

EMANUELE ARIANO

IUS INCLUDENDI

Note su natura e beni comuni in America Latina: il caso dell'Ecuador

1. *Uno sguardo all'«altro Occidente»*

Tutti coloro che si occupano di beni comuni, o che comunque ne sposano la logica, sanno bene che essi rappresentano anzitutto un progetto di *condivisione* che racconta di un mondo oltre lo Stato e il mercato:¹ una dimensione che si pone al di là di quella spartizione di poteri e risorse tra *civis* proprietario e Stato sovrano operata a danno del comune dal pensiero liberal-capitalistico moderno.

Ne segue che i “luoghi del comune”, oltre a sfidare l'assolutismo proprietario, sfuggono al principio di territorialità avendo una potenzialità espansiva e inclusiva che valica e stravolge necessariamente stretti confini geografici o geopolitici. Per tali ragioni, in un volume che fa dei *commons* e della nozione di contro-egemonia le proprie cifre distintive, non può mancare un rapido sguardo oltreoceano alla recente esperienza sudamericana che, proprio su tali temi, ha rappresentato un terreno fecondo di lotta politica diretta a un cambiamento di paradigma in linea con il pensiero benicomunista.

Sin dalla sua “scoperta”, l'America Latina è stata considerata terra di conquista e contesto di ricezione di modelli giuridici ed economici elaborati altrove.² Essa è stata a lungo descritta nella narrativa dominante come il sobborgo periferico di una tradizione prestigiosa in cui le notizie del mattino giungono solo a tarda sera e le conoscenze locali sono imprecise, arretrate e inefficienti. Questa retorica ha consentito di legittimare la colonizzazione del subcontinente americano e di imporre qui la ricezione acritica delle ricette giuridiche ed economiche provenienti da quelle che sono da sempre considerate le uniche e legittime culle della *Western Legal Tradition*: l'Europa e gli Stati Uniti.³

-
- 1 D. Bollier, S. Helfrich (a cura di), *The Wealth of the Commons. A World Beyond Market and State*, Levellers Press, Amherst 2012.
 - 2 Vd. D.E. López Medina, *Teoría impura del derecho. La transformación de la cultura jurídica latinoamericana*, Legis-Universidad de los Andes-Universidad Nacional, Bogotá 2004.
 - 3 Vd. J.L. Esquirol, *The Failed Law of Latin America*, in «American Journal of Comparative Law», 56, 2008, p. 76 ss.

In una tale visione paternalistica ed euro-americano-centrica, l'America Latina è stata, e sciaguratamente continua talora a essere, etichettata come "l'altro Occidente":⁴ un Occidente sbiadito, di grado inferiore, una colonia al servizio della Madrepatria, un elemento spurio da controllare affinché non inquina la perfezione teorica del modello centrale.

Tuttavia, nell'evolvere (o involvere) storico dei sistemi giuridici, il pendolo del loro prestigio internazionale oscilla ciclicamente, la direzione del vento può cambiare, e di fatto cambia costantemente. Così, come si è assistito all'europeizzazione degli Stati Uniti prima e all'americanizzazione dell'Europa dopo, oggi possiamo affermare che l'America Latina si è dimostrata un importante contesto di produzione, capace storicamente di una elaborazione giuridica ed economica avanzata e originale.⁵

Nel breve spazio a disposizione mi propongo di evidenziare, attraverso il prisma prospettico del rapporto *non* proprietario uomo-natura e delle dinamiche del *buen vivir* che emergono nella recente Costituzione ecuadoriana, alcuni passi del nuovo cammino di resistenza culturale che ha fatto dell'America Latina un prodigioso laboratorio contro-egemonico. Grazie alle lotte sociali e al recupero del patrimonio culturale indigeno, la scintilla accesa dai processi costituenti in questo e in altri paesi della costola andina (es. Bolivia) ha dato vita a un fuoco che sta illuminando una via «altra» rispetto alle idee di sovranità, proprietà estrattiva e progresso senza fine che hanno permeato a lungo la mentalità occidentale, sino a entrare nel "senso comune" ed essere pericolosamente sottratte a ogni forma di critica.

2. "La morte della natura": il canone proprietario occidentale e i suoi margini

La modernità inaugurata dalla Rivoluzione scientifica ha decretato ciò che Carolyn Merchant ha definito la «morte della natura»,⁶ ossia l'inizio di quel rapporto antropocentrico con il mondo naturale che colloca l'uomo in una dimensione diversa e superiore rispetto all'ambiente che lo circonda.

4 Vd. l'accurata ricostruzione storica di M. Carmagnani, *L'altro Occidente. L'America Latina dall'invasione europea al nuovo millennio*, Einaudi, Torino 2003.

5 Vd. D.E. López Medina, *The Latin American and Caribbean Legal Traditions*, in M. Bussani, U. Mattei (a cura di), *The Cambridge Companion to Comparative Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, p. 344 ss.

6 C. Merchant, *La morte della natura. Donne, ecologia e Rivoluzione scientifica. Dalla Natura come organismo alla Natura come macchina*, Garzanti, Milano 1988.

Vengono qui gettati i primi semi per la nascita dell'«antropocene»:⁷ l'attuale era geologica in cui sono gli esseri umani e la loro attività a dominare il pianeta stravolgendone tragicamente gli equilibri sino a distruggere senza criterio la natura originaria per crearne una finta, a propria immagine e consumo.⁸

Convenzionalmente si considera punto iniziale di questo processo distruttivo la c.d. rivoluzione copernicana.⁹ Con essa si assiste alla distruzione del geocentrismo e della cosmologia aristotelica e medioevale ma, soprattutto, a seguito di tale scoperta la Terra viene letteralmente catapultata dal centro dell'universo alla sua periferia.

La risposta a questa perdita di centralità “cosmica” giunge dalle scoperte scientifiche e, successivamente, dall'Illuminismo politico-giuridico che si propongono di riportare non la Terra, bensì l'uomo al centro dell'Universo. Al vuoto di assoluto generato dalle fratture storico-politiche dell'epoca e al venir meno del teocentrismo la modernità risponde, insomma, attraverso la costruzione di nuovi idoli e miti immanenti:¹⁰ primi tra tutti, l'individuo razionale e lo Stato che divengono i nuovi padroni del mondo, delle sue leggi e delle sue risorse.

La rinnovata fiducia nella ragione umana, unita a un esasperato antropocentrismo, promuove l'idea che il protagonista culturale, politico e giuridico della nuova era – l'individuo – possa misurare e decodificare senza aiuti divini tutto il creato. Il linguaggio in grado di ristabilire l'ordine perduto si ritrova nella filosofia di Cartesio e Bacone e nelle scoperte di Galileo e Newton che forgiando gli strumenti per leggere (e dominare) il reale, lo riducono a un sistema chiaro e calcolabile secondo leggi deterministiche.

Non si avverte più il timore sacro verso il mondo naturale né la necessità di convivere in armonia con esso nel rispetto dei suoi cicli e dei suoi tempi, come invece avveniva nel medioevo.¹¹ La natura da *Alma Mater* diviene, baconianamente, serva dell'uomo: un meccanismo che si può interrogare, modificare e torturare a piacere.¹² D'altronde nessuno scrupo-

7 Vd. P. Crutzen, *Benvenuti nell'Antropocene. L'uomo ha cambiato il clima, la Terra entra in una nuova era*, Mondadori, Milano 2005.

8 D. Harvey, *L'enigma del capitale e il prezzo della sua sopravvivenza*, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 188-216, parla a tal proposito di «distruzione creatrice».

9 Vd. T.S. Kuhn, *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of the Western Thought*², Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1985.

10 Vd. P. Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*³, Giuffrè, Milano 2007.

11 M. Bloch, *La società feudale*, Einaudi, Torino 1999, p. 90 ss.

12 Vd. F. Capra, U. Mattei, *The Ecology of Law. Toward a Legal System in Tune with Nature and Community*, Berret-Koehler Publishers, Oakland 2015.

lo etico dovrebbe attanagliare la coscienza umana. Come ci ha spiegato Cartesio e con lui la separazione moderna tra mondo dei soggetti e mondo degli oggetti, anima e materia sono due entità separate: la materia (es. la terra) non è un essere vivo, senziente e animato sicché essa non può realmente “soffrire”. In più, la sofferenza della natura non è quantificabile né misurabile con esattezza per cui diviene un problema secondario agli occhi della scienza moderna.

Senza sorpresa, il paradigma meccanicistico che trasforma Madre Terra da soggetto a oggetto inanimato viene fatto proprio dalla nuova religione borghese – il capitalismo¹³ – e trova nel diritto un perfetto alleato. Da un lato, infatti, tale approccio favorisce una visione economico-quantitativa del mondo in cui nulla ha un valore intrinseco e tutto ha un prezzo, compresa la natura che può esser scambiata al pari di qualsiasi altro bene nel circuito di mercato. Dall’altro, questo processo di recinzione dei *natural commons* cerca e trova fonte di legittimazione nella sfera giuridica.

D’altronde il capitalismo, lo insegnava già Weber, necessita di un diritto calcolabile e prevedibile che assicuri la protezione dei beni, la certezza degli accordi e la legittima espansione della sfera di ciò che è appropriabile. All’uopo soccorre la creazione di un modello di proprietà individuale assoluta che diviene lo strumento necessario – vero e proprio *instrumentum regni* – per perpetuare il rapporto di dominazione dell’uomo sull’ambiente circostante. In tale prospettiva, infatti, se l’uomo è in posizione di superiorità, sarà “naturale” e logicamente conseguente che egli abbia il diritto «de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue», come reciterà poi la nota formula proprietaria consacrata nell’art. 544 del *Code Napoléon*.

Il diritto diviene, così, un potente meccanismo estrattivo che consente e agevola il progressivo processo di *enclosure* dei beni comuni. La logica dell’“io” proprietario prevarica quella relazionale del “noi” comunitario. Anzi, trionfa l’idea che la libertà dell’individuo sia legata al suo isolamento dalla comunità o, comunque, all’assenza di vincoli sociali. Dal modello sociale pre-moderno di stampo comunitaristico dove ogni parte trova significato nella sua relazione con il tutto (es. gilde, proprietà collettive), si passa alla società atomistica moderna ben rappresentata dal Leviatano hobbesiano che salva l’uomo dalla comunanza crudele dello stato di natura,¹⁴ o

13 W. Benjamin, *Il capitalismo come religione*, Il Melangolo, Genova 2013.

14 Vd. G. Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

dallo stato lockiano dell'individualismo possessivo¹⁵ in cui è virtuoso che il soggetto goda e disponga delle cose senza alcun vincolo relazionale con gli altri se non quello di scambio, e anzi possa recintare in ogni momento il proprio fondo al fine di escludere il mondo intero dall'oggetto del suo diritto.

Alla “morte della natura” si affianca, dunque, la “morte della comunità” e di tutti quei corpi intermedi posti tra l'individuo e lo Stato.¹⁶

Il modello individualistico occidentale ora sommariamente descritto si-gnoreggia nel vecchio Continente, ma come è noto, lo spazio di dominio non è mai sufficiente. Il sistema capitalistico per prosperare ed espandersi ha sempre bisogno di terre vergini da utilizzare come fonti di approvvigionamento¹⁷ e proprio la conquista del Nuovo Mondo permette l'esportazione di tale modello “oltremare”.¹⁸

Le nuove colonie – definite non a caso *posesiones de Ultramar* dai colonizzatori – sono viste come *terrae nullius* poiché sono “colpevoli” di non rispondere agli schemi giuridico-appropriativi dei *Conquistadores*: i locali non esercitano sui beni un rapporto dominicale che sia riconosciuto come tale dall'invasore per cui le terre divengono liberamente appropriabili da quest'ultimo. Poco importa che la cultura degli indios non contemplasse un rapporto gerarchico uomo-natura e che il rispetto sacrale verso la terra ne imponesse un uso comunitario, ecologico, fatto di reciprocità e non di dominio.¹⁹

Il canone proprietario dell'Occidente capitalista, ieri come oggi, ha una vocazione imperiale e per imporsi come unica forma di relazione uomo-cosa marginalizza e delegittima tutte le possibili alternative. Ogni mentalità, uso, costume diverso dal modello vincente è rigidamente categorizzato come erroneo o inferiore, ma questo non stupisce. Come insegnano gli antropologi, la formazione di un'identità e di un pensiero comune (es. quello occidentale) passano attraverso l'adozione (e altresì l'esportazione impositiva) di un progetto culturale con il quale si stabiliscono dei criteri che ci

15 Vd. C.B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Isedi, Milano 1973.

16 Vd. da ultimo P. Grossi, *Le comunità intermedie tra moderno e pos-moderno*, a cura di M. Rosboch, Marietti 1820, Genova 2015.

17 Vd. R. Luxemburg, *L'accumulazione del capitale*, Pgreco, Milano 2012, p. 363 ss.

18 Vd. A.A. Cassi, *Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo*, Laterza, Roma-Bari 2007.

19 Vd. R. Míguez Núñez, *Terra di scontri. Alterazioni e rivendicazioni del diritto alla terra nelle Ande centrali*, Giuffrè, Milano 2013, p. 27 ss.

permettono di identificare chi siamo e chi non siamo, o meglio chi siamo attraverso chi non siamo. Il confine tra “il noi” e “l’altro” diviene allora *discrimen* fondamentale per organizzare il tessuto valoriale attorno al quale riconoscersi e, contemporaneamente, escludere altri gruppi (e culture) come diversi e quindi inferiori e nemici.²⁰

Se ai tempi della *Conquista*, tutto ciò avveniva attraverso l’espansione coloniale, oggi tale processo si perpetua, ad esempio, nei fenomeni di *land-grabbing* che depredano il Sud del mondo, o nelle trivellazioni petrolifere con cui *corporations* transnazionali come la Texaco-Chevron fin dagli anni sessanta del secolo scorso distruggono l’ecosistema dell’Amazzonia o, ancora, nei programmi di “aggiustamento strutturale” proposti dalla Banca Mondiale e nelle politiche neoliberali che hanno permesso alle multinazionali di derubare i *campesinos* delle loro terre. Cambia la retorica che legittima tali interventi, ma non molto la sostanza.

Prima il pretesto che trasformava la *Conquista* in *bellum iustum* era l’evangelizzazione delle popolazioni indigene, oggi è la retorica sviluppatista degli aiuti economici in perfetto stile neocoloniale, dove all’invasione bellica si sostituisce una forma di saccheggio più sottile e subdola operata attraverso gli strumenti offerti dal diritto e dall’economia. A ben vedere, però, lo scopo e il risultato di questo processo sono i medesimi: l’imposizione del linguaggio (culturale e giuridico) e dell’apparato ideologico e concettuale dei conquistatori sui conquistati.

I conquistatori, come notava Tzvetan Todorov,²¹ raramente vogliono conoscere l’«altro» e se tentano di “comprendere”, lo fanno spesso al fine di “prendere”: si tratta, insomma, di una conoscenza finalizzata al dominio e alla sottomissione del diverso da sé.

3. “Taking Nature Seriously”: *il proficuo dialogo tra uomo e natura nel progetto costituzionale ecuadoriano*

La retorica del capitale ha riscritto la storia dell’America Latina per lungo tempo, impadronendosi non solo delle sue risorse, ma anche del suo passato. La cultura indigena, le tradizioni locali, i costumi e le usanze giuridiche sono state delegittimate e ridotte al silenzio. Tuttavia, la primavera

20 Vd. F. Barth, *I gruppi etnici e i loro confini*, in V.A. Maher (a cura di.), *Questioni di etnicità*, Rosenberg & Seller, Torino 1994, p. 33 ss.

21 Vd. T. Todorov, *La conquista dell’America: il problema dell’«altro»*, Einaudi, Torino 2005.

di movimenti popolari che attraversa la regione da un ventennio sta tentando “dal basso” di ridare voce a una moltitudine silenziosa per sfidare i progetti imperialistici e le politiche neoliberiste e donare così al Sud America una nuova e diversa stagione di sovranità.

Basta pensare al *levantamiento* del Chiapas nel 1994 in cui l’esercito zapatista del subcomandante Marcos, all’urlo di *¡Ya Basta!*, si è opposto al NAFTA e alle altre forme di sodalizio tra Governo messicano e *corporations* a danno delle popolazioni indigene; alla guerra dell’acqua di Cochabamba in cui migliaia di Boliviani nel 2000 hanno marciato per opporsi vittoriosamente ai processi di privatizzazione che avevano consegnato nelle mani di multinazionali straniere le risorse idriche locali; alle numerose proteste degli ecuadoriani contro la dollarizzazione dell’economia e contro i governi sordi ai diritti delle popolazioni locali che hanno portato alla destituzione di tre presidenti, sino all’elezione dell’attuale – Rafael Correa – con la promessa, per molti a oggi non mantenuta,²² di una *revolución ciudadana*. Queste e altre lotte rappresentano il tentativo di criticare – e se necessario destituire – il potere costituito per aprire una fase costituente di ripensamento istituzionale che ponga al centro del proprio programma i diritti dei popoli indigeni e la difesa dei beni comuni.

Tappe fondamentali di questo percorso di resistenza sono state la Costituzione ecuadoriana del 2008 e quella boliviana del 2009. Questi avanzatissimi documenti hanno realizzato sul piano del diritto costituito un’alternativa al modello egemone neoliberista esprimendo una nuova forma di costituzionalismo²³ in cui la Carta fondamentale riflette l’identità indigena e parla in una lingua che attinge alla tradizione millenaria locale e non a una tavola di valori importati o imposti dal potere (neo)coloniale.

Come si è detto, per brevità, ci soffermeremo sull’esperienza ecuadoriana, ma entrambe le Costituzioni sono il manifesto politico della volontà di trasformare le fondamenta dello Stato in accordo con la cosmovisione an-

22 La svolta tecnocratica di Correa, l’eccessivo personalismo, lo scollamento tra le attuali politiche economiche, ancora succubi del capitalismo internazionale, e i valori delle popolazioni indigene consacrati nella Costituzione del 2008, hanno fatto dire da più parti che la *revolución ciudadana* è stata uno slogan elettorale che ha deluso le aspettative tramutandosi in una rivoluzione mancata. Sul punto Vd. *infra* § 4. Sul “correismo”, in lingua italiana si può leggere di recente la critica ser-rata di C. Formenti, *Magia bianca magia nera: Ecuador, la guerra tra culture come guerra di classe*, Jaca Book, Milano 2014.

23 Vd. *Il «nuevo constitucionalismo» andino tra alterità indigenista e ideologia ecologista*, sezione monografica curata da M. Carducci, in «Rivista di Diritto Pubblico Comparato ed Europeo», 2, 2012, p. 319 ss.

dina richiamata nel *sumak kawsay* (in lingua indigena *kichwa* in Ecuador) o *suma qamaña* (in lingua degli indigeni *aymara* Boliviani): un principio ispirato alla sostenibilità ecologica e all'inclusione sociale che è stato tradotto in lingua castigliana con *buen vivir* o *vivir bien*.²⁴

Il *sumak kawsay* informa come norma giuridica la Costituzione ecuadoriana sin dal suo preambolo e rimanda all'idea di una «forma nuova di convivenza civile»: una società in cui l'uomo vive e *convive* in armonia con gli altri esseri umani e con la Natura ripudiando ogni forma di dominazione e riconoscendo la diversità come regola e non come eccezione.²⁵

La distanza dal modello sociale ed economico del “Nord” capitalista è evidente e la comprensione delle differenze richiede nuovi occhiali teorici e una vera e propria nuova epistemologia: appunto, una “epistemologia del Sud”.²⁶

La vita piena, in questa concezione, non si risolve nel benessere dato dall'accumulazione materiale dei beni perseguita dall'*homo oeconomicus* occidentale anche a scapito dei suoi simili e dell'ambiente.²⁷ All'idea quantitativa di proprietà e di crescita lineare che associa la ricchezza all'abbondanza di risorse materiali e la povertà alla sua carenza, la cultura indigena sostituisce una visione qualitativa e relazionale.²⁸ Come si legge nella presentazione del “Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017” ecuadoriano, il *buen vivir* «no es buscar la opulencia ni el crecimiento económico infinito». Esso risiede, piuttosto, nell'equilibrio materiale e spirituale tra perso-

24 Vd. *amplius* E. Gudynas, A. Acosta, *El Buen Vivir más allá del desarrollo*, in «Revista Qué Hacer», 181, 2011, p. 70 ss.; E. Gudynas, *Buen vivir: Today's Tomorrow*, in «Development», 54, 4, 2011, p. 441. In lingua italiana, di recente vd. S. Baldin, M. Zago (a cura di), *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Filodiritto, Bologna 2014.

25 Vd. C.S. Portero, *¿Que es el buen vivir en la Constitución?*, in R. Ávila Santamaría (a cura di), *La Constitución del 2008 en el context andino. Análisis desde la doctrina y el derecho comparado*, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Quito 2010, p. 111 ss.

26 Vd. B. de Sousa Santos, *Una epistemologia del Sur. La reinvençión del conocimiento y la emancipación social*, CLACSO-Siglo XXI Editores, Buenos Aires, Madrid 2009.

27 Vd. S. Bagni (a cura di), *Dallo Stato del bienestar allo Stato del buen vivir. Innovazione e tradizione nel costituzionalismo latino-americano*, Filodiritto, Bologna 2013.

28 Vd. J. Medina, *La Buena Vida occidental y la Vida Dulce amerindia*, in *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*, PADEP-GTZ, La Paz, 2008, p. 31 ss.; A. Acosta, *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*, Policy Papers 6, Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS, Quito, Octubre 2010, p. 5 ss.

na, comunità e natura i cui diritti sono interdipendenti e posti a livello costituzionale su un piano di parità e non su una scala gerarchica (art. 11, n. 6). Il potere di esclusione perde quella centralità a esso riconosciuta dall'ideologia borghese, il diritto di proprietà individuale o collettivo deve esser esercitato in conformità alla sua funzione sociale e ambientale (art. 321) e l'inclusione e l'equità sociale sono posti alla base della garanzia dei diritti e dello stesso regime di sviluppo (art. 340 ss.). In una frase, il *buen vivir* è *buen convivir*.

Alla visione antropocentrica se ne sostituisce una cosmocentrica che guarda al rapporto uomo-natura dal "sotto in su", per utilizzare una tanto felice quanto inascoltata espressione di Enrico Finzi; non più dal piedistallo del soggetto-*dominus*, ma dalla prospettiva della Madre Terra. Questa visione "sovversiva" – ma in realtà più *naturale* di quella opposta dominante – deriva dall'idea indigena della *Pachamama*, ossia dal riconoscimento del mondo naturale come ecosistema in cui l'uomo non rappresenta la forma di vita principale, ma *una* delle tante componenti di un organismo vivente il cui equilibrio funzionale dipende dal collegamento armonico e solidaristico tra tutti gli elementi che lo costituiscono.²⁹

All'interno della Costituzione la Natura o *Pachamama* da oggetto diviene, così, rivoluzionariamente *soggetto di diritto*. Come tale, essa potrà legittimamente pretendere che venga rispettata la sua esistenza e la rigenerazione dei suoi cicli vitali (art. 71), e reclamare la riparazione dei danni subiti per ottenere la reintegrazione degli equilibri ambientali (c.d. *derecho a la restauración* di cui all'art. 72), con una tutela giurisdizionale diffusa azionabile da ogni «persona comunità, popolo o nazionalità».

Questa concezione ecologica e comunitaristica della Natura apre anche la via a un costituzionalismo dei doveri. Se, infatti, la *Pachamama* è sottratta a qualsiasi logica proprietaria, ne discende che al diritto di vivere in un ambiente ecologicamente equilibrato corrisponderà il dovere fondamentale dello Stato (art. 3, n. 7) e degli ecuadoriani di difenderne l'integrità e rispettarne i diritti, antepoendo l'interesse generale a quello particolare (art. 83 nn. 3,6,7).

Per perseguire questa «etica della terra»³⁰ è necessario un codice di condotta che operi tra gli individui e i gruppi, e tra questi e l'ambiente per porre un freno all'azione umana. La Natura non è più una "cosa" che l'indivi-

29 Vd. L. Vasapollo, I. Farah (a cura di), *Pachamama. L'educazione universale al Vivir Bien*, vol. I, Natura avventura, Roma 2010.

30 A. Leopold, *A Sand County Almanac*, Ballantine Books, New York 1970, p. 237 ss.

duo può comprare o vendere sul mercato, ma un bene comune insuscettibile di appropriazione (art. 74) che è condizione di sopravvivenza e va preservato per le generazioni future (art. 395). Emerge, dunque, chiaramente nel progetto costituzionale un modello alternativo di sviluppo improntato alla sostenibilità che impone il passaggio dall'“io” al “noi”, da forme individualistiche di controllo sulla terra al limite del solipsismo a forme comunitarie sostenibili.

Alla natura viene, insomma, ridonata quell'anima che il meccanicismo moderno le aveva sottratto.

4. *Camminando a ritroso: la “nueva resistencia latina”*

Alle luci degli alti principi ecologici contenuti nel dettato costituzionale cui si è ora accennato, si accompagnano tristemente le ombre della sua attuazione concreta nella realtà. L'Ecuador, e con esso molti altri governi cosiddetti “progressisti” della regione, continuano a fondare la propria economia principalmente sullo sfruttamento intensivo delle risorse naturali. Questo è testimoniato, ad esempio, dalle trivellazioni petrolifere nel parco Yasuni³¹ o dalla *Ley de Aguas* e la *Ley de Tierras*; tutte pratiche e regole, sostenute dall'attuale Presidenza di Correa, dirette ad agevolare attività estrattive in territori protetti e usi non riproduttivi di risorse naturali. La distanza di tali politiche dal progetto costituzionale è chiara ed è altresì testimoniata dalla fiera opposizione dei popoli indigeni. La CONAIE (Confederazione nazionale degli indigeni in Ecuador) ha organizzato, non più tardi dell'agosto 2015, una grande marcia nazionale per “la vita, la dignità e la libertà” al fine di protestare contro tali politiche che gli indigeni considerano un tradimento del mandato politico e dell'ordine giuridico fondato sulla loro storia millenaria; il tutto, peraltro, esercitando legittimamente il diritto di resistenza garantito dalla Costituzione (art. 98).

Certo, è vero che la sostenibilità ecologica non implica l'impossibilità di utilizzare le risorse naturali ed è anche vero che il c.d. neo-estrattivismo latinoamericano diverge dalle pratiche estrattive neoliberali poiché utilizza parte dei proventi derivanti dallo sfruttamento naturale per finanziare poli-

31 Il parco Yasuni è una zona forestale situata nella parte orientale dell'Ecuador con un altissimo grado di biodiversità (più di 100 specie per ettaro) ed è una fonte ricca di petrolio.

tiche sociali e ridistribuire i redditi.³² Tuttavia, questo modello si muove sempre entro una logica estrattiva che reifica la Natura privandola di quegli stessi diritti consacrati nella Costituzione di Montecristi che lo Stato è chiamato giuridicamente a garantire e proteggere. Inoltre, seguendo questa via non si evita la concentrazione di potere nelle mani delle multinazionali straniere né riescono a migliorarsi sensibilmente le condizioni del lavoro salariato e della popolazione locale. Per citare solo il caso dell'Ecuador, anche a seguito della rinegoziazione delle concessioni petrolifere, le grandi *corporations* detengono ancora la maggioranza dei proventi delle attività estrattive.³³

Se le forme di produzione restano fondate sullo sfruttamento delle risorse naturali da esportare nei mercati internazionali, il pericolo è quello di non rompere realmente con i meccanismi di accumulazione del capitale e proseguire nelle pratiche di spossessamento riproponendole semplicemente sotto nuove e illusorie vesti.³⁴ Il neo-estrattivismo latinoamericano rischia, infatti, di diventare un cripto-imperialismo che apparentemente si pone al di fuori del modello capitalista, ma in realtà lo ripropone e lo finanzia con le proprie risorse.³⁵

Ora resta da chiedersi se le contraddizioni emerse tra il mandato costituzionale e la sua applicazione svuotino totalmente di significato la portata giuridica, valoriale e sistemologica del modello. La risposta a mio parere deve esser negativa. Certo sono fattori da tenere in considerazione per evitare facili toni entusiastici o letture acritiche. Tuttavia, la Costituzione ecuadoriana, come altre recenti esperienze giuridiche della regione, resta un segno tangibile del fatto che il subcontinente americano si è risvegliato

32 Vd. E. Gudynas, *Estado compensador y nuevos extractivismos. Las ambivalencias del progresismo sudamericano*, in «Nueva Sociedad», gennaio-febbraio 2012, p. 128 ss.

33 Vd. P. Dávalos, V. Albuja, *Ecuador: Extractivist Dynamics, Politics and Discourse*, in H. Veltmeyer, J. Petras (a cura di), *The New Extractivism. A Post-Neoliberal Development Model or Imperialism of the Twenty-First Century?*, Zed Books, New York 2014, p. 144 ss. Gli autori mostrano, con dati statistici, che le pratiche neo-estrattive hanno fatto significative concessioni al capitale finanziario globale e alle *corporations* senza finanziare significativamente il settore sociale.

34 Vd. K. Sanyal, *Ripensare lo sviluppo capitalistico. Accumulazione originaria, governamentalità e capitalismo postcoloniale: il caso indiano*, La casa Usher, Firenze 2010.

35 Il sociologo brasiliano Francisco de Oliveira parla a propósito di “hegemonia às avessas”, ossia di egemonia al contrario. Vd. F. de Oliveira, R. Braga, C. Rizek (a cura di), *Hegemonia às avessas: economia, política e cultura na era da servidão financeira*, Boitempo, São Paulo 2010.

in senso benjaminiano³⁶ riappropriandosi di una storia plurisecolare e facendo riaffiorare il proprio patrimonio culturale dall'oblio in cui lo avevano gettato secoli di politiche coloniali e neocoloniali.

Il modello di sviluppo propagandato per secoli e il paradigma borghese di proprietà esclusivista, estrattivista e benessereista che di tale modello è stato alleato, sono ormai un mito che non ha retto al banco della storia, un mero slogan politico «para vender productos tóxicos»³⁷ che nessuno intende più acquistare. A questo si oppone fieramente una *Weltanschauung* autoctona improntata al *buen vivir*: una visione che all'individuo astratto e solipsista preferisce la comunità integrata, al benessere puramente materiale la concezione olistica del *sumak kawsay*, e allo *ius excludendi alios* contrappone diritti e pratiche di *inclusione*: un vero *ius includendi* con evidente sovversione del modello dominante nella tradizione occidentale.

Trattasi di una *nueva resistencia* nella forma di un vero cammino “radicale”: un percorso fatto di passi *indietro* in direzione delle proprie radici culturali e non in avanti verso valori surrogati e sovrastrutturali “presi in prestito” dalla retorica dominante che blandisce, obbliga e convince. Nell'ultimo torno d'anni è, difatti, emersa chiaramente una cosmovisione alternativa in seno allo stesso Occidente: un pensiero divergente che non si concreta in un ulteriore quanto inutile scontro di civiltà, ma nella valorizzazione della diversità culturale e valoriale o, *rectius*, come si legge all'art. 341 della Costituzione ecuadoriana, nella celebrazione della “uguaglianza nella diversità”.

Questo percorso *à rebours* non solo consegna a livello di principi generali una nuova visione possibile di sviluppo – uno sviluppo contro-egemonico – ma restituisce alle dinamiche proprietarie quella fondamentale componente relazionale, inclusiva e umana che secoli di individualismo possessivo sembravano aver sopito e offuscato definitivamente.

36 Secondo Walter Benjamin: «C'è un sapere non-ancora-cosciente di ciò che è stato la cui estrazione alla superficie ha la struttura di un risveglio» (W. Benjamin, *Parigi capitale del XIX secolo*, a cura di G. Agamben, Einaudi, Torino 1986, p. 508).

37 G. Esteva, *Más allá del desarrollo: la buena vida*, in «America Latina en movimiento», 445, junio 2009, p. 1.