

Os povos indígenas e seus projetos de bem viver

Indigenous peoples and their good living projects

Saulo Ferreira Feitosa¹

Resumo

Este artigo aborda diferentes experiências de gestão da vida pelos povos originários que têm como embasamento proposições éticas construídas a partir de suas experiências práticas, de suas vivências em comunidades. Com o intuito de favorecer uma maior representatividade de suas diversidades, os exemplos selecionados retratam os modos de viver e os projetos de futuro de povos habitantes dos continentes africano, asiático e americano. Os conteúdos éticos destas experiências têm em comum valores como coletividade, hospitalidade, reciprocidade e partilha de bens e de poder. Dentre as várias contribuições éticas dos povos indígenas para a humanidade, destacam-se, no campo da ética prática, a ética ambiental, e no da ética filosófica, o paradigma do bem viver, uma proposição ético-crítica dos povos ameríndios que propõe uma mudança radical no relacionamento entre os seres humanos e a natureza.

Palavras-chave

Povos indígenas. Bem viver. Éticas indígenas.

Abstract

This article addresses different experiences of life management by native peoples that are based on ethical propositions built from their practical experiences, from their experiences in communities. With the aim of favoring a greater representation of their diversities, the selected examples portray the ways of living and future projects of peoples inhabiting the African, Asian and American continents. The ethical contents of these experiences have in common values such as collectivity, hospitality, reciprocity and sharing of goods and power. Among the various ethical contributions of indigenous peoples to humanity, stand out, in the field of practical ethics, environmental ethics, and in philosophical ethics, the paradigm of good living, an ethical-critical proposition of the Amerindian peoples that proposes a radical change in the relationship between humans and nature.

Keywords

Indigenous people. Good living. Indigenous ethics.

INTRODUÇÃO²

Em todos os agrupamentos humanos, independentemente de sua localização geográfica, de suas formas de organização social, de seu grau de relacionamento com culturas diferentes e de sua inserção no processo de globalização mundial, existem formas próprias de gestão da vida que orientam as pessoas sobre as condutas a serem adotadas para uma boa convivência

¹ Doutor em Bioética pela Universidade de Brasília (UnB). Mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás) e em Ciências da Saúde pela UnB. Especialista em Bioética pela UnB. Licenciado em História pela Fundação de Ensino Superior de Olinda (FUNESO). Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação Contemporânea da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Contato: sauloffeitosa@gmail.com.

² Artigo produzido a partir da tese de doutorado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília *O processo de territorialização epistemológica da bioética de intervenção: por uma prática bioética libertadora*, em 2015.

interpessoal e coletiva. Por essa razão, em toda e qualquer comunidade indígena podem ser identificados usos, costumes e tradições que se constituem em valores morais. Estes asseguram a identidade coletiva do grupo e definem as formas de relacionamento entre as pessoas e destas com as demais espécies existentes no planeta.

Todavia, a existência de valores morais não assegura automaticamente a produção de uma ética. A ética somente passa a existir a partir do momento em que se promove uma reflexão sobre os costumes moralmente aceitos. É por esse motivo que historicamente costuma-se atribuir a origem da ética no Ocidente à figura de Sócrates, filósofo da Grécia antiga que, segundo os escritos de Platão e Aristóteles, costumava promover diálogos nas praças de Atenas, sobretudo com os jovens. O filósofo os indagava sobre o significado dos valores da sociedade ateniense e a cada resposta acrescentava outra pergunta, num instigante exercício dialógico através do qual procurava aprofundar a compreensão sobre o conteúdo dos respectivos valores. Portanto, pode-se afirmar que a ética é a moral refletida (FERRER; ALVAREZ, 2005). O surgimento das éticas indígenas está diretamente associado à possibilidade de se assegurar os bens naturais necessários à manutenção da vida, e os bens culturais imprescindíveis ao processo de humanização que, segundo Lévi-Strauss (1982), não são obtidos por meio de uma humanidade abstrata, mas a partir de realidades culturais concretas e específicas.

Entre os povos indígenas há uma pluralidade de éticas ou perspectivas éticas indígenas na mesma proporção da diversidade étnico-cultural planetária. Mesmo entre aqueles classificados como ágrafos ocorre a produção de diferentes éticas que são mantidas pela tradição oral. Segundo o Fórum Permanente das Nações Unidas para Questões Indígenas (ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS, 2010), a população indígena mundial soma aproximadamente 370 milhões de pessoas, correspondendo a cerca de 5% do total de habitantes do planeta. São povos que conformam uma ampla diversidade étnica representada por cinco mil diferentes culturas, falando distintas línguas.

Além de portadores de uma rica diversidade cultural, estes povos vivenciam hoje distintos graus de relacionamento com a chamada civilização ocidental e possuem uma enorme variação populacional, ainda que coabitem o território de um mesmo Estado. Em alguns países, como a Groenlândia, os indígenas pertencentes a uma mesma etnia (*inuit*) representam 88% do total da população, enquanto na Rússia os 41 povos indígenas legalmente reconhecidos³ somam menos de 2%. No Brasil, onde há mais de três centenas de povos, chegam apenas a 0,4% da população do país, embora este esteja entre os de maior diversidade étnico-cultural do mundo.

Uma situação bem particular diz respeito aos denominados povos isolados, aqueles que se recusam ao contato com a civilização ocidental e que optam pelo isolamento voluntário. A expressão “isolamento voluntário” deve ser entendida em sentido amplo, inclusive como fuga,

³ Na Rússia existem cerca de 100 grupos étnicos, todavia a legislação russa somente reconhece como indígenas aqueles grupos que possuem uma população que não ultrapasse o total de 50 mil pessoas, mantenham uma forma de vida tradicional e habitem regiões distantes.

como estratégia de sobrevivência, visto que em sua grande maioria esses povos foram perseguidos e forçados a se refugiarem em regiões mais longínquas para não serem massacrados. Localizados nos mais recônditos lugares, de maneira autônoma, conseguem satisfazer suas necessidades materiais, espirituais e simbólicas. Graças a essa capacidade de resistir, tem-se atualmente o conhecimento de suas existências em vários países, a exemplo do Brasil, Colômbia, Peru, Equador, Bolívia e Paraguai. A Organização das Nações Unidas (ONU) reconhece o seu direito à autodeterminação e orienta os Estados membros a não forçarem o estabelecimento de contato com os mesmos.

1 UM OLHAR SOBRE AS ÉTICAS INDÍGENAS

O filósofo Enrique Dussel (2002, p. 19) define a eticidade como “a totalidade concreta do mundo, do horizonte cultural”. Sendo assim, cada povo constrói dentro da sua história uma eticidade própria, específica e diferenciada. Nesse sentido, a totalidade jamais poderá ser compreendida com base em uma organicidade sintética na qual a sociedade é vista como um todo articulado em uma única lógica, mas sim como na noção de totalidade apresentada pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (GUTIÉRREZ; QUIJANO, 1994). Este a compreende como uma articulação heterogênea de subtotalidades, que por sua vez são também heterogêneas, em que não existe um princípio totalizador único e transformável, mas partes heterogêneas e em conflito.

Partindo desse entendimento, podemos afirmar que entre os povos indígenas há uma multiplicidade de eticidades. Através de um esforço analítico se torna possível identificar alguns conteúdos comuns entre elas. Como não é exequível tratá-las de maneira individualizada, as reflexões aqui formuladas terão como referência alguns princípios filosóficos passíveis de serem identificados em várias culturas indígenas. Um aspecto relevante e que deve ser considerado nos estudos sobre seus *ethos* é a dimensão dual, que se expressa na forma de masculino e feminino, céu e terra, noite e dia etc.

É por causa dessa visão dual do mundo que em muitas cosmologias indígenas se constata a existência de gêmeos mitológicos. Essa dualidade reflete o dinamismo dialético de suas éticas e demonstra o quão relevante é a complementaridade, o que significa dizer que nada (e ninguém) existe separadamente (sozinho), que tudo é relacional.

Uma das formas de acesso ao conteúdo das éticas indígenas é a produção etnográfica. A Antropologia se destaca como uma das áreas de estudo que muito tem contribuído com o processo de conhecimento dessas éticas. Pesquisas etnográficas realizadas nas mais diversas regiões do mundo tornam acessíveis os conteúdos de riquíssimas narrativas cosmológicas. Através delas se manifestam referenciais éticos que dão significado ao existir dos seus protagonistas. Por outro lado, há também registros históricos de autoria dos próprios indígenas que contêm relevantes informações.

Na Mesoamérica, que corresponde atualmente a uma parte do México, aos territórios da Guatemala, El Salvador, Belize e partes dos territórios da Nicarágua, Honduras e Costa Rica, os

povos indígenas, antes da conquista espanhola, produziam vários códices, principalmente entre os séculos III e VIII d. C. época que costuma ser referenciada pelos historiadores como “período clássico mesoamericano”. Embora muitos desses livros tenham sido destruídos pelos colonizadores por considerá-los “obras do demônio”, os sábios indígenas continuaram a escrevê-los depois da chegada dos invasores espanhóis, mesmo que agora sofressem influência daquele contexto. Somente da produção desse período foram conservados mais de 500 exemplares distintos. Os códices indígenas se tornaram importantes fontes de pesquisas através das quais é viabilizado o acesso ao conjunto de argumentos éticos que conformam os ideais de vida daquelas sociedades.

Tanto documentos históricos como estudos contemporâneos indicam que para os povos indígenas a hospitalidade é um valor imprescindível cuja finalidade é garantir a viabilidade da vida social. Por seu grau de importância, a hospitalidade é convertida em um ideal de comportamento ao qual estão intrinsecamente associadas a generosidade e a partilha. Saber partilhar, doar, dividir os bens materiais é uma demonstração da capacidade que cada membro da sociedade possui para realizar aquele ideal de comportamento. Quem consegue alcançá-lo recebe reconhecimento por parte do grupo. Esse princípio deve ser observado em todos os níveis das relações sociais estabelecidas. Por isso aplica-se entre os membros de uma mesma família, nas relações de gênero e intergeracionais, entre os diferentes clãs de um mesmo povo, entre povos diferentes e na relação dos humanos com os não humanos. Esse atributo é um referencial importante para autoidentificação dos respectivos grupos sociais, que costumam se definir como não agressivos, não violentos, fazendo questão de se diferenciarem de outros povos, indígenas ou não, que não são possuidores de tal atributo.

O povo indígena saan, originário do continente africano, cujos territórios tradicionais estão distribuídos entre Angola, Namíbia, Botswana e África do Sul, faz uso da expressão *zhutwa si* (povo inofensivo) para se referir a si próprio. Os saan são detentores de um rico repertório mitológico no qual várias narrativas traduzem ensinamentos morais que não admitem a acumulação – nem mesmo de alimentos, ainda que essa pudesse ser justificada em razão de possível escassez – e recomendam um comportamento de não agressividade, de hospitalidade e de reciprocidade, outro conteúdo muito presente nas eticidades indígenas. O alto grau de reciprocidade entre os saan lhes possibilita uma prática igualitária de tamanha proporção que se reflete tanto na distribuição dos bens, como os alimentos, quanto no exercício do poder político. No intuito de evitar acúmulo de poder, recorrem à gestão comunitária da vida. Os conflitos são resolvidos comunitariamente, sempre em tempo hábil, evitando assim que venham afetar a harmonia grupal. Os indivíduos são imbuídos de forte senso de responsabilidade, e a arrogância e a vaidade são compreendidas como defeitos graves, combatidas inclusive por mitos e ritos. Em ocasiões onde um caçador obtém excelentes resultados, ele mesmo se comporta de forma a relativizar seus feitos e ainda é motivo de piadas por parte do grupo. Mecanismos como esses evitam a criação de posições de prestígio e destaque pessoal. Embora os costumes tendam a ser

alterados com o processo de sedentarização e organização em pequenas comunidades agrícolas, a cosmologia saan reflete os valores éticos historicamente constituídos (LEAKEY, 1981, p. 107-108).

Em outras regiões do mundo há experiências históricas de produção de eticidades indígenas bastante distintas daquela vivenciada pelos saan. Até o início do século XX, grande parte da população saan era nômade e estava organizada em grupos de coletores e caçadores, geralmente determinados pelo grau de parentesco, favorecendo dessa forma a governabilidade. Mas em realidades mais complexas, onde os indígenas vivenciam longos períodos de sedentarização e convivência com etnias distintas, surge a necessidade de se criar modelos de governança que contemplem os interesses dos indivíduos e das coletividades, em que sejam respeitadas as especificidades étnico-culturais, como no caso do *adat*. A partir de seus interesses coloniais, os pesquisadores holandeses foram pioneiros nos estudos sobre o *adat*, um sistema de normas tradicionais entre os povos originários da Indonésia. Na atualidade, os 39 povos indígenas localizados no estado de Sabah, na Malásia, mantêm vivo esse sistema de justiça indígena fundamentado nas distintas cosmovisões, representado pelo conjunto dos usos, costumes e tradições, alguns deles já escritos em forma de normas legislativas, outros transmitidos e resguardados pela oralidade. O *adat* está legalmente reconhecido pela Constituição Federal da Malásia, embora na prática o Estado tenha dificuldades em aceitá-lo.

De forma simplificada, o *adat* pode ser compreendido como “o modo de viver” dos povos indígenas daquela região. Desde cedo a criança é educada para ser uma *ki-adat* que na língua *kadazan* significa conhecedora do *adat* (LASIMBANG, 2010). Nessas comunidades existe a figura do líder local que tem como atribuição principal orientar as pessoas a respeitarem as outras e obedecerem aos ensinamentos do *adat*. O que chama atenção nessas duas realidades expostas é o fato de que, independentemente do grau de complexidade, o ideal ético está determinado pela hospitalidade e pela reciprocidade. E ao que tudo indica, esses dois elementos estão presentes nas éticas de muitos povos originários de todos os continentes. Se fizermos um deslocamento geográfico brusco, partindo da África e da Ásia diretamente para América do Sul, poderemos constatar entre os indígenas dessa região alguns argumentos éticos muito próximos daqueles dos povos africanos e asiáticos.

O povo guarani, hoje habitando pequenas faixas de terras entre a Bolívia, Argentina, Brasil e Paraguai faz uso da palavra *teko* para traduzir seu “jeito de ser e de viver”, a ética guarani é orientada por um profundo sentimento religioso cujo objetivo ético é a busca da terra sem mal. Para os guaranis, o território é um espaço sagrado instituído pela divindade para ser o lugar de praticar a vida boa. O território tradicional guarani é denominado *teko'ha*, expressão derivada da conjunção entre *teko* (jeito de ser e de viver) e *ha* (lugar, causa, finalidade). O *teko'ha* compreende o lugar onde os costumes são vivenciados, o lugar de se viver de acordo com o jeito de ser guarani. Em sua cosmologia, a terra jamais poderá ser vista como mercadoria,

será sempre um espaço destinado para se viver. Espaço gerador de vida, pois assegura a reprodução física e cultural do povo, motivo pelo qual jamais poderá ser comercializada.

O antropólogo Bartomeu Melià, que por longas décadas realiza pesquisas junto aos guaranis no Paraguai, afirma que a economia guarani está simbolicamente representada pela palavra *jopói*, que pode ser traduzida como “reciprocidade”, também podendo significar “mãos abertas reciprocamente”. Isso impõe uma condicionante ética de que nada pode ser vendido, nem mesmo trocado, tudo tem que ser posto à disposição dos outros, ou seja, todos os bens devem ser partilhados. Essa é a lógica da economia de reciprocidade. Essa relação de reciprocidade deve ser observada não apenas entre os humanos, mas também com as outras espécies. Por isso a natureza é merecedora do cuidado, da atenção por parte dos humanos que dela recebem tudo gratuitamente, devendo retribuir na mesma intensidade.

1.1 Reciprocidade e interdependência

Em sua clássica obra *Essai sur le don* (1924), Marcel Mauss (2007) já se referiu à “economia da dávida”, uma construção teórica produzida a partir de pesquisas realizadas junto a povos indígenas da Polinésia, Melanésia e Estados Unidos, em que analisou os fluxos de objetos, como também os rituais, nomes e outros elementos importantes daquelas culturas. Cinco décadas depois, no seu livro *Stone age economics*, Marshal Sahlins (1972) utilizou a categoria “reciprocidade” e promoveu uma reflexão sobre a “economia da dávida”, com base em características peculiares das denominadas “sociedades arcaicas”. O que surpreende na atualidade é a capacidade de resistência dessas etnoeconomias que, não obstante a avassaladora ação predatória que sofrem do capitalismo, e mesmo muitas delas encontrando-se hoje em situação de completa dominação sistêmica, submersas na macroeconomia capitalista globalizada, ainda são capazes de aportar contribuições importantes para se pensar uma proposta ética que aponte em direção oposta à ética capitalista concentradora e excludente.

As éticas ocidentais são, em geral, reprodutoras do paradigma da dominação e do poder da espécie humana sobre as demais espécies, de tal modo que a ética ambiental ocidental possui um forte viés especista no qual a preservação ambiental é justificada em função da sobrevivência da espécie humana. Daí a tão exigida responsabilidade com as futuras gerações. Por sua vez, as éticas indígenas reproduzem a lógica das relações de reciprocidade e interdependência entre as espécies. Nesta perspectiva, são considerados os interesses próprios de humanos e de não humanos. Talvez por essa razão a expressão ética ambiental não seja adequada às realidades éticas indígenas. Uma vez que suas éticas contemplam todas as formas de vida, quem sabe poder-se-ia referi-las como “bioéticas indígenas” ou “etnobilógicas”, garantindo-lhes dessa forma uma melhor tradução do seu singular significado.

Em muitas fontes etnográficas se podem encontrar registros de rituais de derrubada de árvores para plantio de roças e para a caça de animais com fins alimentares. Em determinadas situações, o dono da roça estabelece um diálogo com a árvore. Em sua fala procura justificar a

necessidade de derrubá-la. Há descrições em que a árvore é acariciada antes de receber um golpe. Em alguns casos esse gesto é repetido nos intervalos entre uma machadada e outra. Há práticas de povos que após abaterem a caça, levam seus filhotes para a aldeia, onde são integrados à família do caçador. Ali são alimentados e acariciados, ocorrendo casos em que a mulher indígena passa a amamentar o animal com o mesmo leite que amamenta seus filhos. Num extremo gesto de generosidade os seios humanos são expostos à sucção pelos pequenos mamíferos, que a partir daquele momento não poderão mais servir de alimento.

Não é sem razão que inúmeras pesquisas revelam que as regiões de maior preservação ambiental no planeta correspondem às faixas de terras ocupadas por povos indígenas. Todos os estudos indicam que o índice de desmatamento nos territórios por eles habitados é sempre inferior ao índice de desmatamento observado nas reservas ambientais, mesmo estas últimas não sendo habitadas e estando permanentemente sob a vigilância de agentes estatais. Tais resultados podem ser reveladores do grau de reciprocidade existente entre aqueles povos e a natureza que os envolve.

Com base nas informações até agora apresentadas e, levando em consideração a grave crise ambiental que afeta todo o planeta, já nos é possível afirmar preliminarmente que uma das contribuições éticas dos povos indígenas para a humanidade pode estar principalmente na ética prática, mais precisamente na ética ambiental. Entre os povos indígenas já existe certa consciência do relevante papel que podem desempenhar nessa área, a exemplo dos sete princípios filosóficos formulados pelo povo *dayak*, originário do continente asiático (Bornéu). Esses princípios são indicados como alternativa ao modelo de desenvolvimento globalizado, conforme aparece no quadro abaixo, uma adaptação de tabela elaborada por Bamba (2010, p. 31).

QUADRO 1 – MODELOS DE DESENVOLVIMENTO

| Modelo de desenvolvimento do povo <i>dayak</i> | Modelo global de desenvolvimento |
|---|---|
| Sustentabilidade (biodiversidade) | Produtividade (monocultura) |
| Coletividade (cooperação) | Individualidade (competição) |
| Naturalidade (orgânico) | Engenharia (Inorgânico) |
| Espiritualidade (ritual) | Racionalidade (ciência) |
| Processo (eficácia) | Resultado (eficiência) |
| Subsistência (domesticidade) | Mercantilismo (mercado) |
| Direito consuetudinário (localidade) | Direito Estatal (global) |

Fonte: Adaptado de Bamba (2010, p. 31).

2 O BEM VIVER COMO UM PARADIGMA

No item anterior afirmamos que a tradição oral é um dos principais meios de manutenção e reprodução do conhecimento sobre as éticas indígenas, o que significa dizer que a oralidade cumpriu a importante tarefa de viabilizar a transmissão das visões de mundo indígenas

de geração em geração. Na América Latina/*abya yala*,⁴ essa realidade é facilmente identificável. Mesmo que por parte dos conquistadores/colonizadores houvesse uma sistemática tentativa de apagamento da memória histórica dos povos conquistados, estes empreenderam uma resistência epistêmica silenciosa e clandestina por mais de cinco séculos, o que lhes possibilitou hoje promover uma reconstrução atualizada daquelas visões de mundo para o contexto histórico atual. Durante o período incaico, em toda a região andina, havia três imperativos éticos que eram impostos na forma de uma moral universal: “*ama llulla; ama kella; ama sua* (não mentirás; não deixarás de trabalhar; não roubarás)” (DUSSEL, 2002, p. 31). Tais ensinamentos ainda hoje podem ser escutados nas conversas informais entre os habitantes de comunidades indígenas e camponesas de regiões que fizeram parte do grande território incaico.

O bem viver é o resultado político e ideológico mais significativo do movimento de resistência epistêmica dos povos originários da *abya yala*. Embora o termo bem viver seja uma expressão que pode ser encontrada em várias línguas indígenas do continente americano, como também fora dele, o seu uso enquanto categoria filosófica é muito recente e deve ser compreendido como parte de um processo longo das lutas indígenas regionais. Dos anos 1970 até os 1990, os movimentos indígenas nos países latino-americanos vivenciaram uma história semelhante à dos demais movimentos sociais do campo e da cidade, em que ocorreram grandes enfrentamentos em defesa dos direitos sociais, culturais e políticos. Nesse contexto, as lutas pela recuperação dos seus territórios ancestrais e pelo fim da tutela paternalista do Estado formaram duas de suas principais bandeiras.

Após ter conseguido vitórias importantes, sobretudo no que se refere ao reconhecimento pelos Estados nacionais de seus direitos territoriais e culturais, parte do movimento indígena regional agregou à sua agenda política uma nova bandeira: a luta pelos direitos epistêmicos, que passou a mobilizar principalmente os povos indígenas do Equador e da Bolívia. Essa renovada frente de articulação e mobilização indígena teve início nos anos 1990 e significou o fim da clandestinidade epistêmica, quando os povos originários passaram a reivindicar o direito de pensar, formular e propor teorias com base em suas epistemologias, tendo como finalidade romper com a “colonialidade do saber”, essa forma de dominação epistêmica resultante da colonização europeia. Surge, nesse momento, a categoria filosófica do bem viver, que no Equador passou a ser denominado *sumak kwasay*, em língua quíchua, e na Bolívia *suma qamaña*, em língua aymara.

O bem viver representa um movimento de reconstrução ética da vida daqueles povos que sofreram um processo de perseguição, repressão e destruição de seus projetos de vida, de seus modos de viver. Ele não significa uma volta ao passado, mas um projetar o futuro. Um

⁴*Abya yala* vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente como contraponto à nomenclatura América Latina. Muito embora vários povos tenham atribuído diferentes nomes às regiões por eles ocupadas – *tawantinsuyu*, *anahuac*, *pindorama* – a expressão *abya yala*, originária do povo *kuna* (habitante no Panamá) vem sendo cada vez mais usada pelos povos originários da região objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento (PORTO-GONÇALVES, 2008).

futuro não só dos povos indígenas, mas de toda a humanidade, que pela violenta imposição colonial encontra-se hoje submetida a um processo de globalização. Uma realidade que os povos indígenas se propõem a transformar, apresentando para tanto a proposta do bem viver como alternativa àquele modelo.

Como descreve François Houtart (2011, p. 60), esta proposta representa um novo modelo de vida que se confronta com o modelo construído e imposto pelo Ocidente. Está embasada numa ética cósmica, que nas palavras do economista equatoriano Pablo Dávalos promove “uma reintegração da natureza na história, como inerente ao ser social”. David Choquehuanca, um dos maiores estudiosos e defensores do bem viver na Bolívia elaborou um rol de 25 postulados para se compreender o seu significado. Um deles enuncia que na concepção do *suma qamaña*, os direitos cósmicos estão acima dos direitos humanos. Na base de tal afirmação está o argumento ético-filosófico de que a natureza é fonte de vida (inclusive a humana), sendo o ser humano parte pensante da realidade existente na natureza, que sem ela não pode existir. Como consequência, conclui-se que a natureza é sujeito de direitos. Esses direitos não dependem da mediação humana, posto que o gênero humano não é o dono da natureza (LA RAZÓN, 2010).

Na economia do bem viver o valor de uso está acima do valor de troca, invertendo a lógica capitalista que justifica a acumulação. Nas relações de poder deve-se observar o mandato obediencial, por isso, as pessoas que exercem algum mandato deverão aprender a “mandar obedecendo”, que na prática significa escutar os seus governados e respeitar suas opiniões, num exercício pleno de controle social, diferente do modelo de controle exercido pelos conselhos, que em geral não produzem a eficácia esperada. Somam-se a essas muitas outras proposições, para as mais diferentes áreas da vida humana.

A partir destas inovadoras formulações teóricas, os povos ameríndios passaram a exercer forte influência no âmbito da legislação e elaboração de políticas governamentais. Como resultados concretos, as constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009) incorporaram o conceito de bem viver e como consequência prática mudaram o caráter dos seus respectivos Estados, que deixaram de ser “nacionais”, passando a “plurinacionais”, posto que a característica uninacional e monocultural do Estado-nação não comporta o pluralismo nacional, cultural, político, jurídico, econômico etc. inerente ao modelo do bem viver. A constituição equatoriana inovou ao reconhecer a natureza como sujeito de direitos, institucionalizando dessa forma a categoria dos direitos cósmicos (2009). Com base em tais compreensões, o Equador elaborou o seu *Plan Nacional para el Buen Vivir* (2009-2013) (SECRETARÍA NACIONAL DE PLANIFICACIÓN Y DESARROLLO, 2009), que tem como fundamentação a ideia de que o ser humano deve estar sempre no centro, razão pela qual a lógica de acumulação capitalista deve ser substituída pela lógica de reprodução da vida plena. A natureza não é vista como um celeiro de recursos naturais, mas como um espaço onde a vida se realiza, por isso deve-se respeitar sua integralidade e seus ciclos vitais de regeneração (artigo 71).

Embora o bem viver tenha um significado simbólico e particularidades culturais por ser uma proposta originada nas comunidades tradicionais ameríndias, sua propositura pressupõe a dimensão global da ética. Por isso, está posta na perspectiva de construir, com base numa interculturalidade crítica, uma nova forma de vida que seja exequível para todas as sociedades humanas, tendo em conta suas especificidades culturais e seus processos históricos.

PARA NÃO CONCLUIR

No boletim sobre a emissão de gases do efeito estufa divulgado pela Organização Meteorológica Mundial (OMM) no ano de 2020 (WORLD METEOROLOGICAL ORGANIZATION, 2021), os dados revelam que a concentração de gases na atmosfera atingiu níveis recordes, chegando a 413,2 partes por milhão (ppm), o que confirma a tendência de crescimento ao longo dos anos. Em comparação com o ano de 1750, período anterior à Revolução Industrial, os pesquisadores constataram um acúmulo de 149% a mais de CO₂ e 262% a mais do gás metano. Os números, associados às grandes tragédias socioambientais que vêm ocorrendo no Brasil e no mundo, revelam a urgente e necessária mudança nas políticas ambientais internacionais, o que exige também a construção de novos referenciais éticos.

A Assembleia Geral das Nações Unidas para o período 2008-2009 apresentou a noção de “bem comum da humanidade” como um conceito necessário para o enfrentamento da crise ambiental planetária. Ainda em 2009, a ONU conseguiu promover um acordo entre líderes governamentais do mundo inteiro para limitar emissão de gases, por outro lado, o estudo da OMM revelou que o aumento recorde tem como causa não apenas uma maior emissão de gases, como também a redução do nível de absorção dos mesmos pela biosfera, o que pode ser um preocupante indicador de que a mesma tenha atingido o limite de sua capacidade de absorção.

Essas informações revelam que os mecanismos que vêm sendo construídos nas últimas décadas com o objetivo de solucionar as sucessivas crises que impactam a humanidade e o planeta não são eficazes. Apesar das inúmeras iniciativas da ONU como a realização da *Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento* em 1992, no Rio de Janeiro, a aprovação da Convenção da Diversidade Biológica, a *Conferência Rio +20* em 2012 etc., o sistema-mundo capitalista continua a se pautar pela lógica do saque e da pilhagem da natureza, embora admita a necessidade de atenuar os impactos de sua ação predatória. No contraponto dessa lógica encontramos as lógicas indígenas, inspiradas por suas éticas que nos ensinam outra forma de relacionamento entre os seres humanos e a natureza.

Tomando como referência as diferentes experiências de vida dos povos indígenas que procuramos demonstrar ao longo do texto, podemos afirmar que há uma diferença substancial entre a ética ambiental capitalista e as éticas ambientais indígenas, enquanto a primeira se orienta por uma perspectiva antropocêntrica, as segundas são biocêntricas, conseqüentemente a primeira visa o desenvolvimento (progresso) e procura reduzir seus impactos, enquanto as outras visam o envolvimento (cuidado) e propõem uma relação de reciprocidade entre os seres

humanos e a natureza. Diante disso, pode-se concluir que as éticas indígenas representam um chamamento à humanidade para que esta reencontre o seu elo com o cosmos, elo que foi fraturado pela racionalidade ocidental, mas que necessita ser restaurado para o bem comum da natureza e da humanidade. ✨

REFERÊNCIAS

BAMBA, John. El desarrollo libremente determinado de los pueblos indígenas. **IWIGIA**, Copenhague, v. 1-2, n. 10, p. 28-37, jan./dez. 2010. Disponível em: https://www.iwigia.org/images/publications/0471_1-2_ASUNTOS_INDIGENAS-2010.pdf. 19 fev. 2022.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

FERRER, Jorge José; ÁLVAREZ, Juan Carlos. **Para fundamentar a bioética: teorias e paradigmas na bioética contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2005.

GUTIÉRREZ, Gustavo; QUIJANO, Aníbal. Mariátegui contra la expropiación de la utopia. **Cuestión de Estado**, Lima, ano 2, n. 8-9, p. 37-51, 1994.

HOUTART, François. El concepto de *sumak kausay* (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. **Ecuador Debate**, Quito, n. 84, p. 57-76, dez. 2011. Disponível em: <https://www.caapecuador.org/ecuador-debate-n-84/>. Acesso em: 19 fev. 2022.

LA RAZÓN. Bolívia: 25 postulados para entender o “viver bem”. **Biodiversidad en América Latina**, 12 fev. 2010. Disponível em: https://www.biodiversidadla.org/Principal/Prensa/Bolivia_25_postulados_para_entender_o_Viver_Bem. Acesso em: 19 fev. 2022.

LASIMBANG, Jannie. Pueblos indígenas y derecho consuetudinario en Sabah, Malásia **IWIGIA**, Copenhague, v. 1-2, n. 10, p. 38-44, jan./dez. 2010. Disponível em: https://www.iwigia.org/images/publications/0471_1-2_ASUNTOS_INDIGENAS-2010.pdf. Acesso em: 19 fev. 2022.

LEAKEY, Richard. **Um novo modo de vida: a evolução da humanidade**. São Paulo: Melhoramentos; Brasília: Editora da UnB, 1981.

MAUSS, Marcel. **Essai sur le don**. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. Paris: PUF, 2007.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. La situación de los pueblos indígenas del mundo. **Organización de las Naciones Unidas**, 14 jan. 2010. Disponível em: <https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/SOWIP/press%20release/sowip-pr-es.pdf>. Acesso em: 19 fev. 2022.

SAHLINS, Marshall. **Stone age economics**. Chicago: Aldine, 1972.

SECRETARÍA NACIONAL DE PLANIFICACIÓN Y DESARROLLO. **Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013: construyendo un Estado plurinacional e intercultural**. Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2009.

WORLD METEOROLOGICAL ORGANIZATION. The state of greenhouse gases in the atmosphere based on global observations through 2020. **WMO Greenhouse Gas Bulletin, Caminhos de Diálogo**, Curitiba, ano 10, n. 16, p. 64-75, jan./jun. 2022
74 ISSN 2595-8208

Os povos indígenas e seus projetos de bem viver

Genebra, n. 17, out. 2021. Disponível em:
https://library.wmo.int/doc_num.php?explnum_id=10904. Acesso em: 19 fev. 2022.

Recebido em: 28/02/2022.

Aceito em: 07/06/2022.