U.PORTO
FLUP FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO

SEGUNDO CICLO DE ESTUDOS
[FILOSOFIA – RAMO FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA]

Crise Sistêmica e o *Bem Viver*:
contributos para pensar o comum no século XXI

Bruna Aguiar Wagner

M

2021



Bruna Aguiar Wagner

Crise Sistêmica e o *Bem Viver*: contributos para pensar o comum no século XXI

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia (Ramo Filosofia Contemporânea), orientada pela Professora Doutora Paula Cristina Pereira

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2021

Bruna Aguiar Wagner

Crise sistêmica e o *Bem Viver*: contributos para pensar o comum no século XXI

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia (Ramo Filosofia Contemporânea), orientada pela Professora Doutora Paula Pereira

Membros do Júri

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)

Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)
Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Professor Doutor (escreva o nome do/a Professor/a)
Faculdade (nome da faculdade) - Universidade (nome da universidade)

Classificação obtida: (escreva o valor) Valores

Dedico este trabalho aos povos indígenas de Abya Yala, e ao mar

Sumário

Declaração de honra 7
Agradecimentos 8
Resumo 9
Abstract 10
Introdução 11
1.Origens e sentidos do Bem Viver 14
1.1 Legado ancestral em prática para o agora e o futuro 25
1.2. O outro lado da história: o Bem Viver num contexto global – elementos de contraposição hegemônicas e seus porquês 27
2.Bem Viver e os comuns – aproximações e distanciamentos 40
2.1. Os comuns e as discussões que suscitam 43
2.2. Comuns e comunal: um encontro possível? 55
2.3. Para melhor analisar o modo comunal de vida: contribuições indígenas de Abya Yala 60
3.Crise no capitalismo e Bem Viver – uma forma antissistêmica de refletir sobre a monocultura de ser e estar no mundo 75
3.1. Um olhar à democracia: de que modelo se fala? 76
3.2. Capitalismo: a mão que ceifa ou a que cultiva? 81
3.3. É tudo propriedade privada – ou como ficam o comum no capitalismo 88
4.Comunitarismo e Bem Viver: caminhos para um modelo não capitalista de sociedade . 93
4.1. Organizar outro amanhã 96
4.2. Decrescimento para um porvir possível 102
4.3. Terra arrasada – passos rumo ao decrescimento para outros horizontes do viver junto 109
4.4. Escala global: debate do pós-extrativismo como alternativa no Sul global 118
4.5. O amanhã estará vivo? 122
Considerações Finais 126
Referências Bibliográficas 129

Declaração de honra

Declaro que o presente dissertação é de minha autoria e não foi utilizada previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referenciação. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

Palhoça, Santa Catarina, Brasil, 27 de setembro de 2021.

Bruna Aguiar Wagner

Agradecimentos

Agradeço enormemente a meus pais, que sempre me apoiaram e incentivaram profusamente – não há palavras para efetuar tal agradecimento com a generosidade que ambos merecem, então resumo brevemente: sem eles, essa jornada não seria possível. Agradeço ao suporte incondicional de Roger Carvalho, alguém sem o qual nada dessa travessia acadêmica teria sido realizável: as lidas burocráticas e idas muitas à Flup para me ajudar com trâmites legais, o apoio carinhoso e compreensivo, as refeições cheias de carinho e generosidade, a escuta afetuosa de minhas apresentações de trabalho, o olhar crítico e incentivador que me fez caminhar com mais segurança pelos desafios em Portugal e na Flup. Serei sempre grata por seu amor e sua dedicação incondicionais. Agradeço a Mayana Hellen Nunes pelo apoio à vida acadêmica, pelos debates filosóficos e antropológicos, o auxílio teórico e afetivo, sempre que me foi necessário. Por sua amizade alegre e seu apoio interessado, sou imensamente grata. Aos amigos e companheiros de jornada Bruna Maia e Rafael Antunes Padilha, pela amizade em Portugal, as críticas construtivas e amorosas em meus trabalhos e apresentações: sem a presença vibrante deles, a experiência na Flup e em Portugal teria sido ainda mais dura e desafiadora. Pela amizade, amor e apoio, um imenso muito obrigada. À professora Paula, que me guiou em momentos difíceis e me auxiliou na caminhada desta dissertação. O tema aqui em questão foi influenciado pelos temas da unidade curricular que a professora Paula leciona, como o comum e o bem comum. A esse propósito, Paula sugeriu-me a articulação entre o Bem Viver (que eu havia trabalhado num artigo para sua UC) e o comum. Prontamente aceitei o desafio, com muito empenho, para desenvolver um interesse que já tinha. Agradeço por ter encontrado neste mestrado em Filosofia acolhimento para tratar do Bem Viver no contexto dos povos Aymara, Kíchwa e Guarani. Aos professores João Alberto Cardoso Gomes Pinto e Maria João Couto, pelo apoio e auxílio – não é sempre fácil ser estudante internacional, e sua generosidade e acolhimento foram fundamentais. Por fim, agradeço aos povos originários de minha terra, pelo legado de resistência, bons conviveres, encantamento, beleza e força – que fazem a vida possível, porque trazem a ela sonho e coragem.

Resumo

Neste trabalho, buscamos contribuir com o debate em torno do comum – a vida em comunidade, num planeta compartilhado –, a partir da ideia do Bem Viver, que é o modo de vida de povos indígenas latino-americanos, que versa sobre fruição, harmonia, equilíbrio, bons conviveres e relacionalidade com o todo. Entender os pontos essencias dessa vida tecida em comunidade, para poder alcançar o viver bem, é o objetivo primeiro deste trabalho, que aborda o Bem Viver a partir do conjunto de práticas e conhecimentos dos povos Aymara, Kíchwa e Guarani. Ademais, tendo em vista a crise sistêmica em que nos encontramos, o Bem Viver surge como um outro paradigma de vida, dialogando, no presente trabalho, com teorias como a dos bens comuns e a do decrescimento, em meio à visão crítica do modo de vida ocidental, da colonialidade do poder, do Estado-nação, do capitalismo e da lógica do acúmulo infinito – que forjam e sustentam o mundo contemporâneo.

Palavras-chave: Bem Viver; capitalismo; bens comuns; povos indígenas; decrescimento

Abstract

In this work, we seek to contribute to the debate around the common – life in community, on a shared planet – from the idea of Buen Vivir, which is the way of life of the Latin American indigenous peoples, which is about the enjoyment of life , harmony, balance, good coexistence, and relationship with the whole. Understanding the essential points of this life woven together in community, in order to be able to live well, is the main objective of this work, which approaches Buen Vivir based on the set of practices and knowledge of the Aymara, Kíchwa and Guaraní Indigenous People. Furthermore, in view of the systemic crisis in which we find ourselves, Buen Vivir emerges as another paradigm of life, dialoguing in this work with theories such as commons and degrowth, amid the critical view of the Western way of life , the coloniality of power, the nation-state, capitalism and the logic of infinite accumulation – that forge and sustain the contemporary world.

Key-words: Buen Vivir; capitalism; commons; Indigenous people; degrowth

Introdução

Neste mundo em crise, num contexto de pandemia, emergências ecológicas e agravamento das desigualdades, o comum[1] – os espaços coletivos, as comunidades, os conviveres, os territórios – tanto carregam as consequências dos embates contemporâneos quanto sinalizam saídas para eles. Neste sentido, pensar o comum, desde perspectivas diversas, como a noção de comunal e a dos bens comuns, pode-nos auxiliar na construção de um lugar menos inóspito à vida (humana e não humana).

O comunal é, *grosso modo*, um paradigma fundado nas sociedades latino-americanas que diz respeito a um direito coletivo de uso e organização dos elementos da natureza (terras, águas, florestas), pensando no compartilhamento do que é coletivamente produzido, como bem afirma o pensador Walter Mignolo[2]. Aqui, o sentido de comunidade – compreendida como uma unidade que gera vida – transborda a ideia do humano e envolve a natureza[3] como um todo, para além de uma leitura antropocêntrica de comunitário. Enquanto uma ideia do comum, a partir dos comuns e de bens e recursos comuns, versa sobre formas de organização de uma comunidade humana em torno de um bem ou de um recurso de propriedade ou uso comum (uma área de cultivo, um rio, um bosque). No percurso que propomos, haverá momentos em que as duas teorias se chocam e, em outros, é possível que se encontrem.

Em torno dessas discussões, este trabalho caminhará rumo a um outro jeito de viver junto, a partir de uma filosofia que, conforme apontou Marx em sua enésima tese, das *Teses para Feuerbach*, está preocupada não só com a contemplação do mundo, mas com transformá-lo – no sentido de uma filosofia que se preocupe também com a materialidade da vida. Sendo assim, para enriquecer reflexões sobre conviver, ou viver junto, que imbrica modelos de governança, de reciprocidade, perspectivas jurídicas, de trabalho e de cuidado, de organização da vida no geral, trazemos aqui o legado ancestral de práticas

[1] Neste trabalho o comum será visto tanto pela perspectiva de Elinor Ostrom, que perpassa a ideia de bens comuns e recursos comuns, quanto pelo comunal, abordado aqui a partir dos povos Aymara, Kíchwa e Guarani em suas diretrizes do Bem Viver, com suas maneiras próprias de pensar comunidade e coletividade. Em cada universo, o comum será encarado de uma determinada maneira, sendo inclusive considerado contrário à ideia de comunal por alguns autores, conforme iremos analisar mais adiante.

[2] No capítulo 2, veremos mais a fundo os pontos de Mignolo.

[3] Neste trabalho, utilizaremos a definição de natureza descrita por Eduardo Gudynas: como "conjunto ou sistema em que prevalecem paisagem, flora e fauna original (desde silvestres até as com graus médios de intervenção humana"; *original* como contraponto a *artificial*. Ver em Eduardo Gudynas, *Derechos de la Naturaleza*. Lima: CLAES, 2014, p. 22.

e conhecimentos indígenas, por meio do Bem Viver. E, para tratar de tais questões, foi necessário por vezes considerar aspectos da sociologia etnográfica e da antropologia cultural, a fim de, suportando-nos nelas, podermos trabalhar o Bem Viver em sua complexidade.

No primeiro capítulo, buscamos as origens e os sentidos dessa perspectiva latino-americana, como tentativa de lançar luz a outras formas de tecer comunidade, estar com a natureza, interagir com utopia política e resistir. Por meio dos povos Aymara, Kíchwa e Guarani, encontramos na floresta, na mata e na cidade, diferentes formas de estar e ser no mundo. Inclusive constatando como, até hoje, permanece a estrutura colonial de poder que os estigmatizou e ainda estigmatiza.

A partir desse outro paradigma de vida, do Bem Viver, aprofundamos a crítica ao modelo ocidental hegemônico, que intensifica a depredação da natureza, a exploração dos sujeitos, impedindo a celebração e a fruição da vida, produzindo violências e extinção. Dessa forma, no segundo capítulo, buscamos em modelos consagrados de autogovernança sobre os comuns um diálogo com o comunal do Bem Viver, a fim de elaborar de que maneira uma comunidade humana pode interagir com um "bem" ou "recurso" comum, com o objetivo de retomarmos a importância da comunidade e pensarmos formas distintas de interagir e conviver neste mundo partilhado. Tudo isso em meio a formas de reciprocidade e organização da vida comunitária, para além do Estado e da inciativa privada.

No terceiro capítulo, destrinchamos Estado-nação, democracia e capitalismo – a maneira como estão imbricados e o que produzem nessa conjunção –, no intuito de compreender de que forma os obstáculos à diversidade e às maioriais sociais está posto em favorecimento de grupos específicos, analisando alguns alicerces que fundamentam e mantêm hegemonia, violência e colonialidade, no contra das relações comunais. Ademais, no terceiro capítulo começamos a delinear ideias e saídas para o atual modelo de organização da vida.

No quarto capítulo, frente à crítica ao crescimento econômico e ao capitalismo (em sua lógica de crises permanentes), tencionamos construir caminhos para outro porvir, analisando alguns dos pontos que precisam ser levados em conta para o engendrar de outro sistema comunitarista, outras formas de nos relacionarmos coletivamente, de enxergamos a natureza, de estarmos e sermos no mundo. Refletir sobre os limites

materiais da vida, questionando o modelo econômico atual e sua maneira de gerar sentido, como veremos adiante, é uma urgência; afinal, não é possível haver crescimento infinito em um planeta finito. Assim sendo, embrenhamo-nos por teorias como decrescimento e pós-extrativismo, articulando Norte e o Sul global, pensando ainda em Direitos da Natureza e justiça ambiental, em busca de um futuro e, nele, uma maneira de conjugar abundância e viver bem.

Nas considerações finais, articulamos o caminho teórico desenvolvido no decorrer deste trabalho, que tem por objetivo refletir sobre formas outras de pensar a coletividade e as tramas comunitárias, e o que se faz necessário para vivê-las plenamente. No decorrer desta caminhada, vamos questionar o modo de vida contemporâneo, entender de que maneira ele produz rupturas, escassez e sofrimento, enquanto buscamos compreender o paradigma do Bem Viver, a partir de práticas e conhecimentos de povos indígenas latino-americanos. Por meio desse legado de resistências e experiências em torno do comunal, procuramos delinear outra visão de mundo, cheia de contornos, possibilidades e bons conviveres – na direção de pensar nosso momento atual e compreender outras formas de ser e estar no mundo que não ameacem a vida.

1. Origens e sentidos do Bem Viver

A partir da leitura crítica do nosso tempo, outras perspectivas de organização da vida chamam atenção para possibilidades distintas de estarmos e sermos no mundo. Neste capítulo, iremos analisar a maneira de viver dos povos indígenas latino-americanos, com destaque para a forma de organização da vida oriunda de povos e nações indígenas como os Aymara, Kíchwa e Guarani, que questionam há séculos o modelo de desenvolvimento e progresso que vigora desde a colonização – em permanente crítica à racionalidade vigente – e colocam a convivência no centro da vida comunitária, priorizando a harmonia, o equilíbrio e a integração de homens e mulheres entre si e com a natureza, da qual não se veem separados; e a esta visão chama-se Bem Viver[4]. A fim de que busquemos caminhos para cidades mais solidárias e justas, que não se configurem como sociedades contra a natureza[5], faz-se importante sublinhar a relação dos sujeitos e também a destes com os territórios que ocupam, para que possamos afirmar a solidariedade, o cuidado, a sobrevivência do planeta e suas espécies, reconhecendo tais assuntos como vitais para uma sociedade, como compreende o Bem Viver – também denominado bons conviveres –, que focalize no viver bem.

Quando falamos em cidades e sociedades alinhadas com a natureza, mencionamos não apenas a ideia de conservar biomas e sistemas tendo em vista a sobrevivência humana, trata-se aqui de pensar a partir de uma perspectiva biocêntrica, como nos propõe o Bem Viver, que toma a natureza como centro, sem considerar um "uso equilibrado" desta,

[4] Segundo o pensador peruano Aníbal Quijano, a palavra foi cunhada em aproximadamente 1615 no vice-reino do Peru, pelo nobre Kíchwa Guamán Poma de Ayala, famoso por escrever crônicas sobre o tratamento dado aos nativos andinos após a colonização espanhola. Quijano afirma que o termo "Bien Vivir" foi publicado em *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, manuscrito que Ayala escreveu e enviou ao rei Filipe III da Espanha. Ver em Aníbal Quijano. "Bien Vivir": Entre el "desarrollo" y la des/colonialidad del poder. In: A. Quijano. *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/ Descolonialidad del Poder*. Buenos Aires: Clacso, 2014, pp.847-859.

[5] O pensador francês Serge Moscovici usa a expressão "sociedades contra a natureza" para designar as chamadas sociedades civilizadas, que diferentemente dos povos originários, apoiam-se na separação homem/natureza. Ao descrever a "nossa civilização", Moscovici afirma: "A sociedade é o domínio dos homens, a natureza, o das coisas", apontando que, ao fazer isto, dissimula-se uma "linha divisória entre inferior e superior, o espiritual e o material, o produto e o dado, aquilo que existe antes do homem e sem o homem e aquilo que existe depois dele, com ele. Essa relação de exclusão que é ao mesmo tempo diferença e negação, autonomia e exterioridade, encontra-se na base de nossas ciências e organiza nossos comportamentos políticos, econômicos e ideológicos". Às sociedades que enxergam a natureza como parte da vida, Moscovici chama "sociedades com a natureza". Ver em Serge Moscovici, *Sociedade contra a natureza*. Rio de Janeiro: Vozes, 1975, pp. 7-8.

conforme diz Alberto Acosta[6], mas compreendendo que "a natureza vale por si mesma"[7]. Isso engloba não um retorno ao passado, a sociedades menos urbanas, ou a uma ideia de natureza intocada, trata-se da prevalência da "manutenção dos sistemas de vida – do conjunto da vida"[8], como define Acosta, pensando nos ecossistemas, nas coletividades, e não apenas nos indivíduos, visto que não é possível apartá-los de um todo do qual fazem parte.

Para o líder e pensador indígena Ailton Krenak[9], nosso tempo é "especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do sentido próprio da existência da vida", mundo este que ainda está cheio de "constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover", mas que nosso tempo não parece tolerar tal "fruição de vida"[10]. Ao falar em "nosso tempo", entendemos que Krenak está a ponderar sobre este mundo que herdamos, que reforça um olhar técnico sobre a vida e está inteiramente voltado a interesses econômicos que reforçam a dominação do homem pelo homem e também a dominação da natureza e dos seres em geral, deixando um rastro de destruição e inclusive de aniquilamento em nome do desenvolvimento, do progresso e da acumulação infinita. E, assim, este modelo, por representar aniquilação, destruição, dominação, não é capaz de promover a plena fruição da vida, que é em si mesma uma contraposição a seu *modus operandi*.

O Bem Viver, uma perspectiva latino-americana de povos amazônicos e andinos, de raiz comunitária, volta-se, por outro lado, à ideia de manutenção da vida. Ocupa-se da prática de bons conviveres (entre humanos e com não humanos), de respeito aos ecossistemas e da mudança do paradigma de abundância, numa crítica à noção de exploração, progresso

[6] Nascido no Equador, o político e economista Alberto Acosta é graduado em economia pela Universidade de Köln, na Alemanha, e integrou a fundação do Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, para o continente latino-americano; ademais, foi presidente da Assembleia Constituinte do Equador, para a criação de uma Constituição nacional que valorizasse o Bem Viver e os direitos da natureza – e, neste sentido, virou um grande pensador e articulador do tema.

[7] Alberto Acosta, *O Bem Viver: Uma oportunidade para imaginar outros mundos*, tradução de Tadeu Breda, São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016, p. 131.

[8] Idem, ibidem.

[9] Destacado escritor, pensador e ativista socioambiental brasileiro, pertencente ao povo Krenak, Ailton Krenak teve papel fundamental, durante a Constituinte brasileira de 1988, na luta pela concessão de direitos aos povos originários. Foi responsável por organizar a Aliança dos Povos da Floresta, entre seringueiros e povos indígenas, nos anos 1990, pela defesa das florestas do Brasil.

[10] Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 27.

e desenvolvimento. Ao colocar a natureza no centro, o que corresponde à promoção de um sistema de vida, o Bem Viver acaba por aportar uma outra noção de abundância, estabelecida pela natureza e sua manutenção constante do equilíbrio do mundo, além do cuidado, a harmonia entre os seres, o respeito pela diversidade e a autonomia dos povos. E isso não se trata de um retorno ao passado, visto que os povos indígenas não são "pré-modernos", nem atrasados, como se costuma afirmar na tentativa de subjugá-los; afinal, "seus valores, experiências e práticas sintetizam uma civilização viva, que demonstrou capacidade para enfrentar a modernidade colonial"[11], como aponta Acosta, e suas ideias e iniciativas têm gerado debates prolíficos sobre modos diversos de viver e conviver, em conjunção com a natureza. Conforme afirma Acosta, o Bem Viver não pode ser apenas associado ao "bem-estar ocidental", mas deve ser compreendido dentro de uma cosmovisão particular, que será apresentada no decorrer deste capítulo (e do trabalho em geral). Isto porque, muitas vezes, o bem-estar ocidental está voltado a uma noção de "abundância", conforto e "qualidade de vida" estruturalmente ancorada no desperdício, no acirramento de desigualdades, na competição, na destruição da natureza e no extermínio de povos e ecossistemas.

Como demonstra a teoria marxista da dependência[12], dentro do sistema em que vivemos existe um centro mundial (Norte global) porque há uma periferia (Sul global); afinal de contas, a desigualdade possibilita e é possibilitada pelo fato de que os países mais ricos acumulam devido à exploração dos mais países menos "desenvolvidos" ou menos "civilizados". Não por acaso, o sociólogo teuto-estadunidense André Gunder Frank, da teoria marxista da dependência, fala largamente em "desenvolvimento do

[11] As palavras entre aspas na frase estão em Alberto Acosta, op. cit., p. 24.

[12] A teoria da dependência parte da ideia de que existem países centrais (que dominam o cenário econômico e militar) e países periféricos (normalmente ex-colônias, explorados pelas nações do centro) compondo o sistema-mundo: os primeiros formando o chamado Norte global e os segundos, o Sul global. A teoria da dependência, dessa maneira, aponta para o fato de que o ordenamento global se dispõe de forma a agravar o subdesenvolvimento dos subdesenvolvidos, mantendo os "desenvolvidos" a ditar a ordem mundial e todos os demais a servi-los, expondo uma luta de classes das nações – o que significa pensar a partir da chave do imperialismo, sobretudo. Os principais autores dessa vertente, advindos do campo do pensamento marxista, são notadamente latino-americanos, tais como Ruy Mauro Marini, Theotônio dos Santos, Vânia Bambirra, Celso Furtado e também Florestan Fernandes, além de André Gunder Frank. A ideia é compreender a relação de dependência entre centro e periferia, descortinando as relações de poder no capitalismo mundial. Ver Alberto Acosta e Ulrich Brand, *Salidas del labirinto capitalista: Decrescimiento y postextractivismo*. Buenos Aires: Tinta Limón y Fundación Rosa Luxemburgo, 2017; e Theotônio dos Santos, "La teoría de la dependencia, un balance histórico y teórico", no livro *Los retos de la globalización*. Caracas: UNESCO, 1998.

subdesenvolvimento"[13] dos países da periferia mundial, o que, a saber, expõe que o modelo de desenvolvimento ditado pelo Norte é o agravamento do subdesenvolvimento no Sul e nunca o prometido "progresso" ou o acesso real a uma vida de fato vivida com dignidade; de forma que o "desenvolvimento" e "subdesenvolvimento" formam não uma dicotomia, mas um contínuo, como aponta o espanhol José María Tortosa[14].

O Bem Viver, por outro lado, elaborado a partir do modo de vida ancestral de povos indígenas latino-americanos, muitos dos quais até hoje vivendo a partir de seus pilares, propõe "la cultura de la vida", que corresponde a um paradigma não individualista e sim comunitário, que promulga reconstituir a visão de comunidade ("común-unidad") das culturas ancestrais, como afirma o filósofo boliviano de origem aymara Fernando Huanacuni[15]. Para ele, este legado das primeiras nações latino-americanas considera a comunidade como estrutura e unidade de vida, ou seja, a comunidade como sendo constituída por toda forma de existência e se apresentando não como uma estrutura social composta unicamente por humanos[16]. Segundo o autor, a comunidade tampouco representa uma desaparição da individualidade, ela se expressa, sim, ampliamente, a partir de um processo de complementação com outros seres de dentro da comunidade, em que um complementa o outro, portanto. E, assim, nesta ideia de complementariedade, vê-se que todos se fazem necessários para haver um comum, no qual todos podem se apoiar e com o qual podem contar para viver plenamente.

Para bem entendermos o Bem Viver, vale salientar que povos indígenas se definem como *coletividades originárias*, formadas por identidades culturais que as diferem de outros setores da sociedade, sendo regidas por sistemas próprios de organização social, econômica, política e legal; numa nacionalidade, podem existir diversos povos, que mantêm características essenciais comuns, como o idioma, mas com outros elementos que os diferenciam entre si[17]. Dentro dessas coletividades, o conceito de "Bem Viver"

---

[13] Alberto Acosta e Ulrich Brand, *Salidas del labirinto capitalista: Decrescimiento y postextractivismo*. Buenos Aires: Tinta Limón y Fundación Rosa Luxemburgo, 2017, p. 46.
[14] Idem, p. 64.
[15] Fernando Huanacuni Mamani, *Buen Vivir/ Vivir Bien: Filosofía, oplíticas, estratégias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordenadora Andina de Organizaciones Indigenas – CAOI, 2010, p. 6.
[16] Idem, ibidem.
[17] Esta conceituação é dada por Acosta para definir povos originários equatorianos, mas é uma boa noção geral para explicarmos, de maneira ampla, a organização da vida indígena. Cf.: Alberto Acosta, op. cit., p. 24.

advém de uma tradução do termo em kíchwa, *sumak kawsay*, língua da qual nasceu esta conceituação em sua versão equatoriana, que é *Buen Vivir*.

Como nos informa o tradutor Tadeu Breda, de acordo com o *Shimiyukkamu Dicionario Kichwa-Español*, *sumak* se traduz em Kíchwa como "hermoso", belo, bonito, precioso, primoroso, excelente; *kawsay*, como vida. O Bem Viver, *Buen Vivir* ou *Vivir Bien*, além de poder ser interpretado como *sumak kawsay*, pode ser associado a *suma qamaña* (aymara) ou *nhandereko* (guarani). Para Acosta, a conjugação de *sumak kawsay* e *suma qamaña* permite as expressões *Buen Vivir*, *Vivir Bien*, saber viver, saber conviver, viver em equilíbrio e harmonia, respeitar a vida, vida em plenitude, e também vida plena. Em português, utiliza-se a versão Bem Viver. Para o filósofo equatoriano David Cortez, no que se refere às tradições indígenas andinas e amazônicas, o termo *sumak kawsay* "tem a forma de um conceito holístico porque compreende a vida humana como parte de uma realidade vital maior, de caráter cósmico, cujo princípio básico é a relacionalidade do todo"[18], explica. Dessa forma, vê-se como o conceito de saber viver, viver em equilíbrio e harmonia, contém várias dimensões e esferas da vida, sendo multifacetado.

O sentido do *nhandereko*[19] guarani, conforme Breda, constrói-se em torno de algo um pouco mais distinto literalmente, que se traduziria como "nossa forma de vida", mas que também dá conta de um conjunto de valores específicos dos povos da nação guarani – que ainda resistem sobretudo no Brasil, na Argentina, na Bolívia, no Uruguai e no Paraguai –, um jeito de viver e ser em total consonância com uma vida bela e preciosa, como aponta Breda, alinhada à natureza e seus ciclos, comprometida com o futuro das próximas gerações, e que, por isso mesmo, corresponde ao Bem Viver.

Já em Aymara, o antropólogo e linguista boliviano Xavier Albó explica que *suma* significa "bonito, charmoso, agradável, bom, amável", e também "precioso, excelente, acabado, perfeito". A palavra *suma* contém, segundo ele, um sentido de plenitude. Quanto à *qamaña*, afirma:

[18] Alberto Acosta, *O Bem Viver*, op. cit., p. 78.

[19] Para Breda, *Teko porã* seria a tradução literal em Guarani da expressão Kíchwa *sumak kawsay*. *Teko* refere-se à vida e à existência em comunidade; *porã* pode ser traduzido como belo, bonito, bom, como nos revela Breda. Afirmo, todavia, que as duas noções podem ser encontradas: *Nhandereko* ou *Teko Porã*, a depender da escolha de um grupo ou outro da etnia Guarani. No decorrer do trabalho, vamos delineando ambos os conceitos.

> Qamaña es 'habitar, vivir [en determinado lugar o medio], morar, radicar' (...); y qamasiña es 'vivir con alguien'. Qamaña es también el nombre que se da al lugar abrigado y protegido de los vientos, construido con un semicírculo de piedras para que, desde allí, los pastores cuiden a sus rebaños mientras descansan. Es decir, desde sus diversos ángulos, qamaña es vivir, morar, descansar, cobijarse y cuidar a otros. En un segundo uso, insinúa también la convivencia con la naturaleza, con la Madre Tierra o Pacha Mama, aunque sin explicitarlo.[20]

Vê-se, assim, que a expressão Aymara *suma quamaña* revela em si mesma uma conexão com a Pacha Mama ou a Mãe Terra, tão forte e presente entre os povos originários latino-americanos. A expressão destaca o cuidado de uns com os outros e a síntese completa com a natureza, uma espécie de lar onde os humanos podem descansar. Assim, abrange uma noção que mostra a não ruptura homem-natureza, que assinala a natureza não como ameaça, mas sim como um uma casa, que permite o viver bem, a partir de uma compreensão de vida em equilíbrio e em sintonia com a Pacha Mama, ou Mãe Terra, que é um ser, um ente, pois permite toda a vida. Além do mais, vale dizer, o Bem Viver, por ser um conceito holístico, que abarca também expressões espirituais – às quais não nos ateremos em profundidade neste espaço, mas que é importante mencionar –, mostra a possibilidade de um reencantamento do mundo no sentido amplo, na direção de vislumbrar encanto[21] na realidade.

A fim de abarcar a complexidade do Bem Viver, faz-se necessário delinear sua perspectiva amplamente – ressaltando que não há sobre o Bem Viver um "decálogo"

[20] Xavier Albó, "Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?", Ivonne Farah H. e Luciano Vasapollo (org.), *Bien Vivir: Paradigma no capitalista?*. La Paz: Plural Editores, 2011, p. 134.

[21] Utilizo a palavra "encanto" dentro do que Krenak afirmou, anteriormente no texto, como "cantar, dançar, fazer chover", dar sentido à existência e ver fruição de vida; o que significa pensar numa racionalidade que não está voltada a uma constante busca científica da verdade, imaginando aqui o "encanto" como a capacidade de enxergar o mundo para além de um mecanismo causal – algo para o qual podemos apenas arranjar explicações lógicas. Mencionamos aqui este encanto, e o senso holístico do Bem Viver, no sentido de assinalar a diversidade de crenças e costumes na cosmogonia dos povos aqui em questão, abarcados na perspectiva do Bem Viver, que enxergam o mundo para além das lentes puramente científicas da racionalidade ocidental – lentes estas que, como define Renarde Freire Nobre, promoveram a "transformação deste mundo num mero mecanismo causal", algo diretamente ligado ao processo de racionalização do Ocidente . Neste sentido, Freire Nobre está a destacar um olhar altamente técnico-científico, que alimenta um conjunto de práticas e conhecimentos contemporâneos que dão conta de explicar o mundo e construir seu sentido, real e simbólico, nas sociedades ocidentais. Ver mais em Renarde Freire Nobre, "Entre passos firmes e tropeços", da Revista Brasileira das Ciências Sociais, v. 19, n. 54, Fev. 2004, p. 161 –o autor faz referência a definições weberianas em torno do termo "desencantamento do mundo".

como afirma Pablo Solón[22], afinal, "toda tentativa de defini-lo de maneira absoluta asfixia esta proposta em construção"[23]. Para o autor, a fim de bem entender uma alternativa sistêmica, tal qual o Bem Viver, faz-se necessário estabelecer como ponto de partida sua forma de compreensão do todo – e, no contexto em questão, o todo é a Pacha. Para Solón, Pacha é um conceito amplo, que compreende "a unidade indissolúvel de tempo e espaço"[24], sendo também o todo em movimento constante, o "cosmo em permanente devir"[25]. De tal maneira que a Pacha, segundo Solón, refere-se não apenas ao mundo dos humanos, dos animais e das plantas, mas também a outros mundos – como o de cima, onde vivem o sol, a lua, as estrelas; e o de baixo, mundo dos mortos e dos espíritos.

Para o Bem Viver, tudo está interconectado e forma uma unidade e, neste espaço, convivem e se interrelacionam de maneira dinâmica o passado, o presente e o futuro – de tal forma que, a respeito desta visão do tempo, Solón rememora uma celebrada frase de Einstein: "A distinção entre o passado, o presente e o futuro é apenas uma persistente ilusão"[26]. Isto significa dizer que, no contexto da Pacha, não existe uma linearidade no tempo, ele é cíclico – por isso, inclusive, a ideia de crescimento e progresso não são compatíveis aqui, pois se embasam numa linearidade –, e o tempo avança seguindo a forma de um espiral[27].

Conforme Solón, na Pacha não existe tampouco separação entre os seres vivos e corpos inertes, tudo e todos têm vida, e é por isso que a dicotomia entre seres com vida e "simples objetos" não existe, porque a vida se explica na relação entre as partes do todo[28]. E nesta relacionalidade, tudo ganha vida. Neste sentido, em que tudo está dotado de vida, o objetivo dos humanos deveria ser não o de controlar a natureza, mas cuidar dela. Para Solón, a expressão Madre Tierra ganha força especialmente neste ensejo: de manter a mãe, que deu vida aos humanos, sob seu cuidado[29].

---

[22] Pesquisador e ativista ambiental, Pabol Solón produziu um livro em que retrata o Bem Viver, tendo sido ele ainda embaixador do Estado Plurinacional da Bolívia nos Estados Unidos, trabalhando de perto com o ex-presidente boliviano de origem aymara Evo Morales.
[23] Pablo Solón, "Vivir Bien". In: *Alternativas sistémicas: Vivir Bien, Decrescimiento, Comunes, Ecofeminismo, Derechos de la Madre Tierra y Desglobalización*. La Paz: Fundación Solón, 2017, p. 17.
[24] Idem, p. 18.
[25] Idem, ibidem.
[26] Frase traduzida do espanhol. Cf: Pablo Solón, "Vivir Bien", op. cit., p. 18.
[27] Pablo Solón, "Vivir Bien", op. cit., p. 18.
[28] Idem, p. 19.
[29] Idem, ibidem.

Para Huanacuni, a partir das cosmovisões indígenas, todos os humanos são filhos da Madre Tierra (ou Mãe Terra) e do Cosmos (que em Aymara é a Pacha Mama), de tal forma que a conexão com estes se inscreve no contexto de filhos em relação ao pai e à mãe[30]. E, por isso, afirma Huanacuni, somos nós que pertencemos à Terra, e não ela a nós. E se todos pertencemos à Terra, não existe uma ideia de propriedade com ela, tanto que a busca, a partir das reivindicações dos povos originários, é por um "direito de relação" com a Madre Tierra[31]. Além do mais, como tudo está dentro deste todo de Pacha e Madre Tierra, tudo está unido; e, portanto, recorda-nos Huanacuni, desde a cosmovisão aymara, "não existe o Outro, apenas somos *nós*", afinal de contas, "todos respiramos o mesmo ar"[32].

Tal forma de encarar o todo ajuda-nos a compreender a horizontalidade das relações, os bons conviveres, a ideia de cuidado com a natureza e a interação afetuosa com ela. Na ênfase às relações comunitárias, aos conviveres e às dinâmicas de reciprocidade, além da interação com a natureza, notamos a importância de compreender que nada está fora do todo, de perceber que, no Bem Viver, não há compartimentalização da vida. O que implica, como dizíamos antes, uma visão holística, em que também existe uma dimensão espiritual – discutida mais adiante neste capítulo. Como se fez notar num documento distribuído pelo Ministério de Planejamento do Desenvolvimento da Bolívia em 2009, no governo de Evo Morales, da etnia Aymara, o "vivir bien" implica o acesso e desfrute de bens materiais em harmonia com a natureza e com as pessoas, já que não vivemos isolados; e, neste sentido, o Bem Viver é a dimensão humana da "realização afetiva e espiritual"[33]. Ou seja, por meio do Bem Viver é possível viver uma realização na esfera relacional, dos afetos, e da espiritualidade, pois existe uma multidimensionalidade que contempla variadas áreas da vida, em meio à harmonia com pessoas e a natureza, a partir de um equilíbrio, desfrutando de bens materiais necessários à manutenção da vida.

Também o Teko Porã guarani trata de sublinhar aspectos coletivos que compreendem diversas dimensões da existência, entre as quais se destacam a dimensão espiritual, a territorial e a afetiva, que juntas compõem o conjunto do Bem Viver guarani. Conforme Siqueira e Oliveira dos Santos, o Teko Porã pressupõe uma "vida comunitária em

[30] Fernando Huanacuni Mamani, *Vivir Bien*, op. cit., p. 48.
[31] Idem, p. 49.
[32] Idem, p. 48.
[33] Xavier Albó, "Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?", op. cit., p. 136.

comunhão com a natureza", "uma economia de reciprocidade", "a experiência cotidiana do sagrado e a alegria de viver", chegando inclusive a afirmar essa compreensão como uma alternativa à noção de felicidade vigente[34]. Afinal, em nossas sociedades, o bem-estar costumeiramente surge com a busca por um "viver melhor", que se sustenta em pilares como "poder de compra" e "qualidade de vida", totalmente interligados sob o capitalismo[35]. Conforme os autores, até hoje os povos da nação guarani (distribuídos no Brasil nos grupos Kaiowá, Nhandeva e Mbya) mantêm modos de vida em que há o predomínio de "relações de reciprocidade para a circulação de bens (dar, receber e retribuir), em lugar de relações de mercado (vender e comprar)", o que se traduz na constituição de sociedades sem a noção de concentração da riqueza[36] e sem associar consumo a viver bem.

Segundo Siqueira e Oliveira dos Santos, "entre o povo Guarani Mbya, o Teko Porã, isto é, a noção de bem viver, é um aspecto do Nhande Reko" (ou nhandereko), que significa o modo de ser e de viver dos Guarani Mbya, sua cultura, a qual engloba práticas de sociabilidade, inclusive a convivência entre todos os seres vivos, as plantas, a água e a natureza em geral[37]. Por se tratar de aspectos globais da vida diária e cotidiana, o Nhandereko se expressa na dança, nas vestimentas, na alimentação, na linguagem, "nos cuidados com as crianças", na educação, na saúde; e, sem esses elementos, não há Teko Porã; ou seja, sem eles, não há bem viver[38].

Podendo ser compreendido como um "estado de vida bonito" e uma forma de "habitar a terra de modo sereno e confiante", o Teko Porã engloba todos os aspectos da existência Guarani Mbya, como nos afirmam Siqueira e Oliveira dos Santos: em sua dimensão com a terra, por meio do local onde se vive (que, mais do que apenas um espaço físico, engendra a "própria realização de um jeito de ser"[39]); na relação com o sagrado[40]; e na

---

[34] Gabriel Castro Siqueira e Alessandro de Oliveira dos Santos, "A felicidade segundo o povo Guarani Mbya: A noção de Bem Viver", Revista Acta Psicossomática, n. 1, Jul/Dez 2018, p. 80.
[35] "Quanto mais você compra, mais você tem acesso à qualidade de vida – esta é a fórmula para a sociedade desenvolvida e capitalista (Guzzo, 2016)", em Idem, ibidem.
[36] Idem, p. 83.
[37] Idem, p. 84.
[38] Gabriel Castro Siqueira e Alessandro de Oliveira dos Santos, "A felicidade segundo o povo Guarani Mbya: A noção de Bem Viver", art. cit., p. 84.
[39] Idem, p. 85.
[40] Conforme afirmam Siqueira e Oliveira dos Santos: "o Teko Porã abrange a presença das divindades na cultura Mbya, dentro de uma relação entre o humano e o divino, onde o Teko Porã pode ser tomado como uma utopia de vida, um modo de vida ideal, viver de maneira divina". Idem, ibidem.

transmissão do conhecimento para crianças e jovens – que compreende passar adiante uma sabedoria para se viver bem, "e não melhor que os demais", "com alegria e em comunhão com a comunidade e a natureza"[41]. Aliás, a formação, a preparação e a educação das crianças e dos mais jovens são vistas como responsabilidade de todos, sem que sejam apenas responsabilidade de um grupo específico, sem pensar compromissos exclusivamente consanguíneos ou de gênero, como se constitui fortemente o trabalho do cuidado e da reprodução da vida nas sociedades capitalistas.

Central no Teko Porã guarani, e portanto no Bem Viver, o cuidado é visto como "fundamento da vida social" e como "ação integral capaz de expressar reconhecimento e respeito pelos direitos de existir, ser e pensar"[42]. Trata-se de entender o cuidado ao outro, a atenção dirigida e o direito de todos a viver e, por isso, a compreensão de que todos devem ser respeitados, atendidos e assistidos, pois a maneira de um sujeito ser, existir e pensar será acolhida pelos demais, sem esquemas que formulem uma forma fechada ou única, homogênea, de ser, sentir e pensar que possa prevalecer sobre outras. Como nos dizem Siqueira e Oliveira dos Santos, o Teko Porã vai além de uma vivência estritamente pessoal, individualizada de viver bem, "na medida em que inclui o bem-estar dos outros como condição do bem-estar pessoal"[43], o que significa um olhar sobre o coletivo, que indica não um apagamento dos sujeitos, mas sim um tecido, que se elabora comunitariamente, e que contempla todas as vivências e histórias, como o entrelaçar das palhas de uma cestaria, que formam um todo em harmonia a partir de fios individuais que juntos se sustentam e mantêm o conjunto.

Esta noção de viver bem desafia nosso senso comum, afinal, como apontam Siqueira e Oliveira dos Santos, este paradigma mostra-nos que é possível "promover padrões de satisfação pessoal através do coletivo"[44], apresentando-nos uma saída ao individualismo extremo em que nos encontramos nas sociedades capitalistas contemporâneas. Pensar a satisfação a partir da experiência comum leva-nos a outro ponto de destaque do Bem Viver: a solidariedade, que torna possível o encontro entre o viver bem e o bem conviver (a boa coexistência social), conforme escreve o pesquisador do tema da solidariedade

[41] Gabriel Castro Siqueira e Alessandro de Oliveira dos Santos, "A felicidade segundo o povo Guarani Mbya: A noção de Bem Viver", art. cit., p. 85.
[42] Idem, ibidem.
[43] Idem, ibidem.
[44] Idem, p. 86.

Nino Pagliccia[45]. Ou seja, viver bem e bem conviver são possíveis pela solidariedade, que gera um enlace entre esfera individual e coletiva, permitindo um encontro entre os sujeitos.

Dentro desta perspectiva, a solidariedade dá-se no contrário do individualismo, que apresenta riscos à vida coletiva harmoniosa por se tratar de um tipo de agir que não tem como finalidade o todo, mas sim o si mesmo. A solidariedade, dentro do Bem Viver, é entendida como ferramenta de colaboração e cooperação (entre sujeitos, sujeitos-natureza e povos diversos), na tentativa de respeitar a dignidade, a autonomia, a realização e atingir, dentro do possível, uma vida mais plena, como afirma Pagliccia. Como nos explicita o autor, também na cultura aymara não se fala em viver "melhor" e sim em viver "bem", por se entender que "viver melhor" compreende a ideia de que "um indivíduo ou grupo está melhor que outros e às custas de outros"[46]. Tal raciocínio, de comparação e hierarquias, alimenta a lógica de competição, concorrência, individualismo e separação, que gera inúmeros impedimentos ao bom funcionamento comunitário e que, portanto, não resultam num viver bem.

Conforme Acosta, o Bem Viver aposta em "um futuro diferente", em que se faz necessário construir relações (de produção, intercâmbio e cooperação) que proporcionem "suficiência sustentada na solidariedade"[47] – solidariedade com os outros, incluindo as gerações vindouras, o solo, os animais, os ecossistemas, para fazer desta uma experiência sobre a vida e seu cultivo, e não sobre o aniquilamento. Como bem aponta Pagliccia, o tecido social tende a ficar mais debilitado em sociedades onde o individualismo é mais forte, já que ele impossibilita um bom nível de aproximação e confiança nas relações entre sujeitos, e impede os sentimentos de mútuo apoio, segurança e pertencimento que afloram em viveres mais solidários, que propiciam sociedades mais saudáveis[48], como é o caso das práticas pautadas a partir do Bem Viver. Ou seja, sociedades mais harmoniosas e, portanto, mais saudáveis, são aquelas em que há aproximação e confiança entre os sujeitos, capazes então de fazer florescer formas mais equilibradas de se viver, em meio

[45] Pagliccia foi um dos poucos autores encontrados tendo enfoque total na solidariedade, em uma interssecção com o Bem Viver para o contexto latino-americano. Nino Pagliccia, "Solidaridad: El renacimiento de un viejo concepto socialista", Ivonne Farah H. e Luciano Vasapollo (org.), *Bien Vivir: Paradigma no capitalista?*. La Paz: Plural Editores, 2011, p. 147.
[46] Xavier Albó, "Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?", op. cit., p. 136.
[47] Alberto Acosta, *O Bem Viver*, op. cit., p. 28.
[48] Nino Pagliccia, "Solidaridad: El renacimiento de un viejo concepto socialista", op. cit., p. 147.

a valores comuns, construídos via comunidade. Aliás, no contexto pandêmico atual, que escancarou as desigualdades, vemos a importância de pensarmos novas formulações para a vida em sociedade, em que a solidariedade e o cuidado de uns com outros sejam capazes de fomentar uma rede que encaminhe os sujeitos para outra forma de estar e agir no mundo, a fim de proporcionar harmonia e viver bem.

1.1 Legado ancestral em prática para o agora e o futuro

Como define Huanacuni, todas as culturas têm uma forma de ver, sentir, perceber e projetar o mundo, e a estas formas chamamos cosmovisão ou, como diz o autor, "visão cósmica"[49]. Falando especificamente sobre o Bem Viver, o pensador aymara afirma:

> Los abuelos y abuelas de los pueblos ancestrales, hicieron florecer la cultura de la vida inspirados en la expresión del multiverso, donde todo está conectado, interrelacionado, nada está fuera, sino por el contrario "todo es parte de..."; la armonía y equilibrio de *uno* y del *todo* es importante para la comunidad. [50]

Como se faz notar, o filósofo pontua que existe um legado ancestral que faz nascer a "cultura da vida" – a partir de uma noção de multiverso, em contraposição à ideia do que ele chama de "universo, ou única verdade", que entende cada elemento como parte de um algo maior, o qual tudo e todos integram, pois não há um fora (como vimos anteriormente). E se não há fora, o equilíbrio de cada um importa para o todo, pois reflete no todo e o compõe. Dessa maneira, podemos entender, inclusive, de que forma o bem-estar pessoal aparece conectado ao coletivo, pois o todo depende do equilíbrio de cada parte, para que possa seguir a florescer a cultura da vida. Este jeito interrelacional de perceber o mundo é, segundo Huanacuni, predominante entre grande parte dos povos das regiões andinas da Colômbia, do Equador, da Bolívia, Peru, Chile e Argentina, dando forma a uma visão cósmica amplamente presente. Assim, apesar de haver muitas nações e culturas em Abya Yala[51], cada uma apresenta sua "própria identidade, mas uma essência comum": que é o paradigma comunitário baseado na harmonia e no equilíbrio com o entorno[52]. Assim vemos, a ideia da harmonia dos seres humanos entre si e com a natureza

[49] Fernando Huanacuni Mamani, *Vivir Bien*, op. cit., p. 15.
[50] Idem, ibidem.
[51] Termo nativo para a América.
[52] Fernando Huanacuni Mamani, *Vivir Bien*, op. cit., p. 15.

faz-se presente em várias cosmovisões originárias, que mantêm um paradigma comunitário de vida.

Para Huanacuni, este paradigma se constitui a partir de uma profunda relação com o entorno, com a "Madre Tierra" e o local habitado (ou território), e, desta relação, "nasce uma forma de vida, um idioma, as danças, as músicas, as vestimentas", que caracterizam um povo. Segundo o autor, o povo Aymara acredita que é fundamental reconhecer-se, manter viva sua identidade cultural, sua conexão com o próprio legado ancestral, fortalecê-lo e cultivá-lo, "ya que un pueblo sin conciencia es un pueblo explotado o que facilmente se deja explotar"[53]. Manter viva a cultura, os hábitos em relação à terra, os rituais cotidianos, as maneiras de se organizar em comunidade, tudo isso compõe o pensamento em torno do Bem Viver, que rege a vida de povos e nações originários e que os mantêm mais alicerçados em sua própria história e cosmovisão e, portanto, mais fortalecidos em suas singularidades, como sublinha Huanacuni.

Vale ressaltar, o Bem Viver é totalmente pautado pelo múltiplo, pela conexão com o território, com a natureza, com os entes (humanos e não humanos) que compõem um todo diverso, presente em hábitos e legados culturais, nas práticas místicas, na ciência indígena (com os conhecimentos sobre os ciclos da natureza), na harmonia e no equilíbrio que sustentam a vida. Uma visão que alimenta a ideia de que "tudo vive e está conectado", em que também se destaca igualmente "o princípio comunitário, a reciprocidade"[54], pontos que, para Huanacuni, são as razões pelas quais o Bem Viver desperta atenção mundo afora. Por meio de seu paradigma comunitário, enraizado no território, em equilíbrio com o conjunto da vida e tendo bons convieres em prática, o Bem Viver tem sido encarado como uma alternativa ao projeto de desenvolvimento e progresso que predominou nos discursos do século XX voltados para a América Latina – projeto defendido e reforçado por órgãos internacionais como a ONU, o Banco Mundial e o FMI. No que se refere a este padrão de desenvolvimento e progresso que marcou os discursos na região especialmente durante o século passado (e que permanece vivo), o líder indígena camponês boliviano David Choquehuanca, pertencente ao povo Aymara, elucida as razões pelas quais a cosmovisão indígena não versa sobre uma visão desenvolvimentista do mundo:

[53] Fernando Huanacuni Mamani, *Vivir Bien*, op. cit., p. 15.
[54] Idem, p. 18.

> Para nosotros no existe un estado anterior o posterior, de sub-desarrollo y desarrollo, como condición para lograr una vida deseable, como ocurre en el mundo occidental. Al contrario, estamos trabajando para crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el Vivir Bien, que se define también como vida armónica en permanente construcción.[55]

Como explica Choquehuanca, o Bem Viver envolve a ideia de construção permanente, mantida por uma vida harmônica, em que não existe um estado de pré-desenvolvimento ou de desenvolvimento propriamente dito, já que não há uma ideia de progresso linear. Como sublinha Choquehuanca, não existe um antes e um depois, um subdesenvolvimento e um desenvolvimento, que determinem uma vida boa. Esta é uma noção ocidental[56] que não está presente nas cosmovisões que confluem para dar fluxo ao Bem Viver. Além do mais, o que está em questão é possibilitar um viver bem que verse sobre condições *qualitativas* de se viver uma vida agradável, o que também engloba ter condições materiais para mantê-la, por certo, mas que não representa uma dinâmica de acúmulo e dominação da natureza pelo humano e de uns povos por outros. Afinal de contas, dentro da perspectiva em questão, tais elementos não geram uma vida agradável, pois impedem o equilíbrio necessário à harmonia geral.

1.2. O outro lado da história: o Bem Viver num contexto global – elementos de contraposição hegemônicas e seus porquês

Para o sociólogo peruano Aníbal Quijano, o Bem Viver propõe uma outra forma de "existência social", que é radicalmente alternativo à colonialidade do poder[57]. À luz de Quijano, um dos principais autores-referência quando o tema é colonialidade do poder e seus desdobramentos, podemos definir este conceito-chave como "uma mentalidade e postura política típica da expansão colonial moderna e eurocêntrica, mantida viva e profundamente ativa após o fim do colonialismo"[58], sendo a colonialidade[59] parte

[55] Fernando Huanacuni Mamani, *Vivir Bien*, op. cit., p. 18.
[56] Importante ressaltar, os povos indígenas criticam o modelo ocidental (hegemônico) muito a partir da chave colonial, como veremos no rpóximo parágrafo por meio do autor Aníbal Quijano.
[57] Aníbal Quijano, "'Bien Vivir': Entre el 'desarrollo' y la des/colonialidad del poder", art. cit., p. 848.
[58] Rosane Freire Lacerda e Saulo Ferreira Feitosa. "Bem Viver: Projeto *U*-tópico e *De*-colonial". *Interritórios* – Revista de Educação da Universidade Federal de Pernambuco Caruaru, Brasil. V. 1, n.1, 2015, p. 6.
[59] Parece-me ser importante traçarmos uma diferença entre colonialismo e colonialidade. "Enquanto o colonialismo identifica a relação hierárquica de um povo sobre o outro em termos políticos e econômicos, a colonialidade diz respeito a um padrão de poder que emerge no

constitutiva do capitalismo. Isto é, apesar de o período de colonial ter oficialmente findado, ainda existem consequências e impactos socioeconômicos, discursos e violências que rondam e marcam os povos colonizados. Até o presente, a colonialidade do poder incide sobre as relações sociais e de poder que regem o mundo, evidenciando a forma como o legado colonial que atravessa a América Latina foi central para a formação do mundo moderno. Dessa maneira, Quijano busca mostrar que a colonialidade segue viva e atuante.

Para o autor, em meio a um capitalismo cada vez mais brutal e feroz, com a colonialidade do poder em permanente vigência, as ideias em torno do Bem Viver ganham força, dada a deterioração das condições de vida no planeta, com governos que respondem de forma cada vez mais autoritária e que têm desenvolvido "uma tendência de recolonização global, usando os mais sofisticados recursos tecnológicos, que permitem matar mais gente, mais rápido, com menos custo"[60]. Segundo Quijano, a reorganização do poder mundial em curso, que ele definiu como uma espécie de recolonização global agressiva e contundente, levou também a uma reorganização da resistência. Essa resistência, para ele, tende a se desenvolver "como um modo de produção de um novo sentido da existência social", da vida ela mesma, portanto, porque os povos passam a perceber que está em jogo não mais "apenas" a questão do desenvolvimento ou da pobreza, mas sua própria existência nesta terra[61]. E, dessa maneira, lançam-se a refletir e organizar formas alternativas de viver.

Neste sentido, para Quijano, as novas resistências à colonialidade do poder (ou às configurações de poder e dominação) passaram então a se organizar em torno da defesa da vida e das condições de vida neste planeta, atrelando a noção de vida a uma relação com o entorno (que engendra outras formas de ordenamento social). E neste novo horizonte em construção, de pensar "as condições da própria vida e das demais neste planeta", é que desponta todo o debate e elaboração em torno da proposta do Bem Viver[62],

---

contexto da conquista da América, mas que vai além ao dizer sobre a forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações sociais se configuram através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça". Ver mais em R. Grosfoguel, "Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, v. 80. p.115-147, 2008. Excerto entre aspas (e referência a Grosfoguel) de autoria da doutoranda em Antropologia Social Mayana Hellen Nunes, em artigo para disciplina na Unicamp (Universidade Estadual de Campinas).

[60] Aníbal Quijano, "'Bien Vivir': Entre el 'desarrollo' y la des/colonialidad del poder", art. cit., p. 855.

[61] Idem, p. 856.

[62] Idem, ibidem.

que advém das maneiras de ser, estar e viver dos povos originários de Abya Yala. Para Quijano, trata-se, antes de tudo, de admitir esta proposta como uma questão aberta, não apenas em termos de debate, mas também pensando as práticas cotidianas das populações que decidem construir e habitar historicamente nessa nova existência social possível[63]. Ou seja, trata-se não apenas de debater e discutir, mas também de considerar um conjunto de práticas cotidianas (das populações em questão), sob constante transformação, que querem construir uma nova existência social, ou seja, uma nova forma de viver, ser e estar no mundo.

E por que trazer a colonialidade do poder num debate sobre o Bem Viver? Como nos recorda Quijano, a América Latina foi o espaço original e o tempo inaugural de um novo mundo histórico, definido a partir da colonização, responsável por lançar um novo padrão de poder global – que ao ganhar forma possibilitará, mais à frente, o nascimento do capitalismo[64]. Assim sendo, a fundação deste novo poder gera a "indigenização" dos sobreviventes, daqueles que não foram dizimados pelo genocídio colonial, sendo esta a primeira população do mundo submetida à "racialização" de sua nova identidade, conforme sublinha o autor, e tendo seu lugar dominado por este então novo padrão de poder[65]. Por isso, a América Latina e a população indígena latino-americana acabam por ter lugar basal, fundante, na constituição e na história da colonialidade do poder, na forma como o poder global se funda; e advém daí o fato de suas existências e modos de vida ocuparem um lugar que, como pontua Quijano, são de "subversão epistêmica, teórica, histórica, ética, estética deste padrão de poder em crise"[66], subversão esta que aparece articulada nas propostas do Bem Viver como uma forma de existência social que põe em xeque os padrões coloniais hegemônicos. Afinal, aqueles que sobreviveram à violência colonial apresentam uma forma de vida que, desde o princípio, é em si mesma uma contraposição e uma resistência ao poder colonial, e, portanto, à violência, à exploração e à dominação que engendrou o novo padrão de poder e semeou o capitalismo, e que até hoje o fomenta. Conforme as configurações de poder foram-se moldando, para manter

[63] Aníbal Quijano, "'Bien Vivir': Entre el 'desarrollo' y la des/colonialidad del poder", art. cit., pp. 856-857.
[64] Este não é um apontamento de Quijano, mas uma conclusão de Marx em *O Capital*. Para ele, o período colonial foi de acumulação primitiva, ou seja, serviu para o acúmulo de capital que possibilitaria o capitalismo.
[65] Aníbal Quijano, "'Bien Vivir': Entre el 'desarrollo' y la des/colonialidad del poder", art. cit., p. 858.
[66] Idem, ibidem.

e/ou aprofundar a dominação e a exploração, também os modos de vida originários foram-se adaptando, com o passar dos séculos, para a sobrevivência de seus povos e nações. Afinal, como Quijano pontuou, a reorganização do poder gera reorganização da resistência. Tal reorganização contém em si o conhecimento subversivo de que fala o autor, e possui a contemporaneidade mencionada antes por Acosta, para apontar um novo mundo.

Após a invasão da América, demais pontos do mundo foram sendo dominados por metrópoles europeias, que acabaram por colonizar e, por consequência, racializar todos os povos, e "indigenizar"[67] outras populações, afirma Quijano. Por isso, o Bem Viver é, como define o autor, um projeto de "des global de poder, posto que é uma alternativa à maneira de organização da vida na contramão da do poder colonial global, este um alicerce do sistema em crise contemporâneo. E é, afinal de contas, para este modelo societal em crise, hegemônico, que gostaríamos de apresentar alternativas e contributos.

Quijano aponta que a colonialidade do poder – e, portanto, o projeto hegemônico de sociedade que também estamos debatendo aqui – teve como um dos seus elementos fundacionais a separação entre razão e natureza. Para Quijano, neste modelo de sociedade eurocentrado, que faz da Europa o centro do mundo (a partir da colonialidade do poder), não se requer nenhuma justificativa para a exploração da natureza[68]. Afinal de contas, a separação razão-natureza ameniza a dominação da segunda (natureza) pela primeira (razão), como se pudesse explicar ou mesmo justificar, em si mesma, o consumo e o aniquilamento dos elementos da natureza. Ademais, a razão também representa o civilizado, o racional; enquanto a natureza representa o selvagem, o bestializado, que precisa ser dominado/tutelado pela razão[69] (ou pelos que a detêm), sendo esta capaz de ditar o seu destino. Para Quijano, essa visão de exploração da natureza foi engendrada com a "ética produtivista" gerada junto com a revolução industrial[70], dando respaldo à lógica de transformar a natureza em mercadoria, sem que se precisasse justificar por que se estava condenando biomas, ecossistemas e seres à destruição.

---

[67] Aníbal Quijano, "'Bien Vivir': Entre el 'desarrollo' y la des/colonialidad del poder", art. cit., p. 858.
[68] Idem, p. 854.
[69] Uma excelente explicação destas questões está em *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer.
[70] Aníbal Quijano, "'Bien Vivir': Entre el 'desarrollo' y la des/colonialidad del poder", art. cit., pp. 854-855.

Segundo o autor, a separação entre razão e natureza também serviu para justificar a ideia de raça como integrante da natureza – visto que a raça se dá como se definida por questões naturais –, capaz de normalizar a exploração de raças inferiores tal qual se normaliza a exploração da natureza, seus biomas, seres e ecossistemas. Por isso mesmo, para Quijano, os povos indígenas, racializados e subjugados, não representam uma "herança do passado", visto que são detentores de um aprendizado de resistência que advém de séculos, mais precisamente da chegada dos colonizadores em Abya Yala, no século XVI, quando a região se tornou ponto primeiro de um projeto colonial global.

Assim, no caminho atual de emergência por uma "identidade nova, histórico-estruturalmente heterogênea como todas as demais, mas cujo desenvolvimento poderia produzir uma nova existência social", que fosse o "coração mesmo da ideia de um novo mundo possível"[71], conforme Quijano, ganha força a proposta do Bem Viver. Como destaca o autor, essa proposta de nova existência social, sob constante transformação, está por sobre a mesa, para ser debatida, indagada e praticada, na tentativa de elaborarmos alternativas. De sua parte, Quijano contribui com outras camadas ao debate do Bem Viver, explica seu contexto histórico e político, a partir da colonialidade do poder, a colonização, o componente estrutural de raça; ademais, provém explicações sobre a racionalidade ocidental e também as atualizações do poder, através da recolonização brutal que ocorre sob o capitalismo, como o próprio autor faz questão de sublinhar.

Por meio destes elementos, Quijano acaba por trazer à tona a força do projeto do Bem Viver, que, ao apresentar formas de defender a vida e tudo o que mantém a vida neste planeta, através de um legado ancestral de resistência, mostra sua força como alternativa anti-hegemônica, em meio às suas críticas à colonialidade do poder, e sinaliza saídas à crise sistêmica. Combater a colonialidade, como aponta Quijano e como nos mostra a luta e resistência dos povos originários, deve ser enfatizado se quisermos construir alternativas à desigualdade e ao aniquilamento, em direção a um viver bem. Por isso que mesmo uma ideia de "desenvolvimento" deve ser enfrentada; afinal, como nos aponta o autor, este se trata de um conceito da modernidade eurocêntrica, não contendo em si a descolonialidade do poder, sem a qual não se pode mudar o sistema mundial de exploração.

[71] Aníbal Quijano, "'Bien Vivir': Entre el 'desarrollo' y la des/colonialidad del poder", art. cit., p. 859.

Também recorre ao marco colonial o pensador e antropólogo boliviano Guillermo Delgado Parrado, ao mencionar os aportes do pensamento indígena Kíchwa-andino. Para Parrado, a conquista das Américas põe em curso o fim da ideia de "natureza viva"[72], por meio da inserção de um modo de vida antropocêntrico, com o humano se sobrepondo a todo o resto de vida no planeta. Vale salientarmos, esta visão antropocêntrica ainda permanece em voga e segue alicerçando o projeto de fim da "natureza viva": não por acaso a América Latina é, desde o período colonial, uma região majoritariamente exportadora de natureza[73], evidenciando o fato de que, até os dias atuais, a natureza no Sul global é controlada a partir de uma lógica colonial (seguindo parâmetros da colonialidade do poder), na contramão da forma de viver dos povos originários. Esta perspectiva antropocêntrica e de aniquilação da natureza, afirma Parrado, faz-se ver no conceito de "progresso unilinear" e infinito, que versa sobre domínio e controle da natureza, coisificando-a.

Conforme destaca Parredo, o agravamento do ecocídio, que começou há cinco séculos, com a colonização, está intimamente ligado ao aquecimento do planeta, à ideia de um progresso e de um desenvolvimento enquanto excesso e risco. Para o autor, o progresso e o desenvolvimento se transformaram no aniquilamento da vida e na entropia (desordem de um sistema termodinâmico) a que temos testemunhado em nosso tempo, que afeta este planeta e todos que vivem nele, conjuntamente, de maneira que estamos coletivamente sob iminente risco. Como lembra-nos Parredo, o intelectual aymara Simón Yampara explicita bem a diferença entre a ideia do desenvolvimento e do progresso, que domina, destrói e violenta, e o *suma qamaña*, de seu povo:

> Cuando hablamos de *suma qamaña*, eso tiene que ver con paradigmas de vida. Una cosa es el paradigma de vida del desarrollo y el progreso, y otra cosa es el paradigma de *suma qamaña*, que es bienestar y armonía integral de todos. El concepto de desarrollo plantea una vida mejor, es decir,

[72] Guilherme Delgado Parrado, "Suma Qamaña – Sumaq Kawsay. Vivir en socionatura". In: *Antologia del pensamiento crítico boliviano contemporáneo*, Silvia Rivera Cusicanqui y Virginia Aillón Soria (org.). Buenos Aires: CLACSO, 2015, p. 293.

[73] Aqui falamos dos minérios (como ouro e demais pedras preciosas) e madeiras (como foi o caso do Pau-Brasil, Jacarandá e outros) que foram retirados no continente durante o período colonial. Mas a exportação de natureza segue até hoje, com a extração de petróleo, soja, e nos demais itens que se convencionou chamar de *commoditties*. Ver mais em: Alberto Acosta e Ulrich Brand, *Salidas del labirinto capitalista: Decrescimiento y postextractivismo*. Buenos Aires: Tinta Limón y Fundación Rosa Luxemburgo, 2017.

> que nosotros estemos bien y mejor que otro, sin importarnos los demás, pero en el *suma qamaña* nunca va a ser mejor si no es con todos. Ahí está la dimensión del sentido comunitario.[74]

Como se pode observar no trecho acima, o paradigma do Bem Viver é coletivo, comunitário e se difere intimamente do paradigma do desenvolvimento, dado que pensa a harmonia integral de todos e não apenas a de alguns. No Bem Viver, não há hierarquização de indivíduos ou povos, há sim o predomínio de um olhar que pensa o todo, com os humanos e o entorno do qual fazem parte. E apesar de os dois paradigmas, o do desenvolvimento e o do Bem Viver, falarem sobre a vida, apenas um a relaciona com a totalidade de seres, pois está alicerçado num viés comunitário. Para Parredo, como "proposta antiantropocêntrica", o *suma qamaña* enfatiza o princípio feminista da Pacha (ou Pacha Mama), enfatiza a economia comunitária, que privilegia a reciprocidade e o intercâmbio, a autonomia, a desmercantilização da natureza e a descriminalização dos movimentos de resistência[75].

Assim como Quijano, Parredo acredita que o Bem Viver é uma proposta descolonizadora por excelência, o que, para ele, significa falar numa proposta que se contrapõe ao modelo capitalista. Segundo Parredo, o Bem Viver é crítico em relação ao "consumismo individualista" e à "cega acumulação capitalista", especialmente porque esta acumulação vive das crises ao provocar a depredação ilimitada da floresta[76] e porque as políticas desenvolvimentistas do capitalismo se transformam em numerosos excessos e riscos à vida como um todo[77]. Para Parredo, o Bem Viver se mostra, na prática, um modelo restitutivo, porque conserva a natureza e o equilíbrio da vida e é ainda adaptativo, trata de baixar os sintomas de risco, a entropia e a incertitude, e seria reconstitutivo do conceito de território[78], que trata de pensar a vivência nos territórios e a partir deles, sem separação. Estudioso do território andino, o filósofo suíço Josef Estermann aponta que o conceito do Bem Viver indígena tem vivido um "renascimento inesperado, tanto no mundo acadêmico

---

[74] Simón Yampara, "Derroteros de la colonialidad y la descolonización del conocimiento". In: *Pensando el mundo desde Bolivia. I Ciclo de Seminarios Internacionales*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2007, p. 118.
[75] Guilherme Delgado Parrado, "Suma Qamaña – Sumaq Kawsay. Vivir en socionatura", op. cit., p. 308.
[76] Idem, ibidem.
[77] Idem, ibidem.
[78] Idem, p. 309.

quanto nos debates políticos"[79], nesses tempos em que a crise do modelo capitalista nos traz a urgência de pensar novas maneiras de conviver e estar no mundo, que engendrem outras formas de organização da vida. É neste sentido que, também neste trabalho, buscamos alternativas nos pilares do Bem Viver, elaborado a partir de um conjunto de práticas, conhecimentos e manifestações de povos e nações originários latino-americanos, num encontro entre o *suma qamaña* aymara, o *sumak kaway* kichwa e o *nhandereko* guarani – que, a despeito de possuírem nuances e processos históricos distintos, têm em sua maneira de viver pontos confluentes.

Para o filósofo Luís Carlos Dalla Rosa, o Bem Viver tem se destacado entre aqueles que buscam construir alternativas de vida, sobretudo entre os movimentos pautados pela ecologia. Além disso, segundo ele, a concepção de "bem viver" e "bom proceder" se conecta intimamente com uma utopia histórica guarani: a da "terra sem males"[80]. Para Dalla Rosa, neste "cenário unidimensional e totalizante" da globalização e do arrefecimento do modelo capitalista, o Bem Viver mostra-se como paradigma de vida, desafia a colonialidade e ainda apresenta caminhos para "fomentar a pluralidade e a interculturalidade"[81]. Tudo isso ao partir de uma "cultura do 'bem viver' ou, em seu sentido utópico – como uma interpelação para um itinerário em construção –, a busca pela *terra sem males* [grifo meu]"; e, para Dalla Rosa, esta conjunção significa "tecer um caminho intercultural, de encontro e partilha"[82].

Vale pontuar, a busca pela utopia da "terra sem males" diz respeito a um lugar que se busca encontrar, onde haverá o viver bem. Este lugar se configura a partir de dois componentes, como define Xavier Albó: um num viés mais econômico-produtivo, que trata de achar um espaço para viver e manter a vida, e um outro mais espiritual, que versa sobre um local diferente do anterior que habitavam (muitos grupos guaranis eram nômades), onde não haverá aniquilamento e destruição – "ali 'onde não há nem morte, nem doença, onde a terra se cultiva sozinha e onde se pode dançar e cantar numa festa sem fim"[83]. Para Dalla Rosa, o Bem Viver guarani está ligado a essa utopia histórica, que

[79] Luís Carlos Dalla Rosa, "Bem viver e terra sem males: a cosmologia dos povos indígenas como uma epistemologia educativa de decolonialidade", *Educação*, maio-ago, 2019, v. 42, n. 2, p. 301.
[80] Luís Carlos Dalla Rosa, "Bem viver e terra sem males", art. cit., p. 300.
[81] Idem, p. 301
[82] Idem, ibidem.
[83] Xavier Albó. "Os Guarani e seu Bem Viver". IHU On-line, 31 ago. 2015. p. 84-95. Disponível em http://www.ihu.unisinos.br/noticias/546154-os-guarani-e-seu-bem-viver. Acesso: 09 set. 2021.

fala sobre esta terra onde se poderá viver e cultivar sem obstáculos e que será livre da morte e de doenças. Neste sentido, sugiro usarmos a noção de utopia advinda de Sabrina Fernandes, que, elaborando a partir do filósofo Leszek Kolakowski, trata de usar a palavra utopia no sentido de nomear "aquilo que ainda não tem lugar na nossa sociedade" e que, portanto, "a utopia nos move" para construir[84]. Isto é, vendo a utopia não como o impossível, mas como um "não lugar"[85], no sentido de um algo que *ainda* não existe e que nos incita a seguir na busca, aqui funcionando no contexto de um propulsor para a vida boa (no sentido do viver bem).

Não seria improvável afirmar que a "terra sem males" talvez não esteja mais presente de forma literal entre os guaranis; porém, segundo Dalla Rosa, constitui a relação deste povo com a terra e com a alegria de viver que abarca a perspectiva comunitária de um viver bem, e que, portanto, de alguma maneira lhe é constitutiva. Como conta o autor, mais do que indicar uma nostalgia pela terra perdida, a ideia de uma terra sem males sugere a utopia por outro mundo possível, mais justo e mais humano, de respeito e cuidado à Mãe Terra, e que, em última instância, alimenta a cultura do "bem viver"[86]. Por isso que, neste contexto, faz sentido imaginar a utopia como um porvir que anuncia outra forma de viver e estar no mundo, mais harmoniosa e vívida que a atual.

Segundo Dalla Rosa, O Bem Viver aparece na memória coletiva guarani como forma de viver que se conecta profundamente com a natureza, pois sem "terra não há cultura, expressão humana, nem condição de vida digna"[87]. Esta relação vigorosa e íntima com a terra traduz-se inclusive no plantio e no cultivo dos alimentos, que, para os Guaranis, é um processo fundamental do sistema de organização da vida, pois permite "pensar como se consegue o alimento que nos mantêm vivos e sadios", conforme informa o autor Guarani Kaiowá Anastácio Peralta. Para ele, a produção dos alimentos (prática ancestral guarani) está associada à cosmologia de seu povo, ligada ao Teko Porã, que trata "da igualdade, da felicidade, do amor"[88]. Por isso, a "roça" (o local de plantio e cultivo) é um

[84] Sabrina Fernandes, *Sintomas mórbidos: a encruzilhada da esquerda brasileira*. São Paulo: Autonomia Literária, p. 50.
[85] Idem, ibidem
[86] Luís Carlos Dalla Rosa, "Bem viver e terra sem males", art. cit., p. 301.
[87] Idem, ibidem.
[88] Anastácio Peralta, "A Agroecologia Kaiowá: tecnologia espiritual e Bem Viver, uma contribuição dos povos indígenas para a educação", *MovimentAção – Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Grande Dourados*, v. 4, n. 6, p. 01-19, 2017, p. 5.

ambiente de "lazer, alegria e festa", com sua dimensão também espiritual, de tal forma que há rituais para agradecer aos deuses da natureza pela colheita, por terem compartilhado sua abundância[89].

A lida com a terra, na roça, é algo a que Peralta descreve como "modo espiritual de lidar com a natureza"[90], que se refere a uma maneira ancestral de relacionar-se com o entorno, numa prática que preserva o legado guarani e envolve inclusive o manejo (e a proteção) de sementes crioulas nativas, por exemplo. Para os povo Guarani, cuidar das sementes crioulas nativas e protegê-las significa respeito profundo à existência do alimento, uma expressão da maneira proximal e íntima de sua ligação com a natureza, que envolve o conhecimento de seus ciclos e uma compreensão de que a parte é tão importante como o todo, e o mantém. Diferentemente dos sistemas de monocultura e produção em larga escala, com uso de agrotóxicos e pesticidas múltiplos, que geram desgaste do solo, poluição e destruição do equilíbrio natural, notadamente praticados e promovidos no capitalismo. Para Dalla Rosa, o Bem Viver representa justamente um contraponto a essa sociedade de classes e privilégios, constituída por vencedores e vencidos:

> A sabedoria do bem viver e da terra sem males assume uma visão de mundo em que a realidade humana está intimamente interligada ao entorno natural e social. Sustenta-se em uma concepção pluridimensional da condição humana em conexão com a natureza. Tenha-se também em conta de que se trata de uma sabedoria que nasce da memória coletiva dos povos indígenas, mas que, desde a chegada dos primeiros colonizadores europeus, não é reconhecida. Aqueles que se apresentam como donos da história e da narrativa oficial, educados pela ontologia do poder, impõem-se também pela prática pedagógica de dominação e negação do/a Outro/a. Contudo, o *ethos* da alteridade testemunha uma interpelação que é de resistência e passos viáveis para a construção de outro mundo possível e necessário.

Como pontua Dalla Rosa, os povos originários são um outro lado da narrativa oficial, e sua sabedoria advém da memória que conseguem manter viva por si mesmos, já que, não sendo os "vencedores", não lhes foi concedida autoridade para serem narradores da história. Assim sendo, constroem seu legado a partir de movimentos próprios, apesar da violência colonial e do poder da narrativa única, delineada pelas vozes da colonização

[89] Anastácio Peralta, "A Agroecologia Kaiowá: tecnologia espiritual e Bem Viver, uma contribuição dos povos indígenas para a educação", art. cit., p. 5..

[90] Sobre isso, diz Peralta: "É importante compreender que, para a cosmologia kaiowá, tudo é espiritual, ou melhor, nossa concepção assume o ponto de partida de que a terra tem alma. Assim como a semente tem alma. Todas as criaturas do universo têm seu dono/ protetor/ criador. Nesse caso, a produção de alimentos é toda ela espiritual". Cf. Idem, p. 10.

(que gera uma prática de negação e dominação do Outro). Segundo Dalla Rosa, inspirada na "sabedoria do viver bem e da terra sem males", a construção de um outro mundo possível necessário gira em torno de uma visão que insere a realidade humana num entorno natural e social a partir de significados próprios, que temos delineado até aqui. Trata-se, assim, de escutar essas elaborações dos "vencidos", que, vale ressaltar, foram assim classificados pela história oficial, apesar de seguirem, a despeito dos inúmeros mecanismos da colonialidade, defendendo sua existência social. E é graças a esta memória e legado, de conhecimentos, práticas e resistências, que podemos escutar as contribuições originárias para novos trajetos em termos de organização da vida. Como diz o teólogo e economista alemão Franz Hinkerlammert, a cultura do Bem Viver pode ser hoje "uma bússola" para fazer nascer outros caminhos, ao que reitera: "Insisto na palavra bússola, pois não é possível copiá-la [a cultura do Bem Viver]. Deve-se inventar"[91]. Inventar saídas, articular possibilidades.

É neste ensejo que o objetivo deste trabalho se delineia como proposta de lançar um olhar de escuta e aprendizado frente ao conjunto de práticas e conhecimentos dos povos que articulam o Bem Viver, para, a partir de tais elaborações, pensar contributos para o comum no século XXI, entendendo que os povos Aymara, Kíchwa e Guarani manejam profunda sabedoria em termos de cuidado, solidariedade, integração, equilíbrio entre si, comunalmente, e em harmonia com a natureza. Todavia, julgamos fundamental chamar atenção para a importância de estes conhecimentos ancestrais não serem esvaziados ou cooptados pela colonialidade do poder; isto é, não serem levados a um lugar que objetifique, exoticize ou use em benefício próprio o legado dos povos originários, como se a enxergá-los feito um Outro ao qual se nega em sua totalidade. Tampouco está em questão imobilizar os povos indígenas num ideal idílico do passado, romantizá-los à maneira colonial (como na versão de um "bom selvagem", de Rousseau) ou hierarquizá-los a partir de concepções binárias (civilizados x selvagens), como se detentores de um conhecimento menor, que se pode tomar. Afinal de contas, queremos justamente compreender, a partir do Bem Viver, maneiras outras de viver, tendo em destaque uma fruição de vida que não seja atravessada pelas marcas de destruição, exploração e dominação que caracterizam as sociedades capitalistas – que regem nosso agir e sentir no

[91] Luís Carlos Dalla Rosa, "Bem viver e terra sem males", art. cit., p. 303.

mundo, majoritariamente, a despeito dos desastrosos desdobramentos e impactos sociais com os quais lidamos em decorrência desse *modus operandi*.

Como diz o líder Guarani Mbya Gonçalves, "antes de os brancos chegarem", os povos indígenas experimentavam "o Bem Viver completo", porque "havia matas, rios, frutas, peixes, caça, frutas nativas", e isso é, para ele, "o jeito de viver guarani"[92]. Mas, segundo Gonçalves, a perda das terras e a assimilação indígena à cultura hegêmonica deixa as comunidades mais e mais distantes desse modo próprio de vida. Ao que acrescenta: "o Bem Viver dos Guarani é compartilhado com todas as pessoas que vivem ao seu redor"[93]; e, por isso mesmo, para Gonçalves, "os Guarani podem ajudar os brancos e, ao mesmo tempo, os brancos podem ajudar os Guarani a recuperarem a sua terra"[94], afirma – em menção à histórica luta pela demarcação das terras indígenas, pelo direito originário de os povos indígenas se estabelecerem no território, do qual precisam para continuar a existir, como seu modo de viver deixa evidente. Conforme pontuou Gonçalves, uma aliança para salvar o hoje e o futuro fazem, por isso mesmo, enorme sentido. Ademais, vale ressaltar, todos os entes vivos dependem do equilíbrio deste mundo, seus ecossistemas, a terra e os seres, para que os sistemas de vida ocorram plenamente. E, em face desta constatação, estamos inclusive a dar-nos conta de que a violenta separação homem-natureza foi, afinal de contas, um equívoco. Porque o ser o humano e a natureza são indissociáveis[95]. E, como bem afirma Ailton Krenak, "não somos nós que temos a vida, é a vida que tem a gente".

Sabendo disso, foi para pensar outras possibilidades sobre o hoje e o amanhã que viemos nos aprofundar no conjunto de conhecimentos e práticas das sociedades ancestrais da América Latina e sua organização da vida, já que apresentam um legado comunitário amplo, multidimensional, de conhecimento, resistência, encantamento, ética, convivência e harmonia. Os povos originários são não apenas os autores primeiros desse novo mundo, mas também parte de um conhecimento acerca do comum – que trata de pensar sobre o uso coletivo da terra, dos rios, dos conhecimentos e outras riquezas materiais e imateriais

[92] Luís Carlos Dalla Rosa, "Bem viver e terra sem males", art. cit., p. 300.
[93] Idem, ibidem.
[94] Idem, ibidem.
[95] Fabio Rubio Scarano, "No caminho de Barbosa – diálogo entre conhecimentos". In: *Mbaé Kaá: o que tem na mata. Tapyiyeta Enoyndaua: a botânica nomenclatura indígena*, 2ª ed. rev. e ampl. de João Barbosa Rodrigues. Rio de Janeiro: Dantes, 2018, p. 19. A primeira edição da obra é de 1905.

deste mundo – que queremos articular neste trabalho (como veremos no capítulo a seguir), dando vida a um mundo em que caibam vários mundos[96], que seja de intercâmbio, colaboração e alternativas para a manutenção da vida como um todo, a partir de um paradigma comunitário que versa sobre equilíbrio, integração e interrelacionalidade.

[96] "Por um mundo onde caibam vários mundos" é frase-lema de autoria do movimento coletivo indígena e campesino que compõe a luta zapatista, originada no Sul do México em 1910, em ação pelo fim das injustiças sociais e por reforma agrária, lutando, entre outros, pelo fim da marginalização imposta aos povos indígenas e pelo fim do NAFTA (North American Free Trade Agreement ou Tratado Norte-americano de Livre Comércio).

2. Bem Viver e os comuns – aproximações e distanciamentos

Traçar um caminho para transformar nossa subjetividade, a fim de torná-la capaz de reconhecer o mundo ao nosso redor – outras pessoas, os animais, a natureza em geral – como fonte de abundância e conhecimento, e não como algo perigoso, é um dos objetivos da filósofa italiana Silvia Federici[97] ao elaborar um debate sobre os comuns[98]. Para Federici, os comuns[99] se referem tanto a bens comuns, "como terra, água, ar" quanto a bens comuns digitais, sendo também comuns "nossos direitos adquiridos, como por exemplo as pensões sociais e da seguridade", "assim como as línguas, as bibliotecas e os produtos coletivos" culturais[100]. A partir do debate sobre os comuns, Federici pretende demonstrar o potencial das relações comunais – para ela, constitutivas de um modo de garantir nossa sobrevivência e aumentar a capacidade dos sujeitos para resistir. Federici também afirma que é impossível falar dos comuns, escrevendo dos Estados Unidos, onde leciona, sem mencionar os primeiros "*commoners*" do continente americano: os povos originários e as primeiras sociedades que fundaram neste lugar. Segundo a filósofa, foram eles os sujeitos que sustentaram a terra como um comum por séculos, "honrando, celebrando suas recompensas, retirando dela apenas o suficiente à sua sobrevivência, para não esgotar sua riqueza, deixando a mesma abundância para as próximas sete gerações, como dita a sabedoria originária"[101].

Apesar dos obstáculos que estes povos enfrentam, Federici acredita que os comuns indígenas estão longe de serem extintos – não apenas na América do Sul, onde vários territórios são governados em regimes comunitaristas, mas também, como o próprio movimento Zapatista demonstrou, menciona ela, graças a novas formas comunais de organização social que têm sido continuamente produzidas nas Américas, por povos

[97] A filósofa italiana Silvia Federici advém do campo da literatura marxista feminista e é autora de clássicos contemporâneos como *O calibã e a bruxa*, *O ponto zero da revolução* e *Re-enchanting the World* (que utilizaremos neste trabalho).
[98] Silvia Federici, *Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*. Oakland: PM Press, 2019, p. 77. Tradução minha (de todas as citações desta obra).
[99] A autora usa essa ideia tanto por meio da palavra "comuns" quanto através de "o comum". Ver em Silvia Federici, "Sobre o feminismo e os comuns", disponível em https://elefanteeditora.com.br/federici-sobre-o-feminismo-e-os-comuns/. Acesso em agosto de 2021.
[100] Idem, ibidem.
[101] Idem, p. 79.

originários e a partir de seus legados. Com isso, Federici, assim como Quijano e Acosta, afirma o contemporâneo no modo de vida dos povos originários, que até aqui se organizaram e viveram a partir de um enfoque coletivo e que ainda hoje criam novos arranjos sociais, colocando em marcha o legado ancestral de um viver em comunidade, através de renovado senso de organização.

Conforme Federici, enquanto predomina na filosofia política hegemônica uma ideia de que a propriedade privada seria a condição de liberdade, sendo também "marca distintiva" entre civilização e selvageria, a liberdade para as nações indígenas depende justamente de sua ausência[102], de forma que a propriedade comum era, nas sociedades indígenas, o universal. Para Kirkpatrick, "ter a terra, vender a terra, estas pareciam ideias tão estranhas quanto possuir e vender as nuvens ou o vento"[103]. Segundo destaca Federici, esta atitude de abrir mãos de posses pessoais foi interpretada pelos colonizadores europeus como um sinal de que a propriedade não existia, quando, na verdade, o que existia era um direito garantido de "uso da terra e colheita" [104] – algo que atualmente nações e povos indígenas reivindicam, em sua luta por reconhecimento e sobrevivência, solicitando o cumprimento do direito originário de usufruto da terra, dada a importância vital de sua conexão com o entorno. Além do mais, como enfatiza Federici, os povos originários não cercavam a terra, não criavam limites e não a loteavam, porque esta lógica de propriedade não lhes fazia sentido nenhum – como fica evidente na fala do autor e escritor indígena brasileiro Edson Kayapó: "Não somos donos da terra, nós pertencemos à terra"[105].

De acordo com Federici, antes da chegada dos colonizadores, múltiplos grupos de pessoas podiam "pescar no mesmo rio", e, quando um indivíduo pontualmente deixava um clã, também deixava para trás tudo que tinha sido de seu uso pessoal. Muitos desses grupos eram nômades, vivendo em total comunhão com os ciclos da terra e cultivando os ecossistemas, tanto que, quando os colonizadores europeus chegaram ao continente americano, encontraram um lugar fértil e abundante, apesar de esses povos e nações praticarem caça, pesca, caminhada, cultivo de alimentos, realizarem construções, além de

[102] Silvia Federici, *Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*, op. cit., p. 79.
[103] Kirkpatrick APUD Federici, *Re-enchanting the World*, op. cit., p. 80.
[104] Silvia Federici, *Re-enchanting the World*, p. 80.
[105] Afirmação feita na 1ª Feira Literária dos Povos Indígenas da Bahia (AFLIPIB), na mesa "A Literatura Indígena como retomada", realizada em abril de 2021. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=zlXTI65jjV0. Acesso: 09 abr. 2021.

manterem outros hábitos[106]. Ou seja, sua maneira de relacionar-se com o entorno era harmoniosa, permitindo o equilíbrio com biomas, ecossistemas e seres não humanos, que eram totalmente capazes de se regenerar e, assim, manter todo o sistema de vida em andamento.

Apesar de centrar este trabalho no conhecimento e na cosmovisão dos povos Aymara, Kíchwa e Guarani, vale dizer que há autores que associam pontos comuns do Bem Viver a outros povos, como os Mapuche, os Wapichana, os Shuar, só para dar alguns exemplos. Para o pensador de origem aymara Huanacuni, todos os povos indígenas, através de "diferentes expressões", concebem o conceito do viver bem[107]. Assim sendo, podemos perceber que o Bem Viver está totalmente integrado a um modo de vida originário que versa sobre o uso comum, porque se trata de uma vida elaborada em consonância com uma coletividade, uma comunidade, um todo. Para a economista política Elinor Ostrom – importante pensadora dos comuns, inclusive agraciada com o Prêmio Nobel de Economia –, de que melhor falaremos adiante, esta é inclusive a maneira mais efetiva e "sustentável" de pensarmos modelos de governança: por meio da ação coletiva, orquestrada pelos grupos eles mesmos.

Antes de elaborarmos uma troca mais efetiva entre o Bem Viver e a política dos comuns de Ostrom, entretanto, é importante sinalizar que algumas palavras e noções destes universos teóricos implicam posições divergentes. Autores como Ostrom usam termos tais quais "recursos" para falar de elementos da natureza, além de pensar "sustentabilidade" a partir de uma chave que se desdobra em cálculos para pensar sobre eficácia e gestão. Imprescindível salientar, no Bem Viver a terra não é compreendida como "recurso" a ser utilizado ou explorado, ou como um algo apartado dos humanos; apreendem-na, conforme vimos anteriormente, como provedora de toda a vida, e como uma entidade da qual fazemos parte, mais ampla do que os humanos. Dessa forma, faz-se importante notar que estas visões (o Bem Viver e os comuns) lidam, muitas vezes, com interpretações distintas da relação homem-natureza. Entretanto, tentarei estabelecer contato entre ambas no que diz respeito às contribuições que favorecem pensar sobre a ação coletiva, o espaço comum, a manutenção da vida e a reciprocidade, que se destacam nas duas perspectivas, além de refletir sobre formas de organização social centradas nem

[106] Silvia Federici, *Re-enchanting the World*, p. 80.
[107] Fernando Huanacuni Mamani, *Vivir Bien*, op. cit., p. 32.

na propriedade privada, nem na tutelagem do Estado, pontos com os quais também concordava Ostrom – autora voltada a estudar problemas de ação coletiva enfrentados por indivíduos no uso de "recursos comuns".

Apesar do desafio com as palavras e a visão de mundo, inclusive com a pensadora italiana Silvia Federici, procuraremos refletir sobre tais linhas de pensamento a fim de possibilitar diálogos e contribuições (sem, certamente, supor total similitude) entre perspectivas que manifestam uso partilhado e autogestão como saída, a partir da ação coletiva – entendendo aqui que o Bem Viver é quem irá informar o debate dos comuns, e não o contrário. Em busca justamente de escutar os ensinamentos e conhecimentos dos povos indígenas, por meio do Bem Viver. Ademais, é fundamental termos a ideia de que, quando trazemos à tona a cosmovisão de povos indígenas, é preciso cuidado máximo com as palavras (elas implicam noções de mundo), pois substantivos e verbos como "recursos" (normalmente utilizado a partir de uma chave utilitarista), "recompensas", "explorar" e "ditar" compõem vocabulário de um mundo que versa sobre o lucro e a separação homem-natureza, que não consta nos saberes originários.

Ostrom interessa-nos porque sua teoria da economia política dos comuns pensa numa alternativa quanto à manutenção da vida, de biomas e ecossistemas que trata não de controle do Estado ou de privatização da natureza, mas, sim, de uma organização a partir da comunidade, de cooperação e autogovernança, entre sujeitos que precisam de um algo comum para sobreviver, como um rio, por exemplo, para que possam chegar a um acordo sobre uma maneira pela qual, por meio de elaborações conjuntas, todos colaborem – permitindo também ao rio sobreviver, regenerar-se e perdurar. Ainda que inteiramente amparada numa racionalidade ocidental, Ostrom pode auxiliar-nos num debate sobre saídas à crise sistêmica, dado que estuda modelos de sentido comunitário, local e solidário, enxergando a natureza e outros sujeitos como parte de uma mesma equação. Para ela, nem o Estado e nem a privatização de "recursos naturais" mostram-se como as opções mais eficazes a longo prazo[108], conclusão a que chegou após analisar inúmeros casos em torno de modelos de gestão comunitária.

2.1. Os comuns e as discussões que suscitam

[108] Elinor Ostrom, *Governing the Commons*. Nova York: Cambridge University Press, 1990, p. 1.

As origens dos comuns (ou *commons*) remetem-nos à Inglaterra Medieval, mais precisamente à do século XIII, período em que agricultores passaram a ter acesso a bosques e pastos senhoriais. Esta permissão de acesso foi concedida por meio da "Carta Magna", que teve sua primeira versão elaborada em 1215 por barões ingleses ao rei John, definindo benefícios e liberdades endereçados aos membros da Coroa. Em 1225, foram inseridos na Carta os direitos para os plebeus utilizarem os pastos e bosques que, normalmente, pertenciam aos senhores, como nos revela o pensador francês Christopher Aguiton[109]. Estes seriam os "comuns" britânicos, mais tarde questionados pelos proprietários destas terras, entre os séculos XVI e XVIII, porque queriam colocar cercas ao redor de suas propriedades, para possibilitar o pastoreio de ovelhas. O seu objetivo era abastecer a indústria têxtil em ascensão, numa decisão que acabaria por indispor estas terras de um uso comum. Para o historiador britânico E. P Thompson, a partir do século XVIII, o Direito passa a impor na Inglaterra novas definições de propriedade, a favor dos proprietários e em detrimentos dos camponeses, tornando nebuloso os direitos de uso agrário não definidos e dando respaldo aos cercamentos[110], e os cercamentos (bem como o Direito em si mesmo) começam a fazer findar o acesso dos sujeitos mais pauperizados aos bens da natureza, que antes eram comuns. Conforme Aguiton, ainda que os comuns britânicos correspondam à organização social e econômica medieval europeia, "situações similares" foram constatadas em várias sociedades "pré-capitalistas de diversos continentes", e, "de maneira muito diversa e complexa, em formas de gestão de povos indígenas" que, para o autor francês, exerciam (ou ainda exercem) "a gestão dos bens comuns"[111].

No século XX, mais pontualmente na década de 1960, ao pensar sobre a relação entre natureza e sustentabilidade, a discussão sobre os comuns envereda também por essa seara, conforme pontua Aguiton, articulando inclusive a relação entre os chamados recursos naturais e o crescimento populacional. Em 1968, período de efervescência cultural e política pelo mundo, o ecologista estadounidense Garret Hardin aborda, por meio do

[109] Christopher Aguiton, "Los comunes". In: *Alternativas sistémicas: Vivir Bien, Decrescimiento, Comunes, Ecofeminismo, Derechos de la Madre Tierra y Desglobalización*. La Paz: Fundación Solón, 2017, p. 79. A obra em questão é em espanhol porque foi organizada originalmnente em espanhol, e por isso traduzo deste idioma. A escolha por Aguiton se deve a sua proximidade com o tema do Bem Viver latino-americano, presente na obra de que faz parte.
[110] Ver E. P. Thompson, "Modes de domination et révolution en Anglaterre", *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 2, n 2-3, 1976.
[111] Christopher Aguiton, "Los comunes", op. cit., p. 79.

artigo “The tragedy of the communs”, na revista *Science*, aspectos inteiramente negativos do comum. Seu escrito afirma que “o livre acesso a recursos finitos através da prática de gestão comuns, sem controle público ou privado, tenderia a resultar em uma natural superexploração e extinção” da natureza, dado que os “indivíduos inevitavelmente competiriam entre si por tais recursos em prol do seu próprio interesse”[112]. Com isso, Hardin assumiu que a única saída para a tragédia dos comuns seria o que chamou de “private enterprise system” ou o “socialismo”[113].

Foi em resposta a esta “tragédia dos comuns”, que acabou por ser um famoso problema nos estudos de economia e política, que a economista política Elinor Ostrom compôs sua obra em prol dos comuns, com o qual ficou conhecida, sendo Prêmio Nobel da Economia em 2009 após dissolver, por meio de estudos matemáticos, o que parecia ser um dilema. Para ela, a tragédia apontada por Hardin só se confirmaria se não houvesse cooperação ou comunicação efetivas entre os envolvidos na gestão dos comuns. Em suas pesquisas, as melhores respostas quanto à gestão dos comuns mostraram-se ser pela divisão igualitária destes, em processos de organização e governança próprios.

Segundo Aguiton, a mensagem deixada por Hardin pode ser interpretada como a comunidade sendo incapaz de alcançar “acordos racionais” sobre o uso de sua propriedade comunal e que, por consequência, dever-se-ia privilegiar ou a propriedade privada ou introduzir um agente externo, como o Estado, por meio da propriedade pública, para se chegar a uma gestão eficiente destes recursos[114]. Nos anos 1990, entretanto, é Ostrom quem vem demonstrar que bens comuns podem ser eficientemente controlados quando um coletivo humano assegura sua gestão e manutenção[115].

Desde seus estudos e pesquisas, Ostrom (em parceria com Burger, Field, Norgaard e Policansky[116]) define o comum (ou *commonpool resources*) como algo que independe dos direitos de propriedade envolvidos num determinado recurso, centrando sua discussão em outros critérios. Para Ostrom et al, os comuns (ou recursos comuns) versam

---

[112] Beatriz Nascimento Ko Fontenele e Isabella Flach Gomes, “Uma perspectiva pós-colonial dos comuns: Experiências no Brasil e em Portugal”, em *XXXVIII Encontro Arquisur – A produção da cidade contemporânea no Cone Sul: Desafios e perspectivas da Arquitetura e do Urbanismo*, Belo Horizone (BRA), 2019, p. 2.

[113] Elinor Ostrom, *Governing the Commons*, op. cit., p. 9.

[114] Idem, ibidem.

[115] Christopher Aguiton, “Los comunes”, op. cit., p. 82.

[116] Citarei apenas o primeiro nome do artigo, que é de Ostrom, mas constará nas notas de rodapé a citação aos demais. E para diferenciar dos trabalhos em que ela assina sozinha, utilizarei para este trabalho em parceria “Ostrom et al”.

tanto sobre recursos naturais quanto sobre recursos construídos por humanos, nas situações em que: (i) a exclusão de beneficiários por meios físicos ou institucionais é especialmente cara e/ou quando (ii) a exploração deste recurso por um usuário reduz a disponibilidade de recursos para outros[117]. Segundo os autores, é pontualmente nestes casos que indivíduos seguindo interesses próprios de curto prazo produzem resultados que não são interessantes aos demais a longo prazo, o que torna fundamental debater a respeito da melhor maneira de manter e de cuidar desses comuns. Vale dizer, ao mencionar que não foquemos nos "direitos de propriedade envolvidos", Ostrom et al tenciona afirmar que, apesar de certos comuns serem mantidos como propriedade privada (por exemplo), como é a situação do conhecimento em determinados casos, eles devem ser tratados como comuns de toda forma, visto que, neste caso específico, a exploração deste recurso por um único usuário reduz a disponibilidade deste recurso para outros, o que o torna um comum aos olhos de Ostrom.

Assim sendo, conforme Ostrom et al, quando os usuários de um determinado recurso comum interagem sem regras efetivas sobre as formas de acesso a este comum e sem responsabilidades e direitos definidos, o que vem a seguir é o "uso excessivo, sem preocupação com os efeitos negativos sobre os outros, e a falta de recursos para manter e melhorar o recurso comum propriamente dito"[118]. Isto é, sem haver uma organização sobre o comum, que reflita sobre formas de acesso, direitos e responsabilidades dos usuários, é que a tragédia vislumbrada por Hardin pode acontecer.

Na visão de Ostrom, a partir dos critérios que delineou, os comuns incluem o ecossistema terrestre e marinho que são geralmente vistos como "esgotáveis" ou "renováveis" e compreendem também componentes do sistema da Terra (há diferenciação entre terra e Terra aqui, devemos enfatizar), tal qual bacias subterrâneas e, inclusive, a atmosfera, bem como o que os autores chamam de "produtos de civilização", a exemplo de sistemas de irrigação e até mesmo a internet. Na descrição dos comuns, Ostrom et al afirma que um recurso é comum quando o seu uso por uma única pessoa reduz a quantidade ou a qualidade disponível para outros, e quando o uso por outros adiciona atributos negativos

[117] Elinor Ostrom; Joanna Burger; Christopher B. Field; Richard B. Norgaard; e David Policansky, "Revisiting the Commons: Local Lessons, Global Challenges". In: *Science*, v. 284, Abril 1999, p. 278.
[118] Idem, p. 279.

a este tal recurso[119]. A partir de tais características, vemos que o comum aqui versa sobre a natureza como um todo e também sobre sistemas humanos que envolvem conhecimento e que impactam "outros". Assim nota-se, Ostrom et al estão por aproximar os comuns de uma ideia de comunidade, coletividade ou grupo, que depende(m) deste comum e que, dessa forma, não pode(m) ser ignorado(s) quando um determinado elemento, da natureza ou construídos por humanos, está em questão.

Para Ostrom et al, chegar a respostas acerca da gestão dos comuns envolve dois passos importantes: (i) restringir acesso ao recurso e (ii) criar incentivos para os usuários investirem neste recurso, geralmente ao atribuir direitos individuais (trazendo responsabilidades a cada usuário) ou ao compartilhar parte deste recurso com outros, em vez de fazer uso excessivo do mesmo[120]. Afinal, de acordo com os autores, o livre acesso a um determinado recurso (que chamam também de "no property rights", que seria uma espécie de propriedade sem uso regulado) é incapaz de protegê-lo da degradação e da extinção, mas apenas controlar o acesso tampouco é suficiente para mantê-lo livre da exploração excessiva, seja por um usuário ou alguns ou todos, de tal forma que gerir acesso e incentivar investimentos são apontados como duas etapas fundamentais no manuseio dos comuns.

Mas, afinal de contas, o que define o comum? Trata-se de um bem e/ou recurso (físico/natural ou de conhecimento), ou se trata de uma relação social, de uma forma de gestão social específica, necessária para a vida de uma comunidade? Isto é, quando falamos do comum, estamos referindo-nos a um "objeto" ou elemento específico ou à relação social que envolve? Aguiton acredita que a resposta pende para a segunda opção: os comuns dizem respeito a processos de gestão social dos diferentes elementos e aspectos que se fazem necessários a uma coletividade humana[121]. Oriundas desses processos de gestão social, as relações sociais – que são de colaboração – dar-se-iam em torno de algum tipo de elemento material, natural, digital ou de conhecimento, mas o que os torna "comuns" seria a prática dessa gestão comunitária, pontua Aguilton, prática esta que permite "cuidar" do elemento sobre qual se intervém e, ao mesmo tempo, reproduzir e enriquecer as formas de organização social[122]. Ou seja, os comuns são um modo particular

[119] Elinor Ostrom; Joanna Burger; Christopher B. Field; Richard B. Norgaard; e David Policansky, "Revisiting the Commons: Local Lessons, Global Challenges", art. cit., p. 272.
[120] Idem, p. 279.
[121] Christopher Aguiton, "Los comunes", op. cit., p. 79.
[122] Idem, ibidem.

de relação social com "bens materiais ou imateriais", conforme Aguiton, e, por meio dessas relações sociais com os comuns, a organização social como um todo inclusive se enriqueceria. Dessa forma, o autor traz uma nova questão à discussão: os comuns se constroem por meio da relação estabelecida com um bem ou recurso, e não se tratam apenas do bem ou recurso do qual se fala. Assim sendo, Aguiton lança parâmetros para pensar sobre comuns imateriais, como formas de tecer comunidade e estar junto, organizar a vida no geral, versando sobre um patrimônio invisível.

Ostrom, entretanto, tem uma concepção diferente de Aguiton, que nos interessa especialmente aqui, quando falamos de um mundo em que impera a propriedade privada. Para Ostrom, os comuns têm suas características próprias, a partir da maneira como impactam outros, e a melhor forma de manejá-los se dá por meio de critérios singulares, que visam bem engendrar a organização da vida numa comunidade e também manter este comum vivo. Assim, enquanto Aguiton defende o comum como algo que se define a partir da relação estabelecida com o elemento do qual se fala, Ostrom acredita que o comum está dado, independentemente da maneira pela qual as relações com ele se configuram; e lança-se justamente no sentido de entender as formas pelas quais a governança destes comuns pode direcionar-se. E após minucioso trabalho de investigação sobre os comuns pelo mundo, Ostrom concluiu que a melhor forma de realizar o que chama de gestão dos comuns é uma espécie de "governança policêntrica", que se firma em vários pontos e sujeitos, baseada em desenhos complexos para manejos complexos em realidades complexas[123].

Neste ensejo, Ostrom postula que as comunidades e seus integrantes são, sim, capazes de gerar sistemas de autogestão sustentáveis, por meio da criação de consenso social para o manejo dos chamados recursos, ao contrário do afirmado por Hardin. Sob esta perspectiva, afirma Aguiton, predomina uma versão de abundância, sobre a de escassez, que sustenta o paradigma dos comuns[124]. A abundância se liga aqui à ideia dos comuns já que, por meio da autogovernança, um recurso comum é capaz de se regenerar ao mesmo tempo que atende às necessidades de organização da vida de uma comunidade, reabastecendo e nutrindo a vida, a sua própria e, consequentemente, a daqueles ao seu

[123] Christopher Aguiton, "Los comunes", op. cit., p. 82.
[124] Idem, ibidem.

redor e, assim, da natureza como um todo, gerando abundância, portanto, e não escassez, como pode ocorrer em modelos ineficientes de gestão (pública, privada ou comum).

A fim de garantir meios pelos quais um método eficiente ganharia corpo, Ostrom chega, por meio de seus estudos e métodos embasados na teoria dos jogos, a oito princípios que auxiliam e norteiam a gestão dos comuns[125]. O primeiro dos oito pontos é, para Ostrom, definir de forma clara os limites em torno de um bem comum, tanto sobre o *uso* do recurso em questão quanto sobre os que vão utilizá-lo (sejam organizações ou indivíduos). No segundo ponto, Ostrom aponta para a coerência entre as regras de provisão e de apropriação com as condições locais de um bem comum: saber quem, quando, como e quanto do recurso se pode dispor ou gerir. Em terceiro, Ostrom apresenta-nos os arranjos de escolha coletiva: a maioria dos indivíduos afetados pelas regras podem participar em modificá-las, versando assim sobre deliberação. No quarto ponto está a questão do monitoramento: os encarregados em monitorar os usuários e as condições do recurso são responsáveis perante os usuários ou são os usuários eles mesmos. Em quinto, surge o tema das sanções: usuários que violarem as regras de operação são passíveis de sofrer sanções. No sexto ponto, Ostrom insere os mecanismos de resolução de conflitos, como reservar um local que possa servir como ponto de diálogo, por exemplo, para o caso de desavenças. Em sétimo, Ostrom aponta para o reconhecimento de direitos de organização autônoma para autoridades governamentais externas, de forma que os direitos dos usuários do bem em questão não se sobressaiam a regras exteriores. No oitavo ponto, versa sobre situações em que um recurso comum é parte de um sistema maior: neste caso, todas as atividades em torno deste recurso são ordenadas a partir das organizações interessadas que o mantêm.

Por meio deste esquema de oito pontos, nota-se que Ostrom traz à tona a importância de: regras e acordos que todos conheçam e aprovem; critérios democráticos[126] de escolha para o grupo; entendimento e escuta coletiva; monitoramento e responsabilidade; compromisso coletivo e, em caso de sua recusa, iminência de sanções; e, ainda, a noção de fazer parte de um todo que se sobressai aos arranjos específicos sobre os comuns, o que significa entender a presença de outros poderes locais, regionais e mesmo nacional que, para Ostrom, a gestão sobre o comum não pode apagar ou ignorar.

---

[125] Todos os oito pontos apontados, aqui na sequência, neste texto, estão em: Elin Ostrom, *Governing the Commons*, op. cit., p. 90.

[126] Aqui utilizado no sentido de a escolha da maioria ser a priorizada.

Os oito pontos aqui citados, presentes nos parágrafos acima, aparecem fundamentados na ideia de que, por meio do manejo dos comuns, os sujeitos são levados a cooperar e compartilhar entre si, de tal forma que a autogovernança se torna possível. Dessa maneira, pouco a pouco, as dinâmicas de autogestão permitiriam ainda mais reciprocidade e, portanto, afinarim os critérios de governança, e assim por diante, simultaneamente. Por isso mesmo, compartilhar e cooperar são, para Ostrom, tão elementares, a ponto de a economista política parecer considerar a reciprocidade (no sentido de correspondência mútua) "uma norma social universal"[127], um algo que os indivíduos são capazes de acessar em ambientes coletivos. Isso se deve ao fato de Ostrom perceber, em sua pesquisa de campo, que os indivíduos em situações reais fazem opções melhores em termos de ganhos coletivos do que seria previsto pelas teorias da escolha racional[128], que lidam com a premissa básica de que agentes racionais fazem escolhas a partir de decisões inteiramente individuais.

Esta capacidade de um agir voltado ao coletivo, a partir da reciprocidade, dependeria da habilidade de inovação dos envolvidos, "a qual lhes permite, ao fazerem evoluir as regras, aprender juntos, reduzir as assimetrias e aumentar os ganhos coletivos"[129]. Ostrom efetivamente pondera sobre a reciprocidade em seu trabalho sobre os comuns, imaginando que este componente floresce nas formas de interação social e, portanto, nas práticas coletivas e na vivência comunitária. A centralidade da reciprocidade dá-se ao fato de que Ostrom não vê a possibilidade de sistemas de autogovernança e autogestão existirem sem este componente.

Para o antropólogo e sociólogo Eric Sabourin, Ostrom verifica empiricamente que a procura por relações simétricas (ou a redução das simetrias) gera mais "riqueza a ser dividida", o que significa aumentar os ganhos coletivos[130]. Conforme o autor, Ostrom enxerga duas estruturas elementares de reciprocidade: (i) uma que se dá a partir do *face-to-face*, que trata da partilha, do aprender juntos; e (ii) uma outra que se dá por meio do interconhecimento entre os envolvidos, que leva a um engajamento mútuo entre os sujeitos[131]. Assim, partilha e aprendizado conjunto, bem como conhecimento recíproco e

[127] Eric Sabourin, "Manejo dos recursos comuns e reciprocidade: os aportes de Elinor Ostrom ao debate". *Sustentabilidade em Debate*, v. 1, n. 1, 2010, p. 145.
[128] Idem, ibidem.
[129] Idem, ibidem.
[130] Idem, ibidem.
[131] Eric Sabourin, "Manejo dos recursos comuns e reciprocidade", p. 145.

engajamento mútuo, são constitutivos da reciprocidade na obra de Ostrom; ou seja, levam os sujeitos a agirem de forma recíproca, o que acaba por levar a mais ganhos e benesses para todos.

Conforme Sabourin, reciprocidade e confiança (e reputação) são noções-chave da ação coletiva na obra da economista política, já que não há cooperação sem reciprocidade. Isto significa dizer que, sem que haja retorno ou compartilhamento por parte dos demais, os sujeitos não cooperam entre si. Não por acaso, há sanções àqueles que traem a confiança dos demais[132], o que, de alguma forma, versa também sobre ponderar reputações, e por isso, os dois elementos (confiança e reputação) aparecem relacionados. Além disso, de acordo com a análise de Sabourin, a confiança mútua é o que explica a reciprocidade na obra de Ostrom, vindo inclusive antes desta. Neste sentido, a confiança mútua é considerada uma "norma moral internalizada" ou "um princípio de troca social, caracterizado pela vontade de cooperar", e a reciprocidade que dela surge também implica tanto a leitura do outro como um cooperador potencial quanto a expectativa de sanções caso esta cooperação não ocorra[133]. Vemos, assim, que a confiança mútua ou integra o conjunto moral de um sujeito, o que podemos definir como pré-disposição para confiar, ou se trata de um efeito que surge entre sujeito(s) em troca social, gerando neste(s) vontade de cooperar. A partir disso, a confiança gera reciprocidade, que dá origem à cooperação e, por conseguinte, elabora as condições da ação coletiva.

Adiante em sua discussão, Sabourin evoca a teoria da reciprocidade para o debate sobre o manuseio dos comuns em Ostrom, com o intuito de olhar a reciprocidade em si mesma desde outra perspectiva. A partir desta teoria, Sabourin defende que a reciprocidade difere da troca simétrica, à qual é normalmente igualada, que trata de permutar uma coisa por outra. A teoria da reciprocidade surgiu, neste contexto, para trazer propostas alternativas de economia humana que estejam atreladas a ideias que não as de desenvolvimento e, portanto, não as diretamente ligadas ao capitalismo. Para Sabourin, a teoria da reciprocidade não vem propriamente anunciar "o fim da era do desenvolvimento", mas busca propor outra leitura das relações econômicas e sociais, para além da ideia do princípio da troca, a partir de outra lógica socioeconômica[134], que seja alheia ao

[132] Eric Sabourin, "Manejo dos recursos comuns e reciprocidade", p. 146.
[133] Idem, ibidem.
[134] Eric Sabourin, "Teoria da Reciprocidade e sócio-antropologia do desenvolvimento". *Sociologias*, ano 13, n. 27, mai./ago. 2011, p. 25.

capitalismo. Neste sentido, se estamos no exercício de pensar além da propriedade privada, com Ostrom e com o Bem Viver, os estudos de Sabourin ganham relevância, sobretudo porque elaboram sobre os bens comuns indo a um ponto fulcral da questão da ação coletiva: a reciprocidade.

Conforme já vimos anteriormente, a reciprocidade é erroneamente "interpretada com a lógica binária que convém à troca"[135], como afirma Sabourin, que, recorrendo a Temple e Chabal e também ao filósofo romeno Lupasco, sugere interpretar a reciprocidade por uma lógica ternária, o que significa trazer um terceiro à relação de reciprocidade. Este terceiro item seria a relação entre os que trocam, para além dos elementos envolvidos na troca propriamente dita. Esta terceira parte seria a "estrutura originária da intersubjetividade, irredutível à troca de bens ou de serviços que libera do elo social ou da dívida"[136]. Ou seja, diferentemente da troca, em que não há elo social ou "dívida" que implique compromisso, a reciprocidade engendra uma certa conexão, que é intersubjetiva, porque ocorre entre os sujeitos. Por isso, a reciprocidade se mostra, do ponto de vista econômico, nesta leitura, não apenas uma "categoria econômica diferente da troca mercantil (...), mas um princípio oposto ao da troca ou mesmo antagônico" a ela[137]. Afinal de contas, a troca diz respeito a dois elementos em permuta, enquanto a reciprocidade leva em conta a relação dos sujeitos que trocam, revelando um entre, expresso a partir dessa relação entre dois indivíduos.

Por meio dessa ideia de troca que leva em conta a relação dos sujeitos explicar-se-ia a noção de cooperação e o compromisso estabelecido entre os indivíduos em reciprocidade – enquanto que a troca versa não tanto sobre os indivíduos, mas sobre os elementos em transição, e, assim, por ser sobre o isto e não sobre os entes, seria antagônica à reciprocidade na dimensão da economia. Isto posto, entendemos o motivo pelo qual a troca corporifica as relações no capitalismo (de trocar dinheiro por um serviço ou "objeto"), enquanto a reciprocidade é utilizada para pensar além deste paradigma, porque insere os sujeitos na dimensão econômica a partir de sua relação, humanizando-os, algo que difere do individualismo que predomina nas trocas no capitalismo.

Entretanto, conforme Sabourin, a gestão dos recursos comuns se ancora numa estrutura de reciprocidade binária coletiva específica, o compartilhamento. Segundo ele, na

[135] Eric Sabourin, "Manejo dos recursos comuns e reciprocidade", op. cit., p. 147.
[136] Idem, ibidem.
[137] Idem, pp. 147-148.

estrutura do compartilhamento, todos estão de frente uns para os outros, atuando de maneira horizontal. Para o autor, os valores afetivos e éticos gerados pelas relações de partilha, ou de compartilhamento, correspondem a um sentimento de pertencimento e de confiança[138], que explicam um sentido real de comunidade. Este sentimento de pertencer a um todo, segundo ele, favorece a união, a solidariedade, a força e, por meio dessa união, nasce a noção de que a totalidade é quem prepondera, apesar de isso não significar o aniquilamento dos sujeitos, por certo (afinal, "todos estão de frente uns para os outros"). Citando Chabal, Sabourin afirma que no compartilhamento não é tanto o objeto da partilha que importa, mas sim a ação dos sujeitos[139]. E, nesta estrutura de compartilhamento, agir conjuntamente e depender de uma mesma fonte limitada de recursos criam um sentimento de grupo[140], o que nos explica de que forma a gestão dos comuns delineia sentimento de unidade, pertença, de grupo, de confiança e solidariedade. Sobre o tema, Sabourin afirma:

> Ostrom trata da confiança, da reciprocidade e da reputação como normas sociais que são atributos dos usuários ou dos grupos de usuários (OSTROM, 1998, 1999). Para a teoria da reciprocidade, a confiança e a reputação são valores éticos, na medida em que correspondem ao reconhecimento público dos valores do outro, enquanto a *reciprocidade é o nome de todas as estruturas de produção dos valores éticos* [grifo meu]. A principal diferença é que, para a teoria da reciprocidade, a confiança e a reputação (o prestígio) são valores éticos produzidos pelas relações de reciprocidade simétrica[141].

Portanto, a partir da teoria da reciprocidade, Sabourin afirma que confiança e reputação são valores éticos produzidos por estruturas que geram valores. Estas estruturas produtoras dos valores éticos formam um conjunto a que podemos chamar, de acordo com ele, reciprocidade. Ou seja, a reciprocidade gera valores éticos, por meio de relações de reciprocidade que sejam simétricas e que, assim, propiciem o surgimento de tais valores nos sujeitos. Dessa forma, a reciprocidade que propõe à luz da teoria da reciprocidade versa sobre a qualidade das relações, visto que estas são capazes de produzir valores éticos através da maneira pela qual os sujeitos interagem, delineando-se

[138] Eric Sabourin, "Manejo dos recursos comuns e reciprocidade", op. cit., p. 148.
[139] Idem, ibidem.
[140] Idem, ibidem.
[141] Idem, ibidem.

não sobre o marco de uma racionalidade específica, e seu conjunto cultural, como postula Ostrom (ao confiar que a reciprocidade é uma espécie de "norma social"), e nem partindo da ideia de que sujeitos específicos cooperam, enquanto outros têm tendências mais egoístas. Ostrom, para Sabourin, fica nos limites da reciprocidade binária da troca, pois não pensa sobre as relações de maneira mais efetiva, visto que imagina a reciprocidade de maneira normativa.

Além do mais, Ostrom também recolhe dados de altruísmo que se amparam na sociobiologia, recorrendo a explicações de comportamento pautados pela intersecção da sociologia com a biologia. Mencionando Temple, Sabourin alerta que recorrer à biologia para conceder explicações têm se mostrado fracassado ao longo dos séculos – além de, vale ressaltar, acender um alerta perigoso, como bem nos mostra o discurso colonial, a escravidão, o racismo, o etnocídio. Portanto, pensar a reciprocidade (como sugere a teoria da reciprocidade) trata-se de centrar na estrutura social, nas relações elas mesmas, que podem ser construídas, e não imaginar a reciprocidade como norma e nem a partir de fatores biológicos, ou como um algo inerente que pertença a determinados seres. Afinal, ao pensar sobre os seres mais egoístas (termo que utiliza Ostrom), parece fazer mais sentido: (i) eles não pertencerem a certos critérios da comunidade humana (localizada num marco cultural específico, vale dizer), ou (ii) eles apenas não construírem ou não terem tido meios para a construção de relações de reciprocidade simétrica, que geram valores éticos como confiança e reputação?

Ademais, em crítica à Ostrom, Sabourin lembra-nos ainda que a autora passa pela confiança antes de chegar à reciprocidade, imaginando que a primeira leva à segunda, enquanto que, na teoria da reciprocidade, são as relações de reciprocidade simétrica, ancoradas nas estruturas de compartilhamento (de recursos comuns), que produzem a confiança[142] e possibilitam condições à autogovernança. Isto é, são as relações de reciprocidade simétrica, como as de compartilhamento que se veem na condução dos recursos comuns, que geram a confiança (e engendram ação coletiva eficiente), e não o contrário, pois é a reciprocidade quem possibilita a confiança.

Apesar dessas discordâncias no que diz respeito à reciprocidade, cooperação e confiança, para Sabourin há sim encontros entre o conjunto teórico de Ostrom e a teoria da reciprocidade, como no caso das ideias sobre partilha, interconhecimento, a importância

[142] Eric Sabourin, "Manejo dos recursos comuns e reciprocidade", op. cit., p. 155.

de aprender conjuntamente. O ponto de fragilidade em Ostrom está, segundo Sabourin, sobretudo, em defender postulados da biologia ou qualidades de uma determinada cultura (seus marcos culturais), e, assim, pensar mais o indivíduo (ainda que num determinado contexto) em vez de centrar nas relações entre os sujeitos. Além do mais, a partir da teoria da reciprocidade, podemos inclusive ponderar que cultivar relações propiciadoras de reciprocidade é algo capaz de se favorecer, e, portanto, edificar, elaborando maneiras de nutrir tramas coletivas saudáveis.

2.2. Comuns e comunal: um encontro possível?

Apesar do enorme sucesso com que foi recebida, Ostrom está no centro de variadas críticas, como já começamos a ver com Sabourin. Outro aspecto de sua obra que suscita comentários é tratar, repetidamente, de elementos da natureza como recursos que podem ser geridos pela coletividade humana sem considerar que estes elementos são parte de ecossistemas do amplo sistema da Terra, como bem nota Aguiton. E, sendo parte deste todo, tais recursos "têm seus próprios ciclos vitais e não podem ser geridos de maneira antropocêntrica, se é que se pretende uma sustentabilidade destes ecossistemas"[143].

Neste ensejo, a ideia dos comuns de Ostrom se mostra incompatível com a cosmovisão do Bem Viver, como notamos previamente, e, neste sentido, propomos uma renovada maneira de enxergar a natureza, à luz do que nos informam os povos originários, seus conhecimentos e formas de organização. Como aponta Aguiton, afirmar a natureza e seus ciclos se faz muito visível quando analisamos a interação dos povos indígenas com elementos da natureza, que, desde sua perspectiva, consideram a natureza como seu lugar, "sua mãe" e seu ponto vital, ao qual não se propõem governar, mas sim dela cuidar e com ela bem conviver[144]. Dessa maneira, Aguiton traz à tona um fundamental ponto de divergência entre as duas perspectivas: a distinção entre cuidar/cultivar e governar/gerir.

[143] Christopher Aguiton, "Los comunes", op. cit., p. 83.
[144] Idem, ibidem.

Não por acaso, há teóricos, como o pensador argentino Walter Mignolo[145], a sinalizar uma distância teórica profunda entre *o comum*[146] (ou os comuns), embasado numa noção ocidental de governança e organização cooperativa de um bem comum, e o *comunal*[147], que advém da visão dos povos originários, no qual alocamos o Bem Viver. Mas isto não é uma unanimidade. Quando versou sobre os povos indígenas serem os primeiros "*commoners*" deste continente, Federici destacava o fato de os povos originários terem-se organizado coletivamente a partir de diretrizes comunitárias, em vez de terem se guiado por noções de propriedade privada ou regulações excludentes – e é neste ponto que a autora os associa ao debate dos comuns –, além de os povos originários estarem em harmonia completa com o entorno, mantendo a reprodução da vida humana sem gerar devastação. Para Mignolo, entretanto, o problema com os comuns está sobretudo contido no tema da "gestão", que integra um paradigma ocidental – e, receamos dizer, a ligação dos comuns com uma ideia de gestão se evidencia pela centralidade de Ostrom neste debate, mundo afora.

Em concordância com o autor boliviano de origem aymara Félix Ptazi, Mignolo afirma que o comunal é um paradigma mais amplo, tendo sua origem em sociedades predominantemente agrárias do continente americano. O comunal, para ele, diz respeito a um direito coletivo de *uso* e *organização de recursos* ao mesmo tempo que trata do direito de grupos, famílias e indivíduos compartilharem os "benefícios" do que é coletivamente produzido[148]. Dessa forma, pontua Mignolo, não há nem mesmo uma noção de proprietário (de usuário, ou mesmo empregado-organização), visto que não há, como vimos anteriormente, um pensamento estruturado a partir da existência da propriedade, ou tendo-a como fonte de elaboração.

Apesar de a noção de comunal advir de uma sociedade delineada há mais de quinhentos anos na América Latina, Mignolo destaca que suas características se adaptaram aos dias atuais, reagindo bem ao contexto contemporâneo – como afirmaram também Acosta,

[145] Mundialmente conhecido, o pensador argentino Walter Mignolo trabalha sobretudo com semiótica e crítica literária, incluindo em suas análises aspectos de um mundo colonial, pensando a geopolítica do conhecimento e outros elementos que impactam e, portanto, refletem nas sociedades e seus conjuntos culturais e políticos. Professor da Duke University (EUA), é um dos mais destacados pensadores decoloniais da atualidade.

[146] Mignolo trata "o comum" e "os comuns" como consonantes.

[147] O autor faz questão de mencionar que não há relação entre o comunal e as comunas, presentes sobretudo em contextos comunistas.

[148] Walter Mignolo, "The Communal and the Decolonial". *Turbulence*. Londres, n. 5, 2009, pp. 29-31.

Federici e Quijano. O comunal é, por isso mesmo, pontua ele, aberto a todo tipo de pessoa. Além do mais, sem a separação trabalhador-empregador, pode-se dizer que o comunal abarca um modelo de organização da vida que ultrapassa uma noção de ordenamento via Estado ou uma dimensão privada de "gestão" dos comuns (daquilo que é ou deveria ser partilhado por uma comunidade). Afinal, conforme Mignolo, a ideia de propriedade privada não faz sentido dentro de uma perspectiva de sociedade que compreende o "trabalhar para viver" e não o "viver para trabalhar" como pressuposto. Segundo Mignolo, este é um diferencial do Bem Viver, do viver bem e do viver em harmonia que o autor aponta como, por isso mesmo, uma alternativa ao projeto de desenvolvimento que, tantas vezes, ocorre inclusive em visões de defesa dos comuns oriundas do campo da esquerda. Afinal, como vimos, uma visão dos comuns mostrar-se-ia realmente incompatível com o Bem Viver se contivesse em si o paradigma do desenvolvimento. E parece ser nesta direção que Mignolo busca criticar uma visão ocidental de mundo.

Dessa forma, fica notório que, para Mignolo, a concepção de "gestão" (ainda que dos comuns) não pode ser equiparada à perspectiva dos povos originários, é mais estreita e está inerentemente vinculada à noção de propriedade, ainda que se apresente como uma outra via; enquanto o comunal é altamente inclusivo e dispensa parâmetros ocidentais de organização. Segundo ele, o comunal é decolonial, e se configura como proposta de desocidentalização, ao passo que o comum é uma noção que, diz ele, ganha força a partir do marxismo e de experiências com o socialismo, sendo, portanto, de matriz ocidental, englobando noções distintas da visão dos povos originários, por excelência. Entretanto, para Mignolo, apesar de a desocidentalização do mundo ser um elemento do decolonial, há uma diferença entre os dois. Desocidentalização significa, para ele, questionar racionalidade ocidental, racismo, uma globalização unilateral e uma "epistemologia imperialista"[149], enquanto o decolonial, segundo Mignolo, encara e questiona ainda a economia capitalista frontalmente, ao contrário da desocidentalização, que apenas "questiona quem controla o capitalismo – o Ocidente ou as economias 'emergentes'"[150]. Dessa forma, Mignolo parece concluir que o decolonial vai além de uma crítica à racionalidade, ao imperialismo e ao racismo, à globalização, ou a quem controla o capital: está indo mais a fundo, para chacoalhar o paradigma capitalista como um todo[151]. Dessa

[149] Walter Mignolo, "The Communal and the Decolonial", art. cit., pp. 29-31.
[150] Idem, ibidem.
[151] Idem, ibidem.

maneira, podemos inferir que Mignolo compreende o "ocidental" como uma racionalidade, que implica imperialismo, racismo, globalização e conhecimentos gerais, tratando-se de uma crítica à visão eurocêntrica de mundo; enquanto o decolonial, para além disso, trata também de superar o capitalismo mais amplamente.

Para Mignolo, o sistema comunal andino (ele define geograficamente assim, apesar de este trabalho alargar tal perspectiva, porque incluímos o povo Guarani, que circula por demais regiões da América Latina) é, efetivamente, uma alternativa ao sistema neoliberal. Entretanto, conforme alerta, por estar intrinsicamente ligada a uma realidade particular, a experiência comunal do Bem Viver não pode ser reproduzida em qualquer parte do mundo, estando reservada ao local em que se desenvolveu. Por isso, em vez de trocar o sistema atual por outra uma ordem universal homogênea, Mignolo propõe considerarmos realidades locais, de organização comunal, devendo ser a nova ordem do mundo "pluriversal"[152] – pluriversalidade esta que também se encontra no Bem Viver.

Assim sendo, apesar das importantes diferenças e distâncias, como as apontadas por Mignolo e Aguiton neste capítulo, pensamos ser frutífero apresentar os comuns e o comunal num debate sobre saídas à crise sistêmica, na tentativa de o comunal enriquecer o debate dos comuns, para que diferentes experiências sobre organização da vida colaborem e cooperem no sentido de gerar mais possibilidades e alternativas ao modelo sistêmico, e mesmo para pensarmos criticamente sobre os comuns, refletindo sobre pontos frágeis de sua concepção e indo mesmo a problemas da racionalidade ocidental vigente e o projeto de poder que dela decorre. Sabendo que, conforme pontuou Hinkelammert, a ideia é vislumbrar o Bem Viver como uma bússola e não como algo que se pode reproduzir em todos os lugares – além do quê, tal postura seria inclusive incompatível com as cosmovisões que buscamos escutar neste trabalho. Afinal, a ideia é acenar para um mundo em que caibam vários mundos.

Para Federici, revela-se importante trazer a contribuição dos povos originários para o debate sobre os comuns – que a filósofa aponta como dizendo respeito a elementos da natureza e também bens materiais e imateriais produzidos por humanos, para os quais não deveria haver regulações excludentes. Para ela, reavivar este debate se deve, em primeiro lugar, pelo fato de o roubo e a destruição dos comuns das sociedades indígenas continuarem em marcha, o que significa falar do extermínio da natureza e dos legados de

[152] Walter Mignolo, "The Communal and the Decolonial", art. cit., p. 31.

conhecimento originários, processo de tal forma acelerado que é, sem dúvidas, uma urgência política. Em segundo lugar, como a própria Federici falou anteriormente neste capítulo, os povos indígenas são o "melhor e mais concreto exemplo da realização do uso comum dos recursos sem qualquer reivindicação de propriedade privada ou regulações excludentes"[153]. Assim, Federici enxerga as formas de organização da vida dos povos originários, que se tratava do uso (ou usfruto) da terra e não partia da propriedade privada, como a melhor maneira de aprendermos sobre jeitos coletivos de reprodução da vida que estejam ancorados não em exclusão e preceitos individualistas.

Federici acredita que há muito por aprender com a maneira de viver e ser dos povos originários quando se fala sobre uso comum e senso comunitário real, especialmente porque suas práticas se contrapõem às dinâmicas do capitalismo, que a autora considera incompatível com o florescer da vida humana. E, assim sendo, o conjunto de conhecimentos e práticas dos povos indígenas de *Abya Yala* são a comprovação de que um outro modo de viver é possível. Não se trata, portanto, de copiá-los, apagá-los ou romantizá-los numa imagem idílica do passado, mas sim de compreendê-los como vozes contemporâneas que carregam profunda capacidade de transformar a ordem vigente, visto que são seu contraponto por excelência, sobretudo graças à visão comunal e de harmonia com o todo. Isto os torna potentes, com capacidade de agregar enormemente ao debate da filosofia política sobre organização, solidariedade e manejo harmonioso com a natureza. Entretanto, como bem pontua o escritor e pensador brasileiro Edson Kayapó, as literaturas e os conhecimentos indígenas são insubmissos, não estão aqui para servir, mas sim para que os possamos escutar[154], e é neste sentido que acenam para um novo mundo.

Federici, que avalia os comuns também por uma perspectiva feminista, assinala que valores dos povos originários como liberdade, ausência de hierarquias e relações igualitárias foram a maior fonte de influências não apenas ao socialismo Europa afora e nos Estados Unidos, mas especialmente ao feminismo no continente americano. Não por acaso, afirma Federici, mulheres estão até hoje à frente das batalhas dos comuns na América Latina, criando novas formas de "*communization*"[155], que podemos pensar como experiências em torno do comunal. Para ela, a importância das mulheres na organização

[153] Silvia Federici, *Re-enchanting the World*, op. cit, 2019, p. 81.
[154] Afirmação feita na 1ª Feira Literária dos Povos Indígenas da Bahia (AFLIPIB), na mesa "A Literatura Indígena como retomada", realizada em abril de 2021. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=zlXTI65jjV0. Acesso: 09 abr. 2021.
[155] Silvia Federici, *Re-enchanting the World*, op. cit, 2019, p. 82.

social indígena é também parte do motivo pelo qual as sociedades fundadas pelos povos originários não foram pautadas pelo acúmulo e pela propriedade privada, características que mantêm até hoje viva nas cosmovisões originárias. Dessa forma, como é possível notar, Federici – diferentemente de Mignolo – acredita que é possível estabelecer uma conexão entre as práticas dos povos originários e a questão dos comuns, apesar das diferenças contextuais, e tendo ciência da enorme violência de que foram alvo os povos originários para que outra sociedade (esta que discutimos aqui) nascesse.

2.3. Para melhor analisar o modo comunal de vida: contribuições indígenas de Abya Yala

Socióloga da etnia maia quiche, Gladys Tzul Tzul descreve o sistema de governo comunal indígena a partir de seu território, a Guatemala. Para ela, o governo comunal indígena estabelece-se por meio de uma rede de homens, mulheres e crianças que produzem governo e defendem um território. Segundo Tzul, esta rede de sujeitos cria relações histórico-sociais que têm "corpo, força e conteúdo" num espaço concreto: em "territórios comunais que produzem estrutura de governo para compartilhar, defender e recuperar os meios materiais para a reprodução da vida humana e de animais domésticos e não domésticos"[156]. Quando fala dos meios concretos de reprodução da vida, a autora está a se referir ao território e tudo o que ele contém: a água, os caminhos, os bosques, os cemitérios, as escolas, os lugares sagrados, os rituais, as festas; "em suma, a riqueza concreta e simbólica que as comunidades produzem e governam"[157].

Conforme a autora, a forma de governo comunal indígena produz e controla os meios materiais para a reprodução da vida cotidiana de três maneiras. Primeiro, por meio do que chama de *k'ax k'ol* (ou trabalho comunal), palavra no idioma quiche (ou *ki'che*[158]) que engendra os meios concretos que possibilitam a vida; em segundo, as redes de parentesco, uma forma de defender a propriedade comunal do território e que organiza o seu uso; e também, em terceiro, o sistema de governo indígena, que se viabiliza por meio da

[156] Gladys Tzul Tzul. "Gobierno comunal indígena: La organización de la reproducción de la vida". In: Maria Paula Meneses e Karina Vidaseca (orgs.), *Epistemologia del Sur: Epistemologias do Sul*. Buenos Aires: CLACSO, 2018, p. 386.
[157] Idem, ibidem.
[158] Idioma da família maia que "se habla y escribe por una considerable parte de la región altiplánica occidental de Guatemala". Ver Gladys Tzul Tzul. "Gobierno comunal indígena", op. cit. p. 388.

assembleia como forma comunal de deliberação, para resolver problemas cotidianos, assuntos de agressão estatal, ou para resolver como e de que maneira se redistribui o que foi produzido nas terras comunais[159].

Para o sustento da vida comum, Tzul aponta que o *k'ax k'ol* (ou trabalho comunal) é uma tarefa que todos precisam efetuar. Este trabalho, que, como se pode imaginar, é não remunerado, conduz os sujeitos a se ocuparem com o preparo de festas, o cuidado dos caminhos/estradas, a organização de assembleias, a participação em caminhadas, a realização de cultos, o plantar na floresta, entre outros. Realizando o trabalho comunal, viabiliza-se o fato de ninguém viver de explorar o trabalho de outra pessoa, mas sim da cooperação geral de todos, cada um contribuindo com a realização de uma parte do todo, possibilitando bem-estar e equilíbrio comunal, como aponta Tzul[160]. Além do mais, para Tzul, o trabalho comunal ainda dota os integrantes da comunidade de força para realizarem sua vida particular, funcionando como redes que fornecem um solo no qual a vida íntima pode se sustentar[161]. Ou seja, o trabalho comunal também possibilita a vida pessoal dos integrantes de uma comunidade já que, ao confeccionar a vida comunal, oferece suporte às pessoas, que, uma vez amparadas, podem cultivar outras dimensões da própria vida. Assim, podemos refutar a ideia de que a construção de uma vida voltada à coletividade represente uma ameaça à singularidade ou uma aniquilação desta, como bem explicita Tzul; pois o comunal não se trata de viver para os outros, em detrimento de si, e sim de semear vida a partir da coletividade, em todas as direções.

Outro importante tema abordado por Tzul, que nos interessa mencionar, é a questão das assembleias, vistas como um formato político pensado para produzir as decisões coletivas. As assembleias são reuniões convocadas pelas próprias comunidades para acordar sobre as maneiras de organizar a vida cotidiana, mediante as mudanças e os problemas que precisem enfrentar, de tal forma que estas reuniões se configuram a partir das demandas que surgem contextualmente. Assim nota-se, a vida comunal como um todo acontece por meio dos obstáculos, entraves e soluções que surgem pelo caminho cotidiano da comunidade. Por isso, apesar de nos apresentar este sistema organizativo, Tzul propõe-nos pensar o comunal indígena não como um modelo fixo, e nem tampouco como uma "forma arcaica do passado", mas sim como o funcionamento da estratégia de

[159] Gladys Tzul Tzul. "Gobierno comunal indígena", op. cit., p. 386.
[160] Idem, p. 389.
[161] Idem, ibidem.

homens e mulheres que cotidianamente "gerem, autorregulam e defendem seus territórios"[162], sabendo que o "paradigma colonial e de exploração"[163] segue operando. E, como vemos, Tzul, ao falar em "gerir" (que implica "gestão"), elabora este agir no mundo desde outra perspectiva.

Como destaca a autora, o paradigma colonial e de exploração segue forte, e as comunidades indígenas não raro precisam se proteger da presença de empresas de extrativismo, de projetos de hidrelétricas em seus territórios, além de também atuar pelo direito à autonomia e autogestão – o que significa dizer funcionar sem a interferência estatal, ainda que protegidos pelo Estado para que seus direitos de viver em seus territórios sejam reconhecidos e respeitados. Assim vemos, a partir de Tzul, que o poder comunal também está fora da gestão estatal e da privada, como acontece nos comuns, ainda que, muitas vezes, dado o contexto, seja necessário o apoio do aparato jurídico do Estado para que os povos originários possam viver à sua maneira, visto que são grupos-alvo da violência de matriz colonial, vivendo estigmatizados, excluídos e marginalizados. Entretanto, importante frisar, este mesmo aparato não raro é parte do problema que os povos indígenas enfrentam, especialmente quando a política nacional é controlada por governos mais autoritários.

Enquanto isso, dos Andes, outras especificidades do sistema comunal indígena são postas em prática. Neste sentido, o filósofo suíço Josef Estermann (estudioso da filosofia andina) destaca a importância dos *ayllus* no sistema de organização da vida. Para ele, apesar de as estruturas sociais terem mudado consideravelmente nos Andes entre os povos Aymara e Kíchwa nos últimos séculos, devido a grandes migrações e interferências externas, até hoje o "ordenamento social, cúltico e econômico" na região se dá em torno do *ayllu*[164], traduzido aqui como "comunidade campesina"[165]. Queremos ressaltar, uma melhor compreensão dos *ayllus* traz elementos para entendermos mais a fundo questões da vida comunal pela perspectiva do Bem Viver, visto que esta conta com a central contribuição dos povos Aymara e Kíchwa (oriundos do território andino), conforme temos salientado.

[162] Gladys Tzul Tzul. "Gobierno comunal indígena", op. cit., p. 389.
[163] Idem, p. 388.
[164] Autores como Alberto Acosta citam a presença do *ayllu* não só nos Andes mas também na região amazônica. Ver Alberto Acosta, *O Bem Viver*, op. cit., p. 78.
[165] Josef Estermann, *Filosofia andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT, 2006, p. 221.

Segundo Estermann, é a partir do *ayllu* que o integrante de uma determinada comunidade tem sua identidade marcada, integrando um *ayllu* específico normalmente por nascimento e vivendo numa *mark'a* (aldeia), que reúne as casas de famílias nucleares simples – mostrando a importância dos laços de parentesco de que de falou Tzul. Vale dizer, ao mencionar o "ordenamento social, cúltico e econômico" ligado ao *ayllu*, Estermann pretende abordar por "cúltico" a dimensão dos cultos e cerimônias. Portanto, se um sujeito rompe com o que o autor chama de laços intrínsecos do *ayllu*, está por distorcer severamente a ordem socioeconômica, ritual e celebrativa e, portanto, a ordem cósmica (da Pacha ou Pacha Mama) holística do mundo. Vê-se aqui, dessa forma, a importância da vida comunal, que promove um ordenamento ao mesmo tempo holístico, econômico, político e social dos seres, englobando todo o sistema de organização da vida.

Enquanto isso, como entidade básica econômica, o *ayllu* é o lugar da produção coletiva, através de "formas de trabalho que se baseiam no princípio da reciprocidade"[166], aponta Estermann. Mediante o que chamam de *mink'a*, traduzido como colaboração ou cooperação, os membros do *ayllu* "colaboram de forma coletiva para obras de benefício comum"[167], como na construção de canais de irrigação, estradas, canalização de rios, entre outros, em similaridade com o que já havia apontado Tzul. O *ayni*, traduzido também como reciprocidade de trabalho, ajuda mútua, cooperação, é "uma forma institucionalizada de trabalho laboral que é imprescindível para cada membro do *ayllu*"[168].

Segundo Estermann, para realizar o plantio, a colheita, a irrigação e muitos outros trabalhos de envergadura, um integrante pode pedir apoio a demais membros do *ayllu*, e, como "recompensa recíproca", também ajudará os seus colaboradores em situações similares – e isto também conta para "instrumentos e animais de trabalho", que normalmente são escassos e mantidos coletivamente[169]. Assim vemos, levando em conta Sabourin e a teoria da reciprocidade, estamos tratando de relações de reciprocidade simétricas, em que há movimento em direção à equiparação das relações entre os sujeitos, em contexto intersubjetivo. Ademais, o *ayni* (reciprocidade de trabalho, ajuda mútua, cooperação) é um princípio laboral que compreende a ideia, como define Estermann, de

[166] Josef Estermann, *Filosofia andina*, op. cit., p. 221.
[167] Idem, ibidem.
[168] Idem, ibidem.
[169] Idem, pp. 221-222.

que um integrante ajudado neste momento ajudará os demais em outra oportunidade, princípio que não se pode violar, sob risco de severas penas e mesmo expulsão do *ayllu*[170], critério que também Ostrom achava importante considerar.

Firma-se assim a centralidade das formas recíprocas de trabalho e ajuda, de tal forma que, para Estermann, elas sejam inclusive "elementos intrínsecos da identidade do ser humano andino", visto que este ser humano se identifica a partir da *mink'a* e do *ayni*[171], mostrando a importância da reciprocidade, que alicerçam e tornam possível o *ayllu.* Afinal, o trabalho faz parte das "formas recíprocas de inter-relação social", junto com as festas, os laços de camaradagem, os ritos religiosos e as relações matrimoniais, e, por isso mesmo, assumem tamanha importância na formação da identidade do ser humano andino. Entre o povo Guarani, como veremos melhor a seguir, também a reciprocidade é fundamental, de forma que os bens são produzidos não só devido a seu valor de uso como também "para alimentar a reciprocidade"[172], ou um sistema de reciprocidade, a partir da produção comunal.

De tão nevrálgico, o *ayllu* é visto por Estermann como o verdadeiro "sujeito"[173] andino. Neste sentido, afirma Estermann, *ayllu* significa coletividade organizada e ordenada mediante um conjunto de relações estabelecidas[174]. Isto é, o autor afirma que o sujeito andino é coletivo e se organiza através das relações que nascem no território, a partir das tarefas e das práticas de reprodução da vida, que implicam relações entre os seres, que juntos formam uma rede. Como já afirmamos anteriormente sobre o contexto comunal, o sujeito coletivo, estabelecido a partir do *ayllu*, não implica ausência de singularidade ou vida íntima das pessoas, trata-se de outra forma de organizar a vida, centrada na coletividade – e não diretamente nos indivíduos, ainda que contemple os indivíduos, partindo de outra direção –, e é por isso que o coletivo seria o sujeito andino, pois é sobre ele que o sistema de vida se organiza, ganha corpo, produz sentido. Nas sociedades capitalistas, o centro é o indivíduo; no comunal, é o coletivo.

---

170 Josef Estermann, *Filosofia andina*, op. cit., p. 222.
171 Idem, ibidem.
172 Javier Medina, "Diferencias entre el occidente moderno y el mundo indígena". In: Javier Medina (ed.), *Ñande Reko. La comprensión guaraní de la Vida Buena*. La Paz: FAM - Bolivia PADEP/Componente Qamaña, 2008, p. 90.
173 Estermann utiliza a palavra "sujeito" apesar de afirmar quão estrangeira a palavra "sujeito" é dentro da cultura à qual se refere, em que não há a típica cisão sujeito-objeto da filosofia ocidental.
174 Josef Estermann, *Filosofia Andina*, op. cit., p. 222.

A centralidade do *ayllu* é tamanha que, conta-nos Estermann, sem ele o ser andino perde sua "identidade" e "praticamente firma sua própria sentença de morte"[175], pois perde-se deste todo que o corporifica e o faz participar da vida. Mas, então, se o sujeito é coletivo, englobando uma rede de seres, qual seria o valor do humano? Segundo Estermann, dentro da perspectiva andina o ser humano é um "partícipe e cocultivador"[176] do cosmo (Pacha ou Pacha Mama), que é (em última instância) o verdadeiro "sujeito", graças a um sistema de relacionalidade mútipla, conforme nos elucida Estermann. Segundo o autor, não existe aqui uma ideia de diástase sujeito-objeto, mas sim uma noção de relacionalidade entre elementos distintos, contidos na Pacha, existindo conjuntamente, como vimos no primeiro capítulo. Afinal de contas, tudo é Pacha.

Sem diástase, não há um mundo de hierarquias no sentido de poder coercitivo, mas existe, sim, um horizonte de partilha de tarefas e atividades, em que cada um assume importância na manutenção do todo. Além do mais, se não há diástase sujeito-objeto e se compreendemos que não existe cisão, e sim relacionalidade, tudo se relaciona, e é por meio de relações, e não via separação e poder coercitivo, que o todo se compõe. Assim, podemos afirmar que o humano participa do cosmo e o cultiva, em comunhão com outros seres e entes, e aí reside sua força, compondo com outros a rede comunal, equilibrando o sistema de vida e gerando mais multipluralidades.

Também em rede se constroem as formas políticas dos Guaranis, característica que Tzul havia mencionado ao descrever o sistema de governo comunal indígena desde sua territorialidade. Nestas redes, os "chefes" guaranis tampouco têm poder coercitivo (como também vimos no contexto andino) e os cargos são rotatórios. As decisões se baseiam em "processo consensual com a participação de toda a comunidade"[177], por meio de conselhos, que funcionam em similitude às assembleias. Diferentemente do modelo ocidental, em que o poder está majoritariamente centralizado em autoridades (municipais, regionais e nacionais), que representam uma maioria, entre os Guaranis o poder é descentralizado[178], residindo na comunidade como força coletiva, que se organiza por meio de *ayllus*, *marcas* (como as *mark'a* andinas, ou aldeias) e *tentas* (que são unidades

[175] Josef Estermann, *Filosofia andina*, op. cit., p. 221
[176] Idem, p. 222.
[177] Javier Medina, "Diferencias entre el occidente moderno y el mundo indígena", op. cit., p. 91.
[178] Idem, ibidem.

sociais com relativa autonomia econômica e política[179]). Para os Guaranis, conforme afirma Medina, a identidade também se configura a partir do *ayllu*[180]; e, assim vemos, carregam consigo a presença desta forma de organização da vida, tal qual os povos Aymara e Kíchwa[181].

Além de o sujeito coletivo se constituir em torno do *ayllu*, o "sujeito" individual da perspectiva ocidental também inexiste, dado que a cisão sujeito-objeto não se encontra tampouco aqui. Os Guaranis se compreendem como parte do "contínuo biosférico"[182] e veem o mundo não através do binarismo (a *versus* b), de separação, confronto e hierarquias – tais como: homem x animal; cultura x natureza –, mas sim através da dualidade (a + b), o que indica pensar em pares, que se ligam em termos de correspondência ou reciprocidade. E isto significa dizer que o povo Guarani enxerga o mundo pelas lentes da diversidade[183]. Conforme Medina, por esta característica de uma unidade dual, os Guaranis desenvolvem sociedades regidas pelos princípios da complementariedade, e não da exclusão.

Bastante ligados ao cultivo de alimentos, como vimos no capítulo anterior, os Guaranis têm forte ligação com o território (o *tekohá*), e se *teko* (ou *teko porã*) é o seu modo de ser, o sistema, a cultura, a lei e os costumes, então o *tekohá* é o lugar e o meio em que se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani[184] – conforme aponta antropólogo espanhol Bartolomeu Melià, um destacado estudioso do modo de ser e viver do povo

---

[179] Bartolomeu Melià, "La Tierra sin Mal". In: Javier Medina (ed.), *Ñande Reko. La comprensión guaraní de la Vida Buena*. La Paz: FAM - Bolivia PADEP/Componente Qamaña, 2008 p. 110.

[180] Vale lembrar, existem especificidades que podem mudar de um povo da nação Guarani para outro (a depender do país em que vivem e do grupo étnico que integram), mas vale pensar a centralidade do *ayllu* (quiçá mais presente entre os Guaranis de áreas de colonização espanhola e/ou do contexto andino) e a centralidade do tekohá (ou tekoá), que veremos mais adiante, em outros territórios. Em seu texto, Medina fala desde a Bolívia, em contexto andino, portanto, região em que, conforme vimos, o *ayllu* é central. Em território brasileiro, a partir de nossas pesquisas, fala-se mais presentemente do *tekohá*. De toda forma, comparecem os dois neste trabalho.

[181] Importante lembrar, os Guaranis vivem na Bolívia e em outros pontos da América do Sul (Paraguai, Brasil, Uruguai e Argentina), pois são povos que se movimentam para plantar, levando em conta questões que possibilitem o cultivo de alimentos, além de terem vivido grandes processos de migração, nos últimos séculos, devido às violentas perseguições de que foram alvo.

[182] Javier Medina, "Diferencias entre el occidente moderno y el mundo indígena", op. cit., p. 95.

[183] A diferenciação entre dualidade e binarismo e os exemplos sobre eles são da pensadora Guarani Genì Nuñez, em explanação dada numa mesa redonda online chamada "Narrativas originárias", citada no capítulo anterior. A mesa está disponível em https://www.youtube.com/watch?v=YD3Nq6FOQYs. Acesso: 10 abr. 2021. Entretanto, assume-se aqui a responsabilidade de a ideia de "a *versus* b" e "a + b" serem esquemas da autora deste trabalho, a partir da compreensão da cosmovisão Guarani e do aprendizado de escuta por meio de Nuñez e Luã dos Santos, professor de Tupi-Guarani.

[184] Bartolomeu Melià, "La Tierra sin Mal", op. cit., p. 100.

Guarani. Ou seja, a vida guarani ganha contornos em torno de um elemento comum, o seu território, mantido de maneira comunal entre os seres que habitam e compõem este espaço. Não por acaso, até hoje a defesa do território é uma das mais importantes pautas de reivindicação da luta indígena, já que a organização da vida se estabelece a partir deste elemento. Faz-se importante destacar, contudo, que a luta indígena também é realizada em ambientes urbanos, não sendo reduzida apenas a territórios na floresta, como se dá muitas vezes num imaginário colonial, e, nestes casos, as relações com o território permanecem, mas podem se configurar a partir de diferentes especificidades, indo inclusive além de uma materialidade[185].

De acordo com Melià, o *tekohá* "significa e produz, ao mesmo tempo, relações econômicas, relações sociais e organização político-religiosa essenciais para a vida guarani"[186]. Ou seja, é a partir do *tekohá* que dimensões econômicas, sociais, políticas e religiosas se ordenam, de tal forma que se mostra um elemento fundamental para a vida guarani ocorrer em sua plenitude. Por isso, conforme Melià, sem *tekohá* tampouco há *teko*. E, assim, o *tekohá* – com toda a sua materialidade terrena – é sobretudo "uma inter-relação de espaços culturais, econômicos, sociais, religiosos e políticos[187]. Ou seja, o *tekohá*, apesar de sua materialidade, tem como característica maior a capacidade de aglutinar e ordenar as muitas esferas da vida, que também extravasam o concreto. Por consequência, conforme avalia a vice-cacique[188]Neusa Kunha Takua, pertencente ao povo Guarani, não existe vida sem território, e os povos indígenas protegem o território

[185] Além do mais, como se sabe, nem todo indígena vive em contexto de aldeamento. Como afirma a pensadora, pesquisadora e doutora em teoria da literatura Julie Dorrico, pertencente ao povo Macuxi, imaginar um jeito "verdadeiro" de ser indígena é reencenar o ato colonial, "deslocando os sujeitos indígenas contemporâneos ao tempo do século XVI e ao espaço da floresta apenas e de forma desonesta, negando suas presenças em espaços diversos como universidade, teatro, literatura, música, redes sociais, entre outros". Ver Julie Dorrico, "Abril Indígena: Quatro frases para excluir do seu vocabulário". Disponível em https://www.uol.com.br/ecoa/colunas/julie-dorrico/2021/04/14/abril-indigena-3-frases-para-extinguir-do-seu-vocabulario.htm. Acesso: 14 abr. 2021. Expressamos que, como neste trabalho pensamos a partir da chave coletiva, interessa-nos pensar, sobretudo, o contexto da coletividade indígena, a organização da vida coletiva necessariamente (que está na centralidade do nosso debate). Porém, não estamos aqui a afirmar que apenas assim existe a identidade indígena: ela é múltipla e não se configura a partir de uma determinação externa, que normativiza sobre o ser indígena, como aponta Dorrico.

[186] Bartolomeu Melià, "La Tierra sin Mal", op. cit., p. 101.

[187] Idem, ibidem.

[188] Cacique é um ou uma líder de uma comunidade indígena.

para proteger a vida, a própria ao mesmo tempo que a da natureza[189], da qual não se veem apartados.

Ademais, no referente à dimensão econômica da vida, o sistema econômico guarani está orientado, conforme Melià, para a autossuficiência da família nuclear e a manutenção das relações de reciprocidade – relações apontadas anteriormente também por Estermann e Tzul. Entretanto, entre o povo Guarani, a reciprocidade se dá de maneira um pouco singular. Segundo Melià, existe uma produção de excedentes feita com o intuito de satisfazer um "sentido de vida" eminentemente social e religioso, não separado do sistema cultural de comunicação de símbolos, que se expressa via reciprocidade. É altamente valorado o dar e o compartilhar, de forma que se produz excedentes para fazer circular a reciprocidade. Como Melià explica, a reciprocidade guarani "supõe que alguém oferece um presente de um modo gratuito e com vontade de agradar", e, já que "presente não exige retorno equivalente", oferecer um regalo[190] a alguém "não é um truque o qual se tenha que retribuir com valores equivalentes"[191]. Ainda, segundo ele, o presente não estabelece "obrigações necessárias de restituição", embora crie uma *relação* que, por sua vez, motivará outro presente ou ato de presentear[192]. Isto é, presentear alguém não gera um compromisso tácito ou uma obrigação de retorno especificamente, a ideia é criar uma forma de comunicação social pelo agrado e pela reciprocidade, que nutre e movimenta um esquema de gentilezas e estima. Como havia afirmado Sabourin, a reciprocidade trata das relações em questão, e não dos objetos em troca.

Segundo o autor, "a medida de reciprocidade é não se permitir ser superado em generosidade"[193], o que informa sobre uma preocupação referente à frequência com a qual se praticam atos de generosidade. Entre os Guaranis, afirma Melià, a melhor maneira de expressar a reciprocidade é por meio de um convite generoso, e o chefe de uma casa ou

[189] Fala da vice-cacique Neusa Kunha Takua da aldeia Tekoha Djey, em Paraty (Rio de Janeiro, Brasil), com a gestora ambiental Kerexu Yxapyry, o ativista David Karai Popygua e o artesão Merong Kamaka, mediados por Gení Nuñez, doutoranda em Psicologia, na mesa "Tempos de ataques e resistência do povo Guarani como território tradicional", em abril de 2021, durante o Abril Indígena, com programações em defesa da vida e dos direitos dos povos originários. Apesar de estar numa área demarcada, legalmente endereçada para o uso coletivo da comunidade que ali vive, o Tekohá em que habita Neusa Kunha Takua, em meio à natureza, é bastante próximo à área urbana, comprovando que a ideia de território ultrapassa a noção de floresta, podendo se dar em diferentes biomas.

[190] Entre os Guaranis, dar um presente não está necessariamente ligado a festas, rituais ou datas comemorativas.

[191] Bartolomeu Melià, "La Tierra sin Mal", op. cit., p. 114.

[192] Idem, p. 115

[193] Idem, ibidem.

tenta mede o seu prestígio pela capacidade de convidar. Esta prática cria um conjunto de "parentes"[194], que, por sua vez, farão deste que convida um alguém a quem dedicarão apoio moral e participação em trabalhos, criando relações de camaradagem e gerando, inclusive, prestígio. Assim vemos, entre os Guaranis a reciprocidade está estritamente voltada ao nutrir de relações e laços sociais, como havia apontado Sabourin, de forma a promover a "solidariedade máxima" [195] entre todos os membros da comunidade.

De acordo com Melià, presentear é algo totalmente livre e, neste contexto, a participação coletiva não conhece limitações. Sobre isto, ele afirma: "Não é que tudo seja de todos, mas sim que todos recebem de todos". Ou seja, ao todos receberem de todos, cria-se uma rede que ampara os sujeitos, em termos afetivos (intersubjetivos) e materiais, indo além de uma troca simétrica, como bem pontuou Sabourin, por meio da teoria da reciprocidade. Aqui, a reciprocidade (que Sabourin sinalizou como um conjunto que produz valores éticos) alimenta uma rede, em que a solidariedade e a gentileza ganham vida.

Entretanto, nem sempre a reciprocidade se mantém na forma de troca de presentes. Mencionando o pensador francês Dominique Temple, Melià pontua que aquele não considerado um aliado pode ser eventualmente incluído como inimigo na economia geral, entre alguns grupos guaranis específicos e em ocasiões pontuais, e aí reside a reciprocidade negativa. Em seu estudo, Sabourin expressa a diferença entre a reciprocidade positiva, ligada a uma ideia de dádiva, e a reciprocidade negativa, atrelada a ciclos de vingança, e, assim, conectada ao que ele chama de dialética da honra. A "sede de prestígio", que se torna fonte de autoridade nas sociedades de reciprocidade, acaba por motivar o crescimento da dádiva, gerando, assim, a ideia de que **"**quanto mais eu dou, mais eu sou"[196]. Sabourin acredita que há várias formas de reciprocidade, as positivas, as negativas e as simétricas. Formar sistemas de reciprocidade, para ele, requer um entrosamento de estruturas, níveis e formas, gerando arranjos particulares, a depender da maneira como a trama social se estabelece. Assim sendo, a reciprocidade pode ser configurada de múltiplos jeitos, sendo positiva, negativa ou simétrica a partir da forma como se estabelecem tais arranjos.

[194] Termo pelo qual sujeitos indígenas identificam-se carinhosamente entre si; inclusive, no Brasil, entre múltiplas etnias e grupos.
[195] Bartolomeu Melià, "La Tierra sin Mal", op. cit., p. 115.
[196] Eric Sabourin, "Manejo dos recursos comuns e reciprocidade", art. cit., p. 148.

2.4. Os aportes do Bem Viver no contexto dos comuns

Já que os bons conviveres são tidos como centrais no Bem Viver – no *sumak kawsay*, no *suma qamana* e no *Nhandereko* –, e a reciprocidade é imprescindível para promover laços sociais e organizar a vida dos povos indígenas em geral, e sendo a reciprocidade fundamental na gestão dos comuns, conforme afirma Ostrom, vê-se como a questão nos interessa neste trabalho, que busca pensar as contribuições dos povos originários para a crise sistêmica que enfrentamos, a partir da chave da ação coletiva e, portanto, da cooperação. Por meio da reciprocidade, parecemos ter encontrado um ponto que está no cerne do agir coletivo e, assim, engendra caminhos tanto no comunal quanto no domínio dos comuns.

Para Melià, as formas de reciprocidade são complexas porém fundamentais quando se trata da economia das sociedades indígenas, inclusive em sua eventual integração com os "sistemas de concorrência e mercado"[197]. Além do mais, vimos que a questão da confiança mútua, que se tece via reciprocidade e por meio de inter-relações complexas, é nutrida através de acordos coletivos (pela decisão da maioria), e que, para garanti-la, corre-se o risco de os indivíduos considerados não confiáveis viverem sanções e até banimentos.

Na obra de Ostrom, conforme aponta Sabourin, a confiança se define a partir de um nível específico de probabilidade atribuído por um agente a outro, no sentido de se imaginar este outro como provável de realizar uma determinada ação, evidenciando as chances de o agente agir de determinada maneira. Para Ostrom, a norma da reciprocidade prevalecer numa sociedade indica que os indivíduos que a formam são confiáveis; e, assim, parece levar as questões da gestão dos comuns para um espectro mais amplo, que trata inclusive de regras morais sociais, vistas por ela como capazes de diferenciar os sujeitos egoístas dos confiáveis. Para Ostrom, em comparação com os resultados atingidos pela ação racional, que a autora desafia (a partir do uso da teoria dos jogos e por meio de verificação empírica), os indivíduos obtêm melhores resultados na gestão dos comuns se construírem condições para que a reciprocidade, a confiança mútua e a reputação contribuam para superar ou reduzir "tentações de interesses egoístas"[198].

[197] Bartolomeu Melià, "La Tierra sin Mal", op. cit., p. 116.
[198] Eric Sabourin, "Manejo dos recursos comuns e reciprocidade", art. cit., p. 147.

Para Sabourin, é certo que as normas e regras internalizadas de ação coletiva fortalecem os processos de auto-organização, como Ostrom comprovou[199]. Além do mais, como ele aponta, é válido considerar que a aprendizagem de relações de reciprocidade e a sua prática, que Ostrom enfatiza, criam um círculo vicioso que inclui reciprocidade, confiança e reputação, conforme a autora esquematizou. O problema é imaginar tudo isso como algo historicamente e socialmente construído dentro de uma maneira de organizar a vida, como se atrelando um conjunto de possibilidades a uma certa racionalidade, um certo modo de pensar e reproduzir a vida, e recaindo inclusive sobre explicações biológicas, como já apontamos anteriormente. Afinal, Ostrom cita a neuroeconomia, sublinhando um evidente salto quanto à ideia de que os indivíduos sentem prazer real ao seguir *normas* tais quais confiar e ser confiável, e aponta como a relação entre "evolução cultural e biológica" ajudam a prover "explicações coerentes" sobre indivíduos seguirem normas sociais[200]. Ao tratar de "evolução cultural e biológica", Ostrom vincula a reciprocidade a um marco de racionalidade, por meio da cultura, e a questões da biologia que, como a história nos deixou notar, desdobram-se invariavelmente em discursos de supremacia e violência.

Vimos também, conforme nos lembra Sabourin, a partir da teoria da reciprocidade, uma alternativa à apresentada por Ostrom para pensar a ação coletiva. Para o autor, são as relações estruturadas de reciprocidade simétrica, amparadas inclusive no compartilhamento, que geram valores éticos e, portanto, nutrem e possibilitam relações saudáveis e, por consequência, dão espaço a modelos equilibrados de organização da vida. Entre os valores éticos gerados, Sabourin cita a confiança, em si e nos outros; o respeito mútuo e o reconhecimento do outro; o sentimento de justiça, "a noção essencial do direito e do dever de 'tomar' ou 'dar' a palavra"; e a responsabilidade, em relação à comunidade ou sujeitos a específicos[201]. Dessa maneira, Sabourin evidencia as maneiras pelas quais a reciprocidade, se pensada pelas relações, e não via biologia ou a partir de uma cultura específica, enriquece as relações elas mesmas, transformando este terceiro elemento da lógica ternária (a relação em si) algo que, tal qual a natureza, devemos cultivar. Inclusive,

[199] Eric Sabourin, "Manejo dos recursos comuns e reciprocidade", art. cit., p. 154.
[200] Elinor Ostrom, "Building Trust to Solve Commons Dilemmas: Taking Small Steps to Test an Evolving Theory of Collective Action", 2008, Disponível em https://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/bitstream/handle/10535/4200/W0823_Ostrom_DLC.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso: 14 abr. 2021.
[201] Eric Sabourin, "Manejo dos recursos comuns e reciprocidade", art. cit., p. 149.

esta perspectiva da teoria da reciprocidade parece também mais alinhada ao Bem Viver e às dinâmicas comunais, pois trata da dimensão interrelacional a todo tempo, fundamental nos sistemas que apresentamos aqui, por meio de Tzul, Estermann, Medina e Melià, entre outros.

Ao enxergarmos esta outra maneira de manuseio da vida, condizente com um olhar via autogovernança e autogestão (sem paradigmas de desenvolvimento), nota-se a possibilidade de se cultivar mais entrosamento e reciprocidade, que, de forma cíclica, gera ainda mais confiança e, portanto, mais (boa) reputação e prestígio. Tal realização levaria os sujeitos a estarem mais e mais conectados e, portanto, mais propícios a organizar a vida de maneira coletiva, tirando dela satisfação e harmonia, capazes de proporcionar a vida boa. Além do mais, vimos como as tramas sociais da organização comunal elaboram a vida desde um centro, o coletivo, sendo o suporte que norteia todo o resto, pois oferecem sustentáculo para que demais esferas da vida possam acontecer (ou não sejam impedidas de acontecer). Em relações de reciprocidade simétricas, em meio a uma vida comunal e a funcionar em cosmovisões que não enxergam a dissociação entre o homem e a natureza, ocorre então o encaixe de uma vida bem alicerçada entre os humanos e não humanos que não destrói a natureza, pois dela se cuida e a ela se cultiva. E, assim, dá-se luz a um viver bem, a uma vida que floresce em meio a outras noções de abundância, convivência, trabalho, reciprocidade, território e bem comum.

Como inclusive assinalou Ostrom, a natureza é parte da equação da vida humana, então vê-la unicamente como "recurso" (num sentido de uso e de servir aos humanos), e mesmo sob um aspecto de governo ou gestão que não compreenda a natureza a partir de seus próprios ciclos e sem acolher uma dimensão do cuidado (do ser humano como participante deste mundo e não seu protagonista exclusivo), periga replicar uma lógica mercadológica que, como sabemos, trouxe-nos até a crise sobre a qual refletimos aqui, em busca de alternativas. Pensar criticamente sobre a maneira como a natureza é abordada faz-se urgente, portanto, pois dela depende toda a vida.

Mas não somente. Importante realçar, no Bem Viver existe uma trama (que gera desdobramentos, relações e interações), que alimenta a possibilidade de harmonia com a natureza, e é alimentada por ela. Com isso queremos dizer que apenas mudar a relação com a natureza não é nossa preocupação única. O que vemos, a partir das sociedades indígenas, é que existe uma trama que dá suporte a um outro paradigma, que enlaça

questões que possibilitam e são possibilitadas por uma outra forma de enxergar o mundo, localizar-se nele, produzir sentido, conviver, trabalhar, relacionar-se. De tal forma que, ao pensar a harmonia com a natureza, faz-se fundamental trazer pontos amplos sobre o comunal, lançar sobre ele um olhar multifacetado, que versa sobre a construção das relações em sociedade, organizadas pelos povos indígenas, a maneira como tecem vínculos, como organizam o trabalho para o bem-estar comunal, como deliberam e constroem consensos, como cultivam a terra e lidam com o entorno, entre outros pontos. Pautados em maneiras de ser e estar no mundo constituídos a partir de práticas e conhecimentos ancestrais e comunitários, em sistemas que também consideram a regeneração da natureza, a centralidade dos "comuns", como o território, e de outros elementos materiais e imateriais produzidos pelos sujeitos. Não se trata, portanto, de enxergar apenas um ponto, como se separado dos demais, porque isto não é possível. Os elementos da trama comunal estão intricados, interrelacionados e, ainda que se adaptem às adversidades, possuem um conjunto sobre o qual se amparar.

Seguindo neste ensejo, o Bem Viver, para Alberto Acosta, apresenta um outro modo de enxergar e replicar o mundo. Para ele, como também parecia acreditar Mignolo, o Bem Viver questiona o capitalismo e se "projeta como uma proposta de transformação civilizatória", com o intuito de abandonar perspectivas antropocêntricas e trilhar um caminho rumo a visões sociobiocêntricas, com as consequências políticas, econômicas e sociais que hão de surgir no trajeto[202]. Como dizia Tzul, o sistema comunal indígena não é um modelo fixo, mas sim algo que se constitui cotidianamente, a partir de soluções, obstáculos e adversidades do caminho, resultando do funcionamento da estratégia de homens e mulheres que diariamente "gerem, autorregulam e defendem seus territórios". Para Acosta, por abandonar valores antropocêntricos e seguir em direção a saídas sociobiocêntricas, o Bem Viver é uma expressão de democracia[203] radical, porque busca ampliar direitos coletivos e comunitários, que proporcionariam mais instrumentos aos sujeitos na organização da vida. E, assim sendo, resta-nos perguntar como isto é possível de se alcançar. Caminhar em direção a visões sociobiocêntricas, que ampliem direitos coletivos, aprofundem a democracia e prevejam a vida boa (em harmonia com o entorno

[202] Alberto Acosta, *O Bem Viver*, op. cit., p. 78.

[203] Apesar da forte tradição de debate sobre democracia na filosofia europeia, escolhi aqui abordá-la por meio da compreensão de autores que pensam a partir do contexto e dos espaços (ou territórios) referentes ao Bem Viver, para melhor situá-la no debate deste trabalho.

e outros seres, todos livres da exploração), será isto possível no capitalismo? Ou devemos, como pensam Mignolo e Federici, encará-lo de frente?

3. Crise no capitalismo e Bem Viver – uma forma antissistêmica de refletir sobre a monocultura[204] de ser e estar no mundo

No atual estado das coisas, com um profuso debate quanto à quebra da propriedade intelectual referente às vacinas da covid-19, o aumento da fome e do empobrecimento, a destruição contínua da natureza, questões de migração, racismo, autoritarismo e vigilância por enfrentar mundialmente, vemos como estão cada vez mais ameaçados os sistemas de vida, tanto os que a mantêm materialmente quanto os que a tornam um lugar de celebração, partilha, troca, união e solidariedade. Neste sentido, (i) a democracia (como a conhecemos) está em xeque, junto com (ii) o modelo econômico em voga e, portanto, (iii) os moldes predominantes de governança, deixando uma pergunta no ar: por acaso, seriam esses três elementos compatíveis com a manutenção do conjunto da natureza (seres humanos e não humanos, biomas, ecossistemas, etc.), se pensamos em termos de harmonia e espaço para a construção da vida boa?

Com isso, não queremos afirmar que não haja espaços de resistência mundo afora, com sujeitos a lutarem pela manutenção e organização da vida desde outro lugar, a sinalizarem a construção de alternativas – na forma de comunas, cooperativas, em territórios indígenas e quilombolas, em ocupações rurais e urbanas organizadas por comunidades, movimentos sociais, coletivos e mesmo partidos políticos. Nossa pergunta sobre democracia, capitalismo e modelos de governança (a partir do Estado e da iniciativa privada) faz-se no sentido de questionar se é possível viver, dentro dos atuais parâmetros, sistemas de integração e florescimento que sejam coletivos e funcionem amplamente, sem ameaça constante à vida e a tudo que ela engendra e é engendrado por ela. Assim sendo, questionamos se é possível que sistemas comunais e o cultivo coletivo dos comuns predominem num projeto de sociedade que visa o acúmulo infinito de uns poucos e que, portanto, assenta na exploração de outros por estes uns e na destruição da natureza (transformada incessantemente em mercadoria).

[204] Aponto que a pensadora indiana Vandana Shiva utiliza o termo “monocultura da mente” e a pensadora Guarani brasileira Gení Nuñez usa a expressão “monocultura dos afetos”, de forma que cheguei à ideia de “monocultura do ser e estar no mundo” a partir do caminho destas duas autoras e pensadoras.

Tendo esta questão no centro, começaremos este capítulo pensando a partir do eixo da democracia, os parâmetros de Estado e as noções que colocam este conjunto em movimento, seguindo a perspectiva teórica semeada até aqui, em que o debate dos povos indígenas, por meio do Bem Viver, traz alertas, críticas e sugestões à maneira pela qual se dá a organização da vida em torno dos bens comuns, em termos de bens naturais ou construídos por humanos que deveriam funcionar por meio dos arranjos de uma comunidade humana (que não centra suas escolhas apenas em si mesma).

3.1. Um olhar à democracia: de que modelo se fala?

Ao defender a perspectiva originária como decolonial, Mignolo[205] perpassou as proposições dos povos indígenas latino-americanos desde uma dimensão política e afirmou, citando o autor boliviano Patzi, que as dinâmicas do sistema comunal (presente no Bem Viver) não podem ser encaradas como um conjunto substituto ao Estado moderno ou Estado-nação – que norteia noções de democracia e governo a partir do modelo ocidental de pensamento. Antes de mais nada, vale pontuar que o Estado-nação é uma esfera por meio da qual a democracia se organiza (sobretudo na Europa e nas antigas colônias, como veremos adiante), alicerçando discussões da filosofia política e engendrando formas de governar – e esta esfera mostra-se especialmente presente entre aqueles que determinam e sustentam a ordem do mundo, alçando-se, assim, o Estado-nação a paradigma político e jurídico mundial[206], como afirmam a autora e doutora em Direito Maria Cristina Tárrega e o mestre e especialista em Direito Público, atualmente Procurador Federal no Brasil, Daniel Diniz Gonçalves. Para os autores, em consonância com o que parece alertar Mignolo, a questão central em torno do Estado-nação é a de este modelo não ser capaz de dar origem a Estados que reconheçam vários povos e etnias, múltiplas culturas e modos de viver a vida, mas apenas fazer nascer Estados "monoculturais" que, apesar de possuírem diferentes configurações entre si, reforcem um jeito único de existência social, que produz e reproduz padrões e hierarquias.

[205] Walter Mignolo, "The Communal and the Decolonial". *Turbulence*. Londres, n. 5, 2009, pp. 29-31.
[206] Maria Cristina Vidotte Blanco Tárrega e Daniel Diniz Gonçalves, "Estados plurinacionais como luta insurgente emancipadora", *Revista da Faculdade de Direito da UFG*, v. 40, n. 1, Janeiro a Junho 2016, p. 76.

Para situar o ponto em questão, usaremos neste contexto a noção de Foucault sobre "governo", que pode ser entendida no sentido amplo de "técnicas e procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens"[207]. Para os filósofos franceses Dardot e Laval, Foucault retoma a ideia de governo como atividade e não como instituição, indo além da esfera institucional, portanto. Para Foucault, tratava-se de pensar "o governo das crianças, das almas ou das consciências, governo de uma casa, de um Estado ou de si mesmo"[208], e, em cada contexto e domínio, entender as especificidades em questão. Segundo Dardot e Laval, ao refletir sobre o tema da governamentalidade, Foucault estava interessado nos "procedimentos do poder", "na elaboração e na implantação desde o século XVII de técnicas para 'governar' os indivíduos, isto é, para 'conduzir sua conduta', e isso em domínios tão diferentes quanto a escola, o Exército, a fábrica"[209]. Assim, no sentido foucaultiano, "governo" trata-se de conduzir a conduta dos sujeitos por meio de procedimentos e mecanismos de poder que transbordam os critérios institucionais e refletem sobre a organização da vida nas suas mais variadas esferas e desdobramentos, algo que nos interessa na presente discussão.

Posto isto, faz-se importante ressaltar que a defesa de um Estado plurinacional (em vez do Estado-nação) é bastante central no Bem Viver, por ser uma reivindicação de povos indígenas latino-americanos de múltiplas etnias, que já foi alcançada na Bolívia e no Equador, por meio da articulação popular. Neste debate acerca do Estado plurinacional, está inserida a discussão sobre projeto constitucional e diretrizes de Estado, dentre os quais o tema dos Direitos da Natureza[210], a partir da ideia de englobar várias nações, povos e etnias num único Estado, em sua diversidade de visões, em vez de afirmar um Estado soberano, que prevê uma única identidade nacional (que se sobrepõe a várias culturas e povos). A ideia é, a partir do que sublinhou Foucault, compreender que diretrizes jurídicas e políticas, ainda que pareçam delimitar-se a uma área específica do "governar", lançam parâmetros que excedem o Estado e criam normas para além da institucionalidade, atingindo todo o sistema de vida, já que, como vimos, governar excede os limites do ambiente institucional.

---

[207] Michel Foucault, *Do governo dos vivos*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014, p. 291.
[208] Idem, ibidem.
[209] Pierre Dardot e Christian Laval, *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Livro em versão eletrônica. São Paulo: Editora Boitempo, 2016, p. 17.
[210] Ateremo-nos mais a este ponto no capítulo 4.

Ao contrário do Estado plurinacional, o Estado-nação gera uma visão universal homogênea dos modos de ser e estar no mundo[211], porque inscreve padrões normativos, sendo incompatível com a solicitação de variados povos, etnias e nações em sua trajetória por reconhecimento, autonomia e emancipação. Neste debate constam ainda discussões, presentes inclusive entre nações europeias, em torno do tema da multiculturalidade, da migração, da diversidade dos povos, seus idiomas e práticas. Ademais, também em países europeus vê-se a reivindicação de grupos por um jeito singular de ser, de utilizar uma língua ou dialeto específico, solicitação comumente malvista ou mesmo interditada numa visão (única e hegemônica) de Estado nacional, sendo a diferença encarada não como traço de diversidade e riqueza cultural, mas sim como ameaça à nação, gerando até mesmo clamores por independência ou autonomia por parte de grupos e/ou regiões inteiras.

Como afirmam Tárrega e Gonçalves, a construção de um Estado nacional dependeu da elaboração de "uma identidade nacional", o que levou à imposição de "valores comuns que deveriam ser aceitos (à força, ou introjetados gradativamente) e compartilhados pelos diversos grupos étnicos que, assim, reconheceriam o rei (e o Estado, posteriormente, no constitucionalismo)"[212]. Segundo os autores, essa construção legal configurou uma política de dominação e império de uma "etnia hegemônica sobre as demais, o que se reproduziria, mais tarde, entre os Estados nacionais europeus e suas colônias"[213]. Afinal, as metrópoles fizeram prevalecer sua visão de mundo nas colônias, numa estrutura que se mantém viva até hoje mesmo em contextos pós-coloniais, graças à colonialidade do poder, como observamos anteriormente. Assim notamos, o Estado-nação trata da predominância de uma etnia sobre as demais a partir de premissas coloniais, meio pelo qual se força a noção de valores comuns (capazes de engendrar e justificar uma identidade nacional), gerando um acordo (forçado ou introjetado) que reconhece um Estado e uma autoridade central.

[211] Apesar de parecer fazer sentido apenas no continente americano, vale lembrar que também países europeus vivem dilemas parecidos: de certas regiões reivindicarem um jeito próprio de ser, uma língua ou dialeto específico, por não se sentirem contemplados numa visão (única e hegemônica) de Estado nacional.
[212] Maria Cristina Vidotte Blanco Tárrega e Daniel Diniz Gonçalves, "Estados plurinacionais como luta insurgente emancipadora", art. cit., p. 78.
[213] Idem, ibidem.

Para Tárrega e Gonçalves, esta solução favoreceu o capitalismo e suas dinâmicas de exploração e poder colonial, gerando ainda mais exclusão, estratificação e desigualdades. "A construção da identidade nacional é apenas um dispositivo de mascaração (encobrimento) do domínio étnico, tendo o naturalizado, tentando facilitar sua aceitação", destacam Tárrega e Gonçalves, mostrando como a questão racial e étnica, conforme já apontava Quijano, serviu para edificar múltiplas sociedades a partir dos critérios da colonialidade do poder, que tem a Europa, sua racionalidade e projeto econômico eurocêntricos como ponto fulcral.

De acordo com Tárrega e Gonçalves, por trás da aparente ideia da concepção de igualdade do Estado nacional, entendida como "equivalência entre iguais", está realmente em marcha uma dinâmica que acaba por "generalizar e universalizar visões de mundo, excluindo o diferente"[214]. Conforme os autores, "tudo o que é homogêneo, ou uniforme, à partida, transformar-se-á em violência exclusivista"[215], ou seja, tornar-se-á o único aceitável, transformar-se-á em norma, que automaticamente passará a excluir outros modos de ser e estar, gerando violências sobre os ditos "diferentes" e impedindo uma organização da vida social pautada pela harmonia, o equilíbrio e uma vida boa. Afinal de contas, não há vida boa sob marcas de violência e dominação, como afirmam os povos originários latino-americanos. Ainda referente ao Estado nacional, apontam Tárrega e Gonçalves:

> As práticas democráticas em que se assentam os Estados nacionais foram direcionadas não para construir consensos, mas para abreviar ou mutilar o diálogo e perpetuar oligarquias: democracia é a deliberação da maioria e a maioria é a maioria numérica étnica que, pois, continuará no poder, ou, ainda, maioria é a maioria econômica, que tem condições de manipular a maioria numérica. Enfim, não há democracia, mas uma autocracia induzida pela intolerância ao diferente.[216]

Como se nota, a noção mesma de democracia – apresentada como um modelo de sociedade do diálogo e, portanto, de produção de consensos saudáveis – acaba por ser, na prática, fundamentalmente oposta ao ideal democrático que o Estado-nação aparenta defender. Na verdade, a democracia no Estado nacional é sobre representar os anseios de

[214] Maria Cristina Vidotte Blanco Tárrega e Daniel Diniz Gonçalves, "Estados plurinacionais como luta insurgente emancipadora", art. cit., p. 85.
[215] Idem, ibidem.
[216] Idem, p. 86.

um determinado grupo étnico e econômico, que engendra uma maioria numérica a partir da mutilação de diálogos reais. Dessa maneira, a democracia do Estado-nação estaria verdadeiramente alicerçada numa intolerância ao diferente, possibilitada por meio da condução das condutas da "maioria numérica", algo que a maioria econômica e étnica tem condições para engendrar e manter, deturpando a noção de democracia como "deliberação da maioria", como afirmam Tárrega e Gonçalves.

Posto isto, imaginamos que, ao afirmar o Estado plurinacional como condizente com os apontamentos do modelo comunal indígena em que se insere o Bem Viver, Mignolo está já a considerar que o projeto societal do Estado-nação foi justamente delineado para excluir o pensamento e o modo de organização da vida dos povos originários, a partir de uma ordem colonial, que se mantém até os dias atuais, mundo afora, na democracia liberal[217]. Vale pontuar, não só o projeto do Bem Viver fica desta maneira à margem, como também outros que pensem desde composições que desafiem a norma, dado que determinados grupos econômicos e étnicos que se beneficiam da perpetuação de seu modelo de poder não têm interesse em permitir mudanças na ordem do mundo e, assim, seguem a gerar na maioria numérica "consensos" a seu favor, introjetando ou forçando seus ordenamentos próprios.

Assim sendo, o Estado moderno não é um "ente neutro ou vazio" – como bem aponta a pensadora polonesa Gaya Makaran, que realiza estudos junto a povos indígenas na Bolívia –, nem é tampouco "uma plataforma de diálogo ou de um 'contrato social' *perfeitamente* [grifo meu] moldável pelos cidadãos", como pode parecer à primeira vista. Para Makaran, o Estado moderno é "uma estrutura de múltiplas dimensões desenhada por e para o capital, sendo uma 'forma política do capital' profundamente contrária às ambições de autonomia e emancipação social"; e, por isso mesmo, a democracia liberal é, na verdade, "em sua essência, "antidemocrática"[218]. Ademais, como afirmam Dardot e Laval, "o mercado moderno não atua sozinho: ele sempre foi amparado pelo Estado"[219]. Isto significa dizer que se a democracia, sob o Estado-nação, é atravessada pela forma

[217] Aqui, ao falar em democracia liberal, refirimo-nos mais à finalidade do modelo de governança (via Estado) no capitalismo do que seu formato ou modelo (democracia representativa, por exemplo) propriamente dito.

[218] Gaya Makaran, "Organizaciones indígenas y populares en los tiempos del MAS: entre la subordinación y la rearticulación rebelde", p. 59. Disponível em https://bityli.com/mG7jM. Acesso: 04 mai. 2021.

[219] Pierre Dardot e Christian Laval, *A nova razão do mundo*, op. cit., p. 18.

política do capital, então a democracia neste modelo se constitui a partir deste e para este, funcionando para manter o modelo econômico atual e defendendo os que dele se beneficiam, à revelia dos demais. Dessa forma, a democracia liberal (do Estado moderno, no capitalismo) mostrar-se-ia contrária à emancipação social e à autonomia, deixando transparecer que, na verdade, é antidemocrática, pois não se trata de realmente defender a vida e a integridade de todos, mas sim a de alguns.

3.2. Capitalismo: a mão que ceifa ou a que cultiva?

Para Dardot e Laval, em reflexões a partir de Foucault, se governar é conduzir a conduta dos homens, governar trata-se de pensar essa conduta tanto como a que se tem para consigo mesmo tanto quanto a que se tem para com os outros. Afinal, Foucault de fato identifica o governo de "si mesmo" também como realidade, mencionando a "vigilância permanente sobre si"[220]. É neste sentido que, articulam Dardot e Laval, "governo requer liberdade como condição de possibilidade"[221]. Afinal, para eles, "governar não é governar *contra* a liberdade ou *a despeito* da liberdade, mas governar *pela* liberdade"[222]. Isto significa dizer que governar trata-se também de fornecer aos sujeitos espaço de liberdade, inclusive para que manejem, à sua maneira, a conformidade às normas sociais estabelecidas, seja por um povo, um grupo, uma comunidade ou um modelo de Estado. Neste sentido, vemos que, tal qual Foucault, elaboram uma noção sobre "governar" que não é estática, pois permite aos sujeitos manejarem ferramentas próprias na lida com os acordos sociais e, inclusive, criarem espaços de busca por mais liberdade e, por conseguinte, de resistência. Assim, apesar de inseridos em sistemas de exploração, destruição e privação de liberdade, tendo que majoritariamente obedecer a normas (sob pena de punições) das quais não participaram para criar, os sujeitos podem fazer florescer alternativas, como inclusive nos mostram os povos que dão vida ao Bem Viver, a partir deste espaço de liberdade que, pela condução da conduta de si, permita-lhes agir por outros critérios, nas brechas de modelos impostos, em busca de outras existências e de transformações.

[220] Michel Foucault, *Do governo dos vivos*, op. cit., p. 293
[221] Pierre Dardot e Christian Laval, *A nova razão do mundo*, op. cit., p. 214.
[222] Idem, ibidem.

Quanto ao atual modelo de Estado, que, como sabemos, é um dos mais atuantes componentes na condução das condutas dos indivíduos (apesar de não a única, conforme defendemos aqui), Acosta afirma não ser possível "colocar remendos"[223]. Para ele, é preciso construir um Estado desde outro ponto de vista, sendo a saída plurinacional. Segundo Acosta, o Estado plurinacional é a possibilidade de projeto de Estado na perspectiva do Bem Viver, que, "enquanto expressão de democracia radical", questiona toda forma de autoritarismo[224] e faz sobressair seus anseios por ampliar direitos que abrangem humanos e natureza. Assim, o Bem Viver enxerga a democracia não a partir de consensos forçados, engendrados por uma mutilação dos diálogos reais, em que uma etnia e classe econômica domina as demais, mas sim por meio de um modelo que rejeita o autoritarismo, acolhe a diversidade e pensa outras cidadanias e modelos de governar, a partir do comunal. Ao pensar as dimensões da vida sem binarismos, como no caso da separação homem-natureza, ponto essencial no Bem Viver, o Estado plurinacional deve também reconhecer os Direitos da Natureza, portanto, o que significa abrir portas não somente à cidadania individual, como a que temos atualmente no âmbito de sociedades liberais, mas também vislumbrar "cidadanias coletivas e comunitárias"[225], que acolham uma visão comunal, afinal de contas, e que, como nos acena o Bem Viver, levem a natureza em consideração.

Conforme nos lembra a destacada pensadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui – que se debruça (entre outros) sobre o feminismo, a história e a colonialidade a partir das cosmogonias Aymara e Kíchwa –, "a aposta índia com a modernidade se centra numa noção de cidadania que busca não a homogeneidade, mas a diferença"[226]. Isto é, se vamos apostar na cidadania (legado da modernidade, da racionalidade ocidental), que isso se faça por meio da diversidade, como defendem os povos indígenas. Neste ensejo, Tárrega e Gonçalves apontam que, no Estado plurinacional, "o tradicional deve-se tornar uma maneira de reivindicar as benesses da modernidade, construindo uma outra modernidade,

[223] Alberto Acosta, *O Bem Viver*, op. cit., p. 154.
[224] Idem, p. 156
[225] Sobre os Direitos da Natureza, falaremos mais no capítulo 4.
[226] Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010, p. 71. A autora usa a palavra "índia" a partir de um legado político latino-americano de escritores e/ou militantes indígenas que passaram a utilizar esta palavra no sentido de subverter seu significado colonial, entre os quais o autor indígena boliviano Fausto Reinaga (1906-1994), autor do simbólico *La revolución índia*.

que seja de inclusão"[227], e, por tradicional, estão a nomear o legado ancestral latino-americano de diversidade cultural, que, por isso mesmo, é capaz de proporcionar outros alicerces à vida, que extrapolem limites excludentes sobre o humano e também seu entorno, edificando outra visão de mundo.

Segundo os autores, esta ideia de inclusão é possível se levarmos em conta o que os autores chamam de "giro decolonial" – movimento de resistência à opressão social que abarca várias dimensões da vida, como a produção do conhecimento, e visa pensar formas e reflexões de matriz emancipatória[228] que se contraponham à colonialidade. Neste ensejo, inclusive, podemo-nos perguntar precisamente de que maneira seria possível isto, de viabilizar o cultivo da diversidade, o acolhimento da diferença, a inserção da natureza na noção de cidadania e a construção de diretrizes que não se voltem a um único modelo de ser e estar no mundo.

Para Tárrega e Gonçalves, a criação do Estado plurinacional colabora com a diversidade ao gerar "um ativamento popular no sentido de reconhecer a diferença, a complexidade das formas sociais dentro de um país, a coexistência de culturas diferentes (...) e ordenamentos jurídicos diferentes, materializados na coexistência (horizontal) de direitos consuetudinários e direito Estatal Oficial"[229]. Ou seja, o Estado plurinacional acena no sentido de transformar o senso comum, mostrando outras formas de percepção e convivência com as múltiplas etnias, nações, línguas, maneiras de ser e estar no mundo, inclusive do ponto de vista jurídico, ao reconhecer, legitimar e proteger práticas culturais diversificadas, permitindo que outros costumes ganhem lugar, ao mesmo tempo que equilibra costumes e ordenamentos jurídicos. Segundo Tárrega e Gonçalves, o Estado plurinacional parte da ideia de que o direito de igualdade não funciona em separado do direito à diferença, de forma que a diferença não pode configurar motivo para exclusão. Assim, no tocante a diferentes povos e práticas culturais, o Estado plurinacional deve buscar, como forma de interações e relações entre múltiplas culturas, o critério da convivialidade, o que, para Tárrega e Gonçalves, significa promover a "reconciliação em que os agravos do passado são resolvidos, e não meramente esquecidos, a fim de se

[227] Maria Cristina Vidotte Blanco Tárrega e Daniel Diniz Gonçalves, "Estados plurinacionais como luta insurgente emancipadora", art. cit., p. 88.
[228] Idem, ibidem.
[229] Idem, p. 86.

viabilizar o estabelecimento de relações horizontais entre as culturas jurídicas"[230]. Trata-se de criar condições reais para que as diversificadas formas de viver e se organizar se encontrem e convivam, protegendo os mais vulneráveis e promovendo meios para a solução de conflitos, em sua maioria históricos.

Ao contrário do modelo de ordenamento da visão monista do Estado nacional, que reconhece e legitima apenas uma visão cultural, social e jurídica, que é a hegemônica, de matriz colonial, o Estado plurinacional reconhece a diversidade com a "adição de novos sujeitos sociais no contexto político"[231], como fizeram as constituições da Bolívia e do Equador, por exemplo, a partir da reivindicação popular. Segundo apontam Tárrega e Gonçalves, uma "visão contra-hegemônica" de Estado deve necessariamente reconhecer diferenças culturais. Para os autores, "a fim de superar a intolerância do Estado nacional, denunciar sua postura uniformizadora e normalizadora que descaracteriza os seres humanos (...), transformando-os em meros componentes reprodutores de um sistema econômico hegemônico" é que surge a proposta do Estado plurinacional[232], que se abre à diversidade de povos, etnias e conjuntos de conhecimento e práticas e, inclusive, outro sistema econômico. Os Estados plurinacionais, como apontaram Patzi e Mignolo, acenam com a possibilidade de se representar outro mundo, aquele em que cabem vários mundos. Todavia, como sabemos, avaliando a conjuntura de países como Bolívia e Equador, que são Estados plurinacionais, alterar unicamente a configuração jurídica não é suficiente para abarcar um modelo que realmente proponha outros formatos de organização da vida (não baseados na exploração da natureza e dos sujeitos), visto que, em si mesma, esta configuração jurídica não garante que novas formas de cidadania ocorram de forma plena e de maneira total. Afinal, sob a égide do capitalismo, do qual a colonialidade do poder é constitutiva, torna-se um desafio pensar unicamente sob o campo do jurídico, da cidadania e da diversidade. Estes pontos, como vimos até aqui, são fundamentais, entrelaçam outras formas de convivência, reconhecem a pluralidade de etnias e povos, suas culturas, modos de ser e estar no mundo, geram legitimidade e oferecem proteção jurídica, e isto já representa um enorme salto, que não tencionamos, sob nenhuma hipótese, subjugar. O questionamento que vem à tona nesta seção, encaminha-se no

[230] Maria Cristina Vidotte Blanco Tárrega e Daniel Diniz Gonçalves, "Estados plurinacionais como luta insurgente emancipadora", art. cit., p. 88.
[231] Idem, p. 87.
[232] Idem, p. 86.

sentido de compreender se é possível colocar *totalmente* fim à colonialidade, às opressões, superar o Estado-nação e suas prerrogativas e abordar os Direitos da Natureza plenamente dentro do capitalismo.

Para Alberto Acosta, "o Bem Viver, enquanto alternativa ao desenvolvimento, exige outra economia"[233]. Aqui, isto significa dizer que é preciso findar as máximas em torno de desenvolvimento, progresso e as relações que engendram, bem como a destruição da natureza, que formam um paradigma incompatível com o de uma vida boa. Para Acosta, esta outra economia deverá ser, assim, centrada em princípios fundamentais pós-desenvolvimentistas (que já superaram o desenvolvimentismo, portanto), entre os quais ele destaca, para além da reciprocidade, "a complementariedade, a responsabilidade, a integralidade (todos os seres vivos somos necessários ao planeta), a suficiência (e, de alguma maneira, também a eficiência), a diversidade cultural e a identidade, as equidades e, claro, a democracia"[234].

E, assim, por meio de sua perspectiva comunal, de valorização da harmonia homem-natureza (que são parte do mesmo todo) e os princípios pós-desenvolvimentistas, o Bem Viver é capaz de propor, segundo Acosta, tanto a revalorização das identidades culturais múltiplas quanto o critério autônomo das populações locais[235]. Além de o Bem Viver promover a interação e a integração entre movimentos populares e a incorporação econômica e social dos povos, "que devem deixar o seu papel passivo no uso de bens e serviços coletivos e converter-se em propulsores autônomos dos serviços de saúde, educação, transporte", impulsionados de forma coordenada e consensual na escala local-regional[236]. Neste processo, que Acosta chama de "autodependente e participativo", cria-se uma ordem em que se torna possível "conciliar economia solidária e sociedade essencialmente democrática", capaz de proporcionar a todos uma vida plena, como sublinha[237]. Trata-se de afirmar que outros parâmetros para a economia e a democracia devem ser postos em marcha, focando na comunidade, sua autonomia e participação,

[233] Alberto Acosta, *O Bem Viver*, op. cit., p. 163.
[234] Idem, pp. 163-164.
[235] Idem, p. 171
[236] Idem, ibidem.
[237] Idem, ibidem. Ao falar em "sociedade essencialmente democrática", Acosta refere-se a sociedades com ampliação de direitos coletivos e comunitários, que protejam sujeitos e natureza em sua diversidade.

como sugere o Bem Viver, por meio de critérios que temos salientado até aqui, como a partir dos elementos que reforçam a trama comunal, por exemplo.

Para o autor, este encontro entre economia solidária e uma sociedade essencialmente democrática seria possível de ser alcançado por meio de transições político-econômicas construídas em torno de noções do que, através do economista alemão Jürgen Schuldt, conhece-se como autocentramento, que possibilita às dimensões locais ficarem "muito bem situadas"[238]. A ideia é, segundo explica Acosta, gerar esquemas que permitam o empoderamento das comunidades, em meio a estratégias econômicas e políticas construídas "de baixo e de dentro" (das comunidades humanas e por elas), como, por exemplo, no caso da criação de moedas alternativas[239]. Neste sentido, Acosta apresenta o autocentramento como proposta de transição para uma outra economia e outra organização política, que acene aos critérios pós-desenvolvimentistas.

Além do mais, Acosta destaca que "os empenhos autocentrados" obtêm melhores resultados quando possuem respaldo do governo central[240], o que seria ainda mais bem propulsionado ou aceito em outros formatos de Estado, já que o atual, como vimos, volta-se, sobretudo, a critérios que atendem o capitalismo, assentados no paradigma desenvolvimentista – motivos pelos quais (concluímos anteriormente) Estado-nação e capitalismo estão intrinsicamente ligados. E, neste sentido, também o Estado plurinacional parece destacar-se, pois oferece condições jurídicas, políticas e sociais para outras configurações econômicas.

De acordo com Acosta, seguindo as palavras de Schuldt, o autocentramento "implica decisões coletivas sobre a 'dissociação seletiva e temporal do mercado mundial'" e essa "dissociação, desconexão ou ruptura temporal" deve ser feita de forma gradual, começando de baixo: a partir das regiões, até chegar ao país e, depois, ao mercado mundial; e, assim sendo, a descentralização assume um papel fundamental no sentido de "recuperar o protagonismo" local e o "controle da sociedade no processo de tomada das decisões"[241]. Vê-se, dessa maneira, que o autocentramento versa sobre uma transição, a partir da economia e da política, voltada ao poder de escolha e de decisão das comunidades, e não do mercado mundial, indo do ambiente comunitário ao global, e não

[238] Alberto Acosta, *O Bem Viver*, op. cit., p. 167.
[239] Idem, ibidem.
[240] Idem, ibidem.
[241] Idem, ibidem.

o contrário (como se tem hoje), tornando possível arranjos pautados na partilha e na reciprocidade e reforçando práticas democráticas de participação e autonomia comunitária.

Do ponto de vista econômico, Tárrega e Gonçalves acreditam que é possível *regular*, no Estado plurinacional, as condições e relações de produção de mercadorias, além de estabelecer esforços no sentido de manter bens e serviços como públicos, sem privatizá-los; e, somado a isso, creem possível promover "mercados não capitalistas subalternos" e ainda desenvolver e aperfeiçoar sistemas alternativos de produção, pautados pelo cooperativismo, entre os quais mencionam o Bem Viver[242]. Neste sentido, vemos que Tárrega e Gonçalves estão pensando o viés econômico do Estado plurinacional sobretudo a partir da matriz do público e do privado, considerando o comunal como uma alternativa, ou como um caminho "subalterno", enquanto Acosta propõe as comunidades e os movimentos sociais como propulsores de tudo que é central à organização da vida local-regional, conduzindo, de forma "coordenada e consensual", as atividades que possibilitam a sobrevivência de uma comunidade humana, de maneira a ir descentralizando do mercado mundial e de atores específicos em direção ao fortalecimento da comunidade, lembrando-nos das prerrogativas do sistema comunal.

Para Acosta, os processos de revalorização da diversidade das populações e o alargamento de sua autonomia, sua interação e integração, inclusive do ponto de vista econômico, por meio de transições como o autocentramento, contribuiriam à formação e ao fortalecimento de "instituições representativas" e ao aprofundamento de "uma cultura democrática e de participação"[243]. Neste ensejo, afirma:

> Trata-se de fortalecer os processos assembleístas próprios dos espaços comunitários (aprendendo com os *ayllus*), que são bastante mais democráticos que os processos da democracia representativa desenvolvidos a partir da institucionalidade estatal. Este é um caminho concreto para o planejamento, a valorização de propostas ou a crítica aos projetos. E, por certo, esse empenho obrigará repensar profundamente os partidos e organizações políticas tradicionais.[244]

[242] Maria Cristina Vidotte Blanco Tárrega e Daniel Diniz Gonçalves, "Estados plurinacionais como luta insurgente emancipadora", op. cit., p. 89.
[243] Alberto Acosta, *O Bem Viver*, op. cit., p. 171.
[244] Idem, ibidem.

Assim vemos, economia, política e dinâmicas sociais afetam-se mutuamente e geram diferentes arranjos quando combinadas de formas distintas. Para Acosta, aumentar a presença das comunidades na economia fortalece seus espaços democráticos, de decisão e deliberação, trazendo mais força à ação coletiva e mais concretude ao caminho que leve a um outro mundo possível. Afinal de contas, reivindicar por meio das instituições estatais da maneira como hoje se constituem, impactadas pelo modelo de Estado-nação e suas configurações, não tem se mostrado inteiramente efetivo – e por isso que, para Acosta, aprender a partir dos *ayllus* e suas diretrizes comunais pode trazer-nos luz quanto à maneira pela qual projetos, partidos e propostas políticas no geral têm sido construídas e entender inclusive como poderão funcionar em outros cenários.

No fundo, Acosta parece querer dizer-nos que, sem outro modelo de democracia[245], todo o resto está ameaçado e, sob a versão atual do capitalismo, ela certamente não pode funcionar plenamente. Não por acaso, o autor reforça a ideia de que "o Estado deverá ser cidadanizado", no sentido da presença das cidadanias coletivas e comunitárias, com crescente participação da sociedade a partir das comunidades; enquanto que, no referente ao mercado e à economia como um todo, devem-se construir outras "relações de produção e consumo", que, para ele, priorizem as maiorias sociais, de fato, "sem colocar em risco ciclos ecológicos[246]. Trata-se de apontar para outros padrões de produção e consumo, portanto, que permitam equilíbrio com a natureza e seus ciclos, por meio de intensa participação comunitária na política e na economia, via descentralização do mercado mundial. E seria tudo isto possível de ser alcançado dentro do capitalismo? Isto é: faz-se possível apenas reformar o modelo atual, ou é preciso repensá-lo inteiramente?

3.3. É tudo propriedade privada – ou como ficam o comum no capitalismo

[245] Para Acosta, os valores básicos da democracia são "liberdade, igualdade e solidariedade", que devem ser incorporados a conceitos da vida em comunidade. Em termos mais práticos, como vimos anteriormente, sua noção de democracia versa sobre uma sociedade com ampla rede de direitos e de proteção à vida em sua perspectiva comunal, com todos os eixos e alicerces salientados até aqui neste trabalho, como, por exemplo, o da participação efetiva, do autocentramento, da reciprocidade, etc. Ver mais em Alberto Acosta, *O Bem Viver*, op. cit., p. 40.
[246] Idem, p. 185.

Segundo pontuam Dardot e Laval, as crises instauradas no capitalismo, e em especial a referente à emergência climática (que os autores sublinham), evidenciam que cuidar da humanidade e da natureza versa não apenas sobre proteger bens naturais fundamentais à sobrevivência humana, mas trata-se sobretudo de transformar a economia e a sociedade. Para eles, isto só é possível "derrubando o sistema de normas que agora ameaça a humanidade e a natureza de forma muito direta", que definem como sendo o capitalismo; e, segundo enfatizam, o resultado de uma compreensão efetiva do contexto em que este alerta se delineia, de crises e emergência climática, é um "anticapitalismo radical"[247]. Além do mais, como afirmam Dardot e Laval, nem as empresas e nem os Estados têm oferecido respostas que permitam lidar com os processos de urgência climática, indicando que se faz necessário pensar outros caminhos, que não se resumam a esperar por aqueles que atuam nestas duas esferas de organização – além do mais, como vimos, estas duas instâncias encontram-se intimamente ligadas, na atual configuração societal. Como os autores assinalam, criticar o Estado neste contexto não se trata, entretanto, de reforçar a crítica neoliberal de não intervencionismo estatal, que condena interferências sociais, culturais ou educativas do Estado, mas se trata, sim, de libertá-lo de seus limites burocráticos e submetê-lo à atividade social e à participação política de grande porte[248]. Isto é, o que está em jogo é dizer que, da maneira como a vida está organizada, na democracia liberal, o Estado tampouco parece capaz de apresentar saídas.

Ademais, conforme apontam Dardot e Laval, os repetidos fracassos nas cúpulas sobre as mudanças climáticas enfatizam como líderes econômicos e políticos estão confinados a uma "lógica de competição global", e este é um evidente sinal de que a ideia de um "destino comum da humanidade ainda não prevalece" e de que "os caminhos da cooperação essencial ainda estão bloqueados" – e a isto a dupla de autores chama de "tragédia dos não comuns"[249], em menção a Hardin. Para Dardot e Laval, o impasse em que vivemos se dá não porque a comunidade humana não compreendeu o impacto do que a espera, mas se refere ao fato de que grupos econômicos, classes econômicas e "castas de políticos" desejam prolongar o exercício de sua dominação sobre os demais, porque não querem abrir mão de seu poder, privilégios e ganhos[250].

---

[247] Pierre Dardot e Christian Laval, *Commun: Essai sur la révolution au XXIe siècle*. Paris: La Découverte, 2014, p. 17. Todas as traduções diretas do francês são de minha autora.
[248] Idem, op. cit., p. 18.
[249] Idem, p. 17.
[250] Idem, ibidem.

Entretanto, ao contrário do que possa parecer, as crises que temos vivenciado não são obras do acaso e nem tampouco ocorrências totalmente indesejáveis. Afinal de contas, como nos lembra o teórico marxista da geografia, da antropologia e da economia David Harvey, as crises são fundamentais para o capitalismo. Para Harvey, capitalismo designa "qualquer formação social em que os processos de circulação e acumulação do capital são hegemônicos e dominantes no fornecimento e moldagem das bases materiais, sociais e intelectuais da vida social"[251]; isto é, as formas e processos de circulação e acumulação de capital que, sendo prioridade, moldam a vida material, social e intelectualmente falando. Segundo sublinha Harvey, é no desenrolar das crises que as instabilidades do capitalismo são "confrontadas, remodeladas e reformuladas", para criar o que o autor chama de "nova versão daquilo em que consiste o capitalismo"[252]. Dessa forma, conforme Harvey, muita coisa é destruída para dar lugar ao novo, ou a uma sempre nova versão do todo. Bairros de trabalhadores são gentrificados, terras produtivas viram desertos industriais, shoppings e galerias comerciais se espalham pelo ambiente urbano, bem como campos de golfe e condomínios fechados, em contraste com assentamentos, favelas e cortiços. E este remodelar das coisas, descrito por Harvey, não se trata apenas de uma mudança na paisagem física, mas configura um conjunto de "mudanças drásticas no modo de pensar e entender", seja "nas instituições e ideologias dominantes nos processos, alianças e subjetividades políticas, nas tecnologias e formas organizacionais, nas relações sociais, nos costumes e nas preferências culturais que permeiam a vida cotidiana"[253]. Ou seja, por meio das crises, o capitalismo se reinventa e gera novas configurações, que irão afetar todo o sistema de vida, das instituições às subjetividades políticas, das tecnologias e formas organizacionais à rotina dos sujeitos.

Por isso, segundo Harvey, as crises "abalam profundamente nossas concepções de mundo e do lugar que ocupamos nele", e assim, como habitantes deste mundo que sempre se reinventa, não vemos saída senão adaptarmo-nos, "por coerção ou consentimento"[254], a este novo estado das coisas. Mas, ao mesmo tempo que nos adaptamos, geramos também animosidade, já que, "por meio de nossas ações e do modo como pensamos e nos

[251] David Harvey, "Introdução: sobre a contradição". In: *17 contradições e o fim do capitalismo* [versão eletrônica]. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014, p. 261.
[252] David Harvey, "Prólogo: A crise atual do capitalismo". In: *17 contradições e o fim do capitalismo*, op. cit., p. 10.
[253] Idem, pp. 10-11.
[254] Idem, p. 11.

comportamos, damos nossa pequena contribuição às complicações desse mundo"[255]. Como Harvey bem aponta, todavia, é difícil enxergar saída quando se está no meio de uma crise, que, desde a quebra da Bolsa em 1929, não parece mais a exceção e, sim, a regra. E, assim, o capitalismo vai remodelando-se, encontrando fôlego para seguir adiante e para movimentar as subjetividades e materialidades de acordo com seus próprios eixos de interesse. Isto tudo para dizer que, se estamos a pensar que as crises anunciam, em si mesmas, a queda do capitalismo, seus limites e possível fim, Harvey surge para alertar-nos e dizer que talvez não seja bem assim, visto que as crises são inerentes ao capitalismo e, inclusive, uma maneira para que seja frequentemente aperfeiçoado.

Como vem apontar-nos Federici, em meio ao permanente processo de acúmulo de riquezas e privatização dos comuns, que agora se estende a cada vez mais áreas e aspectos da vida, conforme alerta, fica cada mais notória a incompatibilidade do capitalismo com o exercício de uma vida plena, comunal e de livre acesso aos elementos do mundo. O sinal vem da terra, dos rios, das florestas, das células de nossos corpos e dos nossos genomas, e até da água (os aquíferos) que bebemos – afinal, segundo Federici, em tudo foi posto uma etiqueta ou gerado uma patente, de tal forma que "nenhum esforço tem sido poupado" na tentativa de garantir que as empresas tenham direito de possuir "todo o espaço aberto restante na terra e nos obrigar a pagar para ter acesso a ele"[256]. Assim como Harvey, Federici sinaliza que também o espaço urbano tem sido mais e mais privatizado e até mesmo sistemas de conhecimento (como os dos povos indígenas) vêm sendo saqueados por meio de regulações de propriedade intelectual.

Para ela, a contínua perda dos comuns, que mais e mais tornam-se propriedade privada, "expande nossa consciência sobre o significado de sua existência e aumenta nosso desejo de aprender mais sobre os comuns"[257]. Desta forma, dada a situação em que nos encontramos, Federici acredita que questões em torno dos comuns passam, consequentemente, a despontar e a atrair, como nunca antes, o imaginário coletivo. Por isso, neste sentido, a conjuntura atual, cada vez mais desenhada ao redor da propriedade privada, que toma os espaços urbanos, os ecossistemas e nossas subjetividades de assalto, aponta para se refletir sobre a importância do uso coletivo de bens e recursos comuns e

[255] David Harvey, "Prólogo: A crise atual do capitalismo". In: *17 contradições e o fim do capitalismo*, op. cit., p. 11.
[256] Silvia Federici, *Re-enchanting the World*, op. cit., p. 88.
[257] Idem, ibidem.

possibilita pensar criticamente sobre a privatização da vida. Ou seja, parece-nos que, para Federici, é a constante privatização da vida que, em ameaça a um exercício pleno do viver, ressalta a importância de se considerar alternativas que trazem à tona os comuns, ao ressaltar o alerta para o quanto dos comuns foi tomado por empresas e corporações ao nosso redor. Para Federici, pensar sobre os comuns versa sobre ponderar uma reinvenção do comunal e levar em conta uma economia baseada em bens e recursos comuns. E, assim, para ela, é nesta direção que podemos continuar.

Enquanto isso, Harvey recorda-nos que o capitalismo sempre foi turbulento, devido à concentração real de riquezas e as contradições da "economia burguesa", que força os seus ajustes nos demais, custe o que custar. Para ele, surpreende a "parcimônia de novas políticas ou pensamentos"[258] na atual conjuntura, e, por isso mesmo, faz-se necessário "apontar alternativas, por mais estranhas que pareçam"[259].

Ademais, se estamos em alerta devido à privatização da vida e à ameaça aos bens comuns e ao comunal, devido às crises inerentes ao capitalismo, entre os quais a urgência climática, se queremos Estados pautados na diversidade, na riqueza cultural de múltiplos povos e etnias, idiomas e modos de ser e estar no mundo, se desejamos acessar outra economia, outros meios de produzir e consumir, que norteiem formas harmônicas de interagir com a natureza, talvez ousemos pensar de *forma anticapitalista*, como sugerem Dardot e Laval, para acessar alternativas e outros mundos, desde outras perspectivas.

[258] David Harvey, "Prólogo: A crise atual do capitalismo", op. cit., p. 12.
[259] Idem, p. 15.

4. Comunitarismo e Bem Viver: caminhos para um modelo não capitalista de sociedade

Até o presente momento, temos construído neste trabalho uma compreensão sobre múltiplas dimensões do Bem Viver, especialmente a partir dos povos Aymara, Kíchwa e Guarani, em sua relação harmônica e vital com a natureza, seus conjuntos e sistemas de conhecimentos (e o contexto sob o qual se constituíram), observando suas formas singulares de organização social e governança, práticas culturais e conexão com território, além das noções ao redor do comunal, sistema de governo, projeto de Estado, democracia, economia, partilha, trabalho e reciprocidade. Ademais, situamos o Bem Viver num ambiente de debate sobre os comuns, a partir da ideia de que o sistema comunal praticado pelos povos indígenas tem muito a contribuir na reflexão sobre o manuseio de "bens ou recursos" comuns quando estes são mantidos por um grupo, um coletivo ou uma comunidade, pensando além da propriedade privada e da gerência do Estado e em defesa da natureza e dos sistemas de vida. Além do mais, como bem vimos no capítulo anterior, os donos do capital (defensores majoritários da propriedade privada) têm também interferência sobre o Estado liberal, que inclusive os ampara, fazendo com que este funcione, predominantemente, a seu favor.

Assim sendo, neste momento em que encontramo-nos assolados por crises de várias dimensões, todas de extrema urgência e que ameaçam como nunca antes os sistemas de vida, faz sentido perguntamo-nos como a filosofia política pode contribuir para que voltemos a imaginar, como sociedade, um viver bem – de igualdade na diversidade, celebração, harmonia e compartilhamento, conforme delineado até aqui, a partir do aprendizado pelas cosmovisões dos povos indígenas – e o que precisa acontecer para que isto tome corpo, plenamente, agraciando as maiorias sociais (e não as maiorias econômicas) e possa então reverberar. Isso sem forçar, por certo, o Bem Viver como um homogêneo universal, já que isso coaduna produção de violências e monoculturas, que, como já retratamos, significa o aniquilamento dos povos e suas diversidades, sendo, portanto, contrário por excelência à fruição da vida – e apesar de, como vimos até aqui, este paradigma comunitário nem mesmo ser compatível com tal possibilidade de um homogêneo, pois é diverso por excelência. Quando mencionamos o Bem Viver, estamos a utilizá-lo como bússola para entender outros parâmetros e caminhos à realidade humana.

Além de mergulharmos numa compreensão do Bem Viver, buscamos entender, no capítulo anterior, se o capitalismo, a democracia liberal e o Estado-nação seriam capazes de aportar critérios que nos chamaram atenção (a partir do Bem Viver e dos povos originários), ao usar estes critérios para pensar uma vida mais harmoniosa, livre da exploração e do desrespeito aos ciclos da natureza, em meio à diversidade de ser e estar no mundo. Vale dizer, aqui estamos inclinados a pensar, a partir das elaborações de Acosta, Harvey, Dardot e Laval, Federici e Makaran, que o capitalismo precisa ser superado; afinal, por ele foram moldados (e também eles moldaram) os padrões de produção e consumo que destroem a natureza como um todo e expropriam os humanos, os padrões que demarcam um homogêneo universal que sustenta inúmeras opressões, afora a colonialidade do poder (e o imperialismo, o racismo e o etnocídio), a privatização da vida e o esmagamento dos comuns e de sistemas comunais, mais e mais, aprofundando o individualismo e ocasionando o colapso também das relações, fundamentais (como vimos no capítulo 2) para os sistemas de organização da vida. Afinal de contas, as relações são essenciais tanto para a gestão de um território, no tocante a trabalho, educação, convivência e cuidado, quanto no referente a questões de Estado e democracia, porque engendram outras possibilidades para deliberação e integração que, partindo de dentro para fora, começam pela comunidade, que regula e é regulada pelas relações.

Neste sentido, chegamos até aqui construindo elementos e pontos que julgamos importantes de serem destacados no modo de viver dos povos originários – apesar de não ser possível dar conta de sua complexidade neste espaço, por certo – povos que, não por acaso, proclamam que o futuro é ancestral – justamente com o intuito de pontuar que seu legado ancestral é capaz de construir um outro porvir, em que sua existência social seja garantida, celebrada e valorizada, em meio a tudo aquilo que lhes é imprescindível a partir de suas cosmovisões e singularidades. Ao afirmar que o futuro é ancestral, também diluem a ideia, por meio da qual são comumente subjugados, de que representam um passado arcaico e que não possuem contribuições para o hoje e o amanhã. Apesar disso, tampouco esquecemos o que Estermann, Quijano e Mignolo alertaram: não é possível reproduzir o Bem Viver globalmente (e isto nem faria sentido, por certo), de forma que buscamos estabelecer o Bem Viver como orientação, já que, por meio de sua maneira decolonial de ver o mundo, inclusive torna possível observar nossas sociedades com outras lentes. Porque os povos originários, desde suas perspectivas, são capazes de nos

fazer olhar com arrebatamento para a forma como vivemos, porque nos observam tendo em mãos outras cosmovisões, *para além* da hegemônica; enquanto os demais têm, na maioria das vezes, *apenas e tão-somente* a hegemônica como referencial. Neste sentido, os povos indígenas são perspicazes observadores das sociedades liberais; além de também representarem, como bem pontuou Quijano, potencial para subversão epistêmica, política, econômica, social e cultural, porque são os sobreviventes do massacre colonial e, neste sentido, sua existência social é, em si mesma, um contraponto à colonialidade do poder, constitutiva do capitalismo e da ordem mundial.

Mais uma vez, reforçamos que nosso olhar, neste trabalho, volta-se às coletividades dos povos indígenas, visto que nosso estudo versa sobre ação coletiva e sobre o comum, refletindo sobre o comunal e entendendo os comuns a partir de um senso de comunidade. Além do mais, percebemos que a subversão de que fala Quijano se dá a partir do contraponto ao poder colonial, e não por imaginar um todo homogêneo dos povos indígenas, como se não manifestassem singularidades entre si. Afinal, como bem mostramos, a diversidade é aqui terminantemente central, e sem ela nada se sustenta. E inclusive é, por isso mesmo, que os povos indígenas são contraponto à monocultura colonial e capitalista.

Dessa maneira, entendemos não que a subversão corporificada pelos povos indígenas versa sobre um todo homogêneo, mas sim sobre múltiplas singularidades que, como uma trama, tecem um comunal, em que todos importam e em que todos os humanos nutrem múltiplas esferas da própria vida. Porque nem tampouco entendemos coletividades, no âmbito deste trabalho, como um apagamento do indivíduo, mas sim, como disse Tzul, como um suporte à vida dos sujeitos, que se sentem apoiados na coletividade para, assim, sentirem-se amparados para viver a própria vida amplamente, em todas as dimensões.

Ditas estas primeiras palavras, para situar nosso leitor, vale perguntamo-nos como se faz para organizar este conjunto de apontamentos, que trouxemos até aqui, numa resposta mais delineada sobre um modelo para o século XXI, no tocante à organização social, política, econômica, cultural dos seres. Isto é, como combinamos Estado essencialmente democrático, harmonia com a natureza, participação real da comunidade, na deliberação e na economia, reciprocidade, fim da privatização da vida e fim do saque do conhecimento de outros povos. Pois, se esses critérios não se encaixam no capitalismo, em que tipo de modelo comunitário podem estar? Haverá um modelo propriamente dito,

aliás? E, caso sim, quais eixos são imprescindíveis? Neste capítulo tentamos, portanto, esboçar este caminho de volta ao território, à comunidade, ao respeito à natureza e à fruição da vida, como apreendemos a partir do Bem Viver. Mas, de que maneira, pode nossa sociedade, da maneira como está, presenciar uma transição que engendre outros horizontes?

Vale adiantar, tendo em conta que nosso espaço é limitado e que é bastante amplo e desafiador o debate sobre modelos comunitaristas – onde iremos nos inserir por certo, dada a nossa preocupação com sistemas comunais e os comuns –, nosso intuito não é chegar a uma resposta fechada em si mesma, mas sim levantar reflexões e elaborações para consolidar e possibilitar mudanças e emergências de que temos falado em nosso percurso, a partir de autores que caminham com propriedade por estas estradas. Além do mais, entendemos, como bem disseram Quijano e Mignolo, que não existe um modelo para apenas replicar; por isso, faz-se necessário buscar em autores e conjuntos teóricos contribuições para a construção de possibilidades, tendo o Bem Viver a sussurrar-nos os assuntos que estivemos edificando até aqui, como um guia na escuridão.

4.1. Organizar outro amanhã

Para o britânico David Harvey, além das crises causadas pelo capitalismo, como as enumeradas acima, também o capitalismo vive uma crise em si mesmo, que deixa à mostra sua faceta irracional[260]. Para o pensador inglês, o capitalismo vive desde os anos 1970 uma crise de sobreacumulação[261], causada por excesso de mão de obra (desemprego) e excedentes de capital, o que significa dizer que há abundância de mercadorias que não podem ser vendidas sem ocorrer perda de capital[262]. Isto é, como há muito desemprego e baixos salários, os trabalhadores não compram, e a demanda fica comprometida, afetando todo o sistema que esta lógica engendra. Para Harvey, a questão

[260] David Harvey, "Organizarse para la transición anticapitalista". Texto que contém a apresentação de Harvey no Fórum Social Mundial de 2010, publicado em francês na revista francesa *Contre Temps*, em 2010. Disponível em http://www.vientosur.info/documentos/Harvey.pdf. Acesso: 07 mai. 2021.

[261] Debate que ele mantém na obra *O novo imperialismo*, especialmente no capítulo "A acumulação via espoliação", em que debate a crise de sobreacumulação. Cf. David Harvey, *O novo imperialismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

[262] Lorena Izá Pereira, "A acumulação por despossessão no *land grabbing*", Caderno Prudentino de Geografia, Presidente Prudente, n. 41, v. 1, p. 3-20, Jan./Jun. 2019, p. 7.

não se trata, todavia, de subconsumo apenas, pois a crise da sobreacumulação refere-se sobretudo ao fato de não estarem disponíveis aos donos do capital possibilidades de investimento rentável em que possam colocar o seu capital excedente e seguir lucrando. Sem investimentos rentáveis à vista, o capital não pode ser absorvido, o que mantém a sobreacumulação em continuidade.

É neste cenário perigoso, inclusive, que ocorre o que Harvey chama de acúmulo por despossessão, uma atualização de algo que Marx chamava de acúmulo primitivo, e que Harvey vê como fundamental para o capitalismo nos dias atuais. O acúmulo por despossessão, tal qual o acúmulo primitivo, significa separar trabalhadores dos meios de produção, como por exemplo separá-los da terra, formando assim uma massa de mão de obra barata (que poderá ser usada mais à frente), pois, sem mais meios para produzir o próprio sustento, os trabalhadores precisarão trabalhar para sobreviver. Ademais, ao separar os trabalhadores da terra, cria-se neste local um novo espaço/território disponível para ser incorporado à expansão do capital[263]. Esses novos espaços, quando disponibilizados, são imediatamente direcionados para fins lucrativos pelos donos de capital, e, por isso, configuram-se como investimentos rentáveis. Para Harvey, a acumulação por despossessão é feita de maneira ampla, "desde a depredação e privatização de bens ambientais comuns e globais até a privatização de ativos públicos, como no caso das universidades"[264]. Dessa maneira, vemos que a classe capitalista usa de vários recursos para que bens e recursos comuns lhe sejam disponibilizados, já que, tomando-os para si, poderá lucrar mais e mais, agravando a privatização da vida de que falava Federici, inclusive.

Ainda, a acumulação por despossessão explica também a precarização dos trabalhadores (pela constante fabricação dos exércitos de reserva), o empobrecimento de povos originários e camponeses, constantemente expulsos de suas terras (que devem ser disponibilizadas para novos empreendimentos), além do sucateamento de serviços públicos[265]; isso porque tal movimento de depredação torna os ativos públicos passíveis de serem privatizados (vendidos por preços baixos e depois transformados em serviços lucrativos). Ademais, com a privatização, e sem mais o oferecimento de um tal serviço pelo poder público, a classe capitalista conquista primazia e lucra sem impedimentos.

[263] Lorena Izá Pereira, "A acumulação por despossessão no *land grabbing*", art. cit., p. 7.
[264] Idem, p. 8.
[265] David Harvey, *O novo imperialismo*, op. cit, pp. 121-123.

Assim nota-se, está dada a incompatibilidade estrutural do capitalismo com o viver bem, com uma vida equilibrada e em harmonia, que proporcione outras dinâmicas sociais, econômicas, políticas e culturais para todos, que inclua e permita a vida plena.

Para Harvey, em meio a esta crise do capitalismo (de sobreacumulação), "com um fundo de imensos sofrimentos humanos e de necessidades não satisfeitas", posto que esta crise engendra tantas outras adversidades – entre as quais o acúmulo por despossessão, que precariza, expulsa, expropria –, questionar "o futuro do capitalismo como sistema social viável" deveria estar no centro do debate[266]. Mas, segundo ele, tanto mais se prolonguem as incertezas e a miséria, mais "se questionará a legitimidade das formas existentes de atividade econômica e maior será a exigência da construção de algo diferente"[267]. Ou seja, quanto mais evidente fica a "(ir)racionalidade capitalista" mais necessária se mostra a mobilização pela busca coletiva de uma vida melhor para todos, aposta Harvey. E, para ele, fica cada dia mais urgente que reformas radicais reestruturem o sistema financeiro, tão central na organização da vida, globalmente.

O problema primordial nesta construção de um algo diferente e de reformas radicais, segundo Harvey, é não haver ainda um movimento anticapitalista bem resolvido e suficientemente unificado, capaz de "colocar em questão o reinado da classe capitalista e a perpetuação de seu poder no cenário mundial", e nem há tampouco uma maneira clara de "combater os bastiões dos privilégios das elites capitalistas ou de neutralizar seu poderio econômico e militar"[268]. E, assim, parecemos estar coletivamente sem saídas. Entretanto, como sublinha Harvey, a falta de força política para articular um programa desta ordem não significa dizer que não se deva começar a vislumbrar alternativas – mas, então, "que fazer?", questiona o autor inglês, rememorando a célebre pergunta de Lênin. Para Harvey, vive-se hoje um duplo bloqueio: tanto a falta de visão alternativa é obstáculo para um movimento de oposição ao capitalismo quanto a falta deste movimento é um impedimento à enunciação de uma alternativa. Dessa forma, parece difícil sair do lugar e apontar saídas à crise capitalista. Segundo Harvey, faz-se necessário então delinear uma relação da visão de: o que fazer e o seu porquê, com a formação de um movimento político implantado em vários lugares, para assim ser cumprida a tarefa de construir alternativas. Isto significa dizer que, para ele, deve-se pensar alternativas e compreender por que elas

[266] David Harvey, "Organizarse para la transición anticapitalista", art. cit., p. 3.
[267] Idem, p. 8.
[268] Idem, ibidem.

são importantes e combinar isto com movimento político, o que implica ação política e mudanças práticas. Ou seja, Harvey aponta para o ensejo de alinhar teoria e prática. Para ele, é crucial que a pergunta de Lênin sobre o que fazer seja respondida, ou estaremos à mercê de um futuro sem fim de crises capitalistas, cada vez mais "mortíferas"[269].

Importante sublinhar, para Harvey faz-se necessário voltar à ideia de revolução para uma derrubada efetiva do capitalismo. E, neste sentido, o autor reforça ser crucial haver "uma orientação política revolucionária que não tenha medo de combater a acumulação sem fim do capital para questionar o papel de motor fundamental da história da humanidade", e que esta orientação "deve dispor de uma compreensão lógica de câmbio social"[270]. *Grosso modo*, isto significa dizer que Harvey destaca a importância de se combater a lógica da acumulação, impreterivelmente, para fazer-se ver o capitalismo como ele é, revelá-lo em sua totalidade e entender seu protagonismo na história da humanidade, e que, somado a este combate, deve também estar presente a habilidade para articular mudanças sociais, de modo que se possa ver outros rumos ao conjunto da sociedade.

Segundo o autor inglês, mover-se nesta direção mostra que podemos e devemos aprender com os erros do passado. Aqui, Harvey está a fazer referência a projetos de socialismo e de comunismo vividos ao longo da história, que devem ser avaliados para que falhas não se repitam, ao mesmo tempo que o autor realça a importância de se criar um "movimento revolucionário coerente", o que reforça a necessidade de construir algo que responda às questões deste tempo, levando em conta urgências do agora. Para Harvey, o objetivo fundamental deste movimento é "assumir o controle social da produção e distribuição dos excedentes"[271] – o que versa sobre tornar os meios de produção bens comuns, geridos e distribuídos pelas maiorias sociais.

Para entendermos de que perspectiva fala Harvey quando menciona o socialismo, vale dizer que ele o define como aspirar uma gestão e regulação democrática do capitalismo, "calmando seus excessos e redistribuindo as riquezas produzidas para o bem comum"[272]. Para ele, socialismo "consiste em repartir riqueza por meio de uma fiscalização progressiva que garantisse que as necessidades fundamentais (educação, saúde e moradia) sejam satisfeitas pelo Estado e subtraídas das forças do mercado"[273]. Enquanto que o

[269] David Harvey, "Organizarse para la transición anticapitalista", art. cit., p. 8.
[270] Idem, p. 10.
[271] Idem, p. 10.
[272] Idem, p. 7.
[273] Idem, ibidem.

comunismo pretende derrubar o capitalismo por completo, "criando um modo de produção e distribuição de bens e serviços completamente diferente" do atual[274]. Na teoria marxista, de onde Harvey busca a maioria de seus interlocutores teóricos, o socialismo é uma etapa prévia do comunismo, sendo o comunismo o momento de derrubada integral do capitalismo, em que outro modo de produção e distribuição ganhará lugar, a engendrar formas distintas de organização social, pautadas por noções em volta dos comuns e do comunal[275], como o próprio nome diz. Como é certo, há múltiplas formas de se entender a construção da vida comum e, por isso, há muitas visões no campo teórico (e político) que dizem respeito ao comunismo. Inúmeras delas, inclusive, não consideram relevantes muitos dos pontos discutidos neste trabalho, como os em torno da diversidade e do fim da colonialidade do poder, por exemplo, o qual, conforme aprendemos no diálogo com o Bem Viver, queremos neste trabalho destacar. Não por acaso, viemos até aqui apontando, a partir das contribuições dos povos originários, que forma de pensar sobre este mundo compartilhado desejamos enaltecer: por um mundo onde caibam vários mundos.

Para construir alternativas, Harvey enaltece quão primordial é pensar sobre os passos da mudança social. Neste ensejo, menciona Marx em sua maneira de avaliar a passagem do feudalismo para o capitalismo, que, para ele, se constituiu a partir de "um desdobramento dialético das relações entre sete momentos internos do corpo político do capitalismo, entendido como um conjunto, ou composto, de atividades e práticas"[276]. Isto é, a mudança do sistema feudal para o capitalista pode ser, *grosso modo*, centrado em sete momentos e/ou atividades, que Harvey explicita a partir da obra marxiana. Em primeiro[277], dentre os sete, menciona as formas tecnológicas e organizativas de produção, troca e consumo. Em segundo, aparecem as relações com a natureza. Em terceiro, Harvey menciona as relações sociais entre as pessoas. Em quarto, enfatiza "as concepções mentais do mundo, reagrupando saberes e níveis de interpretação culturais e crenças"; em quinto, aborda "processos de trabalho e de produção de bens específicos, geografias ou afetos"[278]. Em sexto, aponta para agências institucionais, legais e governamentais e, em sétimo, o

[274] David Harvey, "Organizarse para la transición anticapitalista", art. cit.. p. 7.
[275] Pensadores como a Federici, conforme vimos anteriormente, acreditam que o comunal indígena é, sim, fonte de inspiração a práticas socialistas (de transição ao comunismo) mundo afora.
[276] Idem, p. 10.
[277] As sete atividades aparecem listadas por Harvey. Cf.: David Harvey, "Organizarse para la transición anticapitalista", art. cit., p. 10.
[278] Idem, ibidem.

"enquadramento da vida cotidiana que sustenta a reprodução social"[279] . Assim, parecemos ter sete eixos centrais descritos, que tanto devem ser repensados para a construção de um outro porvir quanto para a articular o porvir ele mesmo.

Para Harvey, o movimento de *apoio mútuo* entre os sete momentos apontados tornou possível a chegada ao capitalismo, apesar de cada um dos momentos listados acima ter suas dinâmicas próprias, portar tensões e contradições internas específicas. Ainda assim, "todos [os sete] são codependentes e coevolucionam na interação de um sobre os demais"[280], conforme aponta, afirmando que eles se relacionam num movimento de sustentação mútua. Não por acaso, Harvey critica quem imagine haver um ponto mais importante do que outro: a maneira como os sete se encontram, se relacionam e interferem entre si é que possibilitou a mudança sistêmica para o capitalismo, e ainda o engendra, de forma que atuar em apenas um elemento não se mostra eficaz à mudança social e talvez nem mesmo mostra ser possível realmente transformar tal elemento: porque sem os demais, tanto um momento não gera sozinho outro sistema quanto não sustenta em si mesmo a mudança de si. Por isso, Harvey fala em "desdobramento dialético" entre os pontos destacados, pois se trata de uma interação entre eles, que acontece de forma não linear. Para Harvey, podemos notar, o que conta é o movimento dialético do conjunto; ou seja, sua relação e interação simultâneas.

Segundo o autor, um movimento anticapitalista de verdade pode começar de onde quiser, em qualquer um dos sete pontos encontrados, seja o institucional, o da relação humana com a natureza, o dos conviveres entre as pessoas ou o das concepções mentais, por exemplo; o fundamental é assegurar que o movimento político circule de um momento a outro, "em uma dinâmica de reforçamento mútuo"[281]. Assim como o feudalismo saiu do capitalismo, de "igual maneira algo radicalmente diferente, chame-se socialismo, comunismo ou como se quiser, deve nascer do capitalismo", afirma[282]. Para Harvey, as tentativas de criar uma realidade socialista ou comunista falharam porque não foram capazes de manter este movimento dialético, que o capitalismo consegue manter – "englobando de maneira construtiva as inevitáveis tensões", inclusive as crises, resultantes também deste movimento dialético[283].

[279] David Harvey, "Organizarse para la transición anticapitalista", art. cit.. p. 10.
[280] Idem, ibidem.
[281] Idem, p. 11.
[282] Idem, ibidem.
[283] Idem, ibidem.

Assim, seguindo a sugestão de Harvey, se tomarmos a relação com a natureza como ponto inicial, temos que não apenas pensar nela numa dimensão tecnológica, por exemplo, mas entender também que há implicações desta relação na vida cotidiana, nas concepções mentais, nas configurações institucionais, nos processos de produção e nas relações sociais, de forma a mesclar os sete momentos (da visão marxiana) entre si. Por isso, para Harvey, pensar este conjunto de desdobramentos dialéticos passa por um "movimento de restruturação da sociedade capitalista como totalidade e por uma confrontação com a lógica de crescimento, que está na origem do problema". Isto é, vale pensarmos todas as dimensões da vida, descritas por Marx e destacadas por Harvey, e, ainda, confrontar a lógica de crescimento, que pressupõe acumulação infinita e compõe o cerne da ordem das coisas. Se o capitalismo trata de possibilitar à classe capitalista o acúmulo infinito – a partir da transformação da natureza em mercadoria, por meio da exploração do trabalho humano –, então pensar a lógica do crescimento e as dinâmicas que engendra, responsáveis por garantir tal acumulação, é um passo fundamental. Afinal, como bem dizia Marx, em *O Capital*, "o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza"[284].

No sentido de avaliar o viés específico do crescimento, sublinhado por Harvey, recorreremos à teoria do decrescimento, centrada na ideia de apontar os impactos que o crescimento capitalista traz à natureza, aos homens e às sociedades mundo afora, para imaginar outro paradigma. Nesta seara, um dos mais destacados autores é o francês Serge Latouche, que advém do campo das ciências políticas, da economia e da filosofia.

4.2. Decrescimento para um porvir possível

Como nos lembra Latouche, já em 1972 o famoso Clube de Roma – um grupo seleto de cientistas, diplomatas, políticos e líderes, voltado à investigação de temas gerais da

[284] Karl Marx, *O Capital*, livro 1, v. I, tomo I. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996, p. 297. A melhor compreensão da ecologia marxista veio a mim de maneira mais elaborada por meio do curso Ecologia Marxista, com a autora brasileira Sabrina Fernandes, que apontou na obra marxiana o paralelo com a a ecologia. Vale dizer ainda: devido à ideia de haver uma ruptura metabólica na relação homem-natureza, autores marxistas passaram a chamar atenção para o viés ecológico em Marx. Sobre isso, ver Kohei Saito, *O Ecossocialismo de Karl Marx*. São Paulo: Editora Boitempo, 2021; e John Bellamy Forster, *A ecologia de Marx: Materialismo e natureza*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2005.

humanidade – publicava um relatório intitulado "Os limites do crescimento", afirmando que a "'busca indefinida do crescimento era incompatível' com os 'fundamentos do planeta'"[285], como forma de alertar sobre a crise ecológica que o capitalismo e nosso modo de produção inevitavelmente constroem. Algo que também Marx havia destacado, no século XIX, ao dizer, em *O Capital*, que o modo de produção capitalista – em menção ao caso específico da agricultura – "perturba o metabolismo entre homem e terra", afirmando:

> Cada progresso da agricultura capitalista não é só um progresso na arte de saquear o trabalhador, mas ao mesmo tempo na arte de saquear o solo, pois cada progresso no aumento da fertilidade por certo período é simultaneamente um progresso na ruína das fontes permanentes dessa fertilidade. Quanto mais um país, como por exemplo, os Estados Unidos da América do Norte, se inicia com a grande indústria como fundamento de seu desenvolvimento, tanto mais rápido esse processo de destruição. Por isso, a produção capitalista só desenvolve a técnica e a combinação do processo de produção social ao minar simultaneamente as fontes de toda riqueza: a terra e o trabalhador.[286]

No trecho acima, pode-se notar que Marx elabora como o modo de produção capitalista é concomitante com o processo de destruição dos bens e recursos naturais do qual se vale para gerar lucro à classe capitalista, tratando aqui especificamente da terra, e arruinando também o trabalhador – saqueando ambos, como afirma, e minando, assim, a fonte que possibilita toda a riqueza. Dessa forma, o modo de produção capitalista gera "o progresso na ruína" das fontes geradoras de riqueza (que aumentam o acúmulo, fortalecem o capitalismo e levam ao crescimento). Este progresso se alcança, como definiu Marx, por meio tanto das técnicas desenvolvidas para tal manejo quanto do processo de produção social em si mesmo; ambos tendo como objetivo saquear o trabalhador e a terra (ou o comum em geral), prejudicando o metabolismo entre estes, e ameaçando a materialidade da vida. Para Marx, como vemos inclusive a partir do excerto, fazia-se notório que os limites da natureza deviam ser levados em conta quando pautamos a produção e a reprodução da vida – afinal, sem a natureza, parte das "fontes de toda riqueza", o que será

[285] Serge Latouche, *Pequeno tratado do decrescimento sereno*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019, p. XII.
[286] Karl Marx, *O Capital*, livro I, v. I, tomo II. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1985, p. 102.

transformado em mercadoria, e como haverá água, energia, comida e outros elementos essenciais à vida humana e não humana?

Para Latouche, a crítica à lógica capitalista e seu modo de produção também é fundamental. Segundo o autor, fazemos parte de uma sociedade do crescimento, "fagocitada por uma economia cuja única finalidade é o crescimento pelo crescimento"[287]. De acordo com o pensador francês, mesmo nos discursos ambientalistas, notadamente perpassados pela questão ecológica, falta definir o tema do decrescimento como crucial[288], a exemplo do que já havia afirmado anteriormente Harvey, ao ponderar sobre a urgência da transformação deste sistema num outro; isto é, para ambos, a crítica ao crescimento é definitivamente incontornável. Segundo Latouche, os próprios ambientalistas têm focado mais em reportar o "frenesi das atividades humanas" ou o "desgoverno do motor do progresso", deixando ausente a "análise da megamáquina tecnoeconômica capitalista e mercantil, da qual talvez sejamos de fato as engrenagens cúmplices, mas com certeza não as molas propulsoras" [289]. Assim sendo, Latouche propõe-nos ir além, no debate, das evidências já compartilháveis de que não é compatível haver crescimento infinito num mundo finito, e de que tanto nossas produções quanto nossos consumos não podem ultrapassar a capacidade de regeneração da biosfera (do planeta). É preciso também, segundo ele, dar-se conta de que:

> (...) essas mesmas produções e esses mesmos consumos devem ser reduzidos (em cerca de dois terços no caso da França), e que a lógica do crescimento sistemático e irrestrito (cujo núcleo é a compulsão e a adição ao crescimento do capital financeiro) deve portanto ser questionada, bem como nosso modo de vida.[290]

Para Latouche, como se observa no excerto, a lógica do crescimento sistemático e irrestrito, protagonizada pelo capital, precisa ser questionada, conjuntamente com nosso modo de vida – em consonância com o que temos afirmado até aqui. O autor pontua que o decrescimento visa "enfatizar fortemente o abandono do objetivo do crescimento ilimitado, objetivo cujo motor não é outro senão a busca do lucro por parte dos detentores

[287] Serge Latouche, *Pequeno tratado do decrescimento sereno*, op. cit., p. XIII
[288] Idem, ibidem.
[289] Idem, p. XIV.
[290] Idem, p. XIV.

do capital, com consequências desastrosas para o meio ambiente e, portanto, para a humanidade"[291]; e, assim, pontua a busca irrefreada por lucro como motor que impulsiona um modo de organização da vida que promove destruição da natureza e, portanto, ameaça as comunidades humanas. Em suas explanações, Latouche faz questão de afirmar que não se trata de uma defesa do crescimento negativo, mas sim de considerar um sistema baseado completamente em outra lógica. Como propõe o autor, sob a bandeira do decrescimento reúnem-se aqueles que "procederam a uma crítica radical do desenvolvimento", que abrange o progresso e o superfoco na economia e está voltado ao acúmulo infinito num planeta finito, alimentado por um modo de vida insustentável frente aos limites da natureza; ademais, aqueles sob esta bandeira do decrescimento promulgam também a meta de se atingir o estágio de uma sociedade "em que se viverá melhor trabalhando e consumindo menos"[292].

Como temos assinalado neste trabalho, e a partir de considerações delineadas inclusive pelo decrescimento, o modo de vida ocidental, apontado como bem-sucedido e como desejável, mantém-se de pé às custas da colonialidade do poder, que gera monoculturas violentas, subjuga a diversidade dos povos e ameaça outras existências sociais. Não por acaso, também Latouche faz-nos lembrar de que o desenvolvimento (crescimento, progresso e superfoco na economia) é um "conceito etnocêntrico e etnocidário" que "se impôs pela sedução, combinada com a violência da colonização e do imperialismo"[293] – afinal de contas, o extrativismo até hoje realizado nos países do Sul global é combustível para o modo de vida[294] dos países do Norte, mantendo a hierarquia centro-periferia entre os países numa escala mundial, conforme veremos mais adiante.

Latouche parece concordar com Harvey que nosso sistema atual, como um todo, deve ser posto em xeque e que, por isso, expressões tais como "desenvolvimento sustentável" ou "ecodesenvolvimento", portadoras da ideia de "mecanismos limpos de desenvolvimento", não devem confundir nossa leitura do mundo[295]. Mencionando o jornalista francês Hervé Kempf, Latouche assinala que o termo desenvolvimento

[291] Serge Latouche, *Pequeno tratado do decrescimento sereno*, op. cit., p. 4.
[292] Idem, p. 6.
[293] Idem, p. 9.
[294] Os alemães Ulrich Brand e Markus Wissen definem este modo de viver como "modo de vida imperial", que pode inclusive ser reproduzido em países do Sul global pelos mais ricos. Ver mais em Ulrich Brand e Markus Wissen, *Modo de vida imperial*. São Paulo: Editora Elefante, 2021.
[295] Idem, pp. 7-9.

sustentável, por exemplo é uma "forma encantatória" que tem como "única função (...) conservar os lucros e evitar a mudança de hábitos quase sem alterar o rumo"[296]; isto é, significa uma maneira de manter o acúmulo infinito e os comportamentos e dinâmicas que não alteram de forma efetiva o rumo da jornada que, até aqui, tem-nos levado coletivamente a um colapso sistêmico da vida. Não por acaso, Latouche afirma que se trata de "decrescimento ou bárbarie"[297] – no sentido de não haver saída sem decrescimento – e alerta ainda que, para o mundo futuro não se parecer demais com este de agora, "está na hora de descolonizarmos nossos imaginários"[298], em acordo com o que temos afirmado neste trabalho.

Nossa sociedade, como descreve Latouche, está completamente ligada a uma forma de organização da vida baseada na acumulação ilimitada, e essa dinâmica produz um sistema "fadado ao crescimento", de tal forma que, havendo desaceleração ou parada do crescimento, surge logo um cenário de crise e inclusive de "pânico"[299], que se espalha rapidamente. Assim sendo, afirma o autor, essa necessidade de constante crescimento torna-se uma espécie de prisão, que vincula o funcionamento da sociedade e sua viabilidade completa a um elemento que, como temos buscado explanar, compõe o cerne do problema mais do que representa solução efetiva à questão posta. Ademais, ao mencionar o político e ativista ambiental Yves Cochet, Latouche afirma que "a teoria econômica neoclássica contemporânea mascara" uma espécie de indiferença ao que chama de "leis fundamentais da biologia, da química e da física, sobretudo as termodinâmicas"[300], como se renegasse a concretude de evidências inquestionáveis, como a emergência climática. Ao que acrescenta:

> O processo econômico real, diferentemente do modelo teórico, não é um processo puramente mecânico e reversível; de natureza *entrópica*, ele se desenrola numa biosfera que funciona num tempo marcado pela flecha do tempo.[301]

[296] Serge Latouche, *Pequeno tratado do decrescimento sereno*, op. cit., p. 10.
[297] Idem, p. 5.
[298] Idem, p. 12.
[299] Idem, p. 17.
[300] Idem, p. 15.
[301] Idem, ibidem.

Com isso, Latouche chama atenção para o fato de que o processo econômico em marcha ocorre em um planeta real e é de natureza entrópica[302]. No conjunto, está por criticar a maneira como o sistema econômico (amparado por uma teoria econômica), que organiza toda a vida, ignora o desequilíbrio da natureza, desrespeita os limites reais da vida (que Marx também apontara), abandona a materialidade e a concretude que testemunhamos em meio a um compêndio de dados e comprovações que deixam à vista a necessidade de uma mudança efetiva de paradigma. Além do mais, Latouche avalia que a teoria econômica que nos é apresentada para justificar o crescimento e os excessos de nosso modo de vida mascaram a realidade e, por consequência, também os sinais de exaustão concretos emitidos pelo planeta e traduzidos por diversificados campos teóricos. Assim sendo, Latouche parece dizer-nos que se faz necessário permear a teoria com a realidade, permitindo que interajam, por meio de um encontro entre elas, algo de que também falava David Harvey, ao defender uma sintonia entre teoria e prática.

Na contramão da materialidade da vida e alheia aos sinais de esgotamento do planeta, a lógica do crescimento, conforme Latouche, mantém-se em andamento graças a três elementos que julga fundamentais: a publicidade, que "cria o desejo de consumir"; o crédito, "que fornece os meios"; e a obsolescência acelerada e programada dos produtos, que produz a redução do tempo de durabilidade de bens e mercadorias, empurrando-nos para a saga de um consumo constante[303]. Nesse ritmo, já extrapolamos a capacidade de regeneração da Terra, de forma que não pode mais acompanhar a demanda desse sistema: o homem transforma os "recursos em resíduos mais rápido do que a natureza consegue

[302] O economista, filósofo e matemático romeno Nicolas Georgescu-Roegen foi um dos responsáveis por introduzir a noção de entropia na análise econômica. Para ele, "recursos naturais são representativos de valor econômico" e há diferença entre "o que é absorvido no processo econômico e o que dele resulta". O que é absorvido no processo, vamos dizer, de queima de carvão, por exemplo, é energia livre (de baixa entropia) e consta como recurso natural de valor; enquanto que fumaça e cinza, por exemplo, são energia presa (alta entropia), que não podemos mais utilizar. Em termos termodinâmicos, a energia de alta entropia é a que gera desordem num sistema; tanto que, em um sistema fechado, ou esta entropia aumentará constantemente ou a ordem desse sistema fechado se transformará constantemente em desordem, como estabelece a segunda Lei da Termodinâmica. Dessa forma, Georgescu-Roeden observou que matéria e energia são recursos dos processos produtivos e interessam à economia. Aqui, Latouche está a mencionar a desordem termodinâmica promulgada pelo sistema econômico atual, a partir deste contexto e tal legado teórico. Ver Silvana Winckler e Arlene Renk," Resenha de Nocilas Georgescu-Roegen, O decrescimento. Entropia. Economia. Ecologia", *Revista Catarinense de Economia*, v. 1, n. 1, 2017. Disponível em http://apec.pro.br/rce/index.php/rce/article/view/13. Acesso em julho de 2021.

[303] Serge Latouche, *Pequeno tratado do decrescimento sereno*, op. cit., pp. 17-18.

transformar esses resíduos em recursos"[304] novamente. Por isso, inclusive, não se mostra viável o argumento de que se deve avançar mais rapidamente na compreensão e no controle de nosso meio, para brecar a crise ecológica, se é exatamente isso que o está aniquilando. Afinal, como diz Latouche, a desmedida do "senhor e dono da natureza" criou um impasse quantitativo que se contrapõe a uma inserção racional no mundo em que vivemos[305]; isto é, a maneira como nossa economia e modo de viver geram interação com o entorno é irracional, pois não se fundamenta nos limites da vida; articulando o que Harvey e Marx também sinalizaram quanto à (ir)racionalidade do sistema capitalista.

Latouche ocupa-se ainda de abordar o complexo tema do controle demográfico – que Garret Hardin inclusive mencionou na tese da "tragédia dos comuns", citado no segundo capítulo, em que sinalizava a impossibilidade de um bom manuseio dos comuns por parte das comunidades humanas, ressaltando também como obstáculo o aumento populacional. Como bem assinala Latouche, países do Norte global comumente apontam a responsabilidade dos países do Sul global nessa seara, argumentando que o excesso populacional destes gera maior consumo de recursos naturais, forçando o debate de controle de natalidade, numa espécie de "imperialismo econômico e racial"[306], ferindo a autonomia e o direito de autodeterminação dos povos. A ideia seria a de que um planeta finito poderia funcionar para uma população menor, já que modos de vida mais ecológicos podem fazer a diferença mas a possibilidade de impacto zero é uma "quimera"[307]. Entretanto, a questão não é assim tão simples: como Latouche sublinha, "se 6 bilhões de habitantes vivessem com um modo de vida ocidental modesto totalmente baseado em energias renováveis, ainda precisaríamos de 1,8 planeta"[308]. Isso demonstra que soluções de desenvolvimento sustentável ou de imperialismo econômico e racial (que culpam os países do Sul global pelos problemas do mundo) não se mostram palpáveis em si mesmas. Sem contar que, dessa maneira, o Norte não parece dar conta de como seu modo de vida é prejudicial, como reforça Latouche, ao demonstrar a forma pela qual o modo de vida ocidental, mesmo se "modesto", ainda sobrecarregaria o planeta.

---

[304] Serge Latouche, *Pequeno tratado do decrescimento sereno*, op. cit., p. 27
[305] Idem, p. 24.
[306] Expressão usada pelo autor ao afirmar, ironicamente, que os países ricos tentam justamente evitar tal crítica, de imperialismo racial e econômico, quando apontam soluções a outros países e ferem sua autonomia. Idem, p. 31.
[307] Idem, p. 32.
[308] São dados retirados de estudos da Optimum Population Trust, mencionados por Latouche a partir de artigo de Andrew Ferguson. Idem, ibidem.

Falar em impacto zero de fato não é possível; pois, como sujeitos transformadores da natureza, em total relação com o meio, alimentando-nos e vivendo a partir dos elementos da biosfera, geramos impacto, inegavelmente. Minimizar tais impactos e torná-los compatíveis com os limites do planeta, buscando maior harmonia e equilíbrio com a vida que nos rodeia, conforme vimos com o Bem Viver, deve ser a direção de nossas respostas. Ademais, como bem aponta Latouche, tais abordagens encobrem o "principal problema", que o autor indica ser "a lógica desmedida do nosso sistema econômico"[309], que, como temos visto até aqui, informa e é informada por um sistema de subjetividades, pensamentos, racionalidades e manifestações, que constroem monoculturas de ser e estar no mundo, justificam a colonialidade do poder, a privatização da vida, as crises constantes, os sistemas de governança e outros conjuntos de organização social. Para Latouche, se essa lógica do sistema econômico for "jugulada e a indispensável mudança de paradigma se realizar", então a questão demográfica poderá ser "abordada e resolvida mais serenamente"[310]. Como adverte Latouche, mais do que saber se somos capazes de lidar com o superpovoamento, o desafio do decrescimento é sobre "dividir os recursos com equidade e honestidade"[311], a partir de questões levantadas sobre o sistema de organização da vida em que estamos inseridos, como um todo.

4.3. Terra arrasada – passos rumo ao decrescimento para outros horizontes do viver junto

Se sonhamos caminhar rumo a um outro porvir, que não ameace a vida, faz-se importante delinear ideias e comportamentos, proposições e alternativas que sinalizem nessa direção. Para Latouche, o decrescimento desenha uma saída que pode ser descrita como radical: a de uma revolução cultural, que deve culminar em uma refundação do político – por isso, para ele, o decrescimento é da ordem da utopia, que o autor traduz como sendo uma fonte de esperança e de sonho, que se refugia não no irreal mas em critérios práticos,

[309] Serge Latouche, *Pequeno tratado do decrescimento sereno*, op. cit., p. 34.
[310] Ademais, como aponta Latouche, o excesso de consumo de carne por parte dos ricos, "fonte de vários problemas sanitários e ecológicos", exige 33% das terras aráveis do planeta à cultura da forragem, mostrando que a forma de viver do Norte Global perpetua a crise em que vivemos. Forragem é o alimento para os animais de corte. Idem, ibidem.
[311] Idem, p. 35.

fundamentados na realidade do mundo[312]. Por isso, Latouche parafraseia o filósofo Ernst Bloch ao citar sua teoria da "utopia concreta": "Sem a hipótese de que outro mundo é possível, não há política, há apenas a gestão administrativa dos homens e das coisas"[313]. Dessa maneira, Latouche insere a utopia como elemento do político, sem a qual este se esvazia, tornando-se um reduto puramente administrativo.

No ensejo do que buscamos elaborar, neste capítulo, a partir de propostas comunitaristas, para uma transição que permita conviver e viver de outra forma com humanos e natureza em geral, em processos distintos de organização da vida, é que buscamos investigar o decrescimento. Rumo a ideias que possibilitem chegar a maneiras outras de ser e estar no mundo, o decrescimento interessa-nos por apresentar pistas sobre como construir uma ponte a outro porvir – afinal, vimos com o Bem Viver onde se pode chegar; mas como chegar? Na tentativa de responder "o que fazer", questão lançada anteriormente por Harvey, continuamos nossa jornada.

Assim sendo, notamos que Latouche, na elaboração de sua utopia concreta, propõe que o decrescimento deve-se dar em etapas, que, segundo ele, não devem ser interpretadas como etapas de uma agenda, mas sim como um círculo que organiza um processo, sendo essas etapas parte de medidas estratégicas. Tais medidas são chamadas de "oito erres", e a Latouche também interessa a perspectiva que pode ser extraída delas. Conforme o autor, os desequilíbrios climáticos que nos assolam são resultado dos excessos de outrora; e a "revolução exigida para a construção de uma sociedade autônoma do decrescimento pode ser representada pela articulação sistemática e ambiciosa de oito mudanças interdependentes que se reforçam mutuamente", pois se relacionam, no que Latouche designa como círculo virtuoso[314]. As oito mudanças (ou "oito erres") são, para ele: reavaliar, reconceituar, reestruturar, redistribuir, relocalizar, reduzir, reutilizar e reciclar. Considerados objetivos interdependentes, os oito pontos são, segundo Latouche, capazes de levar a um "processo de decrescimento sereno, convivial e sustentável"[315] – o que significa falar em uma sociedade em que se viva melhor, trabalhe-se menos e funcione a partir de outra lógica econômica e de formas distintas de organização da vida.

[312] Serge Latouche, *Pequeno tratado do decrescimento sereno*, op. cit., p. 40.
[313] APUD Ernst Bloch. Idem, ibidem.
[314] Idem, p. 42.
[315] Idem, ibidem.

O primeiro erre, de reavaliar, trata da maneira de encarar o mundo, hoje amparado sobre "velhos valores burgueses" – segundo Latouche, reavaliar seria sair da "megalomania individualista" e ansiar por um imaginário e modo de viver apoiados em outras prioridades que não as da sociedade do consumo, em que, por exemplo, a cooperação prevaleça sobre a competição, o prazer do lazer se sobressaia frente à obsessão pelo trabalho, a importância da vida social seja mais relevante que o consumo ilimitado, o local seja priorizado sobre o global, entre outros[316]. Ademais, conforme Latouche, reavaliar diz respeito a ter outra atitude frente à natureza, em que a "atitude do predador" seja substituída pelo do "jardineiro"[317] – em consonância com o fato de os Aymara e os Kíchwa enxergarem o humano como cocultivador do todo do qual fazemos parte.

O segundo erre é reconceituar e versa sobre um outro olhar sobre o mundo, e, portanto, sobre uma "outra maneira de aprender a realidade", em que se redimensione e redefina conceitos como pobreza e riqueza, por exemplo, bem como o par escassez/abundância, que, para Latouche, é "fundador do imaginário econômico" e algo que se "urge desconstruir" [318]. Vale dizer, passaremos mais tempo neste item porque a questão da escassez e da abundância (que antes abordamos pela perspectiva dos comuns no capítulo 2) é realmente fundamental no contexto em que estamos inseridos, tanto do ponto de vista ecológico quanto do da subjetividade, pois informa nossas experiências e produz sentidos. Mencionando os filósofos Ivan Illich e Jean-Pierre Dupuy, Latouche pontua que:

> A economia transforma a abundância natural em escassez pela criação artificial da falta e da necessidade mediante a apropriação da natureza e sua mercantilização. Última ilustração do fenômeno: depois da privatização da água, a apropriação do ser vivo, em particular com os OGM [Organismos Geneticamente Modificados]. Assim, os camponeses são despojados da fecundidade natural das plantas em benefício das empresas agroalimentares. "A imaginação de mercado", observa Bernard Maris, "é incomensurável. Tal como um cuco, ele se instala em tudo o que é gratuito. Exclui uns aos outros, etiqueta a gratuidade, impõe-lhe logotipos, marcas, pedágios e depois a revende". Essa escassez autopostulada pelos economistas se torna uma profecia que se

[316] Serge Latouche, *Pequeno tratado do decrescimento sereno*, op. cit., pp. 41-42.
[317] Idem, p. 43.
[318] Idem, pp. 45-46.

> autorrealiza, e não poderemos sair da economia sem enfrentar o desafio do desaparecimento dos recursos naturais.[319]

Como se vê no trecho acima, a escassez e o empobrecimento são produzidos no sistema em que vivemos. Por meio de privatizações, cercamentos, sucateamento de serviços, mercantilização da natureza, os sujeitos são forçados à compra de produtos e mercadorias, já que, devido à apropriação de um recurso, um grande número de pessoas terá de dispor de meios para adquirir o que antes fora gratuito, gerando assim escassez, tanto escassez para os sujeitos quanto a do recurso em questão. Muitas vezes, como no caso citado da privatização da água e das sementes, algo que antes existiu como um bem comum acaba por ser tomado das comunidades, etiquetado e vendido, tornando-se mais um item de mercado, que precisará então ser adquirido, para garantir a sobrevivência humana. Como Marx bem pontuou, esse tipo de comportamento, que favorece os mais ricos, empurra ainda os indíviduos para o sofrimento e a espoliação: afinal, o que antes era disponibilizado de maneira gratuita, agora precisa ser comprado, tornando-se necessário que os sujeitos encontrem meio de arcar com os novos custos da vida, que estão inclusive sempre por atualizar-se. No livro *Os despossuídos*, é possível acompanhar o debate que Marx realizou, à sua época, em 1842, sobre o fato de os camponeses começarem a ser criminalizados por pegar madeira seca (caída) de dentro de propriedades privadas florestais, o que passou a ser considerado um delito, punível com até dois anos de cadeia. Marx testemunhou o exato momento histórico em que a madeira caída tornou-se extensão da propriedade florestal na Alemanha, obrigando os camponeses a buscarem outros meio de encontrar lenha e sobreviver ao rigoroso inverno alemão, pois a madeira caída pertencia agora ao senhor da terra. Para Marx, que realizou também um debate sobre o Direito e seus mecanismos de criminalização dos mais pobres a partir dessa situação particular, o proprietário não registrava perda materiais concretas nessa situação: "No caso da madeira caída do chão (...) nada é tirado da propriedade. Tira-se da propriedade o que já foi tirado dela"[320], escreveu. Saindo em defesa dos camponeses, Marx reivindicou "para a pobreza o direito consuetudinário"[321], que diz respeito a proteger um hábito e/ou

[319] Serge Latouche, *Pequeno tratado do decrescimento sereno*, op. cit., p. 46.
[320] Karl Marx, *Os despossuídos: Debates sobre a lei referente ao furto de madeira* [versão eletrônica]. São Paulo: Editora Boitempo, 2019. p. 82.
[321] Idem, p. 87.

costume popular: o de coletar madeira nos bosques – antes dos cercamentos, um espaço comum. Para ele, o direito do proprietário florestal é que configurava uma quebra do direito (da maioria, de coletar madeira) e não o contrário, revelando assim que o direito privado é que virava o universal, em defesa dos privilegiados e pela punição dos menos favorecidos.

Como ilustra o caso do furto da madeira na Alemanha e conforme também aponta Latouche no excerto acima, em um alerta também dado por Harvey e Federici, o comum vem sendo constantemente tomado e absorvido em prol do interesse econômico e daqueles que o comandam, que se apropriam e mercantilizam elementos de que dependemos para sobreviver, assumindo, mais e mais, a totalidade da vida. Por isso, lançar um novo olhar para a sociedade, reaprender a realidade e não se deixar confundir pelo discurso dominante integra um dos oito passos em direção ao decrescimento, na ideia aqui em torno do *reconceituar*.

O terceiro item apontado por Latouche é reestruturar, que ele apresenta de maneira breve, e significa "adaptar o aparelho produtivo e as relações sociais em função da mudança de valores"[322] engendrada no primeiro ponto. Para o autor, quanto mais abalado o sistema de valores dominantes for, mais radical a reestruturação será, porque mais amplo será o chamado para transformação dos modos de produção e reprodução da vida. Aqui, o autor menciona a "questão concreta da saída do capitalismo"[323]; isto é, a preparação para elaborar um outro sistema produtivo, que será equivalente à mudança de paradigma que se quer atingir. A reestruturação depende, portanto, de pensar qual modelo de produção sucederá o capitalismo.

O quarto ponto se dá em torno de redistribuir, e descreve a etapa da "distribuição das riquezas" e "o acesso ao patrimônio natural, tanto entre o Norte e o Sul como dentro de cada sociedade, entre as classes, as gerações e os indivíduos"[324]. Com isso, Latouche mostra-se atento a temas como desigualdade racial, de classe e de gênero, e atua no sentido de harmonizar as diferenças entre povos e nações no sistema mundial. Ao falar de gerações, entendemos que insere questões de assistência a todos os grupos do tecido social e trata ainda de ecologia (de os indivíduos do presente assumirem o compromisso intergeracional de manter a viabilidade do planeta para as gerações seguintes). Ademais,

[322] Serge Latouche, *Pequeno tratado do decrescimento sereno*, op. cit., p. 47.
[323] Idem, ibidem.
[324] Idem, ibidem.

Latouche destaca "a dívida ecológica" que os países do Norte têm com os do Sul, que deve se traduzir em ressarcimento efetivo, tratando-se não de dar mais ao Sul, mas sim de os mais ricos extraírem menos[325], regulando as trocas em torno do extrativismo da natureza.

O quinto ponto versa sobre relocalizar, num convite para que seja produzido localmente o que for essencial para as necessidades da população, como havia sugerido também Acosta, no capítulo 3, sobre a importância de se atuar a partir da comunidade. Latouche sugere que empresas locais sejam financiadas por meio de uma poupança coletada coletivamente, organizada de forma comunitária. Ademais, segundo o autor, as mercadorias devem passar fronteiras nacionais somente em casos muito raros, para minimizar a presença do mercado global, além de que "a política, a cultura e o sentido da vida devem recuperar sua ancoragem territorial"[326], implicando dizer que toda decisão cultural, política e econômica deve ser tomada localmente, evidenciando a escala local do decrescimento, que lança luz ao enraizamento dos sujeitos no território – assim como havíamos realçado também via Bem Viver.

Reduzir é o verbo que define o sexto ponto – que, vale lembrar, acontece de maneira circular, não sendo portanto a sexta etapa de uma fileira, necessariamente. Latouche traz à tona, já de início, que se faz urgente reduzir na biosfera o impacto que gera nosso modo de viver e produzir. Conforme o autor, trata-se de limitar, inicialmente, o consumo excessivo e o desperdício, que impactam tanto no tema da entropia (desordem de um sistema termodinâmico) quanto do ponto de vista sanitário. Neste item, Latouche chama atenção ainda para a indústria turística – que danifica o meio ambiente, a cultura e o tecido social dos países-alvo[327] – e o turismo espacial. Além do mais, reduzir, segundo ele, também diz respeito à diminuição da jornada de trabalho, por exemplo; ademais, menos tempo de trabalho por pessoa significaria mais pessoas sendo designadas para uma tarefa e/ou posto, ajustando a escassez da oferta de emprego. Segundo o autor, tal redução deveria ser combinada com "a possibilidade de mudar de atividade conforme momentos conjunturais ou da vida pessoal"[328], podendo haver diversificação do tipo de trabalho. "Desintoxicar do vício do trabalho", como afirma, é um importante passo para livrarmo-

[325] Serge Latouche, *Pequeno tratado do decrescimento sereno*, op. cit., p. 48.
[326] Idem, p. 49.
[327] Idem, p. 50.
[328] Idem, p. 53.

nos do traço produtivista contemporâneo, que nos facilitará no reencontro com outras dimensões da vida, tais quais "o prazer de cumprir os deveres de cidadão", "o prazer das atividades de fabricação livre, artística ou artesanal", "a contemplação, a meditação, a conversação, ou até, simplesmente, para a alegria de estar vivo" [329]. Isto, para Latouche, deve também guiar o decrescimento. Reduzir, portanto, trata tanto de redimensionar o impacto material no planeta quanto de reconfigurar espaços para outros cultivos e tecelagens da vida.

O sétimo e oitavo pontos são apresentados conjuntamente pelo autor: reutilizar/reciclar. Para Latouche, é amplamente conhecida a necessidade de reduzir o consumo desenfreado, combater a obsolescência programada e reciclar utensílios não reutilizáveis. Como afirma, as possibilidades para tal organização em torno do reutilizar e reciclar são inúmeras, que vão desde projetos industriais até mudanças de hábitos cotidianos – e todos os acúmulos de experiências e ideias, para Latouche, desenham uma "utopia no melhor sentido do termo", pois versam sobre a "construção intelectual de um funcionamento ideal, mas também concreto, porque parte de dados existentes e de evoluções realizáveis"; assim, um outro mundo se mostra, "necessário, possível e desejável se assim quisermos"[330]. Com isso, Latouche menciona o viés inventivo e inovador de sua "utopia concreta", que se ampara tanto no ideal quanto no concreto, conjugando possibilidade e materialidade – em consonância com o que tencionamos alcançar neste capítulo.

Neste ensejo é que o autor introduz a ideia de autonomia, em seu sentido etimológico ("*autonomos*, que se dá suas próprias leis"), de os sujeitos atuarem a partir de si mesmos, com o que já se conhece do mundo, e não mais em reação à "mão invisível do mercado"; em uma autonomia que representa não "uma liberdade sem limites", mas sim um saber que leve em conta tanto a existência quanto o bom funcionamento da reciprocidade[331] que, por fim, para Latouche, constroem juntos (autonomia e reciprocidade) a convivialidade[332]. A partir da convivialidade, conceito feito conhecer por Illich (em palavra emprestada do famoso gastrônomo francês Brillat-Savarin), Latouche destaca a necessidade de se "voltar a tecer o laço social desfeito pelo 'horror econômico'[expressão do poeta Arthur Rimbaud]", o que significa contrastar com o que Latouche designa como

[329] Serge Latouche, *Pequeno tratado do decrescimento sereno*, op. cit., pp. 53-54.
[330] Idem, pp. 54-55.
[331] A reciprocidade, aqui, estaria mais ligada a uma ideia de relação horizontal entre os sujeitos.
[332] Idem, pp. 55-56.

a lei da selva[333]. Isto é, Latouche acredita que a *autonomia* vai relançar os sujeitos na construção de meios pautados na *reciprocidade*, para que juntos o sujeitos nutram a convivialidade, que mantém e fabrica o tecido social. Em vez de fazer valer a competição, a sociedade do decrescimento procura cultivar o mundo e as relações.

Para o autor, dentre os "oito erres", há três pontos fundamentais que se destacam, por possuírem papel "mais estratégico": a *reavaliação*, que trata de repensar nosso conjunto de valores e prioridades, "porque ela preside toda a mudança"; a *redução*, sobre diminuir drasticamente os impactos gerados, a partir do trabalho, do consumo, do desperdício, pois condensa "os imperativos práticos do decrescimento"; e a *relocalização*, "porque ela concerne à vida cotidiana e ao emprego de milhões de pessoas"[334], ao tratar de trazer respostas em escala local e ativar a máxima dos ecologistas "pensar globalmente e agir localmente", como afirma Latouche[335]. Segundo o autor, se a utopia do decrescimento implica um pensamento global, sua realização começa em campo, de maneira local, tratando de territorializar os sujeitos, fato que inclusive facilitaria as tramas comunitárias de que temos falado.

Importante pontuar, Latouche sublinha que o decrescimento não se trata de uma espécie de retorno à miséria ou à falta, como alguns podem supor, mas sim de "saber se a vivência de bem-estar" exige acúmulo, excesso e desperdício ou se se trata de haver o suficiente e o necessário para a uma vida confortável. Entretanto, o confortável, o necessário e o suficiente também precisarão ser reformulados, como constava no segundo erre (reconceituar), em associação ao impacto concreto de nosso comportamento no mundo, coletivamente, ponderando sobre a maneira de estar e viver neste lugar compartilhado. Para Latouche, na sociedade do decrescimento, essas decisões em torno do necessário para se viver (em termos quantitativos e qualitativos) poderiam ser debatidas e tomadas por toda a comunidade, como que por meio de assembleias[336]. Tal possibilidade trata-se não de "culpabilizar os cidadãos para convertê-los à ascese, mas sim de responsabilizá-los como cidadãos"[337], afirma Latouche, fazendo-se também notar, mais uma vez, seus critérios para a autonomia, conjugada entre saber e responsabilidade. Além do mais, ao dizer que a sociedade do decrescimento não se trata de ascese (austeridade e autocontrole

[333] Serge Latouche, *Pequeno tratado do decrescimento sereno*, op. cit., p. 56.
[334] Idem, p. 58.
[335] Idem, p. 56.
[336] Idem, p. 73.
[337] Idem, p. 76

absoluto sobre o corpo e os desejos), Latouche está em busca de fazer notar que o decrescimento não se constrói em torno da escassez e da proibição, mas sim de um olhar atento ao mundo e às urgências de nosso tempo, que já não se pode ignorar. Para ele, o decrescimento "consiste em fazer mais e melhor com menos"[338], versando sobre eficiência e qualidade, e não sobre ostentação e desperdício.

Segundo Latouche, a questão do decrescimento não deve ter como enfoque apenas a crítica ao capitalismo porque, para ele, isto seria repetir o que já foi anteriormente elaborado, à exaustão; afinal de contas, conforme crê, em Karl Marx essa crítica já foi "feita e benfeita", no essencial[339]. É preciso, por isso mesmo, colocar em questão também a sociedade do crescimento, seu modo de funcionar e gerar sentido. Para ele, "capitalismo mais ou menos liberal e socialismo produtivista são duas variantes de um mesmo projeto de sociedade de crescimento, baseado no desenvolvimento das forças produtivas que supostamente favorecem a marcha da humanidade rumo ao progresso". Isto é, projetos comunitaristas de superação do capitalismo que mantenham crescimento e progresso como foco, sua forma econômica e sua racionalidade, tampouco servem como alternativa, se quisermos que haja um amanhã. Superar a acumulação do capital por um grupo (a classe capitalista, detentora dos meios de produção) e a exploração dos trabalhadores por parte desse grupo, não assegura, realmente, que toda a lógica de um modo de produzir e viver irá enfraquecer; e, assim sendo, deve-se também realizar a crítica ao crescimento, para além da crítica ao capitalismo. Segundo Latouche, o "decrescimento é forçosamente contra o capitalismo", já que o "capitalismo generalizado não pode não destruir o planeta assim como destrói a sociedade e tudo o que for coletivo"[340], explicitando o que Marx já havia exposto, ao mencionar o saque e a ruptura metabólica homem-natureza, e observando que o capitalismo ameaça a natureza, as relações sociais e a coletividade como um todo. Para o autor, o decrescimento pode ser pensado como um ecossocialismo, sobretudo se por socialismo se entender, a partir de André Gorz, "a resposta positiva à desintegração dos laços sociais sob efeito das relações mercantis e da concorrência, características do capitalismo"[341]; isto é, reagindo ao fim dos laços sociais que se dá a partir das relações de mercado e concorrenciais, que permeiam tudo. E, assim sendo,

[338] Ideia de inspiração illicheana, como afirma o autor. Serge Latouche, *Pequeno tratado do decrescimento sereno*, op. cit., p. 76.
[339] Idem, p. 127.
[340] Idem pp. 129-130.
[341] Idem, pp. 131-132.

Latouche entende o decrescimento como sendo "anticapitalista" e "revolucionário" em si mesmo[342].

4.4. Escala global: debate do pós-extrativismo como alternativa no Sul global

Alberto Acosta e o cientista político alemão Ulrich Brand também acreditam ser urgente tanto analisar a economia quanto pensar a sociedade do crescimento. Para os autores, não basta um crescimento estacionário, como pode-se pensar na tentativa de um contraponto ao acúmulo infinito, é preciso promover o decrescimento efetivamente. Para eles, em suma, a sociedade do decrescimento nasceria a partir (i) da desaceleração via mudança na economia e pela realização de uma transformação socioecológica que inclua câmbios profundos de imaginários e relações de poder; (ii) por meio de práticas econômicas, póliticas e culturais diferentes; (iii) por outras formas de processar os conflitos nos seus diferentes níveis (local, regional, global) e esferas, começando por limitar os interesses dominantes e seu poder[343]. E se seguindo esse caminho – de alterar o imaginário e as relações sociais, as práticas econômicas, políticas e culturais e redimensionar as escalas e impactos da vida –, a economia decresce, então, segundo Acosta e Brand, "a única forma possível de gerar bem-estar a mais pessoas é com uma mudança profunda na distribuição e nos padrões de consumo"[344], próximo do que também Latouche afirmava, da necessidade de livrarmo-nos da concentração e do consumismo. Conforme reiteram Acosta e Brand, o que se está por solicitar é, em suma, "uma outra economia para outra civilização"[345], e, neste sentido, ecoam a ideia de que não basta alterar o projeto econômico vigente. Também o modelo civilizatório ocidental, a maneira de enxergar os pares escassez/abundância, pobreza/riqueza, civilizado/selvagem esvaziaram-se por completo, mostrando que muitos de nossos conceitos, pensamentos e certezas estão em crise, junto com o mundo que forjaram e sustentam.

Assim, após termos passado pelas etapas não lineares organizadas por Latouche, avaliaremos o que Acosta e Brand pensam como fundamentais para a elaboração de outro

[342] Serge Latouche, *Pequeno tratado do decrescimento sereno*, op. cit., p. 132.
[343] Alberto Acosta e Ulrich Brand, *Salidas del labirinto capitalista: Decrescimiento y postextractivismo*, op. cit., p. 159. Tradução minha do espanhol.
[344] Idem, ibidem.
[345] Idem, p. 160.

mundo, visto que articulam tanto pontos mencionados por Latouche quanto necessidades e tecnologias sociais que partem do Sul global, seja por meio dos saberes originários ou por meio da construção e elaboração de outras tecelagens coletivas. Sobre isso, defendem:

> Então, no econômico precisa se organizar a produção, soltar-se da excessiva dominação dos mecanismos de mercado (sobretudo mundial), restaurar a matéria utilizada, para reciclá-la e reordená-la em novos ciclos ecológicos. O mundo necessita também de uma racionalidade ambiental que descontrua a (ir) racionalidade econômica através da reapropriação da natureza e territorialização das culturas. As visões utilitaristas devem ceder passo a outras aproximações sustentadas nos Direitos da Natureza e sempre nos Direitos Humanos.[346]

Importante notar, os autores trazem a ideia dos Direitos da Natureza[347], que buscam assegurar também a natureza como sujeito de direitos, inclusive em termos de proteção jurídica, além de os autores mencionarem concomitante respeito aos direitos dos sujeitos – de maneira que a dimensão ecológica tampouco venha gerar, ou justificar, um ataque a grupos ou indivíduos. Como se vê no excerto, desconstruir a racionalidade capitalista e combater visões puramente utilitaristas, além de reconstruir alternativas para superar o capitalismo, faz-se vital neste momento. Em seu lugar, deve-se reconhecer e valorizar outros saberes e práticas, assim como "reinterpretar socialmente a natureza desde imaginários culturais, como o Bem Viver", para construir uma nova racionalidade social, política, econômica, cultural[348] – indispensáveis para a transformação da economia, das ideias e relações. Reinterpretar socialmente a natureza, a partir de outros conhecimentos e práticas, é inclusive um de nossos intuitos, estabelecido por meio do Bem Viver.

Nesse sentido, segundo Acosta e Brand, o decrescimento é sobretudo uma concepção voltada ao modelo de vida existente no Norte global, algo que para eles se atesta ao notarmos que o Sul global dispõe de outros conceitos de natureza, de "constelações naturais" (ou conjuntos naturais), mais complexos que os de um debate puramente

---

[346] Alberto Acosta e Ulrich Brand, *Salidas del labirinto capitalista: Decrescimiento y postextractivismo*, op. cit., p. 161.

[347] Direitos concedidos na Constituição do Equador, em 2008, e na Constituição da Bolívia, em 2009.

[348] Alberto Acosta e Ulrich Brand, *Salidas del labirinto capitalista: Decrescimiento y postextractivismo*, op. cit., pp. 160-161.

ecológico[349], como pudemos compreender a partir das cosmogonias em que adentramos anteriormente; e, nesse contexto, os Direitos da Natureza são o exemplo e o precedente fundamental, pois acenam na tradução dessa relação outra do Sul global com a natureza.

A essa visão de uma natureza com direitos, focada na construção de outros laços sociopolíticos, os autores chamam pós-extrativismo. Para Acosta e Brand, o pós-extrativismo[350] é resultado tanto de uma exitosa mobilização contra o neoliberalismo quanto do questionamento do neoextrativismo na região – sendo neoextrativismo a maneira como se classifica o manejo contemporâneo extrativista dos recursos naturais na América Latina, especialmente após os anos 2000, que autores como Maristella Svampa e Eduardo Gudynas associam à ideia de um extrativismo como dispositivo político-social e nacional-popular, que se consolida por meio da justificação da exploração da natureza como projeto promotor do "desenvolvimento nacional"[351]. Isto é, o neoextrativismo traduz um momento em que o acúmulo primário-extrativista passa a ser utilizado como instrumento político nacionalista e popular, que projeta nos recursos naturais uma forma de superar o chamado subdesenvolvimento, como uma maneira de atingir o prometido progresso, justificando dessa maneira a depredação. Para Acosta e Brand, faz-se necessário sair de tal lógica predatória de extrativismo – quer seja de minério, de monocultivos industriais, minas de carvão, exploração de hidrocarburetos (como petróleo) –; afinal, esta noção conduz "a processos de transformação territorial que desembocam em um reordenamento de paisagens, de constelações sociais e de relações laborais, que fragmentam o espaço"[352]. Ou seja, o extrativismo deforma os territórios e coloca em risco os sujeitos, cindindo o espaço e as relações. E, por isso, precisa ser repensado. Ademais, ainda que ocorra no Sul global, esse extrativismo serve para fornecer matéria-prima ao Norte global, e, assim sendo, é um tema que precisa ser endereçado globalmente.

Dessa maneira, vê-se a importância para o Sul global, e para o equilíbrio socioecológico total, que o debate do pós-extrativismo seja trazido à cena, para acolher também as especificidades dos países exportadores de natureza (ou *commodities*), e, assim sendo, as questões de caráter social, político e ambiental ganham variados contornos geográficos e

[349] Alberto Acosta e Ulrich Brand, *Salidas del labirinto capitalista: Decrescimiento y postextractivismo*, op. cit., p. 175.
[350] Idem, p. 163.
[351] Idem, p. 67.
[352] Idem, p. 164.

contemplam realidades mais diversas. Ademais, como se pode imaginar, se o Norte global colocar em prática o decrescimento, e assim frear seu processo de acumulação, acabará por se solicitar menos matérias-primas que saem do Sul global, tornando palpável um processo pós-extrativista para o Sul[353] – mostrando, inclusive, que decrescimento e pós-extrativismo fazem sentido em um contexto global, e possuem complementariedade.

Para tal movimento ocorrer, entretanto, os atuais modelos de crescimento e desenvolvimento e as relações com a natureza que engendram precisam se transformar, à luz do conjunto de elaborações e caminhos apontados também por Harvey e Latouche – que juntos demonstram por que faz-se importante alterar o curso das coisas , além de apontarem ainda para outro porvir, a partir de proposições em torno de movimento dialético, decrescimento e elaborações para a mudança.

Conforme informam Acosta e Brand, o pós-extrativismo não se trata de um rechaço a qualquer uso ou apropriação social de recursos naturais, mas sim do questionamento da "dominação e da destruição da natureza, da marginalização e da exploração dos seres humanos, bem como das estruturas sociais locais e regionais que favorecem a apropriação, motivadas pelo mercado global capitalista"[354]. Isto é, trata-se de levar em conta a colonialidade do poder, o sistema-mundo e a organização da vida no geral, que explora a natureza e os sujeitos, de formas distintas, em todos os pontos do globo.

Para Acosta e Brand, diferentemente do debate europeu, na América Latina (território do Bem Viver), fala-se pouco de consumo ou conduta individual, debruçando-se mais em debates de nível social e coletivo global (a exemplo de soberania alimentar, direito à cidade e à cidadania), já que, neste ponto do planeta, a exemplo do afirmado por Federici no capítulo 2, criam-se experiências distintas e prolíficas em torno do comunal (*communization*). Para Acosta e Brand, a discussão europeia do decrescimento se constrói em uma frente ecológica com um enfoque majoritariamente antropocêntrico, quando comparado com o contexto em que se dá o debate do pós-extrativismo – o primeiro mais voltado ao humano, sua extinção e seus temas, do que na compreensão da natureza como um ente e uma casa, do segundo, por exemplo –; em ambos, porém, o tema da justiça

[353] Alberto Acosta e Ulrich Brand, *Salidas del labirinto capitalista: Decrescimiento y postextractivismo*, op. cit., pp 202-203.
[354] Idem, p. 167.

ambiental é chave[355]. Afinal, ambos se preocupam com os limites da vida e a situação de esgotamento dos sistemas naturais.

Na questão do debate sobre os Direitos da Natureza, realizado na América Latina, outorga-se direito não apenas aos indivíduos, mas também direitos coletivos, dado a grupos e comunidades (como os referentes aos povos indígenas[356]), assim como a seres vivos não humanos, como a Mãe Terra e a Pachamama[357], conforme ocorre no Equador e na Bolívia. Ademais, como vimos até aqui, no debate latino-americano a natureza é observada de maneira menos utilitarista, apesar das contradições causadas pelo neoextrativismo. E se trouxemos o conceito de pós-extrativismo latino-americano para o debate com o decrescimento europeu, ainda que de forma breve, é para expandir nossos sensos e sentidos, num convite para avistar também espaços e territórios em que proteção à comunidade e à natureza já são realidade – apesar de desafios políticos e jurídicos constantes.

Dessa maneira, as relações socioecológicas ganham destaque, abrindo caminhos para pensar o debate homem-natureza desde diferentes dimensões e conjuntos, como já havíamos vivenciado a partir do Bem Viver, e, por isso mesmo, esboçar o debate pós-extrativista pareceu-nos necessário. Segundo Acosta e Brand, essas experiências socioecológicas nascem de conflitos territoriais frequentes e também dos legados de resistência dos povos originários, que advém de um mundo marcado por múltiplas violências. Conforme afirmam Acosta e Brand, em menção ao sociólogo francês François Houtart, o encontro entre as duas teorias – pós-extrativismo e decrescimento – pode ser descrito a partir da ideia de que "devemos encontrar um novo paradigma de vida frente ao paradigma de morte"[358], reenfatizando a complementariedade dos projetos teóricos.

4.5. O amanhã estará vivo?

[355] Alberto Acosta e Ulrich Brand, *Salidas del labirinto capitalista: Decrescimiento y postextractivismo*, op. cit., p. 175.
[356] Brasil, Equador e Bolívia são exemplos de países que protegem, por meio de medidas constitucionais, os direitos dos povos originários – ainda que cumprir a Constituição seja um desafio em períodos de governos mais autoritários, como no caso do Brasil de 2021.
[357] Alberto Acosta e Ulrich Brand, *Salidas del labirinto capitalista: Decrescimiento y postextractivismo*, op. cit., p. 176.
[358] Idem, p. 203.

Indo em direção às palavras finais do capítulo que encerra este trabalho, após uma intrincada rede que tecemos em torno das ideias de Harvey, Latouche, Marx, Acosta e Brand, pode-se afirmar que construímos neste capítulo uma trajetório em meio a medidas e ideias que sinalizem na elaboração de um caminho para outro amanhã que, tendo o Bem Viver como bússula, debateu os comuns e o comunal e os desafios postos na crise sistêmica atual.

Como afirmou Harvey, o capitalismo é um sistema que produz crises e, por isso mesmo, revelar sua irracionalidade e enunciar alternativas é urgente, para dar fim ao "sofrimento", e também ao "saque" e ao "progresso na ruína", expressões de Marx. Por meio do pensador britânico, inclusive delineamos a dinâmica por meio da qual outro projeto de sociedade pode ser edificado: a partir da observação do movimento dialético de sete pontos, que, portanto, são fundamentais à superação do capitalismo. Seriam eles: a relação estabelecida com a natureza; a dimensão tecnlógica da vida; seu aspecto cotidiano, de práticas e comportamentos dos sujeitos; concepções mentais, que engendram um ser, estar e agir no mundo; configurações institucionais, que apresentam desenhos legais e públicos; processos de produção, que tratam do modo como produzimos e em que direção; e as relações sociais. A partir da obra marxiana, Harvey apontou esses setes fatores/momentos/temas como fundamentais para o engendramento de um outro sistema de organização da vida.

Após as reflexões e críticas propostas por Harvey, no sentido de revelar a face irracional do capitalismo e de sugerir outro modelo, que seja comunitarista e preze pelo bem comum, findando o acúmulo por despossessão e outros métodos intrínsecos do capitalismo, trouxemos ao capítulo as críticas e elaborações de Latouche – que, assim como Harvey, aponta que o crescimento, afora o capitalismo, deve ser superado. Assim, buscamos explanar e apresentar seu argumento contra o crescimento, ao mesmo tempo que mostrávamos sua "utopia concreta", que se baseia na defesa de um projeto ideal pautado na concretude, levando em consideração que o processo econômico se desenrola em um mundo real. Neste sentido, também Marx foi trazido ao debate, para apresentar a preocupação com a ruptura metabólica homem-natureza, em conjunção com a ideia de que não é possível haver crescimento infinito em um planeta finito, já em esgotamento, e tratando de afirmar que este sistema se constrói a partir da ruptura metabólica por excelência.

Ainda que uma perspectiva voltada sobretudo ao Norte global, trouxemos o decrescimento a este trabalho por imaginar que o paradigma do crescimento está em toda parte, além de acreditarmos que, como bem disse Latouche, o modo de vida ocidental, mesmo que se tornasse "modesto", é em si mesmo um risco, pois consome excessivamente. Ademais, os "oito erres" de Latouche – que classifica como um círculo vicioso capaz de impulsionar uma outra sociedade e que incluem reavaliar, reconceituar, reestruturar, redistribuir, relocalizar, reduzir e reciclar – também surgem na direção de elaborar um meio para que, guiados pelo Bem Viver, suas tramas comunais, harmonia com a natureza, bons conviveres, reciprocidade e modelo de governança, possamos saber "o que fazer", por onde ir, para engendrar outro sistema de vida. Nesse sentido, o Bem Viver funcionou como bússula para outro paradigma; e o decrescimento, como ponte, como indicativo de processo, como um "meio para". Enquanto Harvey pensava a crítica e a dinâmica, Latouche compôs o processo de passagem para, a partir do Bem Viver, enxergarmos um objetivo: o da vida boa – ideia que também a Latouche parecia interessar, ao sugerir uma sociedade convivencial. Como é certo, nossa explicação foi sobretudo sistemática; afinal, assim como Harvey, apostamos no movimento dialético e na inter-relacionalidade de elementos, que ocorrem simultaneamente. Ademais, conforme outros autores deste trabalho informaram, estamos tratando de ideias e pensamentos que versam não sobre sistemas fechados, que podem ser replicados, mas sim sobre conjuntos e práticas em movimento.

Ao final do capítulo, abordamos ainda que brevemente o pós-extrativismo, com o intuito de sinalizar que, se o Norte global consome muito, como afirmou Latouche, sendo portanto o maior consumidor de natureza, é o Sul global, em sua maioria, o fornecedor principal de natureza (ou matéria-prima). E, assim sendo, o pós-extrativismo é um processo que faz sentido destacar, pautando uma maneira outra de lidar com a natureza e de extrair dela o que precisamos para viver, que supere o paradigma extrativista, de tal forma que biomas e ecossistemas possam se regenerar e viver seus ciclos de maneira plena, sem ameaças ao sistema de vida. Neste ensejo inclusive, fica notório o contexto de florescimento dos Direitos da Natureza, que sinalizam um debate socioecológico mais profundo.

Ademais, além de refletirmos neste capítulo sobre o ponto de vista teórico de Latouche como um todo – em que menciona redistribuição, descolonização do imaginário e dívida

ecológica do Norte com o Sul –, imaginar romper com as hierarquias do sistema-mundo também implica focar nas redes comunitárias, como já havia assinalado Acosta no capítulo 3, em direção ao tema central deste trabalho, versado sobre a vida comum neste lugar compartilhado. Acosta sugeriu que se pense localmente, redimensionando as formas de produzir e distribuir, ao gerar autocentramento, ou foco na comunidade, organizando a vida a partir de uma escala local, como também pontuou Latouche. Conforme falamos no princípio do capítulo, nossa ideia em torno deste quarto momento do trabalho constituiu-se na centralidade de se expor possibilidades, gerar reflexão e assinalar saídas à crise sistêmica, adentrando autores e teorias que mencionem um futuro outro, pensado a partir da coletividade – para que o amanhã possa nascer.

Considerações Finais

Por apresentar outro paradigma de organização da vida, buscamos neste trabalho perpassar alguns pilares fundamentais da vida comum, para contribuir com este debate de maneira contundente. A partir do Bem Viver, seus bons conviveres entre sujeitos e o destes com a natureza, as tramas comunitárias, os modelos de governança, as possibilidades todas de reciprocidade, prestígio, reputação, além de outros elementos do conjunto de práticas e conhecimentos dos povos originários de Abya Yala, buscamos mapear os fundamentos da vida em conjunto neste ambiente compartilhado. Nesse contexto, investigamos quais temas são essenciais para prover a vida boa de todos e, portanto, quais elementos precisam ser repensados em nossas sociedades para garantir um meio pelo qual possamos criticar e superar o atual modo de viver, que nos insere em uma crise sistêmica que, como vimos, não é uma exceção mas sim seu *modus operandi*.

No percorrer deste trabalho desafiador, por sua complexidade e interdisciplinaridade, buscamos compreender diretrizes ecológicas, formas de produzir e distribuir no capitalismo, sua escala e formato, além de investigar alternativas, indo também a constelações naturais, cosmogonias dos povos Guarani, Kíchwa e Aymara, sua forma de produzir governo, felicidade, cuidado, trabalho, relacionalidade e até utopia política. Ademais, visitamos a maneira como os povos mencionados se integram ao todo, seus meios de gerar comunal e, assim, amparar os sujeitos (em suas singularidades), que compõem um todo que nutre a vida por completo. Perpassamos tanto pontos em comum entre os Aymara, Kíchwa e Guarani quanto suas especificidades, no intuito de respeitar as diversidades originárias, aportando ao debate maior pluralidade de visões cósmicas.

Além do mais, como se pôde notar no capítulo 1, o conceito de comunidade – que compõe o comunal, pensado a partir do Bem Viver – transborda a ideia de comunidade humana e enxerga a natureza como um lar, apresentando formas outras de compreender o mundo, que excedem a propriedade privada e se voltam mais para um usufruto coletivo da terra, que promulgam bons conviveres e enraizamento no território. Nesse sentido, quando buscamos diálogo com a noção de bens comuns, no capítulo 2, foi justamente para medir aproximações e distâncias na forma de conviver e governar para além do modelo privado ou estatal, estudando de que maneira aprender com os povos que habitaram um mundo sem cercas, antes da colonização, e mantêm esse legado vivo em seu modo de ser e viver contemporâneo. Destacamos, sobretudo nos capítulos 1 e 2, que a colonização tornou a

terra propriedade privada, do colonizador, alterando a organização da vida numa escala global. Aliás, as violências todas que advêm desse evento histórico, que moldou a colonialidade do poder e ajudou a definir parâmetros para a divisão do mundo em Norte e Sul global, ajudaram-nos a compreender o tema da racialização, da subversão epistêmica dos povos indígenas, e a potência de sua contraposição ao modelo ocidental de vida.

Nesse sentido, foi um desafio lançar um encontro do comunal com os bens comuns, que, no capítulo 2, analisamos a partir da ideia de manejo de recursos ou bens comuns por uma comunidade humana, a partir da cooperação. Apesar de alguns aspectos e conceitos terem se desencontrado, a ideia era trazer o Bem Viver a este debate a fim de ampliar limites e impedimentos de noções em torno da convivência com os elementos da natureza (ou bens e recursos comuns) e dos sujeitos entre si, elaborando sobre reciprocidade, confiança, cooperação e trabalho conjunto. Além do mais, refletimos sobre ayllus, tekohás e o sistema de governo comunal, com o objetivo de entender tanto os elementos componentes do comunal quanto a maneira como compõem as tramas comunais entre si. Enretanto, como reforçamos no percorrer desta caminhada, nunca tivemos como foco homogeneizar as diferentes teorias, como inclusive Walter Mignolo fez questão de destacar, a partir de um olhar decolonial sobre o os comuns e os comunal. Nosso intuito geral com este trabalho foi olhar para a situação do presente, tendo em mãos um outro paradigma, O Bem Viver, a fim de gerar críticas e proposições aprofundadas do capitalismo, da colonialidade e da lógica de crescimento, por exemplo, pensando a partir da coletividade. Conforme expressamos no capítulo 4, há múltiplos modelos de comunitarismo por eleger, e, nesse sentido, nosso trabalho buscou afirmar a reciprocidade ternária (que conta com a relação em si mesma, para além dos itens em troca), o respeito à natureza e aos limites da vida, as tramas comunais, traduzindo a valorização do local sobre o global,analisando democracia para além do modelo de Estado-nação (que gera hegemonias e violências), indo ao cultivo da diversidade e da autodeterminação dos povos ao sugerir o Estado plurinacional e seus processos, pensando criticamente sobre deliberação e organização comunitária, segundo expusemos no capítulo 3 – momento em que avaliamos democracia, capitalismo e modelo jurídico-constitucional. Também naquela ocasião, passamos a esboçar possibilidades outras, como o caso do autocentramento e dos direitos

sociobiocêntricos, que abriram para percebermos direitos coletivos e da natureza de forma inseparável.

A fim de debater os limites da natureza e reelaborar ideias, pensamentos e dinâmicas predatórias, debatemos o decrescimento e o pós-extrativismo, para discutir não só a crítica ao capitalismo, mas também o modo contemporâneo predominante de viver, a partir de uma determinada ordem mundial, e a urgência da crise ecológica – que anuncia a concretude do modelo predatório em que vivemos ao expor os sinais de esgotamento do planeta. Além do mais, pensamos sobre o porquê de ainda não se ter conseguido superar o capitalismo, entendendo como seu conjunto procede e de que maneira pode-se ensaiar o seu fim, em meio ao alinhamento de teoria e prática, que no capítulo 4 procuramos conjugar.

Importante salientar neste último texto, buscamos encontrar autores que tratassem do universo em questão, que fossem ou indígenas ou ligados a tal debate, ou que, pelo menos, mostrassem possibilidade de diálogo com cosmovisões outras. Nesse sentido, foi desafiador encontrar interlocutores; sobretudo porque a filosofia, como a conhecemos, não trata comumente do tema de cosmogonias originárias – em geral mais usual entre autores da sociologia etnográfica e da antropologia cultural. Dificuldades à parte, buscamos costurar um caminho condizente à filosofia política, na medida que abordamos formas de ser e estar no mundo, modelos de governança e de Estado, deliberação comunitária, economia, comunitarismo, separação homem-natureza, entre outros.

À luz deste trabalho, esperamos ter contribuído para o debate sobre o comum, perpassando múltiplas dimensões e leituras dos sistemas de vida, com o intuito de alimentar nosso imaginário com outros conjuntos de práticas e conhecimentos, dando vida a outras formas de viver. Se estamos aqui juntos, lidando com a experiência da vida, que possamos fazer desta uma experiência que resulte no cultivo das vivências humanas e não humanas, na harmonia, fruição, celebração, reciprocidade. Em busca de outras tramas e tecelagens.

Referências Bibliográficas

ACOSTA, Alberto. O Bem Viver: Uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ACOSTA, Alberto; BRAND, Ulrich. *Salidas del labirinto capitalista: Decrescimiento y postextractivismo*. Buenos Aires: Tinta Limón y Fundación Rosa Luxemburgo, 2017.

AGUITON, Christopher. "Los comunes". In: *Alternativas sistémicas: Vivir Bien, Decrescimiento, Comunes, Ecofeminismo, Derechos de la Madre Tierra y Desglobalización*. La Paz: Fundación Solón, 2017.

ALBÓ. Xavier. "Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?", Ivonne Farah H. e Luciano Vasapollo (org.), *Bien Vivir: Paradigma no capitalista?*. La Paz: Plural Editores.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DALLA ROSA, Luís Carlos. "Bem viver e terra sem males: a cosmologia dos povos indígenas como uma epistemologia educativa de decolonialidade", *Educação*, maio-ago, 2019, v. 42, n. 2.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Livro em versão eletrônica. São Paulo: Editora Boitempo, 2016.

DORRICO, Julie. "Abril Indígena: Quatro frases para excluir do seu vocabulário". Disponível em https://www.uol.com.br/ecoa/colunas/julie-dorrico/2021/04/14/abril-indigena-3-frases-para-extinguir-do-seu-vocabulario.htm. Acesso: 14 abr. 2021.

ESTERMANN, Josef, *Filosofia Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT, 2006.

FEDERICI, Silvia. *Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*. Oakland: PM Press, 2019.

FERNANDES, Sabrina. *Sintomas mórbidos: a encruzilhada da esquerda brasileira*. São Paulo: Autonomia Literária.

FONTONELE, Beatriz Nascimento Ko; GOMES, Isabella Flach. "Uma perspectiva pós-colonial dos comuns: Experiências no Brasil e em Portugal", em *XXXVIII Encontro Arquisur – A produção da cidade contemporânea no Cone Sul: Desafios e perspectivas da Arquitetura e do Urbanismo*, Belo Horizone (BRA), 2019.

HARVEY, David. *17 contradições e o fim do capitalismo*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

HARVEY, David. "Organizarse para la transición anticapitalista". Disponível em http://www.vientosur.info/documentos/Harvey.pdf. Acesso: 07 mai. 2021.

HARVEY, David. *O novo imperialismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LATOUCHE, Serge. *Pequeno tratado do decrescimento sereno*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

MAKARAN, Gaya. "Organizaciones indígenas y populares en los tiempos del MAS: entre la subordinación y la rearticulación rebelde". Disponível em https://bityli.com/mG7jM. Acesso: 04 mai. 2021.

MAMANI, Fernando Huanacuni. *Buen Vivir/ Vivir Bien: Filosofía, políticas, estratégias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordenadora Andina de Organizaciones Indigenas – CAOI, 2010.

MARX, Karl. *O Capital*, livro 1, v. I, tomo I. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

MARX, Karl. *O Capital*, livro I, v. I, tomo II. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1985.

MARX, Karl. *Os despossuídos: Debates sobre a lei referente ao furto de madeira* [versão eletrônica]. São Paulo: Editora Boitempo, 2019.

MELIÀ, Bartolomeu. "La Tierra sin Mal". In: Javier Medina (ed.), *Ñande Reko. La comprensión guaraní de la Vida Buena*. La Paz: FAM - Bolivia PADEP/Componente Qamaña, 2008.

MEDINA, Javier. "Diferencias entre el occidente moderno y el mundo indígena". In: Javier Medina (ed.), *Ñande Reko. La comprensión guaraní de la Vida Buena*. La Paz: FAM - Bolivia PADEP/Componente Qamaña, 2008.

MIGNOLO, Walter. "The Communal and the Decolonial". *Turbulence*. Londres, n. 5, 2009.

MOSCOVICI, Serge. *Sociedade contra a natureza*. Rio de Janeiro: Vozes, 1975.

NOBRE, Renato Freire. "Entre passos firmes e tropeços", *Revista Brasileira das Ciências Sociais*, v. 19, n. 54, Fev. 2004.

OSTROM, Elinor. "Building Trust to Solve Commons Dilemmas: Taking Small Steps to Test an Evolving Theory of Collective Action", 2008, Disponível em

https://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/bitstream/handle/10535/4200/W0823_Ostrom_DLC.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso: 14 abr. 2021.

OSTROM, Elinor. *Governing the Commons*. Nova York: Cambridge University Press, 1990.

OSTROM, Elinor; BURGER, Joanna; FIELD, Christopher B.; NORGAARD, Richard B.; POLICANSKY, David. "Revisiting the Commons: Local Lessons, Global Challenges". In: *Science*, v. 284, Abril 1999, p. 278.

PAGLICCIA, Nino. "Solidaridad: El renacimiento de un viejo concepto socialista", Ivonne Farah H. e Luciano Vasapollo (org.), *Bien Vivir: Paradigma no capitalista?*. La Paz: Plural Editores, 2011.

PARRADO, Guilherme Delgado. "Suma Qamaña – Sumaq Kawsay. Vivir en socionatura". In: *Antologia del pensamiento crítico boliviano contemporáneo*, Silvia Rivera Cusicanqui y Virginia Aillón Soria (org.). Buenos Aires: CLACSO, 2015.

PERALTA, Anastácio. "A Agroecologia Kaiowá: tecnologia espiritual e Bem Viver, uma contribuição dos povos indígenas para a educação", *MovimentAção – Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Grande Dourados*, v. 4, n. 6, p. 01-19, 2017.

PEREIRA, Lorena Izá. "A acumulação por despossessão no *land grabbing*", *Caderno Prudentino de Geografia, Presidente Prudente*, n. 41, v. 1, p. 3-20, Jan./Jun. 2019.

PEREIRA, Paula Cristina. "City and common space", Sharon M. Meagher, Samantha Noll, and Joseph S. Biehl (eds), *The Routledge Handbook on Philosophy of the City*. London and New York: Routledge, 2019, pp. 253-262.

PEREIRA, Paula Cristina. "Technological culture and new practices of knowledge production. Culture technologique et nouvelles pratiques de production du savoir", in Theodoropoulou, E., ed., tr. en gr. introd., *Philosophy of Education : Aspects of praxis*.Atenas: Pedio; pp. 219-236, 2014.

PEREIRA, Paula Cristina, "Urbanidade e consciência do *comum*", in Pereira, Paula Cristina (org.), *Espaço público. Variações críticas sobre a urbanidade*. Porto: Edições Afrontamento, 2012, pp. 7-15.

QUIJANO, Aníbal. "'Bien Vivir'": Entre el "'desarrollo'" y la des/colonialidad del poder". In: A. Quijano. *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/ Descolonialidad del Poder*. Buenos Aires: Clacso, 2014.

SABOURIN, Eric. “Manejo dos recursos comuns e reciprocidade: os aportes de Elinor Ostrom ao debate”. *Sustentabilidade em Debate*, v. 1, n. 1, 2010.

SABOURIN, Eric. “Teoria da Reciprocidade e sócio-antropologia do desenvolvimento”. *Sociologias*, ano 13, n. 27, mai./ago. 2011.

SCARANO, Fabio Rubio. “No caminho de Barbosa – diálogo entre conhecimentos”. In: *Mbaé Kaá: o que tem na mata. Tapyiyeta Enoyndaua: a botânica nomenclatura indígena*, 2ª ed. rev. e ampl. de João Barbosa Rodrigues. Rio de Janeiro: Dantes, 2018.

SIQUEIRA, Gabriel Castro; SANTOS, Alessandro de Oliveira dos. “A felicidade segundo o povo Guarani Mbya: A noção de Bem Viver”, *Revista Acta Psicossomática*, n. 1, Jul/Dez 2018.

SOLÓN, Pablo. “Vivir Bien”. In: *Alternativas sistémicas: Vivir Bien, Decrescimiento, Comunes, Ecofeminismo, Derechos de la Madre Tierra y Desglobalización*. La Paz: Fundación Solón, 2017.

TÁRREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco; GONÇALVES, Daniel Diniz, “Estados plurinacionais como luta insurgente emancipadora”, *Revista da Faculdade de Direito da UFG*, v. 40, n. 1, Jan./Jul. 2016.

THOMPSON, E. P. “Modes de domination et révolution en Anglaterre”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 2, n 2-3, 1976.

TZUL, Gladys Tzul. “Gobierno Comunal Indígena: La organización de la reproducción de la vida”. In: Maria Paula Meneses e Karina Vidaseca (orgs.), *Epistemologia del Sur: Epistemologias do Sul*. Buenos Aires: CLACSO, 2018.

YAMPARA, Simón. “Derroteros de la colonialidad y la descolonización del conocimiento”. In: *Pensando el mundo desde Bolivia. I Ciclo de Seminarios Internacionales*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2007.