



Entre resistir e re-existir: plurinacionalidade e *Sumak Kawsay* no Equador do Socialismo do Bem Viver

Marina Ghirotto Santos
Mestre em Ciências Sociais
PUC-SP
marina.ghirotto@gmail.com

RESUMO

A Constituição equatoriana de 2008 incorporou conceitos elaborados pelo movimento indígena, dentre os quais destacam-se a plurinacionalidade e o *Sumak Kawsay*/Bem Viver. O primeiro é resultado de uma *politização da cultura*, afincada no questionamento das estruturas, instituições e narrativas do Estado-nação. O segundo pode ser visto como fruto de uma *politização da natureza*: propõe uma releitura da ruptura moderna “natureza vs. cultura” e dos conceitos universalizantes de desenvolvimento e progresso. No cenário pós-2008, marcado pelo aprofundamento do extrativismo em ampla escala, emergem embates entre os significados “originários” e aqueles atribuídos pelo governo aos conceitos em questão. Em resposta, novas alternativas para a coexistência comum emergem - dentre elas, a proposta *Kawsak Sacha*/Selva Vivente do povo kichwa de Sarayaku, reatualizando a construção de uma cosmopolítica.

Palavras-chave: plurinacionalidade, bem viver, extrativismo, povos indígenas, cosmopolítica.

RESUMEN

La Constitución ecuatoriana de 2008 ha incorporado conceptos desarrollados por el movimiento indígena. Entre ellos se destacan la plurinacionalidad y el *Sumak Kawsay*/Buen Vivir. El primero resultó de una *politización de la cultura* basada en el cuestionamiento de las estructuras, instituciones y narrativas del Estado-nación. El segundo puede ser visto como el resultado de una *politización de la naturaleza*: se propone una reinterpretación de la ruptura moderna "naturaleza vs. cultura" y de los conceptos supuestamente universales de desarrollo y progreso. En el escenario post-2008, marcado por la profundización del extractivismo en larga escala, surgen enfrentamientos entre los significados "originarios" y los asignados por el gobierno a los conceptos en cuestión. En respuesta, nuevas alternativas de convivencia común surgen - entre ellas, la propuesta *Kawsak Sacha*/Selva Viviente del pueblo kichwa de Sarayaku, reatualizando la construcción de una cosmopolítica.

Palabras-clave: plurinacionalidad, buen vivir, extractivismo, pueblos indígenas, cosmopolítica.

A discussão apresentada neste seminário resulta de uma pesquisa de mestrado, defendida em setembro de 2015, junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. As passagens de entrevistas utilizadas no artigo resultam do trabalho com lideranças indígenas de nível nacional, regional e local no Equador, assim como de uma vivência na comunidade amazônica de Sarayaku.



Movimento indígena equatoriano

O contexto político equatoriano está marcado por mobilizações, discursos e reivindicações que partem de múltiplos atores, dentre os quais se destaca o movimento social¹ de base indígena. Como aponta Floresmilo Simbaña (em entrevista, 2014), a luta política do movimento foi inaugurada no mesmo momento em que se inicia a colonização de *Abya Yala* - que viria a ser redenominada de “América Latina”. A partir da década de 1920, sua ação toma forma de resistência organizada, nos moldes “modernos”, contra o Estado liberal capitalista e em articulação com outros movimentos e instituições do espectro político da esquerda, sobretudo sindicatos e partidos socialistas e comunistas. Mas, a partir dos anos 1970, acontece um deslocamento em seu discurso e prática, até então pautados quase exclusivamente na noção de classe e trabalho: são introduzidos elementos da ordem da “cultura” naquilo reconhecido como “política” (RAMÍREZ, 2009). Segundo Blanca Chancoso (em entrevista, 2014), o intuito foi enfatizar a dupla condição de opressão a que os indígenas estavam sujeitos – como classe explorada e cultura oprimida – e abrir caminho para a consolidação da categoria de “nacionalidade indígena” – uma transição qualitativa em relação a noção de etnia, percebida como uma inclusão subalternizada incapaz de deslocar o padrão referente.

Entre as décadas de 1980 e 1990 são criadas as principais organizações indígenas (Confederação dos Povos da Nacionalidade Kichwa do Equador –ECUARUNARI – e a Confederação das Nacionalidades Indígenas da Amazônia Equatoriana – CONFENIAE –, que formam a Confederação das Nacionalidades Indígenas do Equador – CONAIE), assim como o Pachakutik (partido político indígena). Vários e significativos levantes são levados a cabo e o movimento consolida suas propostas e demandas como um *projeto político* amplo e integrado, que dizia respeito a todas e todos e não apenas aos grupos indígenas (WALSH, 2009). Nesse processo, transformou-se em um ator político central na cena política equatoriana,

¹ Supomos, como afirmam Ospina e Guerrero (2003), que os indígenas se articularam historicamente como um movimento social porque formam um conjunto de grupos que, simultaneamente, representam a expressão coletiva de demandas perante o Estado e a sociedade, formulam propostas políticas particulares, se articulam em organizações relativamente estáveis e se mobilizam conflitivamente para conseguir seus propósitos. A referência ao termo “movimento indígena”, neste estudo, abarca as três principais organizações (CONAIE, CONFENIAE e ECUARUNARI), assim como os povos e nacionalidades indígenas formalmente reconhecidos pelo Estado (que constituem organizações de âmbito local ou comunidades). Por fim, é importante notar que o que chamamos de “movimento indígena equatoriano”, no singular, é em muitos sentidos variado e plural. A divisão geográfica e simbólica que divide o país entre costa, serra e Amazônia é fundamental em sua organização e se reflete na elaboração de suas propostas políticas. A tentativa de dimensionar processos de amplo alcance que incidem de variadas formas nos territórios nos levou a adotar a perspectiva proposta por Escobar (2010) de análise do lugar, pois é onde se conjugam as dinâmicas de colonialidade e outras dimensões que atingem os corpos sociais e individuais e complexificam a gestão do território em suas várias dimensões. Assim, o conteúdo aqui discutido transita entre o universo geral da discussão no Equador e um olhar aprofundado para a província amazônica de Pastaza (onde está Sarayaku).



contribuindo definitivamente para a politização da identidade cultural e alterando a correlação de forças no país.

No seio de tal processo foram construídas as ideias de plurinacionalidade e Estado plurinacional, autonomia, autogoverno, autodeterminação e interculturalidade. Mas, se até o fim do século XX o movimento indígena havia modificado a cena política pela introdução de conteúdos da ordem da cultura, a partir de então iria inaugurar um novo período de transformações pela *politização da natureza*, introduzindo atores políticos não humanos: emergem, então, as discussões sobre os Direitos da Natureza² e sobre o *Sumak Kawsay/Bem Viver*. Os conceitos se fortaleceram, construindo práticas e sentidos comuns³ até chegarem a ser incluídos na Constituição de 2008 e, posteriormente, nos planos de governo do Movimento Alianza-PAIS, liderado pelo presidente Rafael Correa⁴.

Neste caminho emergiu, também, a proposta do *Kawsak Sacha/Selva Vivente* do povo kichwa amazônico de Sarayaku⁵ – apresentada ao mundo em dezembro de 2015, durante a COP 21 (Conferência das Partes sobre Mudanças Climáticas das Nações Unidas), em Paris. Em oposição ao extrativismo petrolífero e mineiro, a proposta – ao lado do *Sumak Kawsay* e dos Direitos da Natureza – visibiliza um mundo povoado por seres humanos e não humanos que interagem entre si. Os não humanos precisam, então, ser reconhecidos como sujeitos políticos (tal como os humanos). Trata-se de uma cosmopolítica (nos termos de Isabelle Stengers, 2014), que apresenta um outro universo, ou outra coisa que um *universo*, pois o seu cosmos é um *multiverso* (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

A experiência equatoriana parte, portanto, de um questionamento às experiências históricas do Estado-nação e da modernidade e desemboca na politização da natureza – ou dos vários modos de existência, como

² Para explorar a ideia de Direitos da Natureza no Equador, ver Gudynas, 2011; Acosta; Martinez, 2009; Méndez, 2013.

³ A presença de uma “intelectualidade” indígena tanto no interior do movimento quanto no âmbito acadêmico/universitário exerceram um papel fundamental nesse processo. Para uma consulta sobre esse tema, ver Hidalgo-Capitán et al. (2014). É importante notar, no entanto, que a construção dos conceitos e discursos se deu em aliança com outros movimentos sociais e com uma intelectualidade não indígena (do país e também de fora), como é o caso de Alberto Acosta e Catherine Walsh, para o primeiro caso, e Eduardo Gudynas e Arturo Escobar, para o segundo.

⁴ No comando do país de 2007 a 2016 (dois mandatos). A próxima eleição presidencial está prevista para 2017.

⁵ Sarayaku está localizada na parte oriental do país, na região amazônica, província de Pastaza, no curso médio do rio Bobonaza. Está integrada por cinco comunidades (Sarayakillu, Kali Kali, Shiwakucha, Chuntayaku y Sarayaku Centro). Conta com uma extensão territorial de aproximadamente 135 mil hectares, dos quais 90% são bosques primários, com alta biodiversidade. A comunidade desempenhou um papel histórico na elaboração da plurinacionalidade, da autonomia e do *Sumak Kawsay* – um papel que, no cenário atual, tem sido atualizado pela formulação da proposta da Selva Vivente. Essa comunidade foi também uma das primeiras a acessar a Corte Interamericana de Direitos Humanos e a ganhar um juízo contra o Estado equatoriano pelos danos causados por uma petroleira em seu território. Atualmente, é uma das várias comunidades kichwas, dentre outras nacionalidades, que se encontra na linha de frente dos confrontos decorrentes da ampliação da fronteira extrativista na região amazônica centro-sul. Também, vieram de Sarayaku dirigentes históricos da CONAIE e da CONFENIAE, um sintoma do seu nível de organização.

analisa Viveiros de Castro em referência ao termo trabalhado por Bruno Latour –, tocando no âmago dos debates para uma possível convivência comum entre alteridades radicais em um Estado reformulado.

Plurinacionalidade e Estado plurinacional

A concepção de plurinacionalidade está baseada na percepção de que a independência que liberou o Equador da condição formal de colônia não foi capaz de alterar as relações e estruturas internas, ainda operantes sob os parâmetros do colonialismo interno (GONZÁLEZ-CASANOVA, 2007), da colonialidade do poder, do saber e do ser (QUIJANO, 2000) – e, ainda, da natureza (WALSH, 2009). Ela seria, neste cenário, um modelo de organização política para a *decolonização* das estruturas, instituições e narrativas que conformam o Estado-nação – um processo posterior à formal descolonização (DUSSEL, 1993; QUIJANO, 2000). O conteúdo crítico e *decolonial* é evidenciado pela CONAIE:

O princípio de plurinacionalidade questiona o modelo de Estado-nação uninacional, monocultural, com conteúdo colonial, excludente, assim como o modelo econômico que desumaniza e destrói o equilíbrio sociedade-natureza [...] A plurinacionalidade tem como objetivo superar o colonialismo e desmontar o Estado colonial e a estrutura de pensamento colonial [...] O Estado Burguês-oligárquico hegemônico em sua natureza jurídica-política e socioeconômica é excludente, antidemocrático, repressivo e pró-imperialista. (CONAIE, 2012: 7, tradução nossa)

O Equador plurinacional reconhece que não há apenas uma forma de pertencer ao Estado (a individual), mas também de coletividades, conferindo aos povos indígenas e afrodescendentes a possibilidade de dupla nacionalidade (indígena/afro e equatoriana) (SIMBAÑA, 2008). Como afirma Catherine Walsh (2009, p. 116), “[...] se reivindica a ideia de que a plurinacionalidade obriga a refundar o Estado moderno porque este é um Estado que possui uma só nação e, neste momento, é preciso combinar diferentes conceitos de nação em um mesmo Estado, com estruturas distintas”. Isto significa, também, que a implicação básica da caracterização do Estado como plurinacional é “o reconhecimento público de que o ‘problema indígena’ não é unicamente um problema pedagógico, administrativo ou de grupos étnicos específicos e isolados, como afirmam os setores dominantes” (CONAIE, 2001: 2). Trata-se mais bem de um processo de refundação e descolonização do Estado que abarca múltiplos e diversos âmbitos.

Seguindo a analogia que Walsh (2009) faz para o caso boliviano, no Equador a proposta indígena não tem como objetivo “eticizar” o Estado e a nação, mas sim de desmonopolizar sua atual “eticização”, fruto da correspondência à uma cultura dominante e hegemônica pautada na ideia de mestiçagem, com o horizonte de branqueamento. Neste sentido, o Estado plurinacional não é, tampouco, o multiculturalismo e a diferença pós-moderna surgidas no seio do neoliberalismo que *incluem* burocraticamente as dimensões indígenas e

afrodescendentes, criando espaços e instituições especiais (leia-se étnicas) sem deslocar o referente e ocultando conflitos. A interculturalidade seria, neste contexto, uma das ferramentas para implementar o Estado plurinacional. Definido por Walsh (2009, p.81) como “conceito e prática, processo e projeto, a interculturalidade significa em sua forma mais geral o contato e intercâmbio entre culturas em termos equitativos, em condições de igualdade”. Tal contato e intercâmbio deve ser pensado a partir da relação, comunicação e aprendizagem permanente e ativa entre pessoas, grupos, conhecimentos, valores, tradições, lógicas e racionalidades distintas, orientada a gerar, construir e propiciar um respeito mútuo e um desenvolvimento pleno das capacidades dos indivíduos e coletivos para além – mas justamente por conta – de suas diferenças culturais e sociais.

A concepção de autonomia é, segundo a CONAIE (1994), o eixo central de tal projeto de transformação. Expressa o encontro entre vetores estatais e comunitários na formulação da ideia e das práticas da plurinacionalidade, ora enfatizando a ocupação e a transformação da institucionalidade estatal pelos indígenas, ora afastando-se, no sentido de menos interferência do Estado no âmbito do território. Desenharam-se estratégias de resistência “por fora”, contra tal estrutura, e também “por dentro” – ou, como dizem em Oaxaca, *cambiando las tradiciones tradicionalmente y cambiando la forma de cambiar*. Pela amplitude da transformação requerida pela plurinacionalidade, ela também conduz, embora não exclusivamente, a um debate sobre as formas institucionais, de organização estatal e territorial do Estado moderno (buscando neutralizar sua ação), assim como as linhas macropolíticas que definiram historicamente seu(s) exercício(s) de governo(s). A experiência de autonomia impulsionada pelas organizações indígenas chega, então, ao Estado, suas estruturas e instituições (*o Estado plurinacional*), mas não se reduz a ele.

Sumak Kawsay: uma *minga* de práticas, saberes e pensamentos

Segundo Luis Macas (2014, p. 184), na perspectiva indígena o Sumak Kawsay é o “estado de plenitude”, ou “vida em plenitude de toda a comunidade vital”. É a “tradução de um modo de vida comunitário milenar pautado na construção permanente de todos os processos vitais manifestados em harmonia, em equilíbrio interno e externo de toda a comunidade não apenas humana, mas também natural, isto é, de todos os seres vivos”. Para Floresmilo Simbaña (2011, p. 222), esse modo de vida comunitário tradicional se enraíza na defesa e manutenção de um *território concreto* no qual se constitui um cosmos vital em que *interatuam elementos materiais e espirituais*, um todo inter-relacionado constituído pela comunidade humana e seu

entorno, ou todos os elementos da comunidade natural. É dizer, “a comunidade humana, os elementos vitais e todas as suas formas de existência são partes de um todo vivo e interdependente: a Natureza, *Pachamama* ou Mãe Terra” (MACAS, 2014, p. 180).

A cosmovisão dos povos indígenas de Abya Yala faz referência também ao *runa* como um indivíduo, um ser humano no sentido de ser cósmico, fortemente arraigado à *Pachamama* e à comunidade; é um sujeito coletivo, comunitário, cuja vivência tem lugar dentro de um universo vivo no qual nada é inerte e tudo é inter-relacionado e complementar. A racionalidade de Abya Yala privilegia todos os sentidos; por isso o *runa* escuta a terra, a paisagem, o céu; fala com o sol, com as plantas, com os animais, com a lua, com a pedra e com o cosmos; o *runa* sente e pensa com o coração e o cérebro e compreende a realidade como inter-relação, como tecido em conjunto e não como fragmento para ser reificado segundo certa lógica linear. Ele participa, assim, em um universo vivo em permanente movimento (UIAW, 2012).

Como conceito político que alcança o âmbito nacional, o Sumak Kawsay não propõe mais uma alternativa *de* desenvolvimento – não é mais um “sobrenome” do desenvolvimento, tal qual “desenvolvimento humano”, “desenvolvimento sustentável” ou “etnodesenvolvimento”. É uma alternativa *ao* desenvolvimento e à ideia de progresso, que passa pela superação da concepção de natureza como um recurso inerte a ser explorado pelos humanos (substrato do extrativismo em ampla escala) e das dicotomias fundacionais da modernidade (natureza *versus* cultura, local *versus* nacional/global, alma *versus* corpo, etc.). Opõem-se, assim, à ideia de “viver melhor” no sentido de acumulação ilimitada. Seu significado é viver em aprendizado e convivência com a Natureza, fazendo-nos reconhecer que somos uma partícula gestada em seu abrigo e que não podemos seguir vivendo “à parte” dos demais seres do planeta. Conectado ao Sumak Kawsay está também a concepção da Natureza ou *Pachamama* (Mãe-Terra) como sujeito de direitos, uma inovação jurídica inédita adotada na constituição equatoriana que rompe com o antropocentrismo e abre uma série de novos desafios no sentido de sua implementação.

Simbaña (2011, p. 226) enfatiza que o “Sumak Kawsay não é um conceito que pode ser entendido por si só; necessariamente está unido ao de plurinacionalidade e estes diretamente ligados ao comunitário, que é a base constitutiva de ambos”. Por isso, assim como a plurinacionalidade entendeu-se que o Sumak Kawsay representa um caminho alternativo não apenas ao neoliberalismo, mas também ao modelo político sob o qual se baseia – o liberalismo – e, em geral, à matriz colonial e neocolonial implícita na experiência histórica do Estado-nação e da modernidade (QUIJANO, 2012; WALSH, 2009). Para Walsh (2009) o Sumak Kawsay também pode ser entendido a partir de um olhar *decolonial*, como projeto civilizatório alternativo ao

capitalismo e à separação entre natureza e cultura, própria do pensamento antropocêntrico da modernidade ocidental.

Natureza(s) em conflito

No cenário pós-constituente, o aparente consenso que havia sido alcançado entre distintas forças políticas para aprovação do texto constitucional de 2008 se dilui, dando origem a uma bifurcação entre o projeto político governamental e o do movimento indígena e uma disputa pelos significados e formas de implementação da plurinacionalidade e do Sumak Kawsay (SCHAVELZON, 2014). Os objetivos da denominada “Revolução Cidadã” para construir o “Socialismo do Século XXI” ou “Socialismo do Bem Viver” (PNBV, 2013: 19-20) estão contidos no Plano Nacional do Bem Viver (duas versões, sendo a mais recente de 2013). O texto possui diversas passagens que questionam “a matriz colonial do Estado, o racismo, o neoliberalismo, o capitalismo, o consumo excessivo e as visões convencionais de desenvolvimento que reduzem o conceito a uma noção exclusiva de crescimento econômico”. Defende, também, a descentralização do Estado para impulsionar a construção da plurinacionalidade e da interculturalidade, assim como uma mudança no “modelo de acumulação e da matriz produtiva para construir o Bem Viver, superando uma economia baseada em recursos naturais finitos” (PNBV, 2013: 35).

Mas, de outro lado, o protagonismo atribuído a esse Estado reformado estaria vinculado às receitas decorrentes do aprofundamento do extrativismo em ampla escala – sobretudo petróleo e mineração – que afetam diversas áreas mas, principalmente, a região amazônica, local onde se concentram grande parte das reservas. Segundo informe da *Secretaría de Hidrocarburos* do Equador, “na nova era do petróleo, o Estado equatoriano assume o dever primordial de planejar o desenvolvimento nacional, erradicar a pobreza, promover o *desenvolvimento sustentável* e a redistribuição equitativa dos recursos e das riquezas para o Bem Viver. Os benefícios de uma atividade extrativista responsável se traduzem no dinheiro para projetos em saúde, educação, obras públicas e desenvolvimento local na Amazônia (SHE, 2012: s/p, grifo nosso). Paradoxalmente, a Revolução Cidadã considera ser necessário “usar o extrativismo para sair do extrativismo” (PNBV, 2013: 48).

Enquanto o Sumak Kawsay encontra sua justificativa no marco das tradições e cosmovisões indígenas andino-amazônicas, o Bem Viver mobilizado no cenário pós-constituente pelo governo, embora dialogue criticamente com tradições da modernidade, não rompe necessariamente com alguns pressupostos do discurso do desenvolvimento (CORTEZ, 2014). Domingo Ankuash, liderança da nacionalidade Shuar (em entrevista, 2014), questiona a visão de desenvolvimento fomentada pelo governo:

Enquanto não tirarem todo o petróleo, ouro, cobre, urânio, etc. e tudo mais que existe no bosque e na água, nunca estaremos em paz. Porque o desenvolvimento que eles falam é cumulativo. Destruo aqui [Amazônia] e acumulo minha riqueza. Eles falam de um bem viver fazendo cem andares na casa e acumulando quilos carnes em sua casa. Então, me perguntam: e você, o que pensa do desenvolvimento? Eu respondo que meu desenvolvimento é totalmente diferente. Nós pensamos nosso desenvolvimento de acordo com nossa necessidade. O ser humano tem de viver digna e humanamente [...] e não acumular. Porque, para acumular, tem de destruir. E quando tudo estiver danificado aí sim seremos pobres, perderemos nossa autonomia. O Sumak Kawsay é viver bem com a natureza e entre nós, com terra boa, com sementes boas e saudáveis. Quando nosso presidente [Correa] fala em Sumak Kawsay está falando de dinheiro. Claro, isso funciona na cidade, mas não aqui. Aqui, o Sumak Kawsay está acabando [...]. Aqui querem nos converter em pobres (tradução nossa).

Segundo Carlos Viteri, do povo kichwa de Sarayaku:

Na cosmovisão das sociedades indígenas [...] não existe o conceito de desenvolvimento. Isto é, não existe a concepção de um processo linear da vida que estabelece um estado anterior ou posterior, a saber, de subdesenvolvimento e desenvolvimento; dicotomia na qual as pessoas devem transitar para a consecução do bem-estar, como ocorre no mundo ocidental. Tampouco existem conceitos de riqueza e pobreza determinados pela acumulação e carência de bens naturais [...] o desenvolvimento, conceito tipicamente ocidental [...] desde sua invenção após a segunda Guerra mundial, colocou as ex-colônias na categoria de países subdesenvolvidos (terceiro mundo) e concebeu as sociedades indígenas desses países como grupos pertencentes a um espaço e tempo considerado “tradicional”, “periférico” e “primitivo”. Daí que ainda se continua acreditando que os indígenas pertencem à cultura da pobreza [...]. (VITERI, 2002, p. 2, tradução nossa)

Na disputa pelos sentidos e caminhos para se alcançar o Bem Viver, os enunciados dos povos e nacionalidades indígenas colhidos durante nossa experiência de campo refletem, também, preocupações com a perda de soberania alimentar e da diversidade da natureza, diminuição da oferta de peixes, da caça e das plantas medicinais, das moradas dos seres que habitam e cuidam da selva e a destruição do meio ambiente para as gerações atuais e futuras da qual dependem para sua subsistência. Além disso, manifestam a preocupação com relação a proliferação de doenças, aculturação e perda dos valores tradicionais, o incremento da violência familiar, machismo, alcoolismo e prostituição que se intensifica com a entrada de atividades extrativistas em seus territórios. Narcisa Viteri, liderança dos anciãos e sábios de Sarayaku (em entrevista, 2014), explicita que:

Nós estamos pedindo isso [que não explorem petróleo] porque vamos estar mal [...] Vai acabar nosso passado, não vamos ter mais nada. Aqui nós vivemos, aqui nos deixaram, aqui estiveram nossos avós. Queremos viver assim, mas eles vêm e querem nos obrigar a mudar nosso modo de vida. Como podem não defender nossa vida? É como nos matar. Não estão nos matando com lanças, mas nossos filhos não vão poder viver se tudo ficar contaminado aqui, não vão viver como estamos agora, livres. Aqui ainda estamos livres [...]. O presidente tem de nos entender, tem de respeitar nosso viver, nosso costume, tudo o que somos. Isso é nossa autonomia (tradução nossa).

Referindo-se ao extrativismo petrolífero, Patricia Gualingua, representante de relações internacionais do povo de Sarayaku (em entrevista, 2014) afirma que este é uma ameaça direta à forma de vida dos povos indígenas:

A cosmovisão do povo indígena é a forma de se relacionar com o meio. Como você vê, estamos utilizando todo o território para cultivos. Cada um tem seus espaços. Isso foi do avô, isso foi do bisavô etc. Destruir um plantio primário significa também destruir os seres protetores que estão aí [...] eles não gostam dos seres externos por causa da contaminação, dos ruídos, por isso preferem os bosques prístinos. Por isso, derrubar uma árvore grande significa destruir várias almas, várias casas. Se uma lagoa é destruída, toda sua biodiversidade, os peixes, os animais e as anacondas desaparecem, e todo o resto desaparece também. Nossa cosmovisão não é compatível com a exploração petrolífera porque isso implica a morte desses seres protetores da natureza. Então não é simplesmente contaminação ambiental, é uma questão de que o ambiente está protegido não pelo homem, mas por seres protetores [...] sua morte causa um desequilíbrio generalizado. A morte de vários desses seres provoca a morte do bosque em sua espiritualidade, e assim a conexão do povo indígena com aqueles seres também se perde, e o indígena já não pode ser indígena. Começa toda uma degeneração de sua sociedade. A outra sociedade não pode entender [...] diz que isso [a terra indígena] pode produzir recursos, escolas, hospitais e tudo. Mas alguém desaparece. (tradução nossa)

Em suma, como adverte Walsh (2010 apud SCHAVELZON, 2015, p. 186), o uso contemporâneo do conceito de Sumak Kawsay por parte do Estado e seu exercício de governo se concebe como “desenvolvimento e Estado”, sendo o Estado “quem determina em termos tecnocráticos, economicistas e humanistas o que é Bem Viver e desenvolvimento”. A linguagem e o foco do modelo impulsionado pelo Estado e seu atual exercício de governo estão centrados nas capacidades da cidadania como indivíduos e seres universais (daí o nome revolução *ciudadã*); a possibilidade de “pensar com outras filosofias, outras cosmovisões e modos de relações coletivas de vida [...] está ausente”. Em outras palavras, ocorre um distanciamento dos significados sob os quais cada um se amparou, coletiva e historicamente, colocando no centro da cena política equatoriana, novamente, a situação Estado *versus* comunidade e comunidade *contra* o Estado.

A cosmopolítica do Kawsak Sacha/Selva Vivente

Na resolução do XIV Congresso da CONFENIAE, os povos e nacionalidades indígenas decidiram “informar as bases sobre o tema do extrativismo e suas implicações” e “fortalecer e consolidar os projetos desenvolvidos pelas nações amazônicas como alternativa ao modelo de desenvolvimento extrativista” (CONFENIAE, 2013: s/p). Dentre estes projetos encontra-se o Kawsak Sacha/Selva vivente de Sarayaku, que parece se contrapor à perspectiva governamental classificada pelo movimento indígena como um “ataque ao bem viver” (ALTMANN, 2013, p.294).

Assim como o Sumak Kawsay, a concepção do Kawsak Sacha foi elaborada mediante a tradução de conhecimentos xamânicos por lideranças da comunidade, como informa o dirigente de Sarayaku Marlon Santi (em entrevista, 2014). Ela nasce, então, a partir de pontes construídas entre distintos agenciamentos e fins (xamânicos e políticos, no sentido de lideranças que compõe o movimento social indígena), passa pelo Estado plurinacional equatoriano e alcança uma conferência internacional sobre mudanças climáticas.

Segundo Sarayaku (2003; 2015), “Kawsak Sacha”, “Selva Vivente” ou a “Selva dos Seres” é um espaço territorial e vital, destinado a elevar as facetas emocionais, psicológicas, físicas e espirituais transcendentais para a energia, saúde e vida dos povos originários. “Nós, os povos e nacionalidades amazônicas, praticamos um sistema de vida estruturado em convivência com a natureza, uma verdadeira encarnação em nossos corpos e espíritos que procura os comportamentos vitais a cada um de nós e aos seres vivos que nos rodeiam”. Em oposição à perspectiva ocidental, que trata a natureza como uma fonte inesgotável de recursos primários sujeitos à exploração e uso humano, o Kawsak Sacha é o reconhecimento de que a floresta é feita inteiramente de seres e das relações de comunicação estabelecidas entre si. Esses seres, desde as menores plantas até os mais supremos que protegem a floresta, são pessoas (*runas*) que habitam as cachoeiras, as lagoas, os pântanos, as montanhas e os rios. Estes seres vivem em comunidade (*llakta*) e desenvolvem sua vida de maneira semelhante ao ser humano: *jaguares*, cachoeiras, humanos etc. são dotados de intencionalidade e subjetividade – uma cosmopolítica agenciada por humanos, não humanos e extra-humanos, milenarmente exercida nas comunidades indígenas mas que se estende, agora, à comunidade política na forma Estado plurinacional (e internacional). Em síntese, a Selva Vivente é um telar ecológico; o mundo natural é também um mundo social.

Para Sarayaku (2015),

Essa visão não é uma simples crença ou um ideal conservacionista. É, ao contrário, um chamado para as pessoas do mundo a aprenderem a sentir essa realidade no seu mais íntimo ser. Isso [...] só vai ser possível se aprendermos a ouvir e a dialogar com esses outros seres que fazem parte de uma conversação cósmica que vai muito além de nós [...] humanos. Empreender essa conversação cósmica mais ampla entre todos os seres vivos formaria as bases para uma vida econômica mais sustentável e respeitosa com a Mãe Terra e seria o fundamento para conceber, construir e difundir o verdadeiro Bem Viver em nosso mundo – um mundo ameaçado por uma crise ecológica de magnitude planetária. (tradução nossa)

Para viabilizar tal entendimento sobre a floresta e seus seres, Sarayaku pretende alcançar o reconhecimento nacional, internacional e político-jurídico do Kawsak Sacha/Selva Vivente mediante a promulgação de uma lei que catalogue uma nova categoria de preservação dos espaços territoriais e *sagrados* dos povos originários. Esse reconhecimento deve dar conta da relação material e espiritual que estabelecem com os outros seres que habitam a Selva Vivente.

A proposta é estruturada em três eixos: (a) o reconhecimento como zona de exclusão de atividade petroleira, mineira e madeireira, de forma que tais projetos extrativistas sejam reconhecidos como incompatíveis com os territórios sagrados e que o petróleo e os minérios sejam deixados no subsolo; (b) a continuação do programa de proteção do território e das ações da fronteira da vida denominado *Jatun Kawsak Sisa Ñampi*, o Caminho Vivente das Flores e Fronteira de Vida (uma demarcação do território com plantas da região, possível de ser visualizada “de cima”); (c) a implementação e aplicação do Sumak Kawsay mediante as ações do *plano de vida*.

Na perspectiva da comunidade, o Kawsak Sacha seria o núcleo do Sumak Kawsay – ou o elemento essencial para que este possa ser viabilizado. Trata-se de um “novo modelo fundado no verdadeiro Sumak Kawsay, a vida em harmonia, uma proposta urgente e concreta que apresenta Sarayaku para transformar o modelo de desenvolvimento de extração e venda de energia fóssil a um desenvolvimento harmônico e respeitoso da vida e do bem-estar da natureza, do planeta e dos seres”. Essa relação intrínseca entre um e outro se desenvolve mediante a aplicação e execução do plano de vida, que se sustenta sobre três pilares: Terra Fértil (*Sumak Allpa*); Vida Social e Organizativa (*Runaguna Kawsay*); e Sabedorias da Selva (*Sacha Runa Yachay*).

Executado desta forma, Sarayaku considera o Kawsak Sacha como uma proposta autêntica para garantir os Direitos da Natureza, tal como consagra a Constituição equatoriana. Segundo o documento (2015), a proposta de Kawsak Sacha enfatiza que para outorgar Direitos à Natureza (uma questão ainda em aberto no país) é preciso reconhecer seus entes como pessoas (e não apenas como meros objetos). Na qualidade de pessoas, os seres dos bosques se relacionam tanto entre si como com os Povos Originários que compartilham o espaço e podem, finalmente, ter seus ciclos e direitos respeitados.

No mesmo texto, a comunidade de Sarayaku atesta também que, como guardiões das florestas, “é nossa responsabilidade manifestar que o mesmo governo que faz discursos solenes criticando o imperialismo, o capitalismo e o colonialismo está promovendo, em nome de uma suposta democracia, projetos extrativistas neocolonialistas em nossas terras. A gradual desaparecimento desse conjunto de vida que o Kawsak Sacha busca proteger é nada mais nada menos que um ecocídio – isto é, um extermínio sistemático do conjunto de vida e seres inter-relacionados. E esse crime contra a humanidade e a natureza está, até agora, impune [...] Com a esperança de colocar um fim a essa violência, nossa proposta é um chamado urgente para a comunidade global”.

Para Marlon Santi (em entrevista, 2014), a proposta da Selva Vivente significa que:

A humanidade tem uma oportunidade, que um pedacinho do Equador, um ponto no universo, pense no coletivo, pense nos outros seres vivos. E essa visão saiu daqui, a partir da Selva Vivente, mas não como privatização do bosque ou do espaço de vida. Esse é um espaço de vida para todos [...] Cada vez mais

se fala da importância de desenvolver a autonomia, processos próprios. Eu creio que é aí onde está o verdadeiro futuro. Porque fortalecendo a autonomia você desenvolve as noções de Sumak Kawsay, que não são apenas teóricas, são também práticas. Fazemos a pergunta: por uma maldição de Deus, ou por uma bênção, se o petróleo acaba hoje, do que o Equador vai viver? O Equador vai morrer! [...] o Equador segue sendo um país pobre e os lugares onde existe exploração petrolífera são uma desgraça, culturalmente, socialmente e economicamente. Estamos propondo que o governo mude a matriz produtiva, a matriz energética [...] pensando que hoje já não há mais petróleo. (tradução nossa)

Seguindo a lógica que Viveiros de Castro estabelece sobre o estudo dos modos de existência latouriano (em projeto de pesquisa), o Kawsak Sacha não parece apontar apenas para uma nova forma de organização sociopolítica ou um novo modo de produção, como também para uma nova [ou outra] *ontologia política*, onde o sentido de “político” se estende e se aplica muito além do domínio do “humano”. Desafiando as oposições entre natureza e cultura, ciência e política, entre “nós” e “eles” – sejam humanos e não humanos, modernos e indígenas –, Sarayaku acrescenta aos embates em torno da *naturalização (passiva) da política* (‘tudo é político’ — tudo que é humano, entenda-se) a tarefa prática e teórica de *politizar ativamente a natureza*. Portanto, na trilha das proposições de Latour (em entrevista de 2012: 501), “nada de política sem ambiente, nada de ambiente sem política. Nada de noção espacial que não seja, por assim dizer, animada, permanentemente modulada pelos mais heterogêneos agenciamentos do real”.

Considerações finais

A visibilização da plurinacionalidade, do Sumak Kawsay e do Kawsak Sacha permitiram que as questões indígenas (por oposição à “questão indígena”, i.e. a questão de como os brancos acabarão de vez com o “problema dos índios”) se infiltrassem em nosso próprio repertório, apontando a existência de, justamente, outros *modos de existência*, inseparáveis de outras *formas de vida* que vão além dos grandes divisores binários da modernidade. Latour (2014) coloca a questão de como um cientista social, um *runa* ou uma liderança de um movimento social encontraria formas de fazer com que as reivindicações ontológicas sobre o que é feita a floresta e o mundo fossem compreendidas quando em negociação com engenheiros florestais, turistas, ONGs ou administradores estatais. É neste momento em que a chamada “virada ontológica” encontra seu momento de verdade. Não necessariamente na cena epistemológica, portanto, mas nas amargas negociações de alternativas para ocupação dos territórios. Esse talvez seja, nesse contexto, o maior desafio.

Nesse ponto voltamos, novamente, ao cerne da plurinacionalidade: como criar espaços para uma convivência comum marcada pela diferença e alteridade radical (representadas, aqui, pelo Sumak Kawsay e pelo Kawsak Sacha)? Pode o Estado, em seu formato plurinacional, ser um deles? Discutir os conceitos em

questão levantam uma crítica ao Estado, suas estruturas, instituições e seu exercício de governo (de esquerda e de direita) como formas fechadas à expressão da diferença. É possível mudar por dentro, mas parece haver um limite justamente porque os pilares do Estado e da nação estão na modernidade, no progresso e no desenvolvimento – isto é, na infértil separação entre natureza e cultura, entre modernos e atrasados. Em tempos de Antropoceno⁶, se o desafio é “promover um deslocamento do antropocentrismo ao biocentrismo”, como formula Gudynas (2010), é muito provável que tenhamos que *adotar*, no sentido afetivo e juridicamente complexo em que se adota um filho, alguns dos modos de existência dos outros coletivos, daqueles que, *realmente*, jamais foram modernos. A saída passa, portanto, pelo outro; pelo ser-enquanto-outro dos outros (que resiste e, nesse processo, re-existe), como propõe Viveiros de Castro em seu projeto.

Referências

ACOSTA, Alberto; MARTINEZ, Esperanza (comp.). **Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora**. Quito: Abya Yala, 2009.

ALTMANN, Philipp. El *sumak kawsay* en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano. In. **Indiana 30**. Berlim: Ibero-Amerikanisches Institut, Stiftung Preußischer Kulturbesitz, pp. 283-299, 2013.

CONAIE. **Proyecto político de la CONAIE**. Quito: CONAIE, 1994.

_____. **Proyecto político de la CONAIE**. Quito: CONAIE, 2012.

CORTEZ, David. In. ENDARA, Gustavo (coord.). **Post-crecimiento y buen vivir. Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables**. Quito: Friedrich-Ebert-Stiftung (FES-ILDIS), 2014.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro**. Petrópolis: Vozes, 1993.

ESCOBAR, Arturo. **Una minga para el post desarrollo. Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales**. Lima: Programa Democracia y Transformación Global/Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2010.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. **Colonialismo interno. Uma redefinição**. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

GUDYNAS, Eduardo. La ecología política del progresismo sudamericano. Los límites del progreso y la renovación verde de la izquierda. **Sin Permiso**, Barcelona, n.8, p.147-167, 2010.

_____. Desarrollo, derechos de la naturaleza y buen vivir despues de montecristi. In. WEBER, Gabriela

⁶ Sobre o Antropoceno ver, por exemplo, os recentes livros “Há um mundo por vir?” (Viveiros de Castro; Danowski, 2015) e “Face à Gaia”, de Latour (2015).



(ed.). **Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador.** Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD/Observatorio de la Cooperación al Desarrollo, 2011.

LATOUR, Bruno. **Múltiplos e animados modos de existência: entrevista com Bruno Latour.** [10 de agosto de 2012]. São Paulo: Universidade de São Paulo. Entrevista concedida a Jamille Pinheiro Dias, Renato Sztutman e Stelio Marras.

_____. **On selves, forms and forces.** Edinburgh: Hau/Journal of Ethnography Theory, 4 (2), p. 1–6, 2014.

_____. **Face à Gaia.** Paris: Éditions La Découverte, 2015.

MACAS, Luis. El *sumak kawsay*. In. HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis; GARCÍA, Alejandro Guillén; GUAZHA, Nancy Deleg (eds.). **Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre *sumak kawsay*.** Quito, Huelva e Cuenca: CIM/ FIUCUHU/PYDLOS, 2014.

MÉNDEZ, Julio Marcelo Prieto. **Derechos de la naturaleza: fundamento, contenido y exigibilidad jurisdiccional.** Quito: Corte Constitucional del Ecuador/ CEDEC, 2013.

OSPINA, Pablo; GUERRERO, Fernando. **El poder de la comunidad.** Buenos Aires: CLACSO, 2003.

PNBV. **PNBV 2013-2017.** Quito: Senplades, 2013.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In. LANDER, Edgardo (ed.). **La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2000.

_____. Bien vivir. Entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. **Viento Sur, Madri, n.122, 2012.**

RAMÍREZ, Franklin Gallegos. El movimiento indígena y la reconstrucción de la izquierda en Ecuador: el caso del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (PK). In. OSPINA, Pablo; KALTMEIER, Olaf; BUSCHGES, Christian (eds.). **Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político.** Quito: Corporación Editora Nacional, 2009.

SARAYAKU. *Sarayaku sumak kawsay ta ñawpakma katina killka/ El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro.* Quito: Territorio Autónomo de la Nación Originaria del Pueblo Kichwa de Sarayaku/Mimeo, 2003.

_____. **Kawsak Sacha- Selva Viviente. Propuesta de los Pueblos Originarios Frente al Cambio Climático.** Paris, COP 21, 2015.

SCHAVELZON, Salvador. **Plurinacionalidad y vivir bien/buen vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes.** Quito: Abya Yala/CLACSO, 2015.

SECRETARIA DE HIDROCARBUROS (SHE). **Acto de convocatoria a la Ronda Suroriente Ecuador.** 2012. Disponible em: <<http://www.rondasuroriente.gob.ec/>>. Acesso em: 7 jun. 2015.



SIMBAÑA, Floresmilo. La plurinacionalidad en la nueva Constitución. In: BORJA, Raúl (ed.) **Análisis: Nueva Constitución**. Quito: Friedrich Ebert Stiftung/La Tendencia, 2008.

SIMBAÑA, Floresmilo. El *sumak kawsay* como proyecto político. In. Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. **Más allá del desarrollo**. Quito: Abya Yala/ Fundação Rosa Luxemburgo, 2011.

STENGERS, Isabelle. La propuesta cosmopolítica. In. **Revista Pléyade**. Centro de Análisis e Investigación Política [CAIP]. n.14, p.17-41, 2014.

UNIVERSIDAD INTERCULTURAL AMAWTAY WASI (UIAW). **Aprender en la sabiduría y el buen vivir**. Quito: UNESCO, 2012.

VITERI, Carlos. Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. **Revista Pólis**, Santiago do Chile, n.3, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana: Estudos em Antropologia Social, Rio de Janeiro**, v.2, n.2, 1996.

_____. **Sobre os modos de existência dos coletivos extramodernos: Bruno Latour e as cosmopolíticas ameríndias. Projeto de pesquisa**. Disponível em: <<https://ufrj.academia.edu/EVdeCastro>>. Acesso em: 28 ago. 2016.

_____ & DANOWSKI, Debora. **Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis: Instituto SocioAmbiental, 2015.

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