

A REEMERGÊNCIA DO SUMAK KAWSAY/BUEN VIVIR E OS PROCESSOS DE LUTA E RESISTÊNCIA DOS POVOS INDÍGENAS DO EQUADOR¹

Janete Schubert²

Resumo

Este artigo discute os processos de luta e resistência dos povos indígenas do Equador, analisando a persistência da colonialidade do ser, do saber e do poder nos territórios de *Abya Ayla*. A pesquisa de campo foi realizada com povos indígenas no Equador, no ano de 2017. A metodologia adotada foi de orientação decolonial, baseando-se na alteridade, visando romper com as formas clássicas de fazer pesquisa nas ciências sociais. As conclusões apontam para novas e importantes formas de resistência às racionalidades moderno/coloniais/eurocêntricas.

Palavras-chave: Bem Viver. Resistências. Colonialidade. Decolonialidade.

EL RENACIMIENTO DEL SUMAK KAWSAY/BUEN VIVIR Y LOS PROCESOS DE LUCHA Y RESISTENCIA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL ECUADOR

Resumen

Este artículo analiza los procesos de lucha y resistencia de los pueblos indígenas del Ecuador, analizando la persistencia de la colonialidad del ser, el saber y el poder en los territorios de *Abya Ayla*. Se realizó una investigación de campo con pueblos indígenas en Ecuador, en 2017. La metodología adoptada fue de orientación decolonial, basada en la alteridad, buscando romper con las formas clásicas de hacer investigación en las ciencias sociales. Las conclusiones apuntan a nuevas e importantes formas de resistencia a las racionalidades modernas/coloniales/eurocéntricas.

Palabras clave: Buen Vivir. Resistencias. Colonialidad. Decolonialidad.

THE RE-EMERGENCE OF THE SUMAK KAWSAY/BUEN VIVIR AND THE PROCESSES OF STRUGGLE AND RESISTANCE OF THE INDIGENOUS PEOPLES OF ECUADOR

Abstract

This article discusses the processes of struggle and resistance of the indigenous peoples of Ecuador, analyzing the persistence of the coloniality of being, knowledge and power in the territories of *Abya Ayla*. Field research was carried out with indigenous peoples in Ecuador, in 2017. The methodology adopted was decolonial in orientation, based on otherness, aiming to break with the classic ways of doing research in the social sciences. The conclusions point to new and important forms of resistance to modern/colonial/Eurocentric rationalities.

Keywords: Good living. Resistances. Coloniality. Decoloniality.

¹ Artigo recebido em 10/07/2023. Primeira Avaliação em 14/08/2023. Segunda Avaliação em 16/08/2023. Aprovado em 10/11/2023. Publicado em 11/12/2023.

DOI: <https://doi.org/10.22409/tn.v21i46.59153>.

² Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Rio Grande do Sul - Brasil. Atualmente é professora do Instituto Federal de Rondônia (IFRO), Rondônia - Brasil.

E-mail: janete.schubert@ifro.edu.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6526295561623149>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1227-9523>. Este texto é resultante de nossa pesquisa doutoral realizada com populações indígenas Waoranis na Amazônia Equatoriana, no ano de 2017. A investigação foi possível mediante um convênio celebrado entre a Universidade Federal do Rio Grande do Sul e a Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais.

Introdução

O mundo atravessa atualmente uma crise multidimensional — econômica, social, ecológica e cultural— perfilando o que para alguns seria uma crise civilizatória (LANDER, 2009) ou de civilização/capitalista (HOUTART, 2012). Esta crise de civilização tem se manifestado no esgotamento de um modelo industrial depredador, baseado na dominação da natureza pelo ser humano, na ideia de que o bem-estar e a riqueza se conseguem com a acumulação de bens, o crescimento ilimitado e o consumo desenfreado (CHOMSKI, 1999; HARVEY, 2004; SANTOS, 2010; LANDER, 2009).

A crítica à civilização capitalista na contemporaneidade não se restringe à determinadas perspectivas acadêmicas. No final do século XX e início do século XXI muitos movimentos sociais na América Latina têm refletido e apontado os limites do sistema econômico hegemônico, o que torna estes atores protagonistas de importantes processos de resistência (WADE, 2010; SHERER-WARREN, 2008). Como exemplo, podemos citar os movimentos mundiais antiglobalização e, no Brasil, as edições dos Fóruns Sociais Mundiais que por mais de uma década, foram um espaço de encontro, crítica e articulação de tais movimentos.

O denominado “giro à esquerda na América Latina”, experimentado por diversos países a partir dos anos 1990, fez com que distintos movimentos sociais e variados setores da esquerda europeia tenham dirigido sua atenção à região latino-americana, buscando inspiração nas resistências locais contra o neoliberalismo que se instalou desde os anos 80 com o denominado ajuste neoliberal.

Os países da América Latina possuem muitas semelhanças em face dos processos históricos partilhados, entre os quais podemos citar a colonização perpetrada pelas nações europeias, o quase extermínio dos povos originários, a escravização de povos africanos, a exploração das riquezas “naturais” e os processos ditatoriais. Estes processos históricos vivenciados ao longo dos últimos cinco séculos marcaram profundamente os países latino-americanos e contribuíram para a constituição de um imaginário social comum, apesar das especificidades existentes.

A ascensão de governos denominados progressistas³ em alguns países da América Latina, foi possível devido as alianças estratégicas com os movimentos sociais que historicamente foram invisibilizados. Tais movimentos, paulatinamente, foram ganhando força, ainda que permaneçam a colonialidade de poder, de saber e do ser na maioria dos países.

Neste contexto muitos indivíduos e coletivos dos países do Norte manifestaram interesse nas experiências das populações historicamente subalternizadas, para dar resposta à crise atual (LE QUANG; VERCOUTÈRE, 2013), parece ser este precisamente o caso do conceito indígena andino de *Sumak Kawsay/Buen Vivir*.

No Equador, a partir dos anos 1990, os movimentos indígenas tornaram-se os principais protagonistas no processo de resistência contra a privatização dos serviços públicos, e a dolarização da economia e as políticas de cunho neoliberal. Na Bolívia, as revoltas empreendidas contra a chamada guerra do gás e a privatização da água, serviram para unificação destes movimentos fortalecendo as identidades indígenas e demonstrando a capacidade organizativa destes movimentos.

A entrada em cena de “novos” protagonistas sociais assume posição de destaque na realidade latino-americana atual. As tensões resultantes do processo de neocolonização da América Latina crescem na medida em que o protagonismo desses atores sociais consegue refrear, ainda que minimamente, o ímpeto imperialista na região (CARVALHO, 2012).

Neste contexto, é possível refletir sobre a capacidade de inovação política e de organização social dos movimentos indígenas. ~~uma vez que~~ A incorporação do *Sumak Kawsay/Buen Vivir* em textos constitucionais expressa um esforço de “diálogo intercultural”, realizado de forma inédita, no âmbito político e jurídico do Equador e da Bolívia, uma vez que indígenas e camponeses passam a integrar o novo pacto social.

A expressão *Sumak Kawsay* dos povos originários tem despertado atenção internacional por apresentar uma concepção de vida distante dos parâmetros considerados mais importantes para a modernidade e para o crescimento econômico: o individualismo, a busca do lucro, a relação custo-benefício como axiomática social, a utilização da “natureza”, a relação de exploração de uns seres humanos por outros,

³ A expressão progressista é adotada relativamente aos processos políticos na América Latina que se distanciam das políticas econômicas e sociais abertamente neoliberais, vale dizer, com uma clara tendência a uma economia de mercado.

a mercantilização total das esferas da vida humana, a violência inerente ao egoísmo do consumidor (ARCINIEGAS; SCHUBERT, 2015).

O *Sumak Kawsay/Buen Vivir* enquanto conceito ético-filosófico expressaria uma relação diferente entre os seres humanos e o entorno social e natural, incorporando uma dimensão solidária, ética e holística no relacionamento dos seres humanos tanto com sua própria história, quanto com a denominada “natureza”. Estes saberes e práticas sociais, muito embora tenham sido pautados nas experiências dos povos indígenas, sobretudo do altiplano andino, cada vez mais tem sido articulado em experiências provenientes de “outros povos do Sul Global”⁴ (SANTOS, 2010, p. 5).

As reivindicações contemporâneas, assumidas pelos movimentos sociais, tem um legado histórico de desigualdade epistêmica para enfrentar, isto requer o reconhecimento de um conjunto de saberes e práticas produzidas por diferentes povos, contextos e culturas do “*Sul global*”. Neste caso, o Sul não corresponde ao conceito geográfico, mas a um símbolo para a exploração causada pelo capitalismo e pelo colonialismo em escala global, assim como para os processos de resistência que foram emergindo ao longo da história (SANTOS, 2010).

É necessário destacar a importância dos processos de luta e resistência que hoje se articulam localmente, mas que reverberam para além-fronteiras, demonstrando sua transcendência simbólica e o imperativo de resistir aos processos de exploração, destruição e opressão nesta fase de financeirização/mundialização do capital.

O *Buen Vivir* é a tradução para o espanhol (ou mestiça) da expressão *Sumak Kawsay* dos povos *Kichwas*⁵. Conforme as discussões de intelectuais indígenas e não indígenas, o *Sumak Kawsay/Buen Vivir* representa uma concepção de vida, distante dos parâmetros mais caros à modernidade ocidental/capitalista/eurocêntrica e ao crescimento econômico.

⁴ Neste texto adotamos a expressão “*Sul Global*” não como uma geografia, mas como uma posição nas relações de poder e dominação do ocidente sobre o mundo não ocidental (SANTOS, 2010; GROSGUÉL, 2016).

⁵ Existem diferentes formas de escrita para esta palavra, aparecendo como *Kichwa*, quechua, quéchua e quichua. Neste trabalho adotamos a grafia mais comumente utilizada em textos acadêmicos em espanhol que é *Kichwa*.

O *Sumak Kawsay/Buen Vivir* e o *Suma Quamaña/Vivir Bien* ganham notoriedade⁶ ao se materializar nas Constituições⁷ do Equador, de 2008, e da Bolívia, de 2009. Os presidentes Rafael Correa e Evo Morales, eleitos em 2006 e 2005, respectivamente, incorporaram alguns aspectos das cosmovisões dos povos originários (GUDYNAS, 2013) e estabeleceram o *Sumak Kawsay/Buen Vivir* e o *Suma Quamaña/Vivir Bien* como princípios transversais das ações governamentais e do novo projeto de Estado.

Visando analisar as lutas que possibilitaram a inserção do *Sumak Kawsay/Buen Vivir* como um eixo transversal na constituição do Equador, no decorrer das próximas páginas apresentaremos um recorte dos movimentos políticos, culturais e sociais que, desde nossa investigação, concorrem para que o conceito de *Sumak Kawsay/Buen Vivir* “reemerja”. Discorreremos sobre os processos que, conforme nossa análise, foram decisivos para a reemergência do *Sumak Kawsay/Buen Vivir*, quais sejam: a) a reorganização dos movimentos indígenas na América Latina, sobretudo, a partir dos anos 80; b) o papel do Estado-nação e das políticas públicas; e c) a atuação em *rede* de movimentos sociais, principalmente de movimentos *altermundialistas*, que veem este conceito como uma ferramenta mobilizadora.

A reemergência do *sumak kawsay/buen vivir* e os processos de resistência indígena

As reflexões e análises propostas neste estudo resultam de nossa instância de pesquisa doutoral, realizada com populações Waoranis na Amazônia Equatoriana, no ano de 2017. O método de investigação adotado neste estudo foi dialético-interpretativo, através do denominado *conversar alterativo*. A pesquisa seguiu uma metodologia de orientação decolonial, baseando-se nas ideias esboçadas por Ortiz (2019) e Ortiz, Arias e Pedrozo (2018) sobre as bases e características do que eles chamam de *Fazer Decolonial*. Estes autores analisam o porquê e para que uma metodologia “outra”, bem como a necessidade de se mover em direção a um processo decolonizante na pesquisa. Propondo o *fazer decolonial* como um processo

⁶ O debate sobre a notoriedade do *Buen Vivir* é feito por Matthieu Le Quang (2013) e René Ramírez (2012).

⁷ Ambas as constituições foram aprovadas por referendo, a Equatoriana, em setembro de 2008, com 63,93% dos votos e a Boliviana, em janeiro de 2009, com 61,43%. O voto é obrigatório em ambos os países. Disponível em <http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/Constitucion-2008.pdf>. Acesso em 05 de agosto de 2014.

decolonizante, desenvolvido através das seguintes estratégias: *observação comunal*, *conversa alterativa* e *reflexão configurativa*. Desta forma, amparadas por discussões de importantes pensadores latino-americanos, adotou-se uma orientação de investigação decolonial, visando a romper com relação “sujeito-objeto” na pesquisa. Assim, através da estratégia de pesquisa denominada *conversar alterativo* foram abordadas as questões relativas à pesquisa. Optou-se por um estar lado-a-lado com os sujeitos de nossa pesquisa, realizando tarefas corriqueiras do dia a dia tais como: pegar lenha, ir pescar, andar na mata para colher frutos e sementes. Abandonamos nosso roteiro de perguntas e adotamos o *conversar alterativo*⁸, buscando ao máximo um descentramento de nossos pressupostos/crenças/ideias e um mergulho na cultura do “outro”.

É necessário, primeiramente, explicitar porque optamos por utilizar a expressão “reemerja”. O *Buen Vivir* é a tradução ao espanhol das palavras *Sumak Kawsay* dos povos originários *Kichwas*. Os movimentos indígenas do altiplano andino, reivindicam que o *Sumak Kawsay* se refere às suas cosmovisões e, muito mais do que um termo ou um conceito, expressa sua forma de viver, ou seja, sua cultura, tradição e filosofia.

Existe uma extensa discussão sobre uma possível bifurcação entre os dois termos (OVIEDO, 2014, entre outros), nesta perspectiva, o *Sumak Kawsay* ou *Sumak Allin Kawsay* estaria em relação direta com a cosmovisão milenária dos povos indígenas andinos e, a expressão *Buen Vivir*, seria uma tentativa de tradução mestiça ou pós-moderna do *Sumak Kawsay* a qual teria servido de plataforma política aos governos do Equador e da Bolívia e, portanto, expressariam situações muito distintas. Entendemos os fundamentos dessa proposta de bifurcação e por isso cremos ser importante explicitar porque optamos por utilizar as duas expressões juntas.

⁸ Conversar faz parte das interações por meio da linguagem. Conversar alternadamente implica conversar com, no sentido de configurar versos junto com o outro, dançar junto. A conversa alternativa não é uma técnica (ao invés de ser um caminho que nos leva ao conhecimento, já é um lugar de conhecimento, uma ação/pegada decolonial). Na conversa alterativa forjam-se as configurações conceptuais compreensivas, os saberes —conhecimentos “outros”— que configuramos entre todos nós, não só o mediador decolonial, mas também os outros atores do processo descolonizador. Com essa ação, deseja-se gerar interação com quem está conversando, ou seja, não há imposições, apenas se propõe um assunto para consulta e se respeita a forma como o interlocutor o aborda, não há restrições quanto ao que a pessoa expressa ou pessoas. “O objetivo é que a pessoa se autoconsciente e sobretudo ouça a sua própria voz através da sua reflexão. [...] pessoas conhecidas que frequentemente acomodam a palavra para trocar com o coração” (Walsh, 2013, p. 138, tradução nossa).

Nossa escolha por utilizar as duas expressões juntas se baseia nos seguintes argumentos. Podemos concordar, a partir de nossa convivência e campo de pesquisa, que as cosmovisões milenárias estão presentes no cotidiano das populações indígenas, não sendo, portanto, apenas a junção de duas palavras com o objetivo de (re)inventar uma tradição que nunca houve entre os povos habitantes de *Abya Yala*⁹. De outra parte, podemos compreender e concordar que não podemos cair em essencialismos e reducionismos de que estas cosmovisões se plasmaram no tempo e no espaço, uma vez que isso significaria, negar o próprio dinamismo interno destas culturas.

Neste sentido, talvez pudéssemos dizer que a reemergência do *Sumak Kawsay/Buen Vivir* e a notoriedade deste conceito é possível, justamente pela pressão dos atores dos movimentos indígenas que passam a incidir na institucionalidade do Estado-nação, reivindicando seus direitos coletivos. Então, nosso ponto de questionamento em relação a bifurcação entre o *Sumak Kawsay* e o *Buen Vivir* é: como separar completamente as vivências dos povos originários de suas lutas políticas? Uma vez que os próprios atores indígenas compreendem a necessidade de reivindicação pelo respeito de suas formas de vida e buscam seus direitos através da incidência na institucionalidade do Estado-nação. Utilizamos a expressão “reemerge”, porque estas concepções, estas práxis, estas formas de organização da vida a partir da comunidade (*Ayllu*¹⁰), sempre existiram, mas foram negadas/invisibilizadas/perseguidas desde a denominada “conquista” dos territórios de *Abya Yala*.

Conforme Grosfoguel (2016) quatro grandes genocídios e epistemicídios constituíram a estrutura de conhecimento da modernidade, ao longo do século XVI. São eles: contra os muçulmanos e judeus na conquista de Al-andaluz (Espanha, hoje); contra indígenas, na conquista da América; contra africanos na colonização da África e também, o sequestro massivo de africanos para escravidão nas Américas; e

⁹ A expressão “*Abya Yala*” “corresponde ao nome que dão os povos indígenas *Kuna* que vivem atualmente na Colômbia e no Panamá, ao continente Latino-americano. Foi retomada pelos povos indígenas do continente assim como, por outros setores para significar um rechaço à colonização” (LE QUANG; VERCOUTERE, 2013, p. 21, tradução nossa). Neste texto sempre que possível adotarei a expressão *Abya Yala*., assumida como uma postura acadêmica porque em nosso entendimento não existe um saber neutro, somos sujeitos políticos sempre.

¹⁰ *Ayllu* não é somente uma organização da sociedade de seres humanos, mas é um sistema de organização da vida de todos os seres, de tudo que existe, de tudo que flui em equilíbrio no planeta ou Mãe Terra (CHOQUEHUANCA, 2020).

também, contra milhares de mulheres queimadas vivas na Europa, acusadas de serem bruxas, tudo isso acontece ao mesmo tempo, entre 1450 e 1650, durante a formação da modernidade.

Para produzir a situação periférica dos povos “conquistados” e de centro da Europa, é estabelecida uma classificação antropológica: esta inventa hierarquias de dominação entre superiores e inferiorizados. E esta hierarquia está presente na raiz de toda ciência moderna (BAUTISTA, 2017).

Os povos indígenas latino-americanos tiveram sua história marcada pela colonização, ou seja, pela despossessão dos territórios e recursos, foram submetidos a opressão, a discriminação e a negação e extermínio cultural (etnocídio) e epistemicídio. “Tzvetan Todorov, se contrapondo a maioria dos historiadores, afirma que a denominada ‘conquista’ da América foi um verdadeiro genocídio, chegando a dizer que nenhuma das grandes matanças do século XX pode ser comparada à hecatombe do século XVI” (BAÉZ, 2010, p.139).

Os povos indígenas foram os primeiros povos a ser racializados no processo de conquista das Américas (QUIJANO, 2000), sendo a primeira categoria identitária moderna, na história, até então, não existiam estas categorizações, o Europeu não se reconhecia como branco, é no momento da colonização que se dá a criação da ideia de raça e, sobretudo, uma hierarquização a partir da raça, os brancos sendo considerados superiores aos negros e aos indígenas.

A ideia de raça que estamos discutindo não se refere somente ao que se define como etnocentrismo ou aquela ideia de superioridade e inferioridade que ocorre em todas as partes onde se estabelecem relações de poder. Refere-se a algo muito específico ao que se debateu na reunião que ficou conhecida como Controvérsia de *Valladolid*, ocorrida em 1549, na Espanha, cujos protagonistas principais foram Juan Ginés Sepúlveda e o Frei Bartolomé de las Casas¹¹. Neste encontro foi questionado: quem são estes que estamos conquistando e submetendo? São homens, são humanos ou são bestas? São semi-humanos, são semi-bestas, tem ou não tem alma? Ora, vejamos a importância deste debate, o que se discutiu neste caso não é somente

¹¹ Em julho de 1549, o Conselho das Índias, a pedido do rei Carlos V, ordenou que a conquista fosse suspensa. As denúncias do Frei Bartolomé de las Casas sobre os abusos cometidos pelos conquistadores levariam à Controvérsia de Valladolid, um fecundo debate entre Juan Ginés Sepúlveda e Frei Bartolomé de las Casas, que colocaram sobre a mesa as duas principais correntes de legitimidade da conquista e direito da coroa de subjugar os denominados “índios”.

a velha ideia de superioridade e inferioridade entre as pessoas em situação desigual de poder, mas, o que se está questionando é se os habitantes das “novas” terras seriam humanos ou não humanos.

À época para solucionar a contenda, o rei de Castelo e Aragão decidiu que sim, eram humanos, mas pagãos e necessitavam ser catequizados, isto seguiu uma bula papal prévia que reconhece o mesmo. Apesar disso, depois de meio século completo de escravização e dominação dos habitantes destas terras, a ideia de inferioridade “natural” destes povos penetrou muito profundamente nas práticas sociais, e não importa se formal e legalmente foram considerados como humanos, foram admitidos como humanos no mais baixo nível de humanidade, quase como se não o fossem. As maiores vítimas deste processo são os que foram denominados, desde aquele momento, como índios.

É necessário fazer uma distinção entre colonialidade e colonialismo. Existe, sem dúvida, uma relação visceral entre estas duas palavras. Enquanto o colonialismo é uma experiência muito antiga da espécie humana, tendo existido muitos colonialismos; a colonialidade, de que estamos tratando, se originou com a “conquista” e “colonização” dos povos originários nos territórios de *Abya Yala*, que hoje denominamos América, em particular América Latina (MIGNOLO, 2008; QUIJANO, 2010).

Diferente do Colonialismo que teve datas marcadas para seu fim nos países que foram invadidos pela Europa, a Colonialidade não está circunscrita ao tempo e ao espaço do período das grandes navegações ou das independências, mas acompanha todo processo subsequente caracterizado pelas mudanças do capitalismo, acompanhada pela racialização da humanidade; pela instalação dos Estados-nação; pela ascensão da razão única e universal; e, para completar o ciclo da Colonialidade, pela constituição de subjetividades hierarquizadas (ALMEIDA; SILVA, 2015, p. 48).

A *colonialidade* de poder é um conceito que dá conta da continuidade das relações de dominação e exploração dentro do Estado-nação.

Concebemos a colonialidade como um sistema ideológico que se apoiando em algumas ciências sociais, como a história, a antropologia e a sociologia, justificou a lógica de dominação de uns povos sobre outros. Dominação que na maioria dos casos também se valeu de razões filosóficas e preceitos morais que expunham argumentos altruístas, caridosos ou benéficos para ajudar o outro, primitivo ou atrasado, a superar os distintos estados de inferioridade em que se encontrava a respeito da “Civilização”. **Portanto, a colonialidade se**

refere a um “padrão de poder” que opera através da naturalização de hierarquias raciais e sociais que possibilitam a reprodução de relações de dominação territoriais e epistêmicas que não somente garantem a exploração pelo capital, de uns seres humanos por outros, em escala mundial, mas também subalternizam e eliminam os conhecimentos, as experiências e as formas de vida dos que são dominados e explorados (QUIJANO, 2000, p. 201, tradução e grifo nosso).

Não houve somente a apropriação de territórios e expropriação de riquezas, houve o quase total extermínio físico e, também, o forçoso apagamento destas culturas. Conforme discute Rampinelli (2015, p. 319):

A “conquista” da América Latina no século XVI consistiu não apenas na tomada do território e na expropriação de suas riquezas, mas no extermínio de determinados grupos, na destruição de culturas e na forçosa obrigação do esquecimento de seu passado, imposto pelos europeus aos povos originários. Por isso, três grandes crimes podem ser tipificados, sendo eles o de genocídio, o de etnocídio e o de memoricídio.

Neste sentido, façamos o exercício proposto por Bautista (2014): suponhamos que um país imaginário invadisse a Europa e os Estados Unidos, assassinasse todos os intelectuais e pensadores, destruísse todas as universidades, queimasse todas as bibliotecas e livros. Além disto, escravizasse toda a população destes países por cem anos e passados todos estes anos, perguntasse onde estão seus saberes? Foi isso que ocorreu com as populações indígenas que viviam nos territórios de *Abya Yala*. Foi a destruição física, mas sobretudo, a destruição da cultura, dos saberes, o que se denomina epistemicídio.

As identidades e conhecimentos destes povos foram expropriadas, foram submetidos a escravidão, cabe dizer, as piores formas de escravidão. Os nomes principais não são conhecidos, estes povos possuíam uma diversidade étnica: eram Incas, Astecas (*Zapotecas, Mixtecas, Totonacas*), Maias, etc. No entanto, depois de 300 anos todos foram reduzidos a identidade conhecida como “índios”. E assim, em torno da ideia de raça, se vão produzindo novas identidades histórico-sociais. Produzindo novas identidades histórico-sociais: a primeira é produzida em conjunto com a noção de “índio”; e a segunda é produzida com a nomeação territorial deste continente, América, gerando a primeira identidade histórica neste período novo. Houve a consolidação, desenvolvimento e expansão mundial da *colonialidade* do poder, o que provou a vitalidade histórica destes processos.

[...] alguns nomes e símbolos de suas memórias históricas puderam sobreviver, mas todas aquelas sociedades e identidades ou *peoplehoods*, terminaram desintegradas e suas populações sobreviventes e descendentes também terminaram admitindo esta derrota e a nova identidade colonial comum. Estas identidades foram subsumidas “em trezentos anos, depois da ‘conquista’, ao se iniciar o período republicano, todos eram “índios” (QUIJANO, 2000, p. 84).

E não nos esqueçamos que a colonialidade se desenvolve em eixos de poder, de saber e do ser (CASTRO-GÓMEZ, 2005). Isso produz uma estrutura complexa com níveis que se inter cruzam: “[...] controle da economia, controle da natureza e dos recursos naturais, controle do gênero e da sexualidade e controle da subjetividade e do conhecimento” (MIGNOLO, 2010, p. 12, tradução nossa).

O eurocentrismo e a afirmação da modernidade como projeto mundial, desprezou e desqualificou outras epistemologias, vale dizer, outras formas de ser e estar no mundo, para construir e afirmar um mundo de pensamento único.

O eurocentrismo é uma forma de dar sentido à realidade social segundo uma perspectiva científica específica surgida na Europa, com pretensões de universalidade que se erige como a única forma válida de conhecimento. Da mesma forma, serve para legitimar o poder do capital e seus aliados e naturalizar os processos sociais, apresentando-os como imóveis, imodificáveis. De acordo com esta narrativa, a vida social não é possível sem as instituições básicas do capitalismo — família patriarcal, Estado-nação e empresa, entre outras — e sustenta que o bem-estar comum se alcança seguindo os ideais de evolução, progresso, desenvolvimento, livre iniciativa privada, egoísmo individual e democracia representativa (MARAÑÓN, 2014, p.31, tradução nossa).

Apesar da violência imposta aos povos originários pela Colonialidade/Capitalista/Modernidade, resistiram no tempo parte de suas cosmovisões. Desta forma, é no mínimo esperançoso que as formas de conhecimento destes povos, os quais foram subalternizados, despertem atenção mundial, mesmo com todos os conflitos, as discontinuidades e tensões carregadas nestes processos.

Por isso, quando o movimento indígena latino-americano *volta* a propor o *Buen Vivir*, se trata de outro processo, de outra perspectiva, não é por acidente que isto ocorre nos territórios de *Abya Yala*, porque este lugar é o espaço original, o tempo inaugural do padrão de poder da Colonialidade moderna/capitalista/eurocêntrica. A população que denominamos indígena é a primeira população indigineizada do

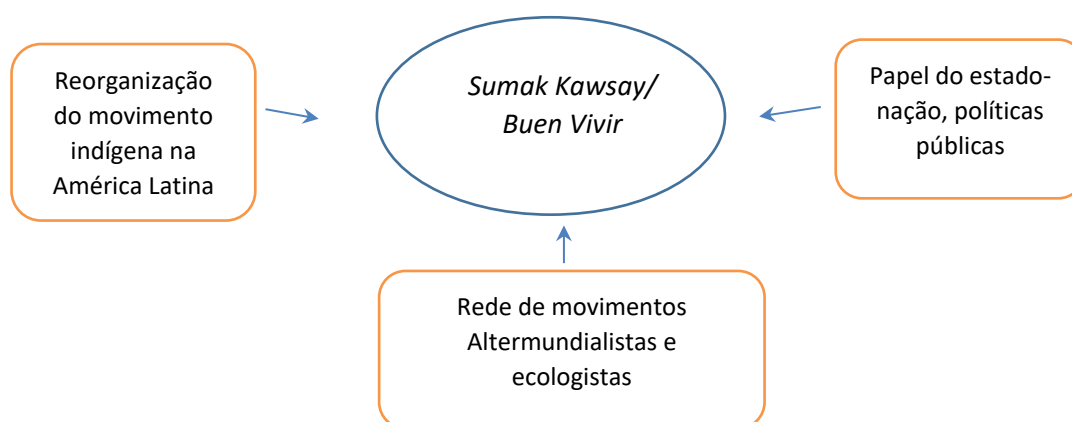
planeta, porque a população indígena existe em tudo que se denomina sul, ou seja, existe em todas as partes (QUIJANO, 2000).

Já era possível “perceber elementos do *Buen Vivir* enquanto resistência indígena contra a colonialidade do poder, nos desenhos do cronista indígena Guamán Poma de Ayala — cuja obra *Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno* permaneceu desconhecida por vários séculos” (QUIJANO, 2010, p.35). Esta obra, que foi escrita entre 1612-1615, era uma carta-denúncia dirigida ao rei da Espanha contendo mais de mil páginas e trezentos desenhos, buscava retratar a vida pré-colombiana e os horrores da “conquista” e da “colonização” no vice-reinado do Peru.

O *Buen Vivir* seria, provavelmente, a formulação mais antiga de resistência indígena contra a colonialidade do poder (QUIJANO, 2010, p. 2). E é na *Abya Ayala* que ocorre a primeira resistência, com a formulação do termo *Sumak Kawsay/ Buen Vivir*, porque foi neste território onde começou a primeira grande resistência, a qual foi derrotada, foi enterrada e agora reaparece, não por acidente.

Relativamente ao *Sumak Kawsay/Buen Vivir* nos parece que três processos contribuíram para seu ressurgimento: a) a reorganização dos movimentos indígenas na América Latina (sobretudo, a partir dos anos 80); b) o papel do Estado-nação e das políticas públicas; e c) a atuação em rede de movimentos sociais (principalmente de movimentos *altermundialistas*) que veem este conceito como uma ferramenta mobilizadora¹². Na figura abaixo apresentamos o esquema visual da reemergência do *Sumak Kawsay/Buen Vivir*.

Figura 1: A reemergência do *Sumak Kawsay/Buen Vivir*



Fonte: Elaboração própria

¹² David Cortez (2010), no texto *La construcción social del “Buen Vivir” (Sumak Kawsay) en Ecuador* Genealogía del diseño y gestión política de la vida, traz esta discussão de forma muito interessante.

Nossa intenção é organizar um esquema que nos permita vislumbrar alguns dos processos que contribuem para a visibilidade do conceito *Sumak Kawsay/Buen Vivir*, o qual tem despertado atenção mundial. O esquema explicativo é um esforço de sistematizar algumas reflexões, não tem o objetivo de ser um esquema estanque, sobretudo, porque cada uma das dimensões apontadas, engloba outros fenômenos igualmente complexos e estas dimensões são dialógicas, vale dizer, são interconectadas e interdependentes. Feito esta ressalva, analisaremos de forma concisa cada uma destas três dimensões.

A reorganização dos movimentos indígenas na América Latina

Um debate interessante proposto por Le Quang e Vercoutere (2013) aponta que apesar deste conceito ter sido expresso em línguas indígenas, seria um equívoco considerar que se trata de noções exclusivamente indígenas. Desta forma, o *Sumak Kawsay/Buen Vivir* desperta uma série de contradições, sobretudo no que tange a certa pureza na preservação intacta das culturas indígenas. A crítica que pesa sobre este ponto recai exatamente na possibilidade de que estes saberes sejam também contemporâneos e que tenham sido reformulados, permeados por transformações da realidade destes povos. Existe, de nossa parte, concordância com esta discussão, uma vez que as culturas são dinâmicas e sincréticas e também se reinventam.

De outra parte, alguns grupos têm discutido que, muito embora o *Sumak Kawsay/Buen Vivir* seja proveniente das cosmovisões e das vivências dos povos originários, na contemporaneidade, muitos grupos (de diversas partes do globo) tem se somado à ideia e contribuído na construção deste conceito. Existe, inclusive, uma reflexão por parte de autores como Acosta (2010), Ramirez (2012) e Le Quang (2013), de que foram os processos políticos impulsionados através das constituições Equatoriana e Boliviana que possibilitaram que este conceito ganhasse notoriedade mundial.

Por que as propostas indígenas despertaram atenção? Como explicar o interesse de setores sociais e políticos dos países do Norte pelas propostas geradas no Sul? Parte da explicação pode ser encontrada na própria natureza das mesmas. As noções de *Sumak Kawsay/Buen Vivir* no Equador e de *Suma Qamaña/Vivir Bien* na Bolívia são frequentemente apresentadas ou percebidas como conceitos finitos,

recuperados intactos das tradições *Kichwa* e *Aimara*, respectivamente. Nesta perspectiva, os povos indígenas aparecem como:

[...] a ponta de lança na luta contra o neoliberalismo encarnado pelas instituições financeiras internacionais e pelas políticas de governos nacionais corruptos, aparecem como fontes legítimas de alternativas ao sistema econômico e aos modos de vida que conduziram à crise global” (LE QUANG; VERCOUTERE, 2013, p.10, tradução nossa).

No entanto, há que considerar que as populações indígenas, na América Latina, não podem ser analisadas desde perspectivas essencializadoras, vale dizer, estas culturas não permaneceram intactas e plasmadas no tempo. Existe uma vasta e interessante discussão acadêmica sobre o que significaria ser indígena na América Latina. Há variações neste significado, desde perspectivas eurocêntricas que associam esta definição ao atraso e à inferioridade, até discussões mais recentes que a situam no plano da diferença cultural.

Bonfil Batalla (1987) é um teórico que traz importantes aportes ao tema:

A categoria “índio” denota a condição de colonizado e faz referência necessariamente a uma relação colonial. A mesma nasce quando Colombo toma posse da ilha espanhola em nome de Reis Católicos. Antes do descobrimento europeu a população do continente Americano estava formada por uma grande quantidade de sociedades diferentes, cada uma com sua própria identidade, que se encontravam em graus diferentes de desenvolvimento evolutivo: desde as altas civilizações Mesoamericanas e dos Andes, até as bandas coletoras da floresta amazônica. Em que pese os processos de expansão dos povos mais avançados como Incas e Mexicanos, por exemplo os quais haviam consolidado vastos domínios politicamente unificados, as sociedades pré-hispânicas apresentavam um mosaico heterogêneo de diversidades, contrastes e conflitos de todas as ordens. Não havia índios, nem conceito algum que qualificasse de maneira uniforme a toda população do continente (BONFIL BATALLA, 1987, p.30-31, tradução nossa).

No contexto da colonização, do quase extermínio dessas populações, é necessário entender a dinâmica da colonialidade e perceber o quanto estas populações resistiram a tais processos. Desta forma, se pensarmos nas narrativas historicamente dominantes, somos ainda pouco críticos a tais processos. Após as dinâmicas coloniais, na maioria dos países latino-americanos, as populações indígenas sobreviventes foram consideradas um problema a ser resolvido pelo Estado. Este imaginário certamente persiste e, por isso, temos um arraigado racismo estrutural (QUIJANO, 2000).

Na tentativa de compreender e resistir às dinâmicas da colonialidade de poder os movimentos indígenas buscaram sua reorganização. Sobre isso há três pontos importantes: primeiro, não estamos tratando de algo homogêneo, imutável, consistente e contínuo ao longo do tempo. Seria um equívoco pensar assim, porque estes movimentos nem sempre existiram desta forma, vale dizer, eles se reinventaram desde o período colonial (QUIJANO, 2005). Segundo, cabe considerar as condições em que tais movimentos ressurgem em processos de reidentificação, nos quais “camponeses mestiços¹³” e os denominados até então como “índios”, passam a se identificar como “indígenas”. Terceiro, foi justamente a ausência e a hostilidade dos Estados-nações para com estas populações que permitiu a emergência de ações de organização e de mobilização nos países andino-amazônicos que ganharam atenção internacional depois do levantamento indígena de Chiapas, México.

O levantamento indígena de Chiapas mostra ao mundo as contradições do capitalismo, na fase do neoliberalismo e torna visível as ameaças da globalização da economia para os povos e a “natureza”. Em janeiro de 1994, homens e mulheres com o rosto coberto, demonstraram a continuidade da resistência indígena frente a um sistema de dominação excludente desde as suas origens, mas cujos povos mantiveram vivas suas cosmovisões, “apesar da exploração, opressão e dominação a que foram submetidos por mais de 500 anos”¹⁴.

A partir do ano de 1980 surgem importantes organizações indígenas latino-americanas que possuem como uma de suas pautas principais a questão da autoridade comunal. Uma destas organizações é a Coordenação de Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (COICA), integrada por organizações das mais importantes populações da Bacia Amazônica do Peru, Bolívia, Brasil, Equador, Colômbia e Venezuela; e a organização da União Nacional de Comunidades Aimaras (UNCA) em Puno na Bolívia. Estes movimentos indígenas têm pressionado os

¹³ Utilizamos o conceito de mestiçagem apoiando-nos nas ideias de Bolívar Echeverría, conforme suas propostas: “a identidade que se afirma no mundo latino-americano é uma identidade que reivindica a miscigenação como modo de ser da humanidade universalista e concreto: recolhe, altera e multiplica toda a identidade possível, distancia de qualquer autoafirmação que coloque como condição da própria cultura um fechamento diante de outros compromissos de identidade alienígena, uma rejeição dos outros maneiras de ser humano, seja essa rejeição abertamente hostil a eles ou apenas clandestinamente, no apartheid -como é a vida na modernidade estabelecida-, é dizer, permissivo, mas inconsciente de que esses outros modos de ser já estão difusamente prefigurado pelo desejo do outro que aparece no cultivo autocrítica de si mesmo” (ECHEVERRÍA, 2008, p.11, tradução nossa).

¹⁴ Revista Chiapas. Disponível em: <http://www.revistachiapas.org/chiapas-pres.html>. Acesso em 10 jan. 2019.

governos, reivindicando o reconhecimento de sua autonomia e autodeterminação, de seus territórios e também de suas cosmovisões. No caso do Equador, cujo regime político permite que movimentos sociais disputem eleições, temos o *Pachakutik*¹⁵, que é um movimento indígena que elege representantes para pressionar por suas demandas junto ao Estado.

O ressurgimento e a reorganização de movimentos indígenas na América Latina, a partir dos anos 80, se constitui como um processo relevante para a luta histórica de resistência destes povos contra o extermínio, o etnocídio e o epistemicídio. Estes movimentos têm reivindicado o reconhecimento de suas cosmovisões e saberes ancestrais, parece ser este o caso do *Sumak Kawsay/Buen Vivir*. Desta forma, o ressurgimento e organização de tais movimentos contribui para que o *Sumak Kawsay/Buen Vivir* ganhe visibilidade e desperte atenção internacional.

Papel do estado-nação e das políticas públicas

Nosso segundo ponto de análise se refere às questões político-institucionais, o denominado giro à esquerda na América Latina, experimentado por diversos países a partir dos anos 90. Situação que fez com que muitos movimentos sociais e variados setores da esquerda europeia tenham dirigido sua atenção à região latino-americana, buscando inspiração nas resistências locais contra o neoliberalismo que se instalou desde os anos 80. Mediante tal contexto, muitos indivíduos e coletivos dos países do Norte manifestaram interesse nas experiências das populações historicamente subalternizadas para dar resposta à crise atual (LE QUANG; VERCOUTÈRE, 2013).

Os processos histórico-sociais vivenciados ao longo dos últimos cinco séculos marcaram profundamente os países latino-americanos e contribuíram para a constituição de um imaginário social comum, marcado pela *colonialidade* do poder, apesar das especificidades existentes. Tal contexto desnuda a necessidade de reformas no aparelho do Estado, como uma maneira de contemplar os setores que foram historicamente privados de voz e de direitos. Os Estados que se constituíram com as independências políticas, no século XIX, mantiveram em suas instituições a

¹⁵ O Movimento de Unidade Plurinacional *Pachakutik* (MUPP-18) é um movimento político equatoriano de tendência indígena que surgiu em 1º de novembro de 1995, com o objetivo de representar os interesses do movimento indígena liderado pela Confederação das Nacionalidades Indígenas do Equador (CONAIE).

colonialidade do poder (QUIJANO, 2005). A partir da instauração das Repúblicas na América Latina, as estruturas de poder colonial se reforçaram ou simplesmente mudaram de dinâmica e, embora as instituições coloniais tenham trocado de nome, cabe mencionar que a base da exploração contra os indígenas persistiu (ARCINIEGAS; SCHUBERT, 2015).

Neste sentido, é importante refletir sobre a importância da ascensão de governos progressistas em alguns países da América Latina, porque tais governos podem representar mudanças significativas, sobretudo quando se considera as alianças estratégicas que fizeram com os movimentos sociais que, historicamente foram invisibilizados, porém, paulatinamente vem ganhando força.

O conceito de *Buen Vivir* ganha força ao se materializar nas constituições da Bolívia (2009) e do Equador (2008), bem como, nos Planos Nacionais de Desenvolvimento para o *Buen Vivir*¹⁶ do governo Rafael Correa a partir de 2008. A apresentação da natureza como *Pachamama* ou a Mãe Terra, assim como a sua definição enquanto sujeito de direitos, significou uma ação intercultural inédita nas normas e práticas jurídicas dos direitos ambientais e humanos reconhecidos pela comunidade internacional (ACOSTA, 2010; WALSH, 2009). Ao considerar a natureza como *Pachamama*/Mãe Terra, a cosmovisão indígena do *Buen Vivir* questiona a utilização desta como fonte de recurso a serviço da produção capitalista.

Seria uma tentativa modesta e contraditória dos Estados-nações de incluir na institucionalidade as reivindicações de grupos, historicamente excluídos dos processos participativos, como os indígenas. Estes Estados-nações vêm reconhecendo as cosmovisões andinas/saberes ancestrais e formulando políticas a partir destes pressupostos, devido, principalmente, a pressão dos segmentos indígenas organizados nestes países. A constituição Equatoriana e Boliviana são ferramentas muito importantes, em que pese as múltiplas contradições e entraves, para que se tenham políticas públicas realmente voltadas para o *Sumak Kawsay/Buen Vivir*.

¹⁶ Plano Nacional de Desenvolvimento para o *Buen Vivir* (PNBV). Disponível em: <http://www.planificacion.gob.ec/wpcontent/uploads/downloads/2012/07/Plan_Nacional_para_el_Buen_Vivir.pdf> Acesso em: 19 de jan. 2019.

Rede de movimentos altermundialistas e ecologistas

Nosso terceiro ponto de análise se refere ao reconhecimento do *Sumak Kawsay/Buen Vivir* por parte de intelectuais e de militantes de movimentos *altermundialistas* e ambientalistas. *Altermundialização* é uma palavra que vem do termo francês "alter-mondialisation", também conhecido como globalização alternativa, alter-globalização ou movimento de justiça global. Este movimento social defende a interação e a cooperação global e se opõe ao que considera como efeitos negativos da globalização econômica, que frequentemente causa depreciação e não promove adequadamente valores humanos, como a proteção ambiental e climática, a justiça econômica, a proteção laboral, a proteção de culturas indígenas, a paz e as liberdades civis (HINKELAMMERT, 2004).

O movimento *altermundialista* em seus diferentes significados pretende ser o portador de uma esperança, recusando a fatalidade. É esse o sentido da afirmação "um outro mundo é possível". "Não vivemos nem 'o fim da História'¹⁷ nem 'o choque de civilizações'¹⁸. A estratégia desse movimento se organiza em torno da convergência dos movimentos sociais pela cidadania que enfatizam a solidariedade, as liberdades e a paz".

Um aspecto importante que parece contribuir para que o *Sumak Kawsay/Buen Vivir* ganhasse visibilidade são os movimentos *altermundialistas*, os quais para fazer frente a atual crise ecológica global têm atuado em rede, visando a proteção da "natureza", seja através de ações diretas, da vigilância e da exigência do cumprimento de determinados protocolos internacionais.

Outros movimentos têm se somado às reivindicações dos movimentos indígenas, questionando, sobretudo, a utilização da natureza como fonte de recurso a serviço da produção capitalista. Muitos coletivos têm buscado alternativas e formas de resistir ao modelo capitalista, o *Buen Vivir* é parte destas lutas (ACOSTA, 2011).

[...] processos similares foram construídos em outras partes do mundo. Na Europa, adquiriu importância o movimento social por um **decrescimento sustentável**; na África, o **ubuntu**, uma filosofia humanista e altruísta; a nível global, o movimento pelos comuns e a

¹⁷ Referência aos argumentos presentes na obra do cientista político e economista americano Francis Fukuyama em seu famoso ensaio: o fim da história.

¹⁸ Segundo Samuel Philips Huntington em seu livro de 1996, a política mundial estava entrando em uma nova fase, orientada pelas diferenças culturais entre as civilizações. Os principais conflitos desse período ocorriam entre nações de diferentes civilizações, o que ele chamou de choque de civilizações.

produção colaborativa, que teve como resultado, por exemplo, o *software* livre (LANG, 2016, p. 34, grifo nosso).

A visão andina do *Sumak Kawsay/Buen Vivir* não é a única fonte para impulsionar este conceito. No mundo, cada vez mais, se levantam vozes que respaldam esta visão. A civilização capitalista global dominante é inviável, não existe possibilidade de sustentar este modelo de vida baseado na produção e consumo indiscriminado. Desta forma, “o *Sumak Kawsay/Buen Vivir* não tem suporte histórico somente no mundo indígena, mas se basearia também em alguns princípios filosóficos universais aristotélicos, marxistas, ecologistas, feministas, cooperativistas, humanistas e outros” (ACOSTA, 2011, p. 191, tradução nossa).

A construção discursiva do *Sumak Kawsay* ocorre no marco da consolidação do capitalismo em termos de globalização e os efeitos negativos gerados pela aplicação de programas neoliberais na região. Neste contexto, se destaca o protagonismo alcançados pelo movimento indígena equatoriano, entre outros, assim como também um contexto internacional que agudizou os debates em torno do sentido histórico e político da celebração dos 500 anos em 1992, especialmente a respeito das populações originárias. Além disso, é uma época em que se articulam uma certa sensibilidade ambiental que se expressou em eventos como a RIO 92, impulsionando uma agenda internacional que buscava alternativas diante do fracasso de programas de desenvolvimento inspirados nos velhos postulados do industrialismo (CORTEZ, 2011, p.17, tradução nossa).

Movimentos sociais fundamentados nas Epistemologias do Sul, tal como formulada por Santos (2010) como o conjunto de experiências dos povos subalternizados — entre os quais os povos indígenas — marginalizadas e desqualificadas ao longo da história pelo sistema dominante desde o início do processo de colonização, coincidem com a proposta do *Sumak Kawsay/Buen Vivir*. O *Sumak Kawsay/Buen Vivir* se apresenta como a síntese de um conceito filosófico que possui complexidades e contradições, se baseia nas experiências comunitárias dos indígenas do altiplano andino. Atualmente, esta cosmovisão se converte em um novo projeto político e civilizatório que vem ganhando força dentro dos movimentos sociais de toda América Latina e outros movimentos do *Sul Global*¹⁹ (SANTOS, 2010).

Parece haver um consenso entre os pesquisadores/estudiosos do *Sumak Kawsay/Buen Vivir* que este tem origem nas experiências dos povos originários,

¹⁹ Neste texto adotamos a expressão “*Sul Global*” não como uma geografia, mas como uma posição nas relações de poder e dominação do ocidente sobre o mundo não ocidental (SANTOS, 2010; GROSFUGUEL, 2016).

todavia, cabe considerar que as discussões no âmbito acadêmico identificam o Sumak Kawsay/*Buen Vivir* como um conceito em construção, inacabado, indefinido e agregaríamos em disputa. Apoiamo-nos nas palavras de Acosta (2012, p. 22, tradução nossa) as quais nos possibilitam uma aproximação ao *Buen Vivir*:

[...] “O que é o Bem Viver? Dizemos que é um projeto civilizatório e cultural alternativo ao capitalismo e a modernidade, que se baseia nas matrizes civilizatórias indígenas que recorre a cosmovisão do *Suma Qamaña*, do *Sumak Kawsay*, do *Tekokavi*, do *Ñandereno*, do *Ivimarei*, do *Qhapajñan*, que sobre esta base incorpora as concepções alternativas das resistências ao capitalismo e a modernidade que integra utopias e projetos sociais em harmonia com a natureza e a comunidade, articulando formas de consumo, de comportamento e de condutas não degradantes, assumindo formas de espiritualidade que respondem a relação ética com a vida e deslocando tecidos sociais solidários e complementares, armaduras culturais e âmbitos simbólicos, imaginários e significações coesivas do coletivo de saberes”. O discurso do Viver Bem é convocativo, é mobilizador, também é parte das cosmovisões indígenas e das esperanças das pessoas mobilizadas contra o projeto neoliberal, contra o extrativismo, contra as causas estruturais da crise ecológica, contra o capitalismo.

Parece-nos que frente à crise civilizatória que vivemos, urge pensar estratégias, mediações, diagnósticos e opções coletivas, bem como, discutir e conhecer práticas sociais que historicamente foram invisibilizadas na América Latina, como o conceito de *Sumak Kawsay/Buen Vivir*. Esta cosmovisão dos povos originários se constitui como uma proposta epistemológica, filosófica e política que rechaça relações de exploração e dominação que são impostas pelo padrão de poder capitalista/moderno/colonial e defende a necessidade de superar a exploração e a dominação e estabelecer relações de reciprocidade, solidariedade, complementaridade e espiritualidade entre as pessoas e das pessoas com a *Pachamama*, Mãe Terra.

Considerações finais

Retomaremos algumas ideias e percepções que consideramos necessárias. Primeiro ponto que gostaríamos de sublinhar: a violência da “conquista” ou dos processos de colonialidade na América Latina, ou neocolonialismo, ainda vigentes nos territórios de *Abya Yala*. Segundo ponto: o projeto civilizatório eurocêntrico. Sobre a violência da “conquista” nos territórios de *Abya Yala*, precisamos reafirmar e nomear os processos de genocídio, etnocídio e epistemicídio aos quais foram submetidas as

populações que aqui viviam. Ao exterminar estas pessoas destruímos, em parte, estes saberes e conhecimentos milenares. Além disto, as condenamos ao esquecimento forçado de suas culturas, tradições e filosofias.

Os povos originários para além de visões romantizadas, continuam sofrendo com processos genocidas, epistemicidas, além de serem invisíveis para a maioria das pessoas, das instituições, dos Estados-nações. Não se conhece e nem se tem interesse por estes personagens, que por muito tempo, foram apenas sombras disformes na sociedade dos que se denominavam “brancos” e para a maioria dos Estados-nações percebidos como um problema a ser resolvido.

De outra parte, é necessário também questionar certa imagem de um indígena hiper-real, ou aquela percepção idílica presente no imaginário social de que estes povos viviam no paraíso terrestre, numa relação *harmônica* com a “natureza” e que, por isso, possuem a obrigação implícita de proteger a “natureza”. Outra forma de expressar essas ideias seria o mito do bom selvagem. Este imaginário também produz o encobrimento do outro (DUSSEL, 2007) e traz consigo a negação da condição de contemporaneidade destes personagens que estão vivos no aqui e no agora. Desconhecer e menosprezar as especificidades culturais, representa a impossibilidade de compreender as dinâmicas históricas, sociais e culturais destes povos nos últimos 500 anos.

Precisamos assumir desde muitas instituições o racismo estrutural fundado e alimentado a partir da “conquista”, necessitamos dar nome, visibilizar esses processos de encobrimento e extermínio. Uma das possibilidades de fazer frente à tais processos é que comecemos por denominá-los, assumi-los, compreendê-los em distintas instituições. A cosmovisão subjacente ao eurocentrismo precisa ser nomeada e enfrentada, uma vez que as pretensões de universalidade e de único conhecimento válido acaba por legitimar o poder do capital e naturalizar os processos sociais, o que impede a possibilidade de pensar na transformação social para além dos limites que impõe o capitalismo (MARAÑÓN, 2014).

A civilização capitalista/moderna/eurocêntrica/patriarcal através de múltiplas estratégias coloniza as instituições e também nossa subjetividade, a qual se estrutura e se produz e se reproduz desde estes paradigmas, parâmetros, valores e pressupostos. Para resistir a tais processos precisamos produzir brechas, fraturas, linhas de fuga que nos permitam decolonizar nossas instituições, nosso imaginário,

pois só assim poderemos construir outros mundos possíveis (WALSH, 2009). Parte das propostas decoloniais poderiam residir em transformar e aprofundar os processos para construção de uma democracia radical, que extrapole a mera gestão do Estado, mas propicie a participação de amplos setores (excluídos) da sociedade na construção do *Bem Viver* (GARCIA LINERA, 2020).

Por outro, é importante *conhecer* e *reconhecer* a importância das cosmovisões dos povos originários. Recordemos que para estas cosmovisões um aspecto importante é o relacional, não existe a ideia de indivíduo, somos família, somos comunidade, não existe um eu separado dos outros, por isso *intersomos*, eu sou porque tu és, que também é a filosofia do Ubuntu na África. Creio que a civilização “ocidentalizada” levará ainda alguns anos para compreender o que significa o aspecto espiritual e de interconexão do cosmos, da teia da vida, o qual traz implícito um conteúdo importante de afirmação da vida, sobretudo, da vida comunitária. Os rios, as florestas, outros seres vivos são constituídos da mesma energia e princípio vital que os humanos.

Esta cosmovisão se apresenta incompreensível para a ciência ocidental padrão ou hegemônica porque desde pensadores como Descartes e Bacon se operou a radical separação ou dicotomia entre seres humanos e a denominada “natureza”, entre sentir e pensar, entre corpo e mente. Esta ciência tem uma metodologia do *cogito ergo sum*, penso, logo existo, quando a partir das cosmovisões indígenas seria *sinto, logo existo*. Como nos diz Aleyne Watene²⁰, do Povo Maori: “não sei de onde saiu o dito “penso logo existo” nós (povo Maori) não gostamos. Por isso, compartilho o que diz meu povo: *pertenço e, portanto, sou*”. Precisamos compreender e aprender a noção de que pertencemos, que não estamos separados, que somos um pequeno fio do tecido que compõe a vida.

A separação dos humanos com a “natureza” traz como consequência que pensemos nas outras formas de vida como inferiores, tendo, portanto, menor valor que a vida humana, assim percebemos a “natureza” de forma utilitária ou como afirma Grosfoguel (2016, p. 36) “como um meio para um fim”. Nossa concepção de que

²⁰ Conforme nos conta Monsalvo (2020), “Aleyne, em sua apresentação na I Assembleia Mundial de Saúde dos Povos em Savar, Bangladesh, disse ser de Aotearoa, que em idioma Maori significa: Terra da longa nuvem branca. Não vamos achar Aotearoa nos mapas, porque o conquistador impôs a este território, o nome de Nova Zelândia”. Cartas que salen del Cuerpo. Carta 448. Disponível em: www.altaalegremia.com.ar. Acesso em 15 de nov. 2020.

estamos separados da “natureza”, é o que, em parte, produz a exploração sem limites dos “recursos naturais”, porque não aceitamos ainda, que nossa vida depende do equilíbrio dos ecossistemas. Estamos vivendo a sexta extinção de espécies em massa do planeta, sem que isso não nos cause assombro. E por quê? Porque existe um sistema cuja voracidade não conhece limites, esta civilização constantemente cria novas necessidades de consumo e, portanto, requer cada vez mais “matérias-primas”. O que constitui uma irracionalidade em si, pois criamos um modo de vida como se os recursos não tivessem fim, vivemos como se pudéssemos consumir infinitamente, num planeta com “recursos naturais” finitos (ACOSTA, 2016).

Referências

ALMEIDA, Eliane. Amorim; SILVA, Janssen. Felipe. Abya Yala Como Território Epistêmico: Pensamento Decolonial Como Perspectiva Teórica. **Interritórios. Revista de Educação**. Caruaru, v.1, nº.1, 2015.

ARCINIEGAS, Pablo. Avila.; SCHUBERT, Janete. **Democracia Participativa dos Indígenas do Equador**: dilemas entre o “Buen Vivir” e o desenvolvimentismo. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/sicp/anais/democracia/> Acesso em 12 de setembro de 2015.

ACOSTA, Alberto. Hacia la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza. **Revista AFESE**, 54, 1-17. 2010.

ACOSTA, Alberto. Solo imaginando otros mundos, se cambiara éste: Reflexiones sobre el Buen Vivir. In: FARAH, I.; VASAPOLLO, L. (Orgs.). **Vivir bien**: paradigma no capitalista? CIDES- UMSA, 1. ed. La Paz, Bolivia: Ed. Plural, 2011.

ACOSTA, Alberto. **El Buen Vivir**: Sumak kawsay, una oportunidad para pensar otros mundos. Barcelona: Icaria, 2012.

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante. 264 p. 2016

BÁEZ, Fernando. **A história da destruição cultural da América Latina**: da conquista à globalização. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2010.

BAUTISTA, Juan José. **¿Qué significa pensar desde América Latina?** Madrid, España: Akal. 2014.

BAUTISTA, Rafael. **Del Mito del Desarrollo al Horizonte del “Vivir Bien”** ¿Por qué fracasa el socialismo en el largo siglo XX? Bolivia: Yo soy si Tú eres ediciones, n. 1, 2007.

BONFIL BATALLA, Guillermo. **Lo indio desindianizado**. México Profundo: Una civilización negada. México: De bolsillo, 1987.

Castro-Gómez, Santiago. **La hybris del punto cero**: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816) Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

CHOQUEHUANCA, David. **Discurso de David Choquehuanca en toma de posesión como vice presidente de Bolivia**. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Dp8JMY4GssM>. Acesso em 8 de novembro de 2020.

CARVALHO, Marcos César Araujo. **Metamorfoses do Estado em um contexto neoliberal**: reconfiguração das relações de poder, recolonização e resistências na América Latina. 2010. 194 f. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

CHOMSKY, Noan. **O Lucro ou as Pessoas?** neoliberalismo e ordem social. Traduzido por Pedro JORGENSEN. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

CONAIE (2007), **La Confederación de Nacionalidades Indígenas do Ecuador frente a la Asamblea Constituyente**, CONAIE, Quito. Versão eletrônica. Disponível em: <http://www.cebem.org/cmsfiles/archivos/principios-lineamientos-conaie.pdf>. Acesso em 04 de fevereiro de 2015.

CORTEZ, David. **La construcción social del Buen Vivir (Sumak Kawsay) en Ecuador**. Quito: Aportes Andinos, 2011.

DUSSEL, Enrique. **Política de la Liberación**. Historia mundial y crítica. Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía. Madrid, Espanha: Editorial Trotto. 2007.

Echeverría, Bolívar. El ethos barroco y los índios. **Revista de Filosofía “Sophia”**. Quito-Ecuador. Nº 2/ 2008.

GARCIA LINERA. **Bolívia no tiene escrito su destino**. Disponível em: <https://revistacrisis.com.ar/notas/bolivia-no-tiene-escrito-su-destino?fbclid=IwAR0sIRkdW4erC5aso3zPWxXtH7b6ClplsebQ1R1eERdZ-Xog3-u8XttO524>. Acesso em 30 de outubro de 2020.

GROSFOGUEL, Ramón. Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. **Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo**, nº 4, p. 33-45, 2016.

GUDYNAS, Eduardo. Posextractivismo y alternativas ao Desarrollo desde la sociedade civil. In: LANG, M.; LOPES, C.; SANTILLANA, M. (Comps.). **Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI**. 2. ed. Ciudad autónoma de Buenos Aires: América Libre, 2013.

HARVEY, David. **El nuevo imperialismo**. Madri, Espanha: Ed. Akal, 2003.

HINKELAMMERT, Franz. Josef; DUCHROW, Ulrich. **Property for People, Not for Profit**: Alternatives to the Global Tyranny of Capital. [S.I.]: Ed. Progressio.7 p. 2004.

HOUTART, François. El concepto de Sumak Kawsay (Buen Vivir) y su finalidad con el bien común de la humanidad. In: BRIGIT, D. HOUTART, F. (Orgs.). **Un paradigma poscapitalista**: el bien común de la humanidad. Panamá: Ruth Casa Editorial. 2012. p. 15 – 67.

LANDER, Edgardo. Hacia outra noção de riqueza. In: ACOSTA, A.; MARTINEZ, E. (Orgs.). **El Buen Vivir, una via para el desarrollo**. Quito: Ed. Abya Yala.2009. p. 31-37.

LANG, Miriam. **Descolonizar o imaginário**. Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.

LE QUANG, Mathieu. **Ecosocialismo y Buen Vivir**. Diálogo entre dos alternativos al capitalismo. Quito: Editorial IAEN, 2013.

MARAÑÓN, Boris. Pimentel. **Buen vivir y descolonialidad**: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales. 1. Ed. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas, 2014.

MIGNOLO, Walter. **La opcion decolonial**: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. Colombia: Tabula Rasa, n.8, p. 243-282, 2008.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistémica**. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad, y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

OVIEDO, Atawallpa. **Bifurcación del buen vivir y el sumak kawsay**. 1. Ed. Quito, Ecuador: Ed. Sumak. 2014.

RAMIREZ, René. **La vida (buena) como riqueza de los pueblos**: hacia una socioecología política del tiempo. Quito: IAEN-INEC. 2012.

RAMPINELLI, Waldir. José. Um genocídio, um etnocídio e um memoricídio praticados contra os povos latino-americanos. **Lutas Sociais**, São Paulo, n.30, v. 17, p.139-142, jan./jun. 2013.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: Boaventura de Souza Santos; Maria Paula Meneses (Orgs.). **Epistemologia do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Refundación del Estado en América Latina**: Perspectivas desde una epistemología del Sur. Instituto Internacional de Derecho y Sociedad. Lima, 2010.

SCHERER-WARREN, I. Redes de movimentos sociais na américa latina: caminhos para uma política emancipatória?. **Cad. CRH [online]**. 2008, vol.21, n.54, pp. 505-517.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIJANO, Aníbal. “Bien Vivir” para redistribuir el poder. **Yachaykina**. N° 13, Quito: ICCI, 2010.

WADE, Peter. **Raza y etnicidad en latinoamérica**. Quito: Abya Yala, 2000.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, sociedad**. Luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: Ed. Abya-Yala; UASB. 2009.