

A insuficiência do marxismo clássico para as demandas da América Latina:

Sumak Kawsay, decolonialismo e alternativas sistêmicas.

Gabriel D. Gruber¹

Emanuely Miranda²

Universidade Estadual de Campinas

Karolyn Ferraz³

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: O presente artigo visa contextualizar o período de formulação teórica do marxismo e seu eurocentrismo intrínseco, tanto em sua natureza quanto em seus desdobramentos históricos, passando pela teoria da dependência e tentativas de reajustes de rota perante a realidade colonial a partir do teórico peruano José Carlos Mariátegui. Além disso, pontua críticas à sua leitura histórica e às suas relações de produção pela colonialidade do Poder. A partir disto, se disserta a respeito da necessidade das alternativas sistêmicas, que buscam maior coerência com a realidade dos povos endêmicos de Abya Yala e em diáspora na América Latina. Por fim, este artigo se concentra na proposta cosmopolítica do “Bem Viver” (*Sumak Kawsay*).

Palavras-chave: marxismo; decolonialismo; bem viver; alternativas sistêmicas.

GRUBER, Gabriel D.; MIRANDA, Emanuely; FERRAZ, Karolyn. A insuficiência do marxismo clássico para as demandas da América Latina: Sumak Kawsay, decolonialismo e alternativas sistêmicas. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 11 (25): 191-210, janeiro a abril de 2024. ISSN: 2358-5587

¹ Mestre em Linguística pelo IEL/UNICAMP. Graduado na licenciatura em Letras Português (2019), Letras Inglês (2020), bacharelado em Teologia (2020) pelo UNASP-EC, Pós-graduando em Tradução de Inglês pela Unesa. Membro do Grupo de Pesquisa em Línguas Ameríndias (UNICAMP).

² Mestra em Divulgação Científica e Cultural pela IEL/UNICAMP. Graduada em bacharel em Comunicação Social - Jornalismo pelo UNASP-EC. Pesquisadora no grupo de pesquisa MultiTÁO: Proliferar Artes Subvertendo Ciências.

³ Discente em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Participante do projeto de pesquisa “Sistema da dívida, ondas longas e política fiscal no capitalismo dependente brasileiro: elementos para uma história do fundo público e da questão social no Brasil” (Lemarx/TMD/ESS/UFRJ) e do projeto de pesquisa e extensão “Construindo uma Educação antirracista, antissexista e antibullying na comunidade Rio das Pedras” (LADECORGEN/FE/UFRJ).

The insufficiency of classical marxism for the demands of Latin America: Sumak Kawsay, decolonialism and systemic alternatives.

Abstract: This article aims to contextualize the period of theoretical formulation of Marxism and its intrinsic Eurocentrism, both in its nature and in its historical developments, going through the theory of dependence and attempts to readjust the route in the face of colonial reality based on the Peruvian theorist José Carlos Mariátegui. Furthermore, it criticizes its historical reading and its relations of production due to the coloniality of Power. From this, it discusses the need for systemic alternatives, which seek greater coherence with the reality of the endemic peoples of Abya Yala and in diaspora in Ladina America. Finally, this article focuses on the cosmopolitical proposal of “Good Living” (Sumak Kawsay).

Keywords: marxism; decolonialism; good living; systemic alternatives.

La insuficiencia del marxismo clásico para las demandas de América Latina: Sumak Kawsay, decolonialismo y alternativas sistémicas.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo contextualizar el período de formulación teórica del marxismo y su eurocentrismo intrínseco, tanto en su naturaleza como en sus desarrollos históricos, pasando por la teoría de la dependencia y los intentos de reajustar el rumbo frente a la realidad colonial a partir del teórico peruano. José Carlos Mariátegui. Además, critica su lectura histórica y sus relaciones de producción debido a la colonialidad del Poder. A partir de esto, se discute la necesidad de alternativas sistémicas, que busquen una mayor coherencia con la realidad de los pueblos endémicos de Abya Yala y en diáspora en la América Ladina. Finalmente, este artículo se centra en la propuesta cosmopolítica del “Buen Vivir” (Sumak Kawsay).

Palabras clave: marxismo; decolonialismo; buen vivir; alternativas sistémicas.

A teoria marxista e suas distâncias da América Latina

O processo de industrialização em concomitância com a emergência do modo de produção capitalista reorganizou as esferas sociais. Diante dessa nova realidade, logo se percebeu que esse sistema trazia consigo contradições e desigualdades de ordens políticas, econômicas e/ou sociais. Assim, a situação da classe trabalhadora, os baixos salários, as condições precárias de trabalho, o processo de exploração e a opressão desaguiavam em conflitos cada vez mais profundos.

Nesse contexto, nasce o marxismo, fundado pelos alemães Karl Marx (1818-1883) e Friedrich Engels (1820-1895) em meados do século XIX, e a concepção materialista da história. À luz de Mandel (2001): “o marxismo é, em última análise, produto do surgimento do modo de produção capitalista [...], base sobre a qual emerge uma sociedade burguesa que domina progressivamente a vida social em todas as esferas da atividade humana” (MENDEL, 2001 *apud* SIQUEIRA e PEREIRA, 2019: 11). Assim, denunciavam a exploração de uma classe detentora dos meios de produção sobre a classe explorada, tendo em vista que o trabalho se tornou atividade central, reguladora e, sobretudo, contraditória. Dessa forma, a natureza havia sido reduzida à terra privatizada e o homem à mercadoria “força de trabalho” (CASTELO, 2010: 87).

A partir disso, esse pensamento político e filosófico teve enorme influência na história intelectual, econômica e política subsequente. As ideias de Marx e Engels chegam à América Latina no final do século XIX, simultaneamente ao aparecimento – animado por emigrantes europeus (sobretudo italianos e espanhóis) – de grupos socialistas pioneiros (NETTO, 2012). Por outro lado, o capitalismo se expandiu e buscou novas formas de se reproduzir em todo globo terrestre, exterminando povos e culturas, bem como se apropriando de corpos e saberes.

O capitalismo opera de distintas maneiras, por isso se utilizou da imposição do seu modelo, dito universal, para eliminar, assim, as demais formas de vida. Essa realidade não é estranha aos países latino-americanos que sofreram - e sofrem- nas garras desse sistema. Dito isso, a superexploração é uma forma particular de exploração, pois apresenta características peculiares. Sobretudo, para além de longas horas de trabalho e salários baixos, a superexploração é um elemento que tem consequências decisivas para a reprodução do capital e das formas de inserção das economias latinoamericanas no sistema mundial.

Nesse sentido, a superexploração é uma tendência central do capitalismo dependente. Osório (2016: 534), vai afirmar que:

O desenvolvimento e subdesenvolvimento são processos integrados que emergem de forma simultânea, resultado da expansão do sistema capitalista e suas relações. A teoria da dependência surge como resultado da crise do desenvolvimentismo, alimentada pelos impasses do processo de industrialização, incapaz de resolver os problemas que se propôs a superar, mas que, ao contrário, criou problemas que redobram a dependência e o subdesenvolvimento. Portanto, a condição central para o desenvolvimento do capitalismo dependente é a superexploração da força de trabalho.

No contexto latino-americano, segundo Badaró (2019), o capitalismo periférico se desenvolve extraindo uma quantidade suficientemente elevada de mais-

valor, de forma a garantir não somente a reprodução interna do capital, mas também a remuneração do capitalismo central. Assim, essa transferência de valor se dá por meio de trocas desiguais. Dessa forma, deixa de ser possível pensar o desenvolvimento dos países capitalistas sem a dependência. Ou seja, o desenvolvimento existe, pois existe o subdesenvolvimento. Logo, se torna evidente que a condição econômico-social da América Latina não se devia à falta de capitalismo, sendo na verdade uma maneira particular em que o capitalismo se reproduz (LUCE, 2018: 11).

Em nome do "desenvolvimento", os países centrais ou desenvolvidos - nossos grandes referenciais - lançaram mão de operativos de interferência nos assuntos internos dos países periféricos ou subdesenvolvidos. Assim, por exemplo, registramos recorrentes ingerências econômicas por meio do Fundo Monetário Internacional (FMI) e do Banco Mundial, e inclusive ações militares para impulsionar "o desenvolvimento" dos países atrasados, protegendo-os da influência de potências rivais. Não faltaram intervenções que supostamente buscavam proteger ou introduzir a democracia como base política para o ansiado desenvolvimento. (ACOSTA, 2022: 59)

É inegável que o marxismo foi a principal base teórica para a discussão acerca do socialismo, anti-imperialismo e para compreensão de classe. Entretanto, o marxismo clássico se configura, de fato, como eurocêntrico, pois foi pensando para a realidade vigente no Atlântico Norte e, portanto, insuficiente ao panorama latino-americano. Vale destacar que a América Latina se compõe por países diversos, com particularidades geográficas e culturais, mas que apresentam similaridades em relação a sua formação social.

Por fim, o modelo capitalista exerce significativa influência sobre as vidas subalternas e o marxismo clássico não dá conta de responder à realidade latino-americana. O caminho consiste em estar exigindo uma nova teoria que negasse e transcendesse o marxismo (LÖWY, 1980: 10).

Pensando nisso, este artigo se abre a pensar alternativas sistêmicas que experimentem um outro caminho por onde o Cosmos possa trilhar, que não se rendam ao capitalismo e tampouco se encerrem em dicotomias binárias. Tendo pensadores e pensadoras indígenas como aliados, experimenta-se descolonizar as percepções e buscar rumos em meio à tormenta. Nesse esforço, chegamos ao Bem Viver, uma proposta integral para nossas vivências coletivas que aqui será investigada como possibilidade.

O decolonizar das percepções: sobre a integralidade humana e a colonialidade do poder.

Quanto há e quanto pode tudo que não está dado? Para além da fixidez que estabelece colonizações sobre ontoepistemologias que nos atravessam na produção de conhecimento e no modo como habitamos o mundo, alternativas sistêmicas ocupam as margens e as brechas da barbárie capitalista e da alternativa marxista.

De fato, muitos desses esforços culminam no levante do socialismo como um possível desvio. Desde Marx (2016 [1894]), essa corrente política e filosófica pauta e critica o funcionamento opressor desta era que se fundou sobre nós, custando as vidas de uns ainda mais do que de outros.

Precisamos de fato considerar a relevância e potência que o socialismo se tornou e se torna, bem como a seriedade de tudo que sua filosofia corajosamente

pensa e propõe. No entanto, surge um problema quando ele se torna a única possibilidade que nos resta e, desse modo, se estabiliza também como algo dado, ainda que inapropriado ao contexto.

O binarismo dicotômico configura um funcionamento que tipifica as colonizações, fazendo com que, além de classificações maniqueístas, haja também um encerramento das existências que não cabem nos pólos estabelecidos. De acordo com essa lógica, finda-se então toda realidade que não seja capitalista e toda alternativa que não seja marxista.

Marx (2016 [1894]), enraigado de forma indissociável a seu território europeu e à encarnação da ebulição efervescente de sua época, concebeu a potência de sua revolta econômica-filosófica. Para o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2009: 78) “a mais eurocêntrica das versões da heterogênea herança de Marx” é seu materialismo-histórico, que define que as estruturas da sociedade partem inequivocamente da relação de domínio dos meios de produção e seus produtos: as famigeradas relações de produção. “Desse ponto de vista, o controle do trabalho é a base sobre a qual se articulam as relações de poder e, ao mesmo tempo, o determinante do conjunto e de cada uma delas” (QUIJANO, 2009: 78). Entretanto, o sociólogo aponta conjuntamente: existe uma forma de pressuposição inicial sobre as condições dessa regra universal, tipicamente europeia, que desconsidera as variáveis longe de sua homogenização histórica, partindo de uma sucessão de cadeias de determinações tipicamente da construção sócio-histórica e geopolítica europeia, numa sequência unidirecional e linear, que são elementos filosóficos inquestionáveis na metafísica do Norte Global.

Toda a estrutura societal é, nessa perspectiva, orgânica ou sistêmica, mecânica. E essa é, exatamente, a opção preferencial do eurocentrismo na produção do conhecimento histórico. Nessa opção algo chamada ‘sociedade’, enquanto uma articulação de múltiplas existências sociais numa única estrutura, ou não é possível ou não tem lugar na realidade, como no velho empirismo e no novo pós-modernismo, ou se existe só pode ser de modo sistêmico ou orgânico. (QUIJANO, 2009: 78)

Lélia Gonzalez (1988), antropóloga revolucionária afrolatinoamericana, nota a quantidade de variáveis desconsideradas na falácia homogeneizante que o pensamento acadêmico busca normatizar em prol de um reducionismo, até nas mais insurgentes concepções visadas. Em categoria político-cultural da Amefricanidade é discutida como o racismo latinoamericano se apresenta de forma ainda mais sofisticada do que outras manifestações dessa estrutura em outras sociedades, pois arraiga concepções raciais a condições de classe para além da mera relação do domínio das relações de produção graças a veículos e patronagens ideológicas altamente eficazes.

Frantz Fanon (2010: 56) expressa os dados da colonialidade na equação materialista-histórica do controle de capital dizendo:

Quando se percebe na sua imediatez o contexto colonial, é patente de que aquilo que fragmenta o mundo é primeiro o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. Nas colônias, a infraestrutura econômica é também uma superestrutura. A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico. É por isso que as análises marxistas devem ser ligeiramente estendidas, a cada vez que se aborda o problema colonial.

Quijano (2009) interfere ainda desenvolvendo essa tese em um novo sistema. A real norteadora dos entraves da exploração social: a colonialidade do poder. Pela prefiguração dos participantes sociais e das histórias societais a construção socialista não é senão dialeticamente dependente do conceito prévio de Capital

europizado. Pensando na colocação das relações de produção na construção do marxismo clássico e a concepção da colonialidade do poder é escrito:

A capacidade e a força que serve a um grupo para se impor a outros não é, no entanto, suficiente para articular histórias heterogêneas numa ordem estrutural duradoura. Elas certamente produzem autoridade enquanto capacidade de coerção. A força e a coerção ou, no olhar liberal, o consenso, não podem, contudo, produzir nem reproduzir duradouramente a ordem estrutural de uma sociedade, ou seja, as relações entre os componentes de cada um dos meios da existência social, nem as relações entre os próprios meios. Nem, em especial, produzir o sentido do movimento e do desenvolvimento históricos da estrutura societal no seu conjunto. A única coisa que pode fazer a autoridade é obrigar, ou persuadir, os indivíduos a submeter-se a essas relações e a esse sentido geral do movimento da sociedade que os habita. Desse modo, contribui à sustentação, à reprodução dessas relações e ao controle das suas crises e das suas mudanças. (QUIJANO, 2009: 80)

Com isso não se afirma que “as forças sociais que empreendem uma guerra colonial o fazem tendo em vista um confronto cultural” (FAUSTINO, 2018: 152), pois “a guerra é um negócio comercial gigantesco e toda a perspectiva deve ter isto em conta. A primeira necessidade é a escravização, no sentido mais rigoroso, da população autóctone” (FANON, 1969: 37-38). Todavia, Lélia Gonzalez (1988), retificando, aponta que o desdobramento final na América Latina, do empreendimento de espoliação econômica que se metamorfoseou também em um movimento conjunto (e catalisador) de apropriação e normatização devastadora, é mantido constante e inerte por forças ideológicas e culturais. Assim se afirma, o Capital é uma besta surpreendentemente renovável e mutante que não possui mais cabresto e não cumpre padrões únicos.

Para Shanin (1984) Marx possuía maior percepção do eurocentrismo de sua percepção histórica do que o materialismo histórico que o sucedeu. Todavia, é a contribuição de Carlos Mariátegui (1894-1930), proeminente filósofo marxista peruano, que revitalizou a necessidade de provincialização da teoria econômica, política, ideológica e cultural. Segundo este, a “experiência racionalista teve a eficácia paradoxal de conduzir a humanidade à convicção desconsolada de que a Razão não pode apontar-lhe nenhum caminho” (MARIÁTEGUI, 2019: 56).

O ceticismo satisfazia-se em atestar a irrealidade das grandes ilusões humanas. O relativismo não se conforma com o mesmo resultado negativo e infecundo. Começa ensinando que a realidade é uma ilusão, mas termina reconhecendo que, por sua vez, a ilusão é uma realidade. Nega que existam verdades absolutas, mas se dá conta de que os homens têm que acreditar nas suas verdades relativas como se fossem absolutas. Os homens precisam de certeza. Que importa se a certeza dos homens de hoje não é a certeza dos homens de amanhã? Sem um mito, os homens não podem viver fecundamente. Por conseguinte, a filosofia relativista nos propõe obedecer a lei do mito. (MARIÁTEGUI, 2019: 63)

Assim, a “força dos revolucionários não está na sua ciência; está na sua fé, na sua paixão, na sua vontade”, assim o ser humano “resiste a seguir uma verdade enquanto não acreditar nela como absoluta e suprema. Em vão se lhe recomenda a excelência da fé, do mito, da ação. Deve-se propor-lhe uma fé, um mito, uma ação” (MARIÁTEGUI, 2019: 57-8).

Para o revolucionário latino-americano, o racionalismo não foi só um mal burguês, foi (e continua sendo até hoje em sua herança heterodoxa) um mal da Europa! O ser humano é desnaturalizado e infértil ao ser retirado de si um propósito absoluto, nem que este seja relativo. “O homem ocidental colocou, durante algum tempo, a Razão e a Ciência no retábulo dos deuses mortos. Mas nem a Razão nem a Ciência podem ser um mito. Nem a Razão nem a ciência podem satisfazer toda a necessidade de infinito que existe no homem” (MARIÁTEGUI, 2019:

56). E indo contra uma tradição filosófico-científico milenar desde os registros socráticos e platônicos afirma: “A própria Razão se encarregou de demonstrar aos homens que ela não lhes basta e só o Mito possui a preciosa virtude de preencher seu eu profundo” (MARIÁTEGUI, 2019: 56).

Ao pensar a crítica do materialismo-histórico, vendo que Marx escreve no Pré-Primeira Grande Guerra na Europa e ele no Pós dessa Guerra, que já anunciava outra, no Sul explorado pela invasão colonial das Américas, confirma que o colapso material advém também de uma segura espiritual alastrada. Mariátegui, portanto, passa sua vida denunciando e reestruturando o marxismo à figura indígena enquanto ser ativo, e o mundo andino. O que fez Michael Löwy (2019: 7) o declarar, com admiração, criador de um “marxismo herético”. Segundo Löwy (2019) a tradição que se segue após a morte de Marx e Engels radica em dois galhos opostos no marxismo: um evolucionista e positivista onde “o socialismo é apenas o coroamento é a continuação, numa economia coletivista e planificada, dos avanços conquistados pela civilização industrial burguesa moderna” (tendo representantes como Plekhanov e Kautsky), e outro que teria uma veia mais “romântica”, segundo o filósofo marxista brasileiro, que aponta as “ilusões do progresso” e sugere uma dialética que além da revolução parta de aprendizados de um passado pré-capitalista para um futuro socialista (LÖWY, 2019: 9, 10).

O passado inca entrou na nossa história, reivindicado não pelos tradicionalistas, mas pelos revolucionários. Nisto consiste a derrota do colonialismo, ainda sobrevivente, em parte, como estado social - feudalidade, gamonalismo -, mas derrotado para sempre como espírito. A revolução reivindicou nossa mais antiga tradição. (MARIÁTEGUI, 1975: 115)

Para Mariátegui (*apud* PARIS, 1966) se poderia falar da tradição originária dos povos nativos como “comunismo inca”. Algo que Löwy aponta com certa cautela, mas relembra que Rosa de Luxemburgo (1966) definiu o sistema socioeconômico inca também como “comunista”. De todas as mais “ousadas e heréticas proposições” do filósofo das terras andinas “[as] comunidades indígenas o ponto de partida para uma via socialista própria aos países indo-americanos” (LÖWY, 2019: 21), e sobre tal premissa preparou as teses enviadas para Conferência Latino-Americana dos Partidos Comunistas (Buenos Aires, junho de 1929), que chamou de “O problema das raças na América Latina”. Destacando um trecho sobre as vias da reforma agrária pro Peru pela expropriação de grandes latifundiários em favor das comunidades indígenas escreve:

As comunidades, que demonstraram sob a mais dura opressão condições de resistência e perseverança realmente surpreendentes, representam um fator natural de socialização da terra. O indígena tem hábitos de cooperação enraizados. (...) A comunidade pode se transformar em cooperativa, com um mínimo de esforço. A transferência dos latifúndios para as 'comunidades' da terra é, na serra, a solução exigida pelo problema agrário. (MARIÁTEGUI, 1929: 81-82)

Porém, para Alberto Flores Galindo (1982), o principal traço contrastante de Mariátegui foi sua recusa a fazer parte da ideologia do progresso e sua linearidade histórica-evolutiva completamente eurocêntrica que se projeta sobre a história universal. E destaque também o modo de encarar a origem teórica e prática da revolução proletária ao dizer que esta “é uma conseqüência da revolução burguesa. A burguesia criou, em mais de um século de vertiginosa acumulação capitalista, as condições espirituais e materiais de uma nova ordem”. Em suma: “O seio farto do bem-estar capitalista alimentou o socialismo. O destino da burguesia quis que esta abastecesse com idéias e homens a revolução dirigida contra seu poder” (MA-

RIÁTEGUI, 2019: 62). Enquanto isso na realidade originária o esquema de violentas invasões e brutais remodelações que o colonialismo causou na vida indígena pelo colonialismo monárquico e republicano, o leva a escrever:

Numa raça de costumes e de alma agrárias, como a raça indígena, esta privação constituiu uma causa de dissolução material e moral. A terra sempre foi a alegria do índio. O índio casou-se com a terra. Sente que “a vida vem da terra” e volta à terra. Por isso, o Índio pode ser indiferente a tudo, menos à posse da terra, que suas mãos e seus esforços lavram e fecundam laboriosamente. (MARIÁTEGUI, 2019: 87)

Mariátegui (2019) explicita a completa impossibilidade de se teorizar sobre a criação de uma política nacional no Peru que subjuguie a causa indígena a fatores culturais, com incindial comoção proclama em seu artigo “O problema elementar do Peru” que a nação andina necessitava ser re-humanizada após ter seu sangue semeado em cada parte do processo da construção colonial, violentados em seu corpo, alma e terra, era necessário despertar no povo um olhar fraternal aos povos originários e seu modo de vida (MARIÁTEGUI, 2019: 86-8). Mas tudo isso não pôs em xeque uma típica problemática da teoria marxista: subjugar o valor ontológico humano à sua produção material:

Os que empobrecem e deprimem o índio empobrecem e deprimem a nação. Explorado, ridicularizado, embrutecido, o índio não pode ser um criador de riqueza. Desvalorizá-lo, deprecia-lo como homem equivale a desvalorizá-lo, à depreciá-lo como produtor. Só quando o índio obtiver para si o rendimento do seu trabalho é que vai adquirir a condição de consumidor e produtor, que a economia de uma nação moderna requer de todos os indivíduos. (MARIÁTEGUI, 2019: 87)

A colonialidade do poder em Quijano (2009) prevê que, para além da materialidade histórica, há uma geopolítica inerente das relações humanas codificadas em processos e relações racializantes que ultrapassam o processo de domínio de produção, pois têm relação com um processo de domínio ontológico. E neste, o maior dos perigos é isso ser tido como irrelevante. Joana Plaza Pinto (2013: 130) explica por uma metáfora que:

A fotografia e o mapa escondem e revelam ao mesmo tempo o ponto de vista de quem os produz. Escondem, na medida em que não deixam ver quem ou qual situação os produz. Revelam, na medida em que se pode refazer o percurso e voltar ao olhar que se esconde. Essas metáforas são reveladoras do controle que constrói premissas de análise - o ponto de vista - e de estabelecimento de limites da prática linguística que se visa analisar - a fotografia ou mapa. O ponto de vista estabelece os pressupostos que depois se alega descrever de tal forma que “dados” divergentes são tratados como fora do perfil traçado. A fotografia ou mapa é tratado não como produto construído por esse ponto de vista, mas como se não pudesse ser outro. Além disso, estabilidade e separação linguística são básicas para definir o dialeto ou variedade; esta fotografia apaga o movimento que ela congela.

Escreveu certa vez Mariátegui (2019): “Não queremos, certamente, que o socialismo seja na América decalque e cópia. Deve ser criação heróica. Temos de dar vida, com nossa própria realidade, na nossa própria linguagem, ao socialismo indo-americano. Eis uma missão digna de uma geração nova” (MARIÁTEGUI, 2019: 248-249). O filósofo fez malabarismos com o conceito marxista, endêmico europeu, para este recepcionar e jurar lealdade aos indígenas adicionando um novo sobrenome, assim como tantos outros foram, ao socialismo: o socialismo indo-americano. A geração que se seguiu no comunismo latinoamericano escolheu outras tradições.

O socialismo surge em resposta ao capitalismo, porém o capital mudou e o sistema se transmutou em maneiras imprevistas e fatais. Para isso, a cada novo desdobramento do capital, houve a tentativa de se adaptar para combatê-lo: o

socialismo feminista, o ecossocialismo, socialismo utópico, científico, cristão, o social-democrata.

No entanto, o resumo da história das relações sociais pela história das relações sociais europeias é de um reducionismo ultrajante. A síntese da natureza humana por um minúsculo grupo de homens brancos europeus, que tentam universalidade em toda teoria ao medir situações de sua realidade, chega ao simplismo. Transmuta-se o ser humano em sujeito e dado de teorias, enquanto suas produções racionais desconsideram a integralidade que este é com suas emoções, intempéries, contradições, paixões, medos e espiritualidade.

Enquanto o teorista não notar sua incapacidade de ser imparcial, os resultados serão falhos e suas aplicações, perigosas. E em tal ponto as diversas e complexas realidades indígenas de Abya Yala, tal qual as nações em diáspora na América Latina, têm muito a contribuir e revolucionar as instituições internas e externas de manutenção do colonialismo. Tais aberturas ontoepistemológicas a serem discutidas são denominadas: alternativas sistêmicas.

Alternativas sistêmicas como rumo na tormenta

Onde fica tudo que escapa? Para onde vai aquilo que não chega? No livro *Alternativas Sistêmicas*, Solón (2019) organiza modelos econômicos, filosofias políticas e ontoepistemologias que transcendem o binarismo entre capitalismo e socialismo, sugerindo um modo de pensar e viver que desvia da centralização europeia e tanto movimentada quanto potencializa as margens em alteridades holísticas que visam se afastar de cartersianismos e reducionismos.

Solón (2019) dedica cada um dos capítulos a propostas sistêmicas que alternam a lógica dicotômica e estão em aliança com as demandas latinoamericanas. São elas: Bem Viver, Decrescimento, Bens Comuns, Ecofeminismo, Direitos da Mãe Terra, Desglobalização e Complementaridades.

De fato, as alternativas sistêmicas por ele organizadas têm sobretudo a crítica ao sistema capitalista como espinha dorsal de seus corpos e tateiam seus pés no espaço-tempo da barbárie que ele causa. “O capitalismo está se reconfigurando à procura de novos mecanismos para aumentar suas taxas de lucro até extrair a última gota de sangue das pessoas e do planeta” (SOLÓN, 2019: 14).

No entanto, ao funcionamento capitalista, Solón (2019) também acrescenta o produtivismo e o extrativismo que, de acordo com suas palavras, sobreviveram inclusive em economias cujos intentos eram ultrapassar o capitalismo. E vai além ao citar também a cultura patriarcal que, por sua vez, precede esse modelo econômico. Por fim, desemboca na visão antropocêntrica, que se caracteriza por estabelecer o homem branco como centro e topo frente aos demais seres, fundando assim o princípio das barbáries que conhecemos e sentimos sobre nossas próprias peles. Todos os elementos por eles citados se retroalimentam e culminam em uma política de morte que atinge o cosmos coletivamente.

Ora, um ataque coletivo precisa ser encarado de modo também coletivo. Se as opressões se fundem para formar uma só barbárie sistêmica e cósmica, precisamos de organizações e mobilizações que deem conta de tamanha profundidade em tantas camadas. Solón (2019) comenta que as diferentes realidades que se integram em nosso planeta demandam a articulação de diversidades e complementaridades. “Nenhuma das propostas é capaz de enfrentar, sozinha, essa crise” (SOLÓN, 2019: 16). Nesse sentido, ele nos convoca para articular um todo que ofereça resposta à complexidade do problema e destaca o que as partes podem em alternância e em companhia de suas integralidades.

Não há somente uma alternativa. Há muitas. Algumas vêm dos povos originários, como o Bem Viver. Outras, como o decrescimento, vêm à tona em sociedades industrializadas que já ultrapassaram os limites do planeta. O ecofeminismo aporta a dimensão essencial para superar o patriarcado e o antropocentrismo. Os direitos da Mãe Terra buscam construir novas formas de relacionamento com a natureza. Os “comuns” enfatizam a autogestão das capacidades humanas. A desglobalização se concentra na análise do processo globalizante e no desenvolvimento de novas vias de integração mundial que garantam centralidade aos povos e à natureza. (SOLÓN, 2019: 16)

É de extrema urgência pontuar que a coletividade dos enfrentamentos à barbárie não se encerra na união de forças entre humanos. Faz-se necessário mobilizar também composições e alteridades entre seres e forças que transcendem a lógica antropocêntrica.

O filósofo indígena Ailton Krenak (2020) critica a abstração civilizatória que nos descolou da terra e negou as tantas possibilidades de vida e de hábitos que se friccionam. Em tudo aquilo que se nega, há potências iminentes. Para ativá-las, precisamos assumir as dimensões cósmicas de nossas filosofias e existências. “Os outros seres são junto conosco e a recriação do mundo é um evento possível, o tempo inteiro” (KRENAK, 2020: 37).

Nas Alternativas Sistêmicas listadas por Sólón (2019), interessa ver que a percepção sobre o entrelaçamento cósmico as guia. Elas reconhecem a afetação da humanidade sobre a natureza e a afetação da natureza sobre a humanidade. No entanto, para muito além dessa divisão entre um e outra, experimentam uma aproximação entre os polos estabilizados historicamente como distintos.

Essa noção, em forte aliança com os saberes originários de povos indígenas da América Latina, sustenta a Alternativa Sistêmica sobre a qual este texto se demora: o Bem Viver (Sumak Kawsay), cujo significado é:

viver em aprendizado e convivência com a natureza, fazendo-nos reconhecer que somos ‘parte’ dela e que não podemos continuar vivendo ‘à parte’ dos demais seres do planeta. A natureza não está aqui para nos servir, até porque nós, humanos, também somos natureza e, sendo natureza, quando nos desligamos dela e lhe fazemos mal, estamos fazendo mal a nós mesmos. (ACOSTA, 2022: 26-7)

Agora, interessa perguntar: quais são as possibilidades do Bem Viver (Sumak Kawsay)? Qual sua postura perante o desenvolvimento capitalista e as colonizações que se atualizam? Quais são exatamente suas conexões com as filosofias indígenas e latinoamericanas? De onde parte e para onde vai? A partir de agora, este texto se concentra em pensar sobre essas perguntas e tatear um caminho outro.

Sumak Kawsay: autonomia indígena e a revolução ontoepistemológica das ciências e vivências sociais

Minouche Shafik (2021), famosa economista de origem egípcia, mas naturalizada estadunidense, escreveu o livro Cuidar uns dos Outros: um novo contrato social, cujo título em inglês (What do We Owe Eachother) é homônimo ao livro do filósofo branco T. M. Scanlon (1998). Porém, enquanto Scanlon discute ética e moral, Shafik decide reinterpretar as necessidades sociais e relacionais humanas a base de sua experiência de conhecimentos econômicos.

A forma como uma sociedade está estruturada tem consequências profundas na vida de quem vive nela e na arquitetura das oportunidades que surgem. Delimita não apenas as condições materiais, mas também o bem-estar, os relacionamentos e as perspectivas de vida. A estrutura da sociedade é determinada por instituições como os seus

sistemas políticos e jurídico, a economia e a forma como a vida familiar e comunitária estão organizadas. Todas as sociedades optam por deixar que algumas coisas sejam designadas pelos indivíduos e outras pela coletividade. As normas e as regras que estabelecem como essas instituições coletivas operam é o que chamarei de contrato social, que acredito ser o determinante de maior relevância no tipo de vida que levamos. Devido à sua grande importância e porque a maior parte das pessoas não pode deixar facilmente sua sociedade, o contrato social requer o consentimento da maioria e a renegociação periódica, à medida que as circunstâncias mudam. (SHAFIK, 2021: 20-21)

A economista egípcia-estadunidense menciona que um dos eixos centrais para o contrato seria a percepção explícita ou implícita de o quanto sua sociedade “deve” a cada pessoa e o quanto cada indivíduo “deve” a ela e seu funcionamento geral. Porém isso é atravessado por outro questionamento: “Quem somos ‘nós’ na pergunta: ‘O que nós devemos uns aos outros?’ Com que sentimos obrigações mútuas? Esta é uma pergunta complexa que tem dimensões pessoais, culturais e históricas” (SHAFIK, 2021: 23). Porém em toda a sua obra, que apresenta certas noções e condições críticas a estruturas liberais e neoliberais das situações globais e sociais, não é tecido em momento algum a crítica ao sistema econômico articulador do globalismo que tem como regra um eterno desnivelar humano obrigando-os a participar de uma competição violenta e necrófila que extrapola os limites da capacidade biológica, psicológica e fisiológica do ser humano e de toda a natureza que este é parte. Nem mesmo o caráter colonial das relações geopolíticas e nacional-raciais por meio de pactos de exploração e manutenção de privilégios é tida como um dado nas equações globais analisadas para projeções de proposta.

Suas argumentações da história da filosofia ética estão radicadas de Hobbes, Locke, Rousseau, e até Adam Smith. Sobre os três primeiros é dito que: “as expectativas do indivíduo e do Estado eram mínimas em comparação com as nossas: o contrato social era apenas a pré-condição para viver em uma sociedade livre da exploração” (SHAFIK, 2021: 27). E aqui preciso apontar minha tremenda desavença e discordância. A exploração nunca foi um problema para tais sociedades, elas eram completamente baseadas nela, mas a exploração de seres não plenamente humanos, como a natureza, os animais, os colonizados e condenados da Terra.

Comentando quem, para ela, foi o filósofo político mais influente do século XX, John Rawls, foi dito:

Ele [John Rawls] argumentou que deveríamos projetar nosso contrato social sob um “véu de ignorância” - ou seja, sem conhecimento prévio de qual seria nosso próprio status naquela sociedade. Como não saberíamos se o início de nossa vida seria como privilegiados ou indigentes, faríamos um contrato social justo. Seu princípio de igualdade de oportunidades afirma que “aqueles que estão no mesmo nível de talento e habilidade e têm a mesma disposição para usá-los devem ter as mesmas perspectivas de sucesso, independentemente de sua posição inicial no sistema social”. Hoje a noção de igualdade de oportunidades está no cerne das expectativas de muitos cidadãos em todo o mundo, e a percepção de sua ausência é uma fonte importante de ansiedade e descontentamento. (SHAFIK, 2021: 28-29, texto em colchetes não inclusos no original)

Porém, a ignorância é um dos privilégios dos afortunados, e uma imposição coercitiva dos indigentes, mais uma vez não se leva à equação às diferenças inerentes que o sistema imperialista-moderno-colonial implica pelos agentes de patronagem e manutenção ideológica (pela colonialidade do saber) que em conjunto as heranças históricas (colonialidade do ser) preposicionam a colonialidade do poder. O ser étnico-histórico-social, não é visto, mas sim uma prefiguração do sujeito social global-universal com passibilidade de ser-se neutro, privilégio único de brancos herdeiros de colonizadores. O contrato social não é democrático, e

nem arbitrário, é aristocrático fantasiado de democrático, tal qual a Grécia Helênica que instaura a “criação” da democracia com unicamente homens adultos, e homens livres, e homens livres dos mais letrados e bem-condicionados, poderem decidir os assuntos. O contrato social é um processo subordinado às ordens e interferências econômicas hegemônicas pelo poder de coerção cultural imperialista dos agentes patronos da toda importação e nenhuma exportação cultural. O que garante os privilégios econômicos é a âncora da passibilidade ou negação da passibilidade que as relações colonial-raciais impõem. O mito da possibilidade de mobilidade social não leva em conta as relações verticais dos países, o mesmo mito que Shafik (2019) reitera e parte como um grande indicador de melhoras sociais em 31 países, sendo destes 54,8% que partem de um mesmo bloco continental geo-econômico, a Europa (SHAFIK, 2019: 29, 30), e partem de uma tradição colonial-extrativista que lhes inflaram e garantiram toda a riqueza atual, e não leva em conta as relações verticais dos países. Como não levar em conta os efeitos, traumas e heranças mundiais que a Europa ainda esbanja de seus despojos econômicos-históricos sobre os países colonizados? O Prof. Dr. Álvaro Gonzaga, indígena guarani kaiowá, em *Decolonialismo Indígena* escreve:

Pode ser denominada de violência epistemológica a remoção da viabilidade de alguns indivíduos de colocarem em disputa a História sobre o tecido social partindo de sua própria cultura. Nesta direção a missão do intelectual é, essencialmente, reescrever a História. O anseio das pesquisas subalternas é narrar o que foi ofuscado e escondido pela historiografia oficial. Deve-se então perguntar-se: quais as consequências do poder da ausência da História? (GONZAGA, 2022: 127)

O grande poeta francês e teorizador da negritude Aimé Césaire, em seu *Discurso sobre o Colonialismo* (2020: 17) denuncia:

Seria preciso, antes, estudar como a colonização funciona para descivilizar o colonizador; para brutalizá-lo no sentido apropriado da palavra, degradá-lo, despertá-lo para instintos soterrados, cobiça, violência, ódio racial, relativismo moral, e mostrar que toda vez que no Vietnã há uma cabeça decepada e um olho perfurado, e na França se aceita isso, uma menina é estuprada, e na França se aceita isso, um malgaxe torturado, e na França se aceita isso, há um acréscimo de peso morto na civilização, ocorre uma regressão universal, uma gangrena se instala, um foco de infecção se espalha, e que no final de todos esses tratados violados, todas essas mentiras propagadas, todas essas expedições punitivas toleradas, todos aqueles prisioneiros amarrados e “interrogados”, todos esses patriotas torturados, no final desse orgulho racial estimulado, dessa jactância propagada, existe o veneno incutido nas veias da Europa, e o processo lento, mas seguro, do asselvajamento do continente.

Shafik (2021) articula ao longo do seu livro diversas temáticas na tentativa de demonstrar os desdobramentos de um novo possível acordo social que se adequasse às redes das novas demandas contemporâneas em relação a filhos, velhice e meio ambiente. Todavia, há dois princípios norteadores que direcionam e conduzem toda discussão, premissas inquestionáveis nos antros da economia, da clássica a mais revolucionária: o desenvolvimento e o bem-estar social.

Essa é a articulação primeva do plano moderno/colonial, o plano de fundo sobre qual a nossa era se estende, a ponto de não ser vista como passível de crítica. Que passa por debaixo dos radares de economistas e teóricos liberais e socialistas.

Dra. Lourdes Tibán (2000), indígena kichwa panzeleo, em acordo com os dados apontados pela ONU (em documento de 2021), UNESCO (em documento de 2003) e a APIB (em documento de 2020), ao afirmar que “los pueblos indígenas se han constituido en los protectores y guardianes de los recursos de la biodiversidad, especialmente porque desde sus orígenes han desarrollado técnicas y mecanismos de coexistencia armónica con su entorno natural” (TIBÁN, 2000: 105).

Em seu artigo “El concepto del desarrollo sustentable y los pueblos indígenas”, ao explanar as divergências dos conceitos de desenvolvimento a partir da teoria liberal, culturalista, ecossocialista e dos povos indígenas, é mencionado: “La visión no indígena del desarrollo sustentable tiene una proyección economicista, sin embargo, dentro de este pensamiento hay muchas corrientes de crítica al economicismo de la sustentabilidad” (TIBÁN, 2000: 109).

Como já notificamos, teóricos como Mariátegui (2019) que, ao se aproximar humildemente das sensibilidades indígenas, já problematizaram as implicações da noção desenvolvimentista da história humana (conjunto linear evolutivo) na teoria marxista, e teóricos do Ecosocialismo já notificaram seu papel de rever a “teorización de la naturaleza del capital en lo que se ha dado llamar su fase ecológica” (ESCOBAR, 1999: 85).

El movimiento indígena desde el punto de vista económico considera que el discurso actual del desarrollo es de corto plazo y que el neoliberalismo dominante no le permite al lenguaje oficial hablar de otro tipo de desarrollo que no sea el capitalista. Sostiene que, en rigor, el discurso oficial no debería hablar de desarrollo, sino más bien de equilibrios o desequilibrios macroeconómicos, pues la cuestión central del desarrollo no está en el significado del crecimiento económico, sino en el sentido de un desarrollo humano integral y armónico. (TIBÁN, 2000: 109)

Tornando as deliberações sobre Shafik (2019) sobre indivíduo e sociedade e qual o limite de seus deveres e responsabilidades mútuas, se faz necessário acrescentar algumas centenas de perspectivas desconsideradas, como a que os povos de Abya Yala, endêmicos de nossa região, têm a dizer.

Dra. Nina Pacari, indígena kichwa otavalo, abre seu artigo *Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas* (2008) apontando as divergências epistêmicas da lógica do direito ocidental e indígena questiona: “¿quién o quiénes ejercen derechos? En la noción occidental, la persona o el individuo constituye la columna vertebral sobre la cual se asienta el ordenamiento jurídico, así como el ejercicio de derechos” (PACARI, 2008: 129), e toda forma de livre associação a qualquer grupo se caracterizaria por convergir interesses pessoais em objetivos comuns. Entretanto, no caso dos povos originários, a situação é concebida de forma diferente:

Tratándose de los pueblos indígenas, diremos que la situación es totalmente diferente. El hecho de ser pueblo originario o ancestral no está supeditado a la voluntad personal o espontánea de querer ser *Kichwa, Shwar, Aymara* o *Kolla*, sino que, quien pertenece a un pueblo indígena, nace, vive y muere con esa identidad asumida desde su conciencia y aceptada por los demás como parte integrante de su caminar histórico-cultural e identitario. De ahí que, en la forma de producir conocimiento, se ha desarrollado la noción relativa al sujeto colectivo de derechos. (PACARI, 2008: 129)

Pacari (2008) logo explica a harmonia e equilíbrio constante entre os princípios fundamentais e parâmetros de aplicações do sujeito coletivo e do sujeito individual. Porém, toda essas e outras articulações só são uma possibilidade por partir de uma concepção completamente diferente da natureza humana e da realidade (ontologia), que produz a via possível de formas únicas e insurgentes de se conhecer, conjecturar e experienciar a realidade (epistemologias), sendo a principal: a complementaridade dos seres Vivos que a Natureza é.

Tal qual não faria sentido organizar direitos para cada flor, fruto e semente individuais de uma única árvore que precedesse os direitos da árvore que precoriza e possibilita a existência de todas outras partes.

Según la cosmovisión indígena, todos los seres de la naturaleza están investidos de energía que es el *samai* y, en consecuencia, son seres que tienen vida: una piedra, un

rio (agua), la montaña, el sol, las plantas, en fin, todos los seres tienen vida y ellos también disfrutaban de una familia, de alegrías y tristezas, al igual que el ser humano. (...) En otras palabras, podemos decir que todos somos parte de un todo; que, no obstante ser distintos, somos complementarios, nos necesitamos mutuamente. (...). De ahí que la destrucción de la biodiversidad repercute en la destrucción del ser humano, de su cultura, de sus conocimientos, de sus formas de organización y de supervivencia. Las repercusiones del cambio climático, como consecuencia de políticas irresponsables, de ambiciones económicas desproporcionadas y de una racionalidad sustentada en el “control de la naturaleza”, está desatando nuevos desastres que amenazan a la humanidad entera y, al mismo tiempo, nos está dando señales sobre la necesidad de valorar otras nociones que pueden garantizar la vida y la curación del planeta. (PACARI, 2008: 129, 130)

Em uma revista de divulgação científica equatoriana sobre etnografias da nação Shuar (1976) é escrito: “El shuar, como todo indígena, no tiene conciencia de alteridad respecto al universo, sino que percibe a sí mismo como un elemento más; la barrera entre el reino vegetal, animal y humano, para él resulta artificial y ficticia” (SHUAR, 1976: 7). Para o indígena Kutne (norte dos Estados Unidos), Gayle High Pine a ciência ocidental só conseguiria alcançar “el aspecto superficial de la realidad”. Para ele, os herdeiros das invasões “No resisten a la tentación de descomponer la naturaleza, de analizarla, de encontrar en ella las relaciones cuantitativas de los elementos. Los occidentales “midem” la naturaleza, la clasifican para explotarla” (PINE *apud* SHUAR, 1976: 7). Krenak (2022) conta que uma das tradições do povo Tukano, no alto do rio Negro, descritas por João Paulo Barreto, reconta que o corpo é feito de barro e que isso cria um deslimite do corpo humano perante o mundo que o circunscreve. Na demolição da barreira que nos separa dos outros organismos que nos convivem, Krenak (2022) também cita a tradição dos povos Kuna e Krenak que ao nascer uma nova criança da comunidade, ela será atrelada a seu entorno, seja através da nomeação de uma árvore ou de plantar seu umbigo sob a planta, para cada parte do bosque ter um nome e uma co-relacionalidade inerente.

Dentro da historicidade do processo da colonização, uma das âncoras que ainda esticam seus grilhões e imobilizam a verdadeira potência dos invadidos é a colonialidade do saber por meio do epistemicídio constante. Mesmo hoje sendo “tolerado” a coexistência e naturalização da condição de sub-humanidade dos povos endêmicos de Abya Yala ou em diáspora na América Latina. Sobre isso Paulo Freire (1987: 174-5) escreveu:

Como manifestação da conquista a invasão cultural conduz à inautenticidade do ser dos invadidos. O seu programa responde ao quadro valorativo de seus atores, a seus padrões, a suas finalidades (...). Uma condição básica ao êxito da invasão cultural é o conhecimento por parte dos invadidos de sua inferioridade intrínseca. (...) Quanto mais se acentua a invasão, alienando o ser da cultura e o ser dos invadidos, mais estes quererão parecer com aqueles: andar como aqueles, vestir à sua maneira, falar a seu modo.

A mestra e deputada Célia Xakriabá nos convoca para “reconhecer a participação indígena no fazer epistemológico” a fim de alavancar “o processo de descolonização de mentes e corpos”. E para tanto evocamos a alternativa sistêmica de Sumak Kawsay, ou como tem sido conhecido na América Latina: Bem-Viver (Buen Vivir)! Uma prática de vivência e teorização econômica, política, cultural e social que parte do chamado giro decolonial para alterar as rotas da ontologia e epistemologia vigentes a fim de ter consonância e sintonia com as práticas e saberes originários: sendo o principal de todas, a integralidade máxima da Vida como um todo cósmico.

Alberto Acosta, famoso economista e político equatoriano, em sua obra prima Bem Viver: uma oportunidade de imaginar outros mundos (2022) declara a necessidade do “grande passo revolucionário que nos leva a caminhar de visões antropocêntricas a visões sociobiocêntricas” (ACOSTA, 2022: 111). Passo esse que nenhuma das grandes propostas e projetos político-econômicos socialistas, e muito menos capitalistas se propuseram a ter (ACOSTA, 2022). Isto provoca uma tarefa também emergencial: a desmercantilização de Pacha Mama (ACOSTA, 2022).

O Sumak Kawsay responde rigorosamente cada uma das fragilidades aqui discutidas pelas demandas contemporâneas da América Latina que não foram contempladas na base infraestrutural das teorias marxistas, não como uma reação a essas faltas, mas como uma resposta sistemática mais holística e completa. Assim ela não se retrata com os conceitos da colonialidade do ser, saber e poder. Muito menos revê a superestrutura do materialismo histórico e das relações de produção, pois não se projeta tentando desdobrar caminhos “sustentáveis” de desenvolvimento e não busca uma nova projeção tardia das consequências da visão linear e unidirecional da história.

O ponto nevrálgico está na aceitação de que a Natureza possui limites que não podem ser ultrapassados pela economia. A mudança climática, resultado do consumo energético, é uma evidência incontestável. O pensamento funcional se limita a fazer dos “bens” e “serviços ambientais” simples elementos de transação comercial por meio da concessão de direitos de propriedade sobre as funções dos ecossistemas: uma situação que se produz devido à generalização de um comportamento egoísta e de curto prazo, incapaz de reconhecer que um recurso tem um limite ou umbral antes de entrar em colapso. (ACOSTA, 2022: 192)

Ao nos entender enquanto Natureza, precisamos pensar que enquanto humanos temos sido vistos e tratados também como “recursos naturais”. A ponto de hoje vivermos em uma sociedade em que muitos sonham ter “o ‘privilégio’ de ser explorada como mão de obra” (ACOSTA, 2022: 47). Na história das invasões, o extrativismo que demoliu os equilíbrios e harmonias dos ecossistemas, sempre teve inerente relação com a escravização humana que ultrapassasse os limites éticos e étnicos-raciais. “Produção e consumo se tornam, assim, uma espiral interminável, esgotando os recursos naturais de maneira irracional e acirrando ainda mais a tensão criada pelas desigualdades sociais” (ACOSTA, 2022: 48).

Os sistemas socialistas que continuam alimentando as demandas especulativas do capitalismo global terão que recorrer a novas formas de exploração, abuso, tortura à Natureza e à mão de obra que assegurará a manutenção das desigualdades estruturais (ACOSTA, 2022: 189). A mesma indignação presente pela escravidão e resumo da existência humana a um mero instrumento de trabalho precisa ser vista perante à Natureza. E tal qual o socialismo nunca reclamou o ócio humano, o Bem Viver não o reclama do ecossistema, mas reivindica justiça, equilíbrio, respeito e plenitude.

Tendo essas noções como basilares, Acosta (2022) define os princípios que compõem a espinha dorsal do Sumak Kawsay enquanto ontoepistemologia:

I - A mudança civilizatória dos entendimentos antropocêntricos para sociobiocêntricos, que ultrapassem por completa a falácia do crescimento econômico desenvolvimentista e seus órgãos reguladores e indicadores que prezam um bem-estar baseado no “viver melhor” (que implica sair de uma média geral onde outras vidas vivem “pior”) (ACOSTA, 2022). O que deve propor um método de decrescimento para o Norte Global (isso não é um crescimento estacionário, nem uma recessão, mas uma prática pautada por preceitos de melhoria social e econômica

que desinfe o acúmulo desmedido), entrelaçado com o pós-extrativismo do Sul Global (*Idem*, 2022).

II - A reconfiguração dos preceitos econômicos à base das capacidades e flexibilidades ecológicas, pautando princípios de solidariedade, corresponsabilidade e reciprocidade por meio de atores econômicos que extrapolam o conceito de lucro, regendo uma nova seguridade social (há uma lista de práticas originárias e tradicionais de nacionalidades indígenas como: *Minka, Ranti-ranti, Maki-mañachina, Makipurarina, Uyanza, Chukchina, Uniguilla, Waki, Makikuna*, entre outras (ACOSTA, 2022).

III - A oficialidade máxima e comprimento dos Direitos da Natureza, ou Direitos à Vida, que deve prescindir e fundamentar os Direitos Humanos. Isto é, assegurado pela constituição a possibilidade de plenitude máxima das capacidades da Vida, no geral (ACOSTA, 2022).

IV - A oficialidade de um Estado Plurinacional, tal qual já realizado nas constituições do Equador e da Bolívia (ACOSTA, 2022: 157), com foco em fugir da homogenização da diversidade gigantesca das culturas indígenas e afrodescendentes, celebrar em plenitude suas soberanias plurais sem perder uma aliança concisa (*idem*), visar a superação do racismo extremamente enraizado nos *modos vivendi* das sociedades de histórico, herança e legado colonial (*idem*).

V - A intensa abertura à autocrítica e reformulações a base de saberes de outros povos. Partindo de saberes originários de Abya Yala, em especial os andinos e amazônicos, o *Sumak Kawsay* se coloca aberto a aprender sem se apreender com a multiplicidade de nacionalidades e povos que há em todo o globo, mas sempre fugindo de dogmatismos (ACOSTA, 2022).

A aplicação destes princípios pode ir além de nos revisionar enquanto cidadãos e cidadãs. Krenak (2022) em *Futuro Ancestral*, já alertava que buscar uma cidadania abrangente era ainda muito pouco, pois esta é submissa ao conceito da cidade como regente e asseguradora de humanidade. Ele defende uma floresta-nia. Algo que assegure a chance de uma experiência de plenitude de vida a todos os seres em confluência, sem que se exija sua uniformização.

Comentando ainda sobre sua experiência de alianças baseadas em afetos mútuos de cosmologias não iguais, denominada alianças afetivas, Krenak (2022) escreve que a capacidade de alcançar os pluriversos acessando vivências cósmicas que “evocam a possibilidade de os mundos se afetarem, de experimentar o encontro com a montanha não como uma abstração, mas como uma dinâmica de afetos em que ela não só é sujeito, como também pode ter iniciativa de abordar quem quer que seja”, e conclui reiterando: “Esse outro nós possível desconcerta a centralidade do humano, afinal todas as existências não podem ser a partir do enunciado do antropocentrismo que tudo marca, denomina, categoriza e dispõe” (KRENAK, 2022: 84).

Em *El libro de la viba de Sarayaku para defender nuestro futuro* (2003) escrito pela comunidade de Sarayaku, é dito: “Mushuk Allpa, la tierra en permanente renovación, ha sido una premisa fundamental del Sumak Kawsay. Estar, crecer, hacer y ser en nuestro espacio de vida, implica vivir según las normas dadas por los espíritus en la voz de nuestros sabios” (SARAYAKU, 2003: 790).

Por eso decimos que nuestra vida depende en su totalidad de la selva. Sin ella no existimos. Dicho equilibrio fundamentalmente ha sido afectado por la presencia de la cultura de la codicia, el saqueo y el egoísmo, basados en el reino absoluto del dinero, aunque el discurso de los misioneros nos hablaba de un Cristo que repudió a los mercaderes del templo. (SARAYAKU, 2003: 79-80)

A urgência da necessidade em levar as discussões sobre o Sumak Kawsay (ou Bem Viver) em âmbitos públicos, discussões políticas, pesquisas acadêmicas é gritante. O líder e xamã Yanomami, Davi Kopenawa (2019) há tempos tem alertado que a queda deste céu está próxima. A avareza e ganância do povo branco tem destruído as sustentações do céu, e as múltiplas crises que se transpassam e se atravessam são resultado disso.

Considerações finais

A teoria marxista é lacônica não por uma insuficiência inerente, mas por estar se projetando universal, suficiente e atemporal sem prever a extrema plasticidade e relatividade desses conceitos, assim como as múltiplas mutações pandêmicas e globais do Capitalismo.

É, de toda forma, inegável a imensa contribuição histórica e teórica que o marxismo desbravou dentro da limitada epistemologia europeia e branca, mas não se pode permitir que esta se torne mais uma das diversas máscaras brancas sobre as peles pretas que Fanon (2008) denunciava.

Não se faz necessário fantasiar Sumak Kawsay e qualquer outra alternativa sistêmica com sobrenome de um novo socialismo para ser válida em antros acadêmicos e políticos. Faz-se necessário ouvir, atentamente e humildemente, as vozes silenciadas e despertar a potência cósmica que há nelas.

Recebido em 17 de setembro de 2023.

Aceito em 10 de fevereiro de 2024.

Referências

- ACOSTA, A. *O Bem Viver: uma oportunidade de imaginar outros mundos*. São Paulo: Elefante, 2022.
- BADARÓ, Marcelo. *A classe trabalhadora: de Marx ao nosso tempo*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- CASTELO, R. A “questão social” nas obras de Marx e Engels. *Revista PRAIAVERMELHA*, 20 (1): 85-94, 2010.
- CÉSAIRE, A. *Discursos sobre o colonialismo*. São Paulo: Editora Veneta, 2020.
- PINTO, J. P. “Prefiguração identitária e hierarquias linguísticas na invenção do português”. In: LOPES, L. P. M (org.). *O Português no século XXI: cenário geopolítico e sociolinguístico*. Parábola Editorial, 2013. pp. 120-143.

FLORES GALINDO, A. *La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern*. Lima: Desco, 1982.

FAUSTINO, D. M. Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo. *SER Social*, 20 (42): 148-63, 2018.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, F. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: UFJF, 2010.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987

GONZAGA, Alvaro de Azevedo. *Decolonialismo Indígena*. São Paulo: Matrioska Editora, 2022.

GONZALEZ, L. *A categoria político-cultural da Amefricanidade (1988). Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.

HIDALGO-CAPITÁN, A. L.; GARCÍA, A. G.; GUAZHA, N. D. (org.) *Sumak Kawsay Yayay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. España: Huelva, 2014.

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

KRENAK, A. *Futuro Ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LÖWY, M. “Nem declaque, nem cópia: o marxismo romântico de José Carlos Mariátegui”. In: MARIÁTEGUI, J. C. *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*. EdUFRJ, 2019.

LUCE, M. S. *Teoria Marxista da Dependência: problemas e categorias. Uma visão histórica*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

LUXEMBURG, R. *Introduction à la critique de l'économie politique*. Paris: Anthropos, 1966.

MALDONADO-TORRES, N. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. *Revista crítica de ciências sociais*, 80: 71-114, 2008.

MANDEL, E. *O lugar do marxismo na história*. São Paulo: Xamã, 2001

MARIÁTEGUI, C. “La tradición nacional” (1927). In: *Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta, 1975.

MARIÁTEGUI, J. C. *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*. Editora UFRJ, 2019.

MARX, K. *O capital-Livro 1-Vol. 1 e 2: O processo de produção do capital (1894)*. Editora José Olympio, 2016.

NETO, Raphael Coelho. Reflexões sobre o marxismo na América Latina nos anos 1920: José Carlos Mariátegui, Haya de la Torre e Julio Antonio Mella. *Temporalidades*, 4 (7): 89-112, 2012.

OSÓRIO, Jaime. Sistema mundial e formas de capitalismo. A teoria marxista da dependência revisitada. *Revista Direito & Práxis*, 7 (3): 494-539, 2016.

PACARI, N. “Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas”. In: HIDALGO-CAPITÁN, A. L.; GARCÍA, A. G.; GUAZHA, N. D. (orgs.). *Sumak Kawsay Yayay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay (2014)*. España: Huelva, 2008. pp. 127-132.

QUIJANO, A. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, E. (org.). *Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2009. pp. 227-278.

SARAYAKU. “El libro de la viba de Sarayaku para defender nuestro futuro”. In: HIDALGO-CAPITÁN, A. L.; GARCÍA, A. G.; GUAZHA, N. D. (orgs.). *Sumak Kawsay Yayay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay (2014)*. España: Huelva, 2003. pp. 77-102.

SHAFIK, M. *Cuidar uns dos outros: um novo contrato social*. São Paulo: Intrínseca, 2021.

SHANIN, T. *The Late Marx: the Russian Road*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1984.

SOLÓN, P. *Alternativas sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização*. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

SIQUEIRA, S. M; PEREIRA, F. *Origens e Fontes do Marxismo*. Salvador: Laboratório de Estudos e Pesquisas Marxistas (LeMarx/FACED/UFBA), 2019.

TIBÁN, L. L. “El concepto del desarrollo sustentable y los pueblos indígenas”. In: HIDALGO-CAPITÁN, A. L.; GARCÍA, A. G.; GUAZHA, N. D. (Orgs.). *Sumak Kawsay Yayay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay (2014)*. España: Huelva, 2000. pp. 103-114.

XAKRIABÁ, C. N. C. *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, 2018.

DOSSIÊS APROVADOS 2025-2027

VOLUME 12, NÚMERO 28 (JANEIRO-ABRIL DE 2025)

Antropologias dos desertos: Ecologias, povos e cosmologias entre os vazios e as abundâncias de um mundo em transformação

Dra. Antonela dos Santos (Universidad de Buenos Aires, CONICET)

Dr. Gabriel Rodrigues Lopes (UFS)

Dr. Pedro Emilio Robledo (Universidad Nacional de Córdoba, CONICET)

VOLUME 12, NÚMERO 28 (MAIO-AGOSTO DE 2025)

Mídias digitais e suas implicações na vida cotidiana: contribuições antropológicas

Dra. Carolina Parreiras (USP)

Dra. Lara Roberta Rodrigues Facioli (UFPR)

VOLUME 12, NÚMERO 30 (SETEMBRO-DEZEMBRO DE 2025)

Enfoques Contemporâneos sobre os Estudos do Cuidado

Dr. Fabio de Medina da Silva Gomes (Unemat)

Dra. Ludmila Rodrigues Antunes (UFF)

VOLUME 13, NÚMERO 31 (JANEIRO-ABRIL DE 2026)

Epistemologias étnica e racialmente diferenciadas: diálogos possíveis

Dra. Jane Felipe Beltrão, (UFPA)

Dra. Talytta Suenny Araújo (Museu Paraense Emílio Goeldi)

Dr. Rhuan Carlos dos Santos Lopes (UFC e UNILAB)

Dr. Almiros Martins Machado (PPGA)

VOLUME 13, NÚMERO 32 (MAIO-AGOSTO DE 2026)

Masculinidades, curso de vida e cuidado

Dr. Esmael Alves de Oliveira (UFGD)

Dr. Marcos Nascimento (IFF/Fiocruz/RJ)

Dr. Camilo Braz (UFG)

VOLUME 13, NÚMERO 33 (SETEMBRO-DEZEMBRO DE 2026)

Etnografia, escrita de si e escrita entre os seus: experimentações, desafios e potencialidades

Dr. Leandro de Oliveira (UFMG)

Dr. Felipe Tuxá Sotto Maior Cruz (UFBA)

As submissões serão abertas em torno de seis meses antes da data de publicação. Cadastre-se no portal da Revista Aceno para receber as notificações. <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/index>