Polis
Revista Latinoamericana

40 | 2015
Buen vivir : ¿alternativa postcapitalista?

O Buen Vivire os saberes ancestrais frente ao neo-extrativismo do século XXI

The Buen Vivir and the ancestral knowledge against the neo-extractivism of the 21st Century

El Buen Vivir y los saberes ancestrales frente al neo-extractivismo del siglo XXI

Bruna Muriel Huertas Fuscaldo e Vivian Urquidi

Edição electrónica
URL: http://journals.openedition.org/polis/10643
ISSN: 0718-6568

Editora
Centro de Investigación Sociedad y Politicas Públicas (CISPO)

Refêrencia eletrónica
Bruna Muriel Huertas Fuscaldo e Vivian Urquidi, « O Buen Vivire os saberes ancestrais frente ao neo-extrativismo do século XXI », *Polis* [Online], 40 | 2015, posto online no dia 16 maio 2015, consultado o 03 maio 2019. URL : http://journals.openedition.org/polis/10643

Este documento foi criado de forma automática no dia 3 Maio 2019.

© Polis

O Buen Vivire os saberes ancestrais frente ao neo-extrativismo do século XXI

The Buen Vivir and the ancestral knowledge against the neo-extractivism of the 21st Century
El Buen Vivir y los saberes ancestrales frente al neo-extractivismo del siglo XXI

Bruna Muriel Huertas Fuscaldo e Vivian Urquidi

NOTA DO EDITOR

Recibido: 25.03.2015 Aceptado: 10.04.2015

Introdução

1 A constituição do Sumac Kawsay/Buen Vivir, no Equador, e do Suma Qamaña/Vivir Bien, na Bolívia, enquanto novos conceitos filosóficos e projetos políticos-civilizacionais pautado nas experiências indígenas,é um desafio aos paradigmas que fundamentam o projeto civilizacional da modernidade eurocentrica colonialista e capitalista[1]. Embora tenham suas origens em experiências ancestrais milenares, foram ganhando forma enquanto ferramenta mobilizadora (Cortez 2011) a partir da década de 1990, no contexto de intensificação dos problemas sociais resultantes da implantação das políticas econômicas de ajuste estrutural realizadas no marco do neoliberalismo e da globalização hegemônica.

2 Diante da alta assimilação social dos conceitos/projetos políticospor parte dos movimentos sociais indígenas, os governos de Evo Morales e Rafael Correa – eleitos em 2005 e 2006, respectivamente, a partir de uma aliança estratégica com estes movimentos - consagram o Sumac Kawsay/Buen Vivir, e o Suma Qamaña/Vivir Bien como os princípios

norteadores das novas ações governamentais e do novo projeto de estado, assumindo-osem discursos e documentos oficiais e consagrando-os nas novas constituições (Equador 2008); (Bolívia 2009). Estaspretendiam inaugurar o processo de reformulação dos estados através do projeto de refundação do Estado nos moldes plurinacionais.

3 A plurinacionalidade exige o reconhecimento da composição étnica e epistemológica plural dos territórios nacionais. Articula-se ao conceito de interculturalidade, relacionado a uma postura filosófica que percebe o mundo desde a perspectiva de uma fundamental igualdade entre os povos, ao mesmo tempo em que prevê a criação de políticas sociais de emancipação, inclusão, redução das desigualdades e redistribuição dos recursos. Ou seja, prevê a gestão política da diversidade - de povos e nações - na unidade do Estado(Santos, 2010), pautada por um projeto político que, através do diálogo na alteridade, se pretende emancipatório (Santos e Nunes 2003b).

4 A incorporação do Buen Vivir pelos textos constitucionais demonstra um esforço de "diálogo intercultural" (Santos 2010) inédito realizado no âmbito político e jurídico, quando indígenas e camponeses dos dois países passam, pela primeira vez, a fazer parte do novo pacto social. No entanto, as práticas governamentais, em especial relacionadas à perpetuação de um modelo de desenvolvimento pautado nas práticas extrativistas no decorrer dos mandatos de Morales e Correa, inaugura umprocesso de conflitos e rupturas entre os movimentos indígenas e os governos progressistas quelograram a positivação do Buen Vivir. A disputa pelo Buen Vivir - um"campo semántico en movimento" (Schalvezon 2014:178)- revela-se, a partir de então, em uma espécie de co-presença contraditória, aparecendotanto nos discursos governamentais assentados em uma perpsectiva estatal centralizadora e desenvolvimentista, quantonas propostas realizadas desdeuma perspectiva indígena e comunitária relacionada à plurinacionalidade e às experiências e cosmovisões indígenas. Esta últimafaceta do Buen Viviré aquela destacada neste trabalho.

O Buen Vivir frente a o paradigma do progresso e do desenvolvimento

5 Nos últimos anos, o Buen Vivir[2] vem ganhando visibilidade enquanto uma articulação discursiva da prática e do acumulado histórico da luta dos povos indígenas contra o colonialismo, o capitalismo e o paradigma de progresso e do desenvolvimento intrínseco ao projeto da modernidade (Cortez 2005). Apresenta-se simultaneamente enquanto princípio ético-filosófico e como novo projeto político e social que aponta para a possibilidade de construção de outros modos de vida e outras formas de organização social. Estas estariam pautadas nas experiências – enquanto saberes e práticas sociais (Santos 2010) – indígenas, em especial aquelas provenientes dos indígenas dos altiplanos. Mas não só. Cada vez mais a ideia de Buen Vivir é articulada as experiências provenientes de outros povos do Sul Global (Santos 2007)[3], daí a afirmação de Acosta (2012) de que o Buen Vivir é um conceito em construção, inacabado e indefinido.

> [...]¿Qué es el vivir bien? Decimos que es un proyecto civilizatorio y cultural alternativo al capitalismo y a la modernidad, que se basa en las matrices civilizatorias indígenas, que recoge la cosmovisión del suma qamaña, del sumaj kausay, del tekokavi, del ñandereko, del ivimarei, del qhapajñan, que sobre esta base incorpora las concepciones alternativas de las resistencias al capitalismo y a la modernidad, que integra utopías y proyectos sociales en armonía con la naturaleza

> y la comunidad, articulando formas de consumo, de comportamiento y de conductas no degradantes, asumiendo formas de espiritualidad que responden a relación ética con la vida y desplazando tejidos sociales solidarios y complementario, armaduras culturales y ámbitos simbólicos, imaginarios y significaciones cohesivas de lo colectivo, de los saberes [...]. El discurso del vivir bien es convocativo, es movilizador, también forma parte de la emergencia de las cosmovisiones indígenas, así mismo de las esperanzas de los movilizados contra el proyecto neoliberal, contra el extractivismo, contra las causas estructurales de la crisis ecológica, contra el capitalismo. Desde una faceta el vivir bien aparece como utopía, como aquello que deseamos y queremos, como la sociedad que soñamos; esto tiene su valor, sobre todo ético [...]. El vivir bien no sólo es esperanza, sino resistencia, apertura a la emancipación, perspectiva liberadora. (PRADA 2012: 1).

6 Uma forma embrionária doBuen Vivir aparece, primeiramente, em documentos institucionais e publicações acadêmicas imersas no contexto de resistência às políticas desenvolvimentistas - fomentadas pelos governos nacionais e pelas organizações de cooperação internacional - que visavam à modernização do modo de vida tradicional "arcaico" do altiplano boliviano (Schalvezon 2014). Por detrás dos projetos de desenvolvimento estava uma percepção do modo de vida comunitário como uma forma administrativa minoritária, rural, anacrônica e ineficiente em termos de gestão. Frente ao possível desmantelamento das lógicas comunitárias, os indígenas respondem politicamente desde a economia e da institucionalidade étnica em um processo de reconstituição e revalorização do *ayllu* "que es sin duda el contexto desde donde surgirá el Vivir Bien/Buen Vivir como política alternativa" (Ibid: 24)[4].

7 Forma de organização social própria do altiplano andino, os *ayllus* são comunidades - formadas a partir das relações de parentesco e afinidade, a família ampliada - que organizam o trabalho agrícola através da lógica da reciprocidade e da solidariedade. Instituição básica do mundo indígena do altiplano, o ayllu serve de auto-referência para os indivíduos: "Fuera del ayllu, los comuneros indígenas tienen una sensación de desarraigo que los anula socialmente" (Fundo Indígena 2005: 126).

8 Segundo o intelectual aimará Simón Yampara (2011: 241) o *Ayllu* é a "casa cósmica andina" dentro da arquitetura e da engenharia de vida dos povos andinos:"la casa entendida como medio, hábitat y cósmico entendido como la interacción con el mundo de las deidades y la espiritualidad". A saúde e a vitalidade das comunidades resultam da vida em harmonia com a sociedade, a natureza, o mundo divino e as leis. Uma relação equilibrada com a terra e com a ordem cósmica, representada pelos astros, montanhas e elementos da natureza (Rivera 2010).

9 Esta relação de profunda integração entre todos os elementos do cosmos é um dos eixos centrais da proposta de Buen Vivir elaborada desde as comunidades indígenas. Dentro da cosmogonia andina, o cosmos é povoado por uma multiplicidade de formas de existência (Huacani 2010) interdependentes e inter-relacionados. Daí que a idéia aimará-quéchua de Buen Vivir, traduzida também por viver em plenitude, significa ser capaz de viver em coletividade, com a natureza e consigo mesmo, através do bem estar integral em uma vida holista, relacionada ao gozo e à alegria compartidos por todos os membros da comunidade. (Yampara 2011), (Medina 2011). Repare que, como será abordado adiante, por "membros" entende-se tanto os entes humanos quanto os não humanos, no sentido que humanidade possui no interiorpara o pensamento moderno ocidental.

10 Esta perspectivaindígena diferencia-se da perspectiva filosófica de externalidade do ser humano em relação à natureza que, legitimada em especial a partir do desenvolvimento

da ciência moderna,é própria do pensamento antropocêntrico da modernidade ocidental. A separação entre o mundo natural e o mundo social como "dupla distinção ontológica" (Latour, 2001:19) serviu como base para a visão utilitarista da natureza, considerada um objeto externo, inerte e inferior, a ser transformado a partir do conhecimento técnico-científico do ser humano (Santos, 1989). Esta transformação é o que geraria o progresso material e, consequentemente, o progresso social da humanidade.

11 Vale lembrar que a ideia de progresso, tal como praticado pelos países que lideraram a revolução industrial, se expande gradativamente como modelo social a ser seguido globalmente.Emerge como ideia-chave do projeto de modernidade que vai se consolidando a partir dos séculos XVI e XVII na Europa, no contexto de expansão colonial, consolidação da organização política do Estado Nação, derrocada do antigo regime e ascensão da burguesia como nova classe dominante. O progressovai se consolidando como um caminho gradativo racional –pois apartado do conhecimento religioso - e universal – pois válido para além das particularidades locais – que,fundamentado na permanente acumulação de bens materiais e tecnológicos, levaria a satisfação contínua das necessidades e aspirações humanas. Paulatinamente esta ideia de progresso vai sendo traduzida pela ideia de desenvolvimento econômico, ou seja, de acumulação sistemática de capital e de avanços técnicos e científicos, capaz de gerar o aumento da produtividade e da renda dos habitantes de uma nação. O desenvolvimento – como meta para alcançar o progresso - torna-se, assim, o objetivo político central dos estados e diversas estratégias político- econômicas são estabelecidas através da aliança de classes e de grupos sociais em torno de um projeto político e econômico nacional. (Acosta 2012) (Furtado 1974).

O neo-extrativismo do século XXI

12 Historicamente fundamental para o modo de inserção e o papel da América Latina no processo de formação do sistema capitalista mundial, as atividades extrativistas seguem como pilar para os projetos de desenvolvimento dos Estados Plurinacionais do Equador e da Bolívia. Nas décadas que antecedem a chegada ao poder dos governos progressistas na América Latina, as correntes progressistas e de esquerda denunciavam o extrativismo como gerador de desigualdades e pobreza, o que impulsionava propostas de alternativas a esta atividade. Mas no contexto dos novos governos progressistas um novo discurso se está construindo sobre o extrativismo, que aparece agora como condição necessária para o crescimento econômico e o combate à pobreza. "Hay una reversión de la vieja relación, y donde en el pasado había una oposición, en la actualidad es visto como positivo y se convierte en una condición de necesidad para el desarrollo." (Gudynas 2009:213). Também o discurso sobre a globalização mudou: "bajo el neo-extractivismo hay un giro funcional hacia la globalización" (Ibid:220). Os novos governos aprofundam a exportação de matéria prima diante dos seus altos preços no mercado global, assumindo um discurso oposto àquele que a esquerda clássica latino-americana haveria mantido em grande parte do século XX, de questionamento às transnacionais, as desigualdades dos termos de troca e a subordinação comercial da América Latina no mercado global como exportadora de matéria prima. "En cambio, en la actualidad, el neo-extractivismo se apega a la globalización, donde la exportación de origen extrativista se convierte en el nuevo medio privilegiado para el crecimiento económico"(Ibid:221).[5]

13 Territórios de alta biodiversidade, os governos progressistas do Equador e da Bolívia seguem estimulando tal prática como forma de assegurar o crescimento e a manutenção

financeira do estado. O neo-extrativismo progressista do século XXI, tal quais os modelos anteriores, segue sendo funcional à globalização comercial e financeira, mantendo os dois países em uma inserção internacional historicamente subordinada do modelo de desenvolvimento primário exportador (Furtado 1979). Além disso, reproduz e/ou acentua os negativos impactos econômicos, sociais e ambientais. Mas embora mantenha atributos dos modelos extrativistas anteriores, possui identidade própria.

14 Diferentemente do modelo assumido no contexto de Estado mínimo do neoliberalismo de 1980 e 1990, o neo-extrativismo é realizado com protagonismo do Estado, o que aumenta as suas opções e ferramentas de captação dos excedentes gerados pelo setor.Por sua vez, os benefícios econômicos gerados pela atividade são utilizados para o financiamento de programas sociais destinados as parcelas mais pobres da população, como os planos assistencialistas focalizados, que consistem em um pagamento feito em dinheiro, mediante o cumprimento de certas obrigações por parte do beneficiário. Estabeleceu-se, assim, uma situação muito particular, que vincula os empreendimentos relacionados à mineração e à extração de hidro carburetos ao financiamento de políticas públicas assistencialistas. Quer dizer, por um lado os governos progressistas se afastam da esquerda pela manutenção e intensificação das práticas extrativistas, por outro lado, voltam a aproximar-se dela pelos programas sociais que, por sua vez, são dependentes do extrativismo para a captação de recursos financeiros. Forma-se um círculo vicioso em que os programas sociais contam com alta legitimidade social, assumindo o papel político fundamental de conceder aos governos o caráter de "esquerda". Através dos excedentes provenientes do extrativismo, o Estado é capaz de promover políticas sociais que o legitimam, permitindo a sua defesa (Gudynas 2009:208).

15 Simultaneamente, as ações para enfrentar e resolver os impactos sociais e ambientais se debilitaram e/ou foram ineficientes. Atualmente, em todos os países da América Latina existem conflitos sociais desencadeados pelo extrativismo: "no se observan mejoras substanciales en lidiar con estos impactos, y en especial en el terreno ambiental podría sostenerse que han existido retrocesos en algunos países" (Ibid:205). Enquanto os governos bolivianos e equatorianos afirmam a necessidade das práticas extrativistas para gerar crescimento econômico e desenvolvimento social, os movimentos indígenas se opõem apontando a permanência dos impactos, e se apoiam na constituição e na legislação secundária aprovada pelos mesmos governos progressistas para denunciar a destruição do entorno e defender os direitos da Pachamama no Equador (Equador 2008) e da Lei da Mãe Terra na Bolívia (Bolívia 2012).

> Bajo este nuevo extractivismo se mantiene un estilo de desarrollo basado en la apropriación de la Naturaleza, que alimenta un entramado productivo escasamente diversificado y muy dependiente de una inserción internacional como proveedores de materias primas, y que si bien el Estado juega un papel más activo, y logra una mayor legitimación por medio de la redistribución de algunos de los excedentes generados por este extractivismo, de todos modos se repiten los impactos sociales y ambientales negativos (Gudynas 2011: 188).

16 Há décadas Furtado (1979) já alertava para o perigo da contínua dependência dos países centrais em relação aos recursos não renováveis obtidos a partir da exploração da natureza. Atualmente, pelos impactos econômicos, sociais e principalmente ambientais que acarreta, o extrativismo é a prática desenvolvimentista mais criticada desde a perspectiva de Buen Vivir, tal como é formulada pelos movimentos e intelectuais indígenas.

Princípios do Buen Vivir

17 No contexto do neo-extrativismo na Bolívia e no Equador, os movimentos indígenas denunciamos governos progressistas por ignorarem o direito à consulta, à autodeterminação e a participação efetiva dos indígenas nos projetos políticos nacionais, o que supostamente deveria acontecer nos estados agora plurinacionais. Mas em especial, eles denunciam a não efetivação do principio do Buen Vivir plasmado nas cartas magnas e a violação da Lei sobre os direitos da Pachamama (Equador 2008) e a Lei da Mãe Terra (2012).

18 Vale recordar que o artigo 71 do capítulo sétimo da constituição do Equador (2008) afirma: "La naturaleza, la Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos." Alguns anos depois, sería aprobada a *Ley Marco de la Madre Tierra y del Desarrollo Integral para Vivir Bien* (Bolivia 2012: Art.1) com o objetivo de "establecer la visión y los fundamentos del desarrollo integral en armonía y equilibrio con la Madre Tierra para Vivir Bien, garantizando la continuidad de la capacidad de regeneración de los componentes y sistemas de vida de la Madre Tierra". A apresentação da natureza como a *Pachamama* ou a Mãe Terra, assim como a sua definição enquanto um sujeito de direitos, significou uma ação intercultural inédita nas normas e práticas jurídicas dos direitos ambientais e humanos reconhecidos pela comunidade internacional. (Acosta 2010).

19 Intrínseco à resistência dos povos indígenas ao extrativismo está o profundo rechaço à concepção utilitarista e mercantilista de natureza que é própria ao paradigma hegemônico de progresso. O documento que contem as propostas da Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador/CONAIE para a nova carta magna equatoriana, apresentado à Assembleia Constituinte do Equador em outubro de 2007, exemplifica a questão: "La biodiversidad y la naturaleza no son una mercancía más que se compra y se vende y a la que se explota irracionalmente, la naturaleza es la *pachamama*, somos parte de la misma [...]." (Conaie 2007: 21).

20 Esta resistênciapode ser mais bem compreendida trazendo as análises de Walsh (2009: 217) sobre os princípios que, fundamentais para a compreensão do caráter holístico da cosmovisão indígena do altiplano andino, estão intrínsecos ao Buen Vivir desde sua interpretação indígena e comunitária. São eles: os princípios da reciprocidade, da complementaridade, da relacionalidade e o da correspondência.

21 O princípio de complementariedade tem o sentido de incompletude dos entes e acontecimentos quando analisados isoladamente. Daí a complementariedade intrínseca ao ser humano, que aparece como um ser incompleto no contexto de autonomia individual (Walsh 2009: 217). Vale destacar a afirmação de Huanacuni (2010: 22) sobre como tal princípio não exclui a ideia de"individual". Quer dizer, o indivíduo não desaparece, mas emerge na interação com o outro, sendo a complementaridade "uma propuesta de equilíbrio entre comunidade y la individualidade" (Huanacuni 2010: 22).

22 A lógica da reciprocidade origina as práticas de apoio mútuo e solidariedade que se dão entre os grupos de família e família ampliada pertencentes a um *ayllu* (Fundo Indígena 2005). Marcam a organização do trabalho comunitário (Macas 2010: 14), sendo que a lógica de dar e receber continuamente tem por objetivo final a circulação do ayni. O Ayni

- ora traduzido como as relações de reciprocidade (Yampara 2008) ou/e as relações de complementaridade (Macas 2010: 22), seria a resposta ética de uma sociedade marcada pela redistribuição contínua, "profundamente holística que [...] cree en la responsabilidad recíproca entre los miembros de una comunidad" e que opta pela redistribuição frente a acumulação vista como "enemiga de la equivalencia y destructora de la armonía" (Fundo Indígena 2005: 129).

23 O princípio da relacionalidade alude a uma totalidade feita da interconexão entre todos os seres existentes, que se complementam, relacionam e autorregulam. Por fim, o princípio da correspondência remete às relações harmoniosas estabelecidas entre todos os componentes da realidade, não como uma relação automática de causa e efeito, mas como nexos que se estabelecem a partir das dimensões do simbólico, dos rituais e dos vínculos afetivos (Walsh 2009).

24 Os quatro princípios citados referem-se às relações no contexto da produção, distribuição e circulação material que se dão no interior das comunidades.A lógica da reciprocidade, por exemplo, "es simétrica y constructiva, que procura la reproducción y la redistribución de los excedentes de la economía colectiva para lograr una alta calidad de vida y el interés de todos los integrantes de la comunidad." (Fundo Indígena, 2005:129).O sistema funciona da seguinte maneira: "si una familia A ayuda, colabora o comparte con otra familia B, se está necesariamente obligado a corresponder sea con la familia A o con otra familia C (Íbid). A redistribuição assegura que a produção excedente seja distribuída entre os que mais a necessitam, garantindo relações de reciprocidade contínuas. Caso suspensa a relação entre dar e receber, "el ciclo de la abundancia se interrumpe y sobreviene la muerte" (Íbid:128).

A cosmovisão indígena andina: um saber contra-hegemônico

25 No entanto, para além das relações sociais,os quatro princípios apontados pela autora – o da reciprocidade, da complementaridade, da relacionalidade e o da correspondência - estão interconectados entre si e são inerentes às relações estabelecidas entre estes e todos os entes do cosmos. Quer dizer, para além das relações sociais,referem-se também a "relação vida" (Huanacuni 2010: 20) que corresponde ao principio de integração entre todas as formas de existência: "estas relaciones también se establecen con la naturaleza en todas sus expresiones y las fuerzas del Cosmos. La realización plena de la vida implica la realización plena de la armonía en el mundo vivo" (Fundo Indígena 2005: 127). O ayni, por exemplo, também existe no interior das relações que se dão entre os seres humanos e a natureza, assumindo o caráter de oferendas à *Pachamama* em agradecimento às plantas que curam e alimentam.

26 O conceito de reciprocidade é totalizador, quer dizer, que estas relações também se estabelecem com a natureza em todas suas expressões e as forças do Cosmos. Una indígena quechua del Perú, Hilaria Supa, nos indica: "El Ayni significa dar y recibir. Es la ley más útil que puede existir para la vida diaria. Tal como se practica entre los comuneros, también funciona entre seres humanos y la Pachamama." (Fundo Indígena 2005: 111).

27 Convém compreender o mundo andino como um mundo heterogêneo, um "acontecer" e um "fluxo", repleto de "diálogos" e umas "reciprocidades" contínuas e ininterruptas,

"donde cada quien ya sea un hombre, un árbol, una piedra es un ser en el sentido que dialoga y corresponde de igual a igual, pues siempre se está relacionando con equivalentes. (Íbid: 127). O Buen Vivir considera a dimensão da espiritualidade e as relações com os antepassados, de extrema relevância para os quéchuas e aimarás, para quem a alegria e o gozo compartilhados pela coletividade não se reduzem aos membros da comunidade "sino las otras dos comunidades, la de los ancestros-divinidades, *Waka*, y la comunidad de la Naturaleza, *Sallqa*, con la que están interconectados" (Medina 2011: 330).

28 Uma breve visita as exposições dos intelectuais aimarás Yampara (2008) e Huanacuni (2010) sobre as forças complementares que compõem o universo auxilia na compreensão deste perfil holístico – de "totalidad espacio- temporal de la existência, la vida con respecto a la totalidad" (Walsh 2009: 216) - da cosmovisão indígena andina. Tal aproximação parece imprescindível para compreender porque, desde as propostas indígenas e comunitárias de Buen Vivir, a vida humana é parte de uma realidade vital maior, "de caráter cósmico" (Cortez 2010:23).

29 A partir das reflexões de Yampara (2008), Huanacuni (2010) e Medina (2012), compreende-se que embora a categoria de *Pachamama* venha adquirindo grande visibilidade no cenário de emergência do Buen Vivir, dentro da cosmologia andina esta entidade não pode ser compreendida aquela que lhe é complementar: a PachaKama ou Pachatata[6]. A PachaKama ou Pachatata é a força cósmica, que vem do céu. Já a Pachamama é a força telúrica, que vem da terra. As duas convergem no processo da vida, gerando as diferentes formas de existência - cada qual uma ponte, uma síntese destas duas energias - que se relacionam através do Ayni, o principio de complementaridade citado anteriormente. Dentro da filosofia aymara, estas diferentes formas de existência, todas elas, orgânicas e inorgânicas, são possuidoras de vida. A vida, por sua vez, corresponde a uma totalidade do visível – existências compreendidas no âmbito das forças telúricas, a *Pachamama* – e do invisível – aquelas que se referem ao âmbito da energia cósmica, a *Pachakama*. O mundo visível da *Pachamama* é dividido entre *Akapach* e *Manqhapacha*. O primeiro é onde se desenvolvem as formas de vida animal, vegetal, mineral e humana. O segundo corresponde às forças da mãe terra, o interior da terra. Já o mundo cósmico de *PachaKama* ou *Pachatata*, pode ser dividido entre *Alaxpacha* - o mundo superior, tangível e visível, das estrelas, sol, lua, raios - e *Kawkipacha*, que refere-se ao que está para além do visível, o universo do desconhecido e indefinido.

30 Convém abordar os distintos significados do seu prefixo "Pacha", central para a cosmologia andina. Em aymara, Pa significa duplo/dois enquanto Cha é força/ energia. Segundo Yampara (2008, p.74), a tradução literal desta palavra, seria "doble fuerza o energía, con espíritu" e embora os linguistas ocidentais a relacionem com as categorias de tempo e espaço ou de aqui e o agora, a ideia de Pacha vai além: "Pacha no sólo es tempo y espacio, es la capacidade de participar activamente en el universo, sumergirse y estar en él.[7]" (Huanacuni 2010: 22).

31 A celebração das relações de reciprocidade com a Pachamama dá-se através das cerimônias ritualísticas que "oxigenan" tal relação (Yampara 2008: 74). Nesta visão holista, integral e interacionista, não se diferenciam os seres bióticos dos abióticos, tal como faz aciências biológicas.Poderia afirmar-se, então, que o mundo natural – lítico, vegetal, animal - é biótico e tecido em redes e que com ele convive cotidianamente o homem e a sociedade andina. Uma vez que convivem em um cosmos dotado de animidade – ou seja, vida, espiritualidade, consciência - é necessário "conversar/ponerse de acuerdo,

cotidiana y periodicamente[...] En esto consiste la emulación/empatia entre los seres bióticos, naturales y espirituales, de los pueblos andinos" (Yampara 2008: 78-79)[8].

Contribuições do Buen Vivir para um saber contra-hegemônico

32 Concorda-se com Choquehuanca (2010:1) quando afirma que, ao trazer em si os princípios de relacionalidade e de complementariedade, o Buen Vivir se contrapõe ao individualismo e ao antropocentrismo da modernidade ocidental. Daí que, desde a perspectiva da Pachamama, é inconcebível pensar a terra desde a perspectiva da propriedade privada. Para o chanceler boliviano, o Buen Vivir não deveria centrar-se nem na sobrevalorização do humano, como no socialismo, nem na sobrevalorização do capital, como no capitalismo. O BV deveria centrar-se na vida. Em seus "25 pontos sobre o Vivir Bien", inclusive, apresenta os "direitos cósmicos" como sendo anteriores aos direitos humanos: "Para los que pertenecemos a la cultura de la vida lo más importante no es la plata ni el oro, ni el hombre [...].son los ríos, el aire, las montañas, las plantas [...].Con la planta nos complementamos, porque ambos, la planta y nosotros, somos criados de la madre naturaleza." (Ibid).

33 Alguns autores afirmam que, o Buen Vivir, uma noção proveniente de uma doutrina e de um projeto político indígena,embora seja pioneiro ao ser assumido formalmente por filosofias e projetos nacionais latino-americanos, já se anunciava na teoria política clássica ocidental (Schalvezon: 2012).De fato, Aristóteles já refletia sobre a centralidade do "Bem Viver" coletivo para o alcance da felicidade da pólis e em sua obra a "A Política", afirmava que o governo perfeito era aquele capaz de garantir ao corpo social o maior grau de felicidade, impossível de ser alcançada pelos seres individualmente. Somente a felicidade de todos os habitantes da pólis garantiria a felicidade individual: o bem viver aristotélico dependeria, portanto, da comunidade política. Assim, a pólis somente é exitosa levando em consideração "[...] no a algunos de sus miembros, sino a todos los ciudadanos sin excepción. Y así la asociación política tiene, ciertamente, por fin la virtud y la felicidad de los individuos" (Aristóteles 2000:63).

34 No entanto, o conceito o BV que agora se converte em projeto político por parte dos povos indígenas da América Latina dista muito daquele elaborado há dois milênios na Grécia. Enquanto o filósofo grego centrava-se na relação estabelecida entre os indivíduos da polis, o Buen Vivir no Equador e na Bolívia parte de referentes próprios das cosmovisões indígenas do altiplano e, em especial, de sua relação com a Pachamama e o cosmos, "considerados como matrices vivas e integrada por fuerzas animistas" (Prada 2012:6).

35 Diversos autores - (Acosta 2012), (Medina 2011), (Schalvezon 2014), entre outros - chamam atenção para o fato de que, embora tanto a concepção aristotélica de bem viver quanto a andina do buen vivir reforçem um sentido comunitário frente ao individualismo predominante na modernidade capitalista, o primeiro remete à felicidade dos cidadãos da polis grega, não reconhecendo as relações do ser humano com os outros seres vivos, com a natureza e o cosmos, presentes na segunda concepção.

36 É possível afirmar, portanto, que o Buen Vivir amplia a comunidade política frente ao bem viver aristotélico (Schalvezon 2014), anunciando um mundo composto por múltiplas subjetividades para além daquelas que para a cosmovisão moderna ocidental

correspondem ao âmbito da humanidade. Daí a ideia de um Buen Vivir que se relaciona aos múltiplos devenires da subjetividade: "devenir animal, devenir planta, devenir río, devenir montaña, devenir agua, etc. Las subjetividades son conectivas, se trata de subjetividades complejas, subjetividades integradas y en devenir" (Prada 2012: 6).

37 Exprime, assim "la posibilidad de pensar mundos donde la agencia no es exclusivamente humana" (Ibid:7),alargando o domínio do "político". Quer dizer, "hay más mundos a tener en cuenta" (Ibid) para além da modernidade ocidental capitalista, quando se planeja uma assembleia popular ou quando se discutem os projetos de desenvolvimento nacional no Equador e na Bolívia hoje. Ao apresentarem a natureza como *Pachamama* e a Mãe Terra, a interpretação indígena de Buen Vivir dificulta a sua redução a uma situação de fonte de recursos naturais direcionados a produção capitalista. E pressiona os governos progressistas a discutir "una economía que es más que cálculo, una política que es más que representación, en suma, un mundo compuesto de muchos mundos" (Ibid)[9].

38 Outra questão que chamou a atenção dentre os aspectos analisados, é que o universo composto pelas duas forças, a cósmica da *Pachakama* e a telúrica da *Pachamama*,está submergido em uma noção de temporalidade cíclica onde "se asume un presente pero además continuo y passado y futuro se funden en un solo al final" (Huanacuni 2010: 22). O tempo, para os povos dos Andes, é circular. Não há nada estático, tudo está em movimento e saber viver significa, entre outras coisas, entrar no "tempo intenso", ou Sinti Pacha (Huanacuni 2010) que por sinal também pode ser traduzido com viver plenamente, ou seja, Vivir Bien.

Para los aymaras tiempo y espacio están mutuamente interrelacionados en el concepto de Pacha.

> [...]por tanto, por razones cosmovisivas [...] no pueden desligar el Espacio del Tiempo y postular una visión temporal lineal y progresiva del mismo como los occidentales modernos. Los aymaras, por ello, no pueden ser ni 'desarrollistas' ni 'progresistas' por razones cosmológicas; tienen que comprender siempre la complejidad de la red de la vida (Medina 2008: 63).

39 A temporalidade cíclica dos povos indígenas é um dos elementos inovadores trazidos pelo Buen Vivir. Este, aparece como contraponto à temporalidade linearque, composta por passado-presente-futuro, condiciona os ideais de progresso e desenvolvimento. Aiauxiliar para a desconstrução damonocultura da temporalidade linear e progressiva - uma das monoculturas constitutivas da modernidade ocidental capitalista (Ibid) -, o Buen Vivir parece tornar mais plausível o projeto de desconstrução do progresso enquanto projeto social único e universal, apontando para a possibilidade de uma nova convivência social pautada naquilo que Santos (2004) denomina uma "ecologia das temporalidades".

40 Desde uma perspectiva indígena e comunitária, portanto, a reflexão sobre o BV inova ao incorporar, em suas críticas e propostas, as experiências dos povos indígenas do altiplano andino que são muitas vezes antagônicas aquelas que predominam no sistema capitalista e que regem o paradigma da modernidade ocidental. Contribui, assim, para a desconstrução da meta universal do desenvolvimento e do progresso como direção única, baseada em um crescimento econômico derivado do progresso materialista e produtivista, fundamentado na exploração ilimitada da natureza. Em especial, o Buen Vivir contesta a ideia de valor da natureza, intrínsecas às práticas extrativistas sobre o qual se assentam os projetos de desenvolvimento na Bolívia, no Equador e no resto da América Latina não seriam possíveis.

Considerações Finais

41 O Buen Vivir é uma resposta ao contexto de dominação/opressão experimentada historicamente pelos povos indígenas. Impulsiona o desenho e a gestão de um novo modo de vida, crítico àquele proveniente do discurso branco-mestiço sobre o qual se assentaram os projetos de modernização da América Latina (Cortez 2005: 4). Através da desconstrução das bases fundamentais dos paradigmas do capitalismo, do desenvolvimento e da modernidade, o Buen Vivir vem convertendo-se em uma oportunidade para a elaboração coletiva de uma nova forma de organização social pautada em um novo modelo civilizacional que recorre às experiências indígenas (Acosta: 2012); (Cortez: 2005).

42 A injustiça social global está associada à injustiça cognitiva global e a luta pela emancipação dos indígenas da América Latina exigeo enfrentamento desta herança histórica de desigualdade epistêmica através da abertura para o conjunto de saberes e práticas inviabilizadas e marginalizadas ao longo da história(Santos 2007). Neste sentido, a irrupção do Sumac Kawsay/Buen Vivir e o Suma Qamaña/Vivir Bien como a sintetize do novo princípio ético-filosófico e do novo projeto político que deveria nortear as ações dos Estados Plurinacionais (Dávalos 2010) foi um evento político-epistemológico significativo (Santos 2012).

43 Elementos que "nascem da periferia social da periferia mundial" (Tortosa 2011: 2), provenientes de vocabulários próprios dos povos ancestrais considerados, até então, excluídos de respeitabilidade, inferior, inculto, parte de um pensamento abstrato e primitivo tornam-se princípios de "orientación basilar constitucional" (Santos 2010b) na América Latina, algo historicamente impensável dentro da perspectiva moderna até então, apontando para a possibilidade de uma nova existência social fundamentada em um diálogo civilizacional entre diferentes projetos de mundo. Um ato de justiça histórica com os povos indígenas que, longe de representar uma conciliação com o passado, mas bem se dá "como marca definidora de un proyecto de país emergiendo para un futuro finalmente libre de la colonialidad del saber, del poder y de la ley" (Santos 2012: 10).

44 O Buen Vivir parece, assim, evocar o que a pesquisadora aimará Silvia Rivera Cusicanqui (2010: 33) define como indígena-poeta "en el sentido Aristotélico del término: creador del mundo, productor de los alimentos, conocedor de los ciclos del cosmos", sendo que esta "poiesis[10]" do mundo se apresenta, hoje, como evidencia e como proposta, com a alteridade indígena reinventando uma "nova universalidade" que resiste ao caos herdado da "destruição colonial do mundo e da vida" (Rivera 2010: 33).

45 Desde a perspectiva estatal evidenciada pelos governos progressistas do Equador e da Bolívia "los yacimientos mineros y petroleiros, o la fertilidade de los suelos, son vistos como riquezas que no pueden ser desperdiciadas" (Gudynas 2009: 214), o que reforça explicitamente a perspectiva utilitarista sobre a natureza que caracteriza o modelo de desenvolvimento hegemônico. Observe-se a declaração de Correa em seu Informe a la Nación, de 15 de janeiro de 2009, sobre porque o governo não voltaria atrás na Lei da Mineração criticada por indígenas e ambientalistas. O presidente equatoriano afirma que a mineração é fundamental para o desenvolvimento e o progresso do país e que: "No podemos sentarnos como mendigos en el saco de oro" (in Acosta 2012: 214).

46 Tal perspectiva contrasta com a perspectiva de Buen Vivir proveniente do "paradigma indígena comunitário", descrito também como "paradigma da cultura da vida" (Huanacuni 2010: 20), que parte de uma concepção cosmogônica comunitária, de união, integração e interdependência entre tudo e todos. Nos dois países, são muitos os exemplos de ações que "en una suerte de contrarrevolución legal" (Acosta, 2010:3), atentam contra os princípios constitucionais, em especial o princípio do Buen Vivir. A já citada Lei de Mineração beneficia economicamente as transnacionais através da exploração em grande escala, édepredatória e afeta as comunidades indígenas. O anúncio sobre o fim da iniciativa Yasuní ITT em 2013 - o projeto ambiental que pretendia manter intocável os campos de petróleo existentes em subsolo amazônico em troca de uma compensação internacional – coroa a ruptura entre governos e movimentos, anunciada desde a assembleia.E na Bolívia o projeto de contrução da estrada que conecta as localidades de Beni à Cochabamba, passando pelo Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécure/TIPNIS, é o ponto chave do conflito entre governo e movimentos indígenas atualmente.

47 Acredita-se que o projeto através da qual devem ser guiadas as práticas transformadoras contra hegemônicas contemporâneas deve estar assentado na desmercantilização - além da descolonização e da democratização - da natureza e das relações sociais (SANTOS, 2007), e o Buen Vivir, desde sua perspectiva indígena e comunitária, traz enormes contribuições neste sentido. Porque para grande parte dos povos indígenas do altiplano andino, a força que provem do interior da Mãe Terra, do subterrâneo da *Pachamama*, por eles denominada de *Manqhapacha* (Yampara 2008) é uma força composta por vida, animidade. Sendo o petróleo parte fundamental desta vida pulsante: o sangue da *Pachamama*. Compreender isso torna mais fácil compreender a resistência dos movimentos indígenas em relação aos empreendimentos relacionados à mineração e à extração de hidro carburetos que, desde sua perspectiva, são agressões profundas a um cosmos animado e povoado por uma multiplicidade de formas de existência (Huacani 2010) interdependentes e inter-relacionados.

BIBLIOGRAFIA

Acosta, Alberto (2010), "Hacia la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza", *Revista AFESE*, 54, Quito, 1-17.

Acosta, Alberto (2012), *El Buen Vivir: Sumak kawsay, una oportunidad para pensar otros mundos*, Icária, Barcelona.

Aristóteles (2000), *A Política*, Gredos, Madrid.

Bolívia (2012), *Decreto Lei nº 300 de 15 de outubro de 2012 que estabelece a Lei Marco da Mãe Terra e do Desenvolvimento Integral para o Vivir Bién*. Diário Oficial da Bolívia, 15 out. 2012, Edição 0431, La Paz.

Conaie (2007), *La Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador frente a la Asamblea Constituyente*, Conaie, Quito. Versão eletrônica, consultada a 04.02.2014, em http://www.cebem.org/cmsfiles/archivos/principios-lineamientos-conaie.pdf.

Cortez, David (2011), "La construcción social del Buen Vivir (Sumak Kawsay) en Ecuador", *Aportes Andinos*, 28, Quito, 1-23.

Dávalos, Pablo (2010), "Sumak Kawsay: uma forma alternativa de resistência e mobilização", em *Revista do Instituto Humanitás Unisinos*, 340, São Leopoldo, 23-34.

Equador (2008), *Constituição do Estado Plurinacional do Equador de 19 de julho*, Assembleia Constituinte, Quito. Consultado a 05.08.2011, em: http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/Constitucion-2008.pdf/.

Fundo Indígena (2005), "Desarrollo con identidad", Programa de formación de líderes indígenas de la Comunidad Andina, Banco Mundial / Fundo Indígena, La Paz, 97-124. *Socioeconômicos*, 2009. pp.9-61.

Furtado, Celso (1974), *O Mito do desenvolvimento econômico*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.

Gudynas, Eduardo (2009), "Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo: Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual", em Schuldt, Jürgen et al, *Extractivismo, Política y Sociedad*, CAAP/CLAES, Quito, 187-225.

Huanacuni, Fernando (2010), "Paradigma Occidental y Paradigma Indígena Originario", em *América Latina em Movimento: Sumak Kawsay Recuperar o Sentido da Vida*, 2, La Paz, 17-23.

Lander, Edgardo (2000), "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico", em Edgardo Lander (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*, CLACSO, Buenos Aires, 34-78.

Latour, Bruno (2002), *Jamais fomos modernos*, 34, Rio de Janeiro.

Santos, Boaventura de Souza (1989), *Introdução a uma ciência pós-moderna*, Graal, Rio de Janeiro.

Idem; Nunes, João Arriscado (2003), "Para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade", em Santos, Boaventura de Souza (org.), *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 25-66.

Idem (2004), "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências", em Boaventura de Sousa Santos (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*, Cortez, São Paulo, 23-56.

Idem (2007), *La reinvención del Estado y el Estado plurinacional*, CENDA, Santa Cruzde la Sierra.

Idem (2010a), "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes", in Boaventura de Souza Santos; Maria Paula Meneses (orgs.), *Epistemologia do Sul*, Cortez, São Paulo, 23-73.

Idem (2010b), *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, Lima.

Idem (2012), Prefácio, em Acosta, Alberto (2012), *El Buen Vivir: Sumak kawsay, una oportunidad para pensar otros mundos*, Icária, Barcelona.

Schalvezon, Salvador (2012), *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir, dos conceptos constituyentes en formación leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyente*, Abya Iala, Quito.

Tortosa, José Maria (2011), "Sumak Kawsay, Suma Qamaña", em *Aportes Andinos*, 28, 1-3.

Walsh, Catherine (2009), *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra*, UASB & Abya-Yala, Quito.

Yampara, Simón (2008), "Empresa Ayllu ó Ayllu Qamaña?", em Javier Medina (org.), *Suma Qamaña: la comprensión Indígena de la vida buena*, GPI, La Paz,137-147.

NOTAS

1. Este trabalho é o resultado parcial de uma investigação de caráter interdisciplinar, realizada através do Grupo de Investigação Descolonização e Estados Plurinacionais do Observatório de Políticas Públicas da Universidade de São Paulo, financiado pelo Conselho Nacional de desenvolvimento científico e tecnológico/CNPQ. Destaca-se que a pesquisadora Bruna Muriel Huertas Fuscaldo recebe bolsa da Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior/CAPES.

2. Apesar das diferenças entre os termos quechua e aimará e do risco da perda dos sentidos originários do termo com a sua tradução para o espanhol, optou-se por utilizar majoritariamente ao longo do texto o termo Buen Vivir mais difundido no âmbito político e acadêmico latino-americano. Além de tornar o texto mais fluido, a necessidade de dar visibilidade à tal experiência contra-hegemônica torna necessária a opção por um dos termos. Neste sentido, o Buen Vivir aparece como a síntese deste conceito filosófico/projeto político complexo e cheio de nuances e contradições que, tendo suas origens nas experiências comunitárias ancestrais dos indígenas do altiplano andino, hoje se converte em um novo projeto político e civilizatório de alcance nacional no Equador e na Bolívia. E que, paulatinamente, vem ganhando espaço dentro de movimentos indígenas de toda a América Latina, e outros movimentos do Sul Global

3. O Buen Vivir coincide com as lutas fundamentadas na ideia das Epistemologias do Sul, apresentada por Santos (2010a) como o conjunto de experiências dos povos subalternizados – entre os quais os povos indígenas – marginalizadas e desqualificadas ao longo da história pelo sistema dominante desde o início do processo de colonização. As diferentes instituições sociais e o pensamento científico dominante esforçaram-se em produzir a "não existência" de tais práticas sociais e saberes, considerando-as inferiores, improdutivas e residuais. As lutas contemporâneas deveriam enfrentar esta herança histórica de desigualdade epistêmica, o que exige a abertura para este conjunto de saberes e práticas produzidos por distintos povos, contextos e culturas do "sul" global. Sendo que "sul", neste caso, não corresponde ao conceito geográfico, mas à metáfora para o sofrimento causado pelo capitalismo e pelo colonialismo em escala global, assim como para os processos de resistência que foram emergindo ao longo da história.

4. Quijano (2011:35) considera que já nos desenhos do cronista indígena Waman Poma de Ayala - cuja obra "Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno" permaneceu desconhecida por vários séculos - era possível perceber elementos do Buen Vivir enquanto resistência indígena contra a colonialidade do poder. Escrita entre 1612-1615, a obra era uma carta-denuncia dirigida ao rei da Espanha que, contendo mais de mil páginas e trezentos desenhos, buscava retratar a vida pré-colombiana e os horrores da conquista e da colonização no vice-reinado do Peru.Conforme Quijano (2011: 2), o Buen Vivir seria "probablemente, la formulación más antigua en la resistencia 'indígena' contra la colonialidad del poder".

5. É interessante notar que não existe uma alternativa regional consistente em termos de redes comerciais, acordos em relação aos preços e coordenações produtivas, que possa fazer frente ao extrativismo, como alternativa a prática ou ao menos como forma de minimizar os seus impactos negativos. "En esse sentido, los procesos de integración sudamericanos han fracasado. Esto hace que los países progresistas compitan entre ellos en la oferta de sus sectores extractivos, y lo que es más grave, también compiten en atraer inversión extranjera en ese sector. Esto refuerza la tendencia a flexibilizar las normas sociales, ambientales y territoriales, liberalizar el flujo de capitales, etc.": (Ibid:219). O autor alerta que a contabilidade dos empreendimentos relacionados ao extrativismo sofrem uma distorção já que os efeitos sociais e ambientais negativos não são contabilizados nas análises custo-benefício. De serem, os benefícios líquidos sofreriam grande redução "y posiblemente algunos emprendimientos llegarían a ser un mal negócio (Ibid). E

surpreende que mesmo diante de tantos embates e da "creciente evidencia de su limitada contribución a um genuíno desarrollo nacional", goze de tamanha "buena salud" (Ibid: 187).

6. Destaca-se que a descrição da Pachamama como uma entidade única e em isolamento, vem sendo realizada por setores aymaras cristãos a partir de uma ótica associada à idolatria e ao monoteísmo. Segundo Medina (2012), tal tradução é arriscada e errônea, uma vez que a cosmologia andina relaciona-se sempre a categorias complementares como a Pachamama e o Tata Inti - o deus sol -, ou o sol e a lua, o homem e a mulher, o dia e a noite.

7. É notável as similaridades entre tal reflexão e a ideia de Zen para o budismo, onde acredita-se que através da meditação o individuo é capaz de alcançar um estado de dissolução das ilusórias percepções geográficas, temporais e egóicas.

8. Esta "conversa" cotidiana é o que permite os diferentes tipos de crescimentos valorizados desde a perspectiva indígena e comunitária do BV. Para além daquele material, hipervalorizado na sociedade capitalista contemporanea, estão o crescimento espiritual e o crescimento biológico, do qual formam parte os mundos vegetal, animal e lítico, também associado ao crescimento das wak´as: entidades associadas às forças da natureza (Yampara 2008).

9. Schalvezon (2014) dialoga, aqui, com uma produção contemporânea da antropologia política - do qual fazem parte, entre outros autores, Bruno Latour e Isabelle Stengers- que trata como "filosofia" ou "ontologias políticas" certas diferenças epistemológicas e ontológicas que exigem a reflexão sobre uma "cosmopolítica comum", onde caibam diferentes povos e mundos e que é impossível de ser pensada como apartada do cosmos.

10. O termo grego *poiesis* aparece na obra O banquete de Platão (São Paulo: L&PM, 2009), havendo sido definida pelo filosofo como a causa que converte qualquer coisa que consideramos não ser, em ser.Segundo Rivera (2010:33) desde o pasado até o presente "son las tejedoras y los poetas-astrólogos de las comunidades y pueblos, los que nos revelan esa trama alternativa y subversiva de saberes y de prácticas capaces de restaurar el mundo y devolverlo a su proprio cauce." As tecedoras e os poetas-astrólogos são personagens indígenas centrais da vida do altiplano e estão representados na obra de Poma de Ayala que, citada anteriormente, é descrita pela autora como uma "teoria iconográfica da situação colonial" (Rivera 2010:28).

RESUMOS

A proposta do Buen Vivirelaboradas desde uma perspectiva indígena no Equador e na Bolívia revelam uma interpretação sobre a natureza contraposta à visão mercantilista que caracteriza o paradigma do progresso na modernidade ocidental capitalista. Uma visita às reflexões sobre asparticularidades da cosmovisão ancestraldo altiplano andino - holística, de interdependência e interconexão entre os seres que compõem o cosmos - contribui para compreender o potencial contra-hegemônico do Buen Vivir incorporado à luta dos movimentos indígenas no contexto do neo-extrativismo do século XXI.

The proposals of the *Buen Vivir* drawn from anindigenous perspective in Ecuador and Bolivia, reveal an interpretation of nature opposed the mercantilist one that characterizes the progress paradigm in western capitalist modernity. A visittothe thoughtsabout the particularities of theAndean ancestral cosmovision –holistic, of interdependence and interconnection between all beings- helps to understand the counter-hegemonicpotential of *Buen Vivir* incorporated into the struggle of the indigenous movements in the context of neo-extractivism on the XXI century.

La propuesta del Buen Vivir realizada desde una perspectiva indígena en Ecuador y Bolivia revela una interpretación sobre la naturaleza, contrapuesta a la visión mercantilista que caracteriza el paradigma del progreso en la modernidad capitalista occidental. Una visita a las reflexiones sobre las peculiaridades de la cosmovisión ancestral del Altiplano Andino -holística, de interdependencia e interconexión entre los seres que componen el cosmos–contribuye para entender el potencial contra-hegemónico del Buen Vivir incorporado a la lucha de los movimientos indígenas en el contexto del neo-extractivismo del siglo XXI.

ÍNDICE

Palabras claves: buen vivir, cosmos, Pachamama, progreso
Keywords: buen vivir, cosmos, Pachamama, progress
Palavras-chave: buen vivir, cosmos, Pachamama, progresso

AUTORES

BRUNA MURIEL HUERTAS FUSCALDO

Universidade de São Paulo, Brasil. Email: bmuriel@usp.br

VIVIAN URQUIDI

Universidade de São Paulo, Brasil. E-mail: vurquidi@usp.br