que aqueles preconizados pelo capitalismo, associados pela autora a uma 'pragmática vitalista'.

Por isso a importância de descolonizar a economia política, como nos diz Ramón Grosfoguel (2008, p. 118, grifo nosso), a partir de uma “corpo-política do conhecimento”. Para o autor, historicamente, a produção de conhecimento eurocêntrica se baseou em uma “ego-política do conhecimento”, que desvinculava o sujeito enunciador de uma determinada teoria e seu “lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero” (GROSFOGUEL, 2008, p. 118). Essa episteme favorece a constituição de um sujeito universal, portador da razão e da verdade, que encobre suas relações com a estrutura de poder dominantes. A verdade serve de valor inquestionável para mascarar a forma como o conhecimento hegemônico sempre serviu ao Norte e garantiu a dominação do Sul Global através do domínio sobre o campo do saber. Assim, Grosfoguel propõe reverter esse processo em favor de um descortinamento das relações entre enunciação e as corpo-políticas que constituem um sujeito: Quem fala? De onde fala? E quais pressupostos/conseqüências carregam esta fala?

Essa realocação do lócus enunciativo no corpo também está presente nas discussões mais recentes de Verónica Gago (2019) em torno do conceito de 'corpo-território'. Esse conceito, gestado

nas lutas pela autonomia territorial indígena frente à mineração em diversos lugares da América Latina, busca evidenciar “que é impossível recortar e isolar o corpo individual do corpo coletivo, o corpo humano do território e da paisagem” (GAGO, 2019, p. 97). Assim, essa concepção “desliberaliza” a noção de corpo como propriedade individual e especifica uma continuidade política, produtiva e epistêmica do corpo enquanto território” (GAGO, p. 97, 2019, grifo da autora). A inseparabilidade entre corpo e território postula que não existem corpos sem territórios, e, da mesma forma, não existem territórios sem corpos. Assim, se a colonialidade permanece dominante nos territórios latino-americanos e periféricos, ela o faz pelo controle e domínio dos corpos. De forma similar, todo saber diz respeito a um corpo e a um território, o que impossibilita pensar um conhecimento que se proponha universalmente válido, como é o caso daquele produzido pelas Ciências Econômicas sob o paradigma capitalista e eurocêntrico.

É possível, portanto, antever uma continuidade entre as propostas de uma Outra Economia e a teoria decolonial. Em ambos os casos, o capitalismo é lido a partir de sua capacidade de se colocar como única alternativa possível, assentando-se sobre dicotomias constituídas pelo período colonial. Tanto o capitalismo quanto a colonialidade operam por meio da supressão da diferença e da redução da pluralidade de práticas sociais e econômicas às dicotomias que organizam e dominam essas práticas. Além disso, essas dicotomias operam sempre no sentido de invisibilizar um conjunto heterogêneo de práticas e, assim, inviabilizar uma imaginação utópica e transformadora. Superar o capitalismo, nesse sentido, implica em um compromisso com a superação da colonialidade e das dicotomias forçadas para o controle dos corpos subalternos.

Estudo de quatro experiências latinoamericanas

O movimento decolonial começa a ser articulado nos países de periferia global desconstruindo as narrativas eurocêntricas, e é nesse contexto que surge nessa periferia o conceito de bem viver, que vai dialogar diretamente com o que é a Terra (ALVES; AVANZI, 2021). Surge, então, a Teia dos Povos, uma articulação de diferentes povos e organizações políticas em territórios, principalmente assentamentos do MST - Movimento dos Sem Terra, que busca criar alianças e promover uma economia cuja experiência foge da dicotomia capitalista-não capitalista, dialogando com a teoria decolonial como meio de emancipação. A Teia dos povos começou a ser organizada por diferentes povos do Sul da Bahia, em 2012, e hoje conta com ativistas e participantes de diferentes lugares do país (VIANA; CARVALHO, 2017).

A Teia dos Povos pode ser entendida como um movimento social e político, uma organização coletiva baseada em três princípios fundantes: “I. Terra e alimento como princípio filosófico e de vida, que se constrói através da solidariedade irrestrita aos movimentos pela defesa da territorialidade, tendo como instrumento a pedagogia do exemplo; II. O trabalho e o estudo para liberdade que possibilite a construção de um novo modo de vida, desconstruindo a herança dos modelos capitalista, racista e patriarcal; III. Reafirmar o olhar ancestral na edificação de um novo tempo, contextualizado à nossa forma” (TEIA DOS POVOS²).

Ficam claros, nos documentos que apresentam a Teia, produzidos por seus integrantes, sua proposta anticapitalista e de combate às práticas racistas e patriarcais. A questão ambiental é uma temática central da Teia, fortemente articulada à luta política em torno da agroecologia. Pode-se dizer, ainda, que a Teia dos Povos é um lugar de confluência de diferentes lutas políticas envolvendo as populações tradicionais (quilombolas, indígenas, ribeirinhos) e suas relações com o território (PIMENTEL, 2021; TEIA DOS POVOS, 2023).

² <https://teiadospovos.org/sobre/>

A Teia dos Povos se destaca pela forma como sua construção é pautada no convívio com o meio ambiente e território, tendo a agroecologia e a soberania alimentar e hídrica como princípios. A produção é baseada no respeito e cuidado com o meio ambiente, ou seja, sem o uso de agrotóxicos e transgênicos, utilizando técnicas que não agridem o solo que, em muitas áreas, é considerado sagrado, possuindo um banco de sementes e local para reprodução dessas (TEIA DOS POVOS, 2023).

Outro ponto fundamental da Teia é a noção de coletividade construída cotidianamente em suas atividades. Dentre as ações realizadas pela Teia, encontram-se as jornadas formativas, de grande alcance, a organização de feiras e de redes de sementes e a construção coletiva de Sistemas Agroflorestais e de cisternas de captação de água de chuva. Destaca-se aqui a dimensão formativa das ações, em conjunto com a busca de soluções coletivas para questões práticas (VIANA; CARVALHO, 2017; TEIA DOS POVOS, 2023).

El Cambalache, no México, é um espaço coletivo gerenciado por mulheres de origem indígena ou imigrante, que se denominam Las Cambalacheras. O espaço fica localizado no município de San Cristobal de Las Casas, no estado de Chiapas, extremo sul do país. A ideia central do projeto é propiciar trocas de saberes e de bens materiais, sem o uso da moeda, entre as Cambalacheras e também com outros residentes no município. Todas as pessoas participantes oferecem bens, serviços e habilidades, e recebem outros, numa dinâmica de "economia sem moeda" e de "economia do cuidado". Os indivíduos que decidem entrar são convidados a pedir o que lhes é necessário e doar aquilo que não é mais utilizado, criando uma cooperação entre os membros e ajuda mútua, instaurando, assim, um sentimento de grupo. O espaço conta com roupas, livros, materiais de construção, e outros materiais, além de cozinha e biblioteca coletivas e espaços para exibição de filmes e oferta de cursos e oficinas (EL CAMBALACHE, s/d, 2016; ARAUJO, 2017).

A temática do território é central no projeto. A relação do espaço com seu entorno, tanto do ponto de vista histórico quanto na atualidade, é tratada nas práticas formativas e nos materiais de divulgação e apresentação do projeto. A região foi território da luta zapatista no início do século XX. Antes disso, no século XIX, vivenciou, em suas fazendas, a exploração do trabalho humano (EL CAMBALACHE, s/d, 2016). A decolonialidade também aparece como referência da experiência. As ações formativas passam pela conscientização sobre as relações entre o capitalismo, racismo e violências de gênero. As relações de consumo também estão entre as temáticas principais do projeto, em conjunto com a discussão ambiental (EL CAMBALACHE, s/d, 2016; ARAUJO, 2017).

Do ponto de vista da organização interna, a experiência se baseia na coletividade, no respeito às diversidades e na horizontalidade nas relações. Os integrantes buscam construir uma gestão coletiva sem a presença de hierarquia. Para tanto, foram criadas tecnologias próprias de trabalho coletivo. O projeto conta, ainda, com uma versão itinerante, que estimula a criação de experiências semelhantes em outras partes do país (EL CAMBALACHE, s/d, 2016; ARAUJO, 2017).

As experiências constituintes no Equador e na Bolívia, assim como as experiências de base popular, trazem para o debate a filosofia do *Buen vivir*, dispondo em suas leis, alternativas ao desenvolvimento linear, salientando as dimensões subjetivas do desenvolvimento e as práticas coletivas de interpretar a realidade, valorizando a (con)vivência e a cooperação como métodos emancipatórios.

O “bem viver” se relaciona à filosofia de vida indígena baseada na busca e manutenção da harmonia com a comunidade e com os demais seres da natureza, e que possui tanto uma aspiração vital quanto um cotidiano vital. (HIDALGO-CAPITÁN; CUBILLO-GUEVARA, 2014). O *buen vivir* é um conceito em ascensão na Bolívia, profundamente entrelaçado com os valores humanos.

Frequentemente associada às comunidades indígenas, essa concepção difundiu-se amplamente na sociedade ao longo do século XXI, e foi consolidado na Constituição de 2009 do país.

No caso boliviano, a teoria aparece como parte essencial da refundação do Estado baseado em novos princípios e valores como a soberania, a solidariedade e a equidade na distribuição e redistribuição do produto social (BARIÉ, 2014). Entre as transformações propostas na nova constituição, os direitos das mulheres e das diferentes raças, impulsionados pelos movimentos sociais, ganham destaque à medida que fazem parte de um processo de ruptura com a persistência da modernidade como um projeto filosófico e político de poder colonial e hegemônico (MEDICI, 2013).

Esse movimento de decolonização encontra seu alicerce nos movimentos sociais e políticos, bem como nos governos que reconfiguram o pensamento social e crítico nos países. Essa reconfiguração busca dar voz aos indivíduos que, por muito tempo, foram relegados às margens das questões centrais de poder econômico, cultural e político, sendo oprimidos e marginalizados devido às suas formas de vida e identidade que não se alinham com o modelo eurocêntrico e monocultural (MEDICI, 2013). Na Constituição da Bolívia de 2009, a concepção de um Estado plurinacional prevê a coexistência de nações comunitárias, ou seja, sociedades cuja estrutura política, sistema econômico e ordem social se fundamentam em uma organização comunitária (TAPIA, 2007).

Quando tratamos das questões de gênero, temos como referência (a ser desconstruída) o feminismo eurocêntrico, que exclui as diversidades, e as relações complexas em que o gênero e a sexualidade são construídos para realizar o controle/dominação sobre os subalternos (SILVA; VIEIRA, 2019). A Constituição aborda a violência no art. 15, como um ato que deve ser erradicado contra todos os indivíduos, com especial ênfase à proteção das mulheres, contemplando as diversidades não só de gênero, mas de raça e etnia. Já o art. 147 estabelece que, nas eleições para a Assembleia Legislativa Plurinacional, composta da Câmara dos Deputados e Câmara dos Senadores, haverá a igualdade de participação entre homens e mulheres. A perspectiva aqui é o aumento da representação e, ademais, a rearticulação em nível institucional das lutas políticas promovidas pelos movimentos sociais que contaram com a articulação, em nível de institucionalização, entre os movimentos feministas no momento da elaboração da Constituição (SILVA; VIEIRA, 2019).

Torna-se evidente que a centralidade da luta de gênero não está exclusivamente sobre a figura da mulher, mas sim na abordagem de questões relacionadas à desigualdade de gênero. A proposta de um feminismo decolonial enfatiza a necessidade de resistir às práticas coloniais de forma tão profunda que promova um aprendizado mútuo, incluindo a assimilação de estratégias de resistência contra a colonialidade do poder de outras práticas (LUGONES, 2014).

O caso do Equador também se apresenta enquanto uma expressão crítica às noções tradicionais de progresso e desenvolvimento. A constituição equatoriana, assim como no caso da Bolívia, se apresenta no contexto de renovação do Estado por vias populares de construção de uma nova forma de convivência cidadã, em harmonia com a natureza e sua diversidade. Para isso, é proposta uma maneira distinta de relacionar a pauta constituinte com abordagens que colocam o desenvolvimento sustentável e a proteção ao meio ambiente no centro do debate, como princípios fundamentais. Essa interpretação é profundamente baseada na filosofia ancestral do país, espinha dorsal do *buen vivir* equatoriano, o *sumak kawsay*.

Sumak kawsay é um conceito que tem origem na filosofia ancestral dos povos originários andinos, especialmente no Equador e no Peru, e tomou forma como parte das reivindicações da Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Nesta concepção, combina-se a ideia do bem-estar material com a coexistência social pacífica, o apoio e solidariedade mútua, fortalecendo a crítica à acumulação desenfreada ao estabelecer a economia enquanto uma

ferramenta de serviço à comunidade (CONAIE, 2007). Enquanto fundamento incorporado nas constituições de países como o Equador e Bolívia, o *sumak kawsay* vivifica o *buen vivir* para a construção de uma sociedade mais justa, equitativa e sustentável, que respeite os direitos humanos e os direitos da natureza.

Há, ainda, uma noção intrínseca que sustenta o entendimento dos direitos da natureza por uma visão ancestral. No Equador, o princípio de “Mãe Terra”, também denominada Pacha Mama, se correlaciona de maneira direta às concepções de *buen vivir* e direitos da natureza, de tal forma que a mesma é vista como um ser vivo, fonte de sabedoria e conhecimento, com o qual os seres humanos têm uma relação de interdependência e reciprocidade.

Com a missão de transformar esses princípios em direitos plenos que relacionam a harmonia entre seres humanos e natureza, tem-se o Estado enquanto ator chave para a integração dos direitos na natureza na constituição equatoriana, que implica na transição da concepção antropocêntrica para a biocêntrica no direito (BARIÉ, 2014), na qual a natureza não será mais concebida enquanto um conjunto de recursos a serem explorados, mas como ciclos vitais independentes e interdependentes. Esta diferenciação estabelece novas lentes que possibilitam a inovação do direito a respeito de medidas de proteção do meio ambiente, uma vez que, quando interpretada como um conjunto de elementos vivos detentores de soberania, a natureza, ou Pacha Mama, passa a ser caracterizada um sujeito legal, com direitos previstos em lei.

Em janeiro de 2007, período de ocorrência da denominada Revolução Cidadã, sob o governo do então chefe de Estado, Rafael Correa/Aliança País (Pátria Altiva y Soberana), um referendo nacional foi realizado para determinar se o Equador deveria convocar uma Assembleia Constituinte para redigir uma nova constituição, movimento aprovado pela maioria dos equatorianos, em especial por movimentos populares e povos indígenas e originários, majoritários nesta demanda, que lutaram para integrar os direitos da natureza na legislação nacional (FARIA, 2016). Após a conclusão do projeto, o texto foi submetido a uma consulta popular em setembro de 2008. Assim, a Constituição da República do Equador de 2008 foi promulgada contendo novas contribuições em relação aos direitos da natureza para o desenvolvimento do ser humano como comunidade e seu desenvolvimento harmônico (ASAMBLEA CONSTITUYENTE, 2008).

A Constituição de 2008 introduziu várias mudanças significativas no sistema político e legal do Equador, incluindo a ampliação dos direitos dos povos indígenas, a garantia de serviços públicos básicos, a proibição da exploração de bases militares estrangeiras em território equatoriano, entre outras disposições. Além disso, a constituição reforçou o papel do Estado na economia e nos setores-chave, como petróleo e mineração. É neste sentido que a Pacha Mama ganhou um capítulo especial na nova constituição equatoriana (CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DEL ECUADOR, 2008), enquanto um sujeito legal que, além de deter proteção para sua preservação futura, também prevê obrigatoriedade do Estados para a recuperação de sua condição prévia aos processos de destruição.

No entanto, há desafios em transformar narrativas constitucionais em normas harmônicas e coesas e instituições que estabeleçam políticas concretas e efetivas para os pressupostos fins. No caso dos direitos dos povos originários, por exemplo, há grandes contradições entre o que está previsto nas reformas constitucionais e a aplicação dos direitos humanos a nível prático e cotidiano. A harmonia com a natureza é um elemento fundamental em todas essas concepções que buscam uma nova relação entre ser humano e natureza, pois as relações entre a sociedade urbana e povos originários e indígenas com a Pacha Mama são notavelmente distintas. Portanto, a tratativa de tornar concreta a caracterização da natureza enquanto um sujeito legal passa por legislações que também estimulam novos vínculos sociais.

As abordagens sobre o *buen vivir* no Equador e na Bolívia compartilham algumas semelhanças, mas também apresentam diferenças significativas, especialmente em relação à implementação e interpretação desse conceito em suas respectivas constituições e políticas públicas. Tanto no Equador quanto na Bolívia, o conceito de *buen vivir* tem suas raízes na filosofia ancestral dos povos indígenas e originários andinos. Ambos os países reconhecem a importância das tradições culturais e filosóficas desses povos na construção do *buen vivir*, além de enfatizar a importância da harmonia com a natureza ao reconhecerem a natureza como sujeito de direitos e promovem a proteção ambiental como parte integral de suas abordagens ao desenvolvimento. Por fim, quanto às semelhanças entre os dois países, o *buen vivir* representa uma mudança de paradigma em relação às abordagens tradicionais de desenvolvimento, que costumam priorizar o crescimento econômico em detrimento da sustentabilidade e dos direitos dos povos indígenas.

No entanto, a maneira como o *buen vivir* é incorporado nas constituições dos dois países é distinta. Enquanto a Constituição da Bolívia de 2009 inclui o *buen vivir* como parte essencial da refundação do Estado e estabelece a Bolívia como um Estado plurinacional, a Constituição do Equador de 2008 se refere ao *sumak kawsay* como um princípio fundamental muito mais atrelado às noções filosóficas ancestrais, conectando perspectivas a respeito do meio ambiente de maneira mais próxima, em especial com o tratamento da Pacha Mama enquanto um sujeito legal. No Equador, a Superintendencia de la Economía Popular y Solidario (SEPS) opera como um órgão regulamentador constitucional que promove a Economia Popular e Solidária (EPS) como parte da busca pelo *buen vivir*. A Bolívia também adotou políticas de apoio à economia comunitária, mas a implementação pode variar em termos de estrutura institucional. Ambos os países buscam promover o desenvolvimento rural e marginal por meio do *buen vivir*, mas as estratégias e políticas específicas podem diferir com base nas necessidades e contextos locais. Por fim, no que tange às diferenças, tanto o Equador quanto a Bolívia abordam questões de gênero em suas constituições, mas as abordagens variam. Por exemplo, a Constituição equatoriana de 2008 estabelece a igualdade de participação entre homens e mulheres na Assembleia Legislativa Plurinacional, enquanto a Bolívia enfatiza a igualdade de gênero e o respeito à diversidade de gênero.

Os casos estudados se cruzam na compreensão da Economia Popular e Solidária enquanto um conjunto de iniciativas sociais e econômicas que convergem para a proposição de uma “outra economia”, cuja racionalidade se pauta na solidariedade, na inclusão, na sustentabilidade e na emancipação social (CATTANI *et al.*, 2019). As experiências de base popular são notórias pela capacidade de organização, aproximando suas práticas de discursos emancipatórios, como os de agroecologia, economia solidária, feminismo, lutas antirracista e territoriais, e outros enquanto as experiências de base constituinte buscam uma relação harmônica com a natureza com práticas pautadas na teoria do bem viver, com o incentivo à economia solidária e discursos que se aproximam àqueles adotados pelas experiências de base popular.

Considerações finais

O presente artigo buscou considerar uma possível aproximação epistêmica entre os campos da teoria decolonial e as Outras Economias, trazendo o debate para a práxis através de quatro experiências latinoamericanas, duas de base popular, o El Cambalache (México) e a Teia dos Povos (Brasil); e duas de base constituinte, a Constituição do Equador (2008) e a Constituição da Bolívia (2009). Inicialmente, percebemos que ambos os campos partem de críticas ao capitalismo. Em comum aos dois campos, vemos 1) o foco na desconstrução das dicotomias que constituem o paradigma moderno/capitalista/colonial e uma aposta no tensionamento dessas dicotomias como forma de visibilização da multiplicidade escondida pelos binarismos; 2) um retorno à dimensão do corpo e do território que re-localiza o conhecimento e o situa numa dimensão corpo-geo-política; e 3) a tentativa de constituir uma teoria latino-americana para falar de dinâmicas que são frequentemente invisibilizadas pelas teorias hegemônicas e mainstream.

Por fim, a visão de ambas as teorias se apresentam ligadas às experiências selecionadas para estudo de caso, do ponto de vista de suas práticas e discursos. O coletivo El Cambalache (México) pauta sua organização na cooperação, em uma “economia sem dinheiro”, e busca construir uma gestão coletiva sem a presença de hierarquias verticais. A Teia dos Povos (Brasil), uma articulação de diferentes povos e organizações políticas em territórios autogeridos, em torno de uma construção política pautada no convívio com o meio ambiente e o território, buscando promover uma economia cuja experiência foge da dicotomia capitalista/não capitalista. Em ambos os casos, observa-se a aproximação a temas e agendas presentes tanto na discussão decolonial quanto das outras economias, com destaque para a questão ambiental, para a centralidade do território e para a discussão crítica das opressões de raça e gênero. É notável que, em ambas as experiências, todas essas questões aparecem interligadas de maneira intrínseca, inseparável. Outro aspecto relevante das experiências é o papel fundamental dos processos educativos e pedagógicos desenvolvidos, entendidos como fundamentais para a construção de outras leituras e outras práxis transformadoras dos territórios e da vida cotidiana.

Do ponto de vista das constituições, nota-se que ambas partem de conceitos de base indígena para propor outra forma de organização social, política e econômica, ancorada em outras formas de compreensão e de vida em conjunto com a natureza. A Constituição do Equador (2008), em seu texto, prevê a busca pela relação harmônica entre os direitos da natureza e o desenvolvimento de todos os seres humanos enquanto comunidade, possibilitando o *Buen Vivir* de maneira generalizada entre os habitantes do país. Já a Constituição da Bolívia (2009) tem sua organização, defesa e promoção das experiências baseadas, sobretudo, na própria trajetória governamental, uma vez que a Bolívia é um Estado Unitário Social de Direito Comunitário Plurinacional, alicerçado na pluralidade e no pluralismo político.

Referências

- ALVES, Priscila V.; AVANZI, Kauê. Bem viver e agroecologia: as experiências da teia dos povos e do MST-PR na construção de horizontes possíveis no pós-pandemia. *Anais do XIV Encontro Nacional de Pós-graduação e pesquisa em Geografia*. 2021
- ARAUJO, Erin. *Community Inter-Changes: Creating an Inclusive Moneyless Economy in San Cristobal de las Casas, Chiapas, Mexico*. Doctoral Dissertation. Memorial University of Newfoundland, 2017.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 11, 89-117, 2013.
- BARIÉ, C. G. Nuevas narrativas constitucionales en Bolivia y Ecuador: el buen vivir y los derechos de la naturaleza. *Revista de Estudios Latinoamericanos*, 59, 2014.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Revista Sociedade e Estado*, 31 (1), 2016.
- CATTANI, Antonio D.; LAVILLE, Jean-Louis; GAIGER, Luiz I.; HESPANHA, Pedro (Orgs.). *Dicionário Internacional da Outra Economia*. São Paulo: Almedina Brasil, 2009.
- CORAGGIO, J. L. Da Economia dos Setores Populares à Economia do Trabalho. In: KRAYCHETE, G. et al. (Orgs.). *Economia dos setores populares: entre a realidade e a utopia*, Petrópolis: Vozes, 2000.
- CORAGGIO, J. L. Una lectura de Polanyi desde la economía social y solidaria en América Latina. *Cadernos Metrópole*, 16(31), 2014.
- CRUZ, Valter do C. Geografia e pensamento decolonial: notas sobre um diálogo necessário para a renovação do pensamento crítico. In: CRUZ, V. C.; OLIVEIRA, D. A. (org.) *Geografia e Giro Decolonial*. Experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017.

- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000.
- DUSSEL, Enrique. *The Underside of Modernity*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1996.
- EL CAMBALACHE. *El Valor de Inter-Cambiar / Inter-Change Value*. Disponível em: <https://vimeo.com/159060233>
- EL CAMBALACHE. *¿Qué es El Cambalache para las cambalacheras?*. Mimeo. s/d.
- ESCOBAR, Arturo. Worlds and knowledges otherwise: The Latin American modernity/coloniality research program. *Cultural studies*, 21(2-3), 179-210, 2007.
- FARIA, C. A. P. de. Sumak Kawsay ou Buen Vivir? Os novos fundamentos constitucionais nativos e a reforma das políticas sociais no Equador da “Revolução Cidadã”. *Interseções: Revista De Estudos Interdisciplinares*, 18(1), 2016.
- GAGO, Verónica; CIELO, Cristina; GACHET, Francisco. Economía popular: entre la informalidad y la reproducción ampliada Presentación del dossier. *ÍCONOS*, 62, 2018.
- GAGO, Verónica. *La potencia feminista: O el deseo de cambiarlo todo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2019.
- GAGO, Verónica. What are popular economies? Some reflections from Argentina. *Radical Philosophy*, 2.02, 2018.
- GIBSON-GRAHAM, J. K. *A diverse economy: rethinking economy and economic representation*. In: <http://avery.wellesley.edu/Economics/jmatthaei/transformationcentral/solidarity/solidaritydocument/s/diverseeconomies.pdf>. Acesso em: 06/11/2019.
- GIBSON-GRAHAM, J. K. *Economic imaginaries*. In: http://www.communityeconomies.org/sites/default/files/paper_attachment/Venice-gibson-graham.pdf. Acesso em: 06/11/2019. 2019b.
- GIBSON-GRAHAM, J. K.; DOMBROSKI, K. Introduction to The Handbook of Diverse Economies: inventory as ethical intervention. In: _____. *The Handbook of Diverse Economies*, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2020.
- GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 2008.
- HIDALGO-CAPITÁN, A. L.; CUBILLO-GUEVARA, A. P. Seis Debates Abiertos Sobre el Sumak Kawsay. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, v. 48, p. 25-40, 2014.
- KRAYCHETE, Gabriel. et al. (Orgs.). *Economia dos setores populares: entre a realidade e a utopia*, Petrópolis: Vozes, 2000.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, setembro-dezembro 2014.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept. *Cultural Studies*, 21, 2007.
- MEDICI, Alejandro. Nuevo constitucionalismo latinoamericano y giro decolonial: Seis proposiciones para comprenderlo desde un pensamiento situado y crítico. *Revista El Otro Derecho*, 48, p. 19-61, 2013.
- MIGNOLO, Walter. *Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In.: _____. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.
- QUIJANO, Aníbal. La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana. In: BRICEÑO-LEÓN, Roberto; SONNTAG, Heinz R. (Orgs.). *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad, 139-155, 2000.
- RAZETO, Luis. et al. *Las Organizaciones Económicas Populares*. Santiago: Ediciones PET, 1983.

SILVA, Diogo Bacha; VIEIRA, José Ribas. Gênero e constitucionalismo: sobre a Lei de proteção às mulheres do Estado Plurinacional da Bolívia. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 27(3), 2019.

TEIA DOS POVOS. <https://teiadospovos.org/>. Acesso em 20/08/2023.

VIANA, Anderson S.; CARVALHO, Luzeni O protagonismo dos povos do campo: as jornadas de agroecologia da Bahia como espaço de articulação e resistência – uma análise da quinta edição. *Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais E Educação*, 5(7), 2017.