DESENVOLVIMENTO X *BUEN VIVIR*: CONCEPÇÕES DE NATUREZA E TENSÕES TERRITORIAIS NO EQUADOR PLURINACIONAL

Manuela Monarcha Murad da Silveira[1]

Resumo:

A Constituição do Equador de 2008 foi a primeira na América Latina a reconhecer três princípios reivindicados pelo movimento indígena como condições básicas para a refundação do Estado em termos etnicamente mais justos: a plurinacionalidade, o paradigma do *Buen Vivir* como princípio do Estado e a natureza como sujeito de direitos. Originados na cosmovisão indígena, estes princípios fundadores se contrapõem claramente às idéias de progresso, desenvolvimento e crescimento econômico que vinham pautando a economia equatoriana, baseada principalmente na exploração petroleira. A partir da mudança constitucional, instaura-se uma situação de tensões territoriais, já que a maior parte dos chamados recursos naturais encontra-se em territórios ancestrais, reivindicados pelas nacionalidades indígenas. A sobreposição de lógicas territoriais completamente distintas é, na realidade, um conflito entre visões de mundo, nas quais se inclui a forma com que cada sociedade significa e se apropria da natureza. O presente trabalho, parte de uma dissertação de mestrado em construção, aborda as tensões territoriais decorrentes do processo de refundação do Estado equatoriano a partir de uma análise das diferentes visões de natureza que moldam as propostas em disputa – a hegemônica e a do movimento indígena -, entendendo que a maneira de significar a natureza é um dos componentes que dá forma às distintas territorialidades em tensão.

TRABALHO COMPLETO

Introdução

Debater o tema das tensões territoriais na América Latina hoje significa adentrar um campo marcado por lutas e reivindicações identitárias de caráter étnico, especialmente indígena, que ganham força e visibilidade principalmente a partir dos anos oitenta. As recentes demandas territoriais dos povos indígenas colocaram na

[1] Mestranda do Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense (UFF).

ordem do dia a discussão sobre a diversidade dentro do pretensamente homogêneo Estado-nação e, conseqüentemente, sobre a relação conflituosa entre a territorialidade estatal e as demais territorialidades que acompanham essa diversidade. A idéia que está por trás dessas tensões é que o Estado comporta distintas territorialidades justapostas em seu território nacional, frutos de racionalidades e lógicas territoriais diferentes entre si. É o reconhecimento dessa diversidade de territorialidades que tem servido de base para grande parte dos movimentos sociais atualmente (PORTO-GONÇALVES, 2003).

Nessa perspectiva, a territorialidade, longe de ser resumida à forma do Estado se apropriar de seu espaço vital (concepção que historicamente predominou na Geografia), é entendida como a forma com que cada sociedade, ao se instituir, institui também seu território através da apropriação de um espaço. Construída "na própria tessitura das relações sociais" (Porto-Gonçalves, 2003: 37), a territorialidade está marcada pelos valores e normas estabelecidas por cada sociedade, envolvendo a relação com a natureza e a forma de gestão política e de propriedade da terra estabelecidas pelas diferentes formas societais.

Historicamente invisibilizadas e oprimidas, estas outras formas societais que r-existiram dentro do pretensamente homogêneo Estado-nação, começam a emergir, questionando o modelo de desenvolvimento e de organização societária amparado pelo paradigma moderno-colonial. Este traduziu-se na América Latina em imposição da territorialidade estatal sobre as demais territorialidades, fundamentadas em cosmovisões, epistemologias e práticas sociais outras. Os novos atores que surgem na cena política apontam, entre outras coisas, para formas distintas de relação com a natureza. O conceito de natureza hegemônico passa a ser questionado e, "como ele perpassa o sentir, o pensar e o agir de nossa sociedade", coloca em xeque também o modo de ser, de produzir e de viver nessa sociedade (Porto-Gonçalves, 2002: 28).

Nesse contexto, o movimento indígena latino-americano consagrou-se como importante força política, em escala nacional e regional, através de reivindicações por autonomia de seus territórios ancestrais, por autodeterminação e pela adoção de um novo modelo de desenvolvimento[2]. Essas conquistas significariam a

[2] O que chamamos aqui de novo modelo de desenvolvimento trata-se, na verdade, de um projeto diferente de organização societária. Por hábito e pelo processo de colonização de subjetividades (e, conseqüentemente, das formas de dizer), acabamos por chamar a isso de desenvolvimento, quando este na verdade não passa de uma

possibilidade de essas populações viverem de acordo com sua cosmovisão, baseada em princípios comunitários, na idéia de complementaridade e de relação equilibrada com a natureza.

A Constituição do Equador de 2008 foi a primeira na América Latina[3] a reconhecer três princípios reivindicados pelo movimento indígena como condições básicas para a refundação do Estado em termos etnicamente mais justos. Após uma longa e intensa luta reivindicatória por parte do movimento indígena do país, o Equador foi reconhecido como um Estado Plurinacional, em que as nacionalidades e povos indígenas passam a ter direito ao seu território ancestral e à autonomia dos mesmos. A Constituição de Monticristi reconheceu, além disso, dois princípios inovadores originados na cosmovisão indígena: o *Buen Vivir*[4] como paradigma de desenvolvimento do Estado e a natureza como sujeito de direito. No entanto, apesar da importância simbólica dos princípios reconhecidos, a Constituição é, com seus avanços e barreiras, apenas base para um território em processo, que evidencia uma riqueza imensa de conflitividade entre os sujeitos instituintes. Nesse contexto, a questão ambiental é um dos pontos dramáticos. Isso porque a natureza tem se tornado cada vez mais "objeto de uma luta por sua apropriação material" (Porto-Gonçalves, 2003: 38), apropriação esta mediada por diferentes referenciais simbólicos. Com o recente reconhecimento da autonomia e autodeterminação indígenas no Equador, as tensões territoriais dizem respeito principalmente ao choque entre diferentes formas de apropriação da natureza: de um lado as empresas transnacionais interessadas na exploração dos "recursos naturais" adotam como principal estratégia o controle territorial; do outro, as comunidades indígenas tentam manter (ou muitas vezes restabelecer) os seus territórios, em grande parte localizados em área de fronteira de expansão do capital. Como a territorialidade indígena rege-se por princípios bastante diferentes da lógica capitalista (estatal e empresarial), os conflitos territoriais são constantes.

> "No plano jurídico a questão estaria clara, já que o direito dos povos indígenas sobre terras e territórios são de caráter constitucional, ou seja,

---

dentre muitas possibilidades de organização societal, que no entanto, foi eficazmente difundida como a única possibilidade para o caminhar dos povos.

[3] A Bolívia, país que junto com o Equador apresenta maiores avanços na América Latina em relação à redefinição do Estado sobre bases plurinacionais, aprovou sua nova Constituição em 2009 reconhecendo o Estado como pluricultural e comunitário.

[4] O *Buen Vivir* ou *Sumak Kawsay* é um principio filosófico indígena, que foi adotado como projeto político pela Confederação das Nacionalidades Indígenas do Equador - CONAIE. Em termos filosóficos significa a vida em plenitude, o bem estar entre comunidade humana e natureza. Como projeto político, pode ser traduzido como a harmonia do homem com a natureza e com seus semelhantes na busca de equidade social e justiça ambiental.

> estariam sobre as demais leis complementares que tratam do mesmo assunto. O problema radica no fato de que a disputa está sobre bens que o capital internacional necessita controlar e dispor para sustentar o modelo neoliberal". (SIMBAÑA, 2006: 88; tradução própria)

Com foco no Equador, este artigo trata do tema das tensões territoriais que acompanham o reconhecimento dos direitos indígenas após a Constituição de 2008 através da análise das diferentes concepções de natureza em conflito: a defendida pelo movimento indígena e a hegemônica, que vinha pautando os projetos nacionais desde a década de 1970. Para tratar dessa discussão, este ensaio divide-se em duas partes: a primeira aborda através de uma perspectiva histórica os dois projetos societários em questão, para, em seguida, na segunda parte, explicitarmos as concepções de natureza que os moldam. Por fim, encontra-se uma breve conclusão, apontando as perspectivas e principais impasses que a questão debatida apresenta.

Desenvolvimento e Buen Vivir no Equador Plurinacional: a gestação de diferentes projetos societários

Assim como em muitos outros países da América Latina, a territorialidade do Estado equatoriano impôs-se hegemonicamente sobre as formas de apropriação do espaço que ali existiam antes mesmo da conquista da América. A história do país é, portanto, marcada por uma sucessão de violações das territorialidades indígenas desde o período colonial até os dias atuais.

No caso das comunidades andinas, por exemplo, a forma de organização territorial sobre a qual estavam assentadas as comunidades indígenas no momento da conquista espanhola era fortemente marcada pela noção de complementaridade e, por isso, abrangia áreas de diferentes domínios ecológicos. Com a imposição de uma nova lógica de ocupação do espaço pelos espanhóis, estes territórios foram fragmentados, rompendo-se a base territorial que possibilitava a vivência das formas de vida comunitárias, que envolviam desde a propriedade coletiva da terra até sistemas de governo horizontalizados.

Com a formação do Estado-nação e a imposição da malha territorial estatal, essa desarticulação se deu de forma ainda mais violenta, gerando um forte processo de desterritorialização das comunidades originárias que ainda resistiam. Com suas políticas de ordenamento territorial de caráter centralizador e autoritário, ocorre o "primeiro grande movimento de desterritorialização, na medida em que ele [Estado] imprime a divisão da terra pela organização administrativa, fundiária e residencial. O

Estado fixa o homem à terra, mas o faz de forma despótica, organiza os corpos e os enunciados de outras formas" (Haesbaert, 2004: 195). Como resultado, ocorre um complexo processo de des-re-territorialização, marcado pela precariedade da reterritorialização das comunidades indígenas. Estas, muitas vezes marcadas pelo caráter comunal das terras e operando segundo uma lógica não exclusivista da propriedade, foram desarticuladas pelo Estado. Segundo Porto Gonçalves:

> "... se estabeleceram ao longo do tempo diferentes relações com o espaço, com a natureza, com a água, com a terra, com o ar, com o fogo e com a vida nas suas diferentes espécies e nos seus diferentes tempos. Ao longo do tempo diferentes *habitats* e diferentes hábitos se constituíram conformando diferentes territorialidades por meio de muitas guerras, alianças e acordos que constituem a história de cada povo e da humanidade na sua diversidade. (...) Com a difusão por todo o mundo de um mesmo tipo de territorialidade – o Estado Territorial – e de um mesmo padrão de instituições imposto pela moderno-colonialidade com base na experiência européia – o sistema de três poderes de Montesquieu: o Executivo, o Legislativo e o Judiciário –, outras territorialidades não mutuamente excludentes e com outras modalidades de resolução de conflitos foram desqualificadas. (2006: 277)

Mas é com a implantação do neoliberalismo que a tensão de territorialidades se agrava. A partir da década de 1970 a economia agro-exportadora, que até então havia sustentado o país, começa a dar lugar à exploração do petróleo, que rapidamente se tornou o carro chefe da economia nacional. A aposta na atividade petroleira era adotada como tentativa de sair da situação de sub-desenvolvimento e atraso em que se encontrava o Equador[5]. A adoção desse modelo, no entanto, embora tenha tido como conseqüência um significativo crescimento econômico, não se traduziu em melhora da qualidade de vida para grande parte da população, e tampouco em diminuição das desigualdades sociais. Pelo contrário, a exploração petroleira significou a invasão brutal das terras das comunidades indígenas, a violação de seus direitos, além da derrubada da mata e a poluição irreversível de vastas áreas do espaço amazônico (KIMERLING). Além disso, o petróleo trouxe consigo a abertura de estradas, que ocasionaram um forte processo de colonização[6] na Amazônia, o que gerou ainda mais conflitos pelo acesso e controle do território. A situação é assim resumida por Breda:

---

[5] Esta perspectiva é fortemente influenciada pelo mito do desenvolvimento que imperava na época (e ainda hoje!), dando continuidade às idéias de evolução e de progresso. Esta invenção, parte constituinte da colonialidade do poder, hierarquiza os estágios de desenvolvimento das distintas sociedades fazendo crer que há apenas uma única alternativa para a organização societária.

[6] A colonização de terras na Amazônia foi também estimulada pelo governo, que pretendia com isso amenizar os conflitos pelo acesso à terra que não haviam sido sanados com a Reforma Agrária de 1964.

> “A população indígena, que habitava o local desde muito antes de existir Texaco ou mesmo Equador, foi ignorada em nome do bem comum. Bastou jorrar petróleo pela primeira vez, em 1967, para que o estado equatoriano decidisse apoiar sua economia na extração e venda do combustível. Ainda hoje é assim. Há dois anos [2007], o Equador virou colega da Venezuela, Nigéria, Angola, Irã, Arábia Saudita, Kuwait e outros paraísos petroleiros ao ingressar novamente à Organização dos Países Exportadores de Petróleo (OPEP). Aproximadamente 40 por cento da receita obtida pela balança comercial do país depende desse barro preto e pegajoso que move as engrenagens do mundo. Pelo menos na teoria, o governo necessita dos lucros do petróleo para investir em programas sociais que tirem os equatorianos da pobreza. Por isso houve júbilo nacional quando se comprovou a viabilidade das reservas hidrocarboníferas na década de sessenta. Mas, olhando para Shushufindi, ante-sala da extração e casa-de-máquinas da economia, ninguém tem dúvidas sobre qual é a verdadeira origem do subdesenvolvimento. A grande contradição amazônica do Equador é extrair sua maior riqueza financeira, o recurso que sustenta o país, das entranhas de sua região mais miserável” (no prelo).

É importante ressaltar que o que ocorre no Equador está inserido em uma nova geopolítica que vem sendo gestada, na qual a natureza (entendida a partir da perspectiva moderna: natureza mercadoria, como “recurso natural”) ocupa lugar principal.

> “A geopolítica da biodiversidade e do desenvolvimento sustentável não só prolonga e intensifica os anteriores processos de apropriação destrutiva dos recursos naturais como, ao se configurar no contexto de uma globalização econômica, leva à desnaturalização da natureza – a transgêne que invade e transmuta tecnologicamente a vida – e, com o discurso do desenvolvimento sustentável, promove uma estratégia de apropriação que busca *naturalizar* – dar carta de naturalização – a mercantilização da natureza. Nessa perversão do *natural* é que se jogam as controvérsias entre a economização da natureza e a ecologização da economia. (...) nesse sentido o que se vê é uma tendência para que se elaborem e apliquem instrumentos econômicos para a gestão ambiental e, deste modo, se reduz o *valor* da natureza a *preços* contribuindo, assim, para que se estabeleça um mercado de bens e serviços ambientais”. (PORTO-GONÇALVES, 2006: 452)

Essa geopolítica, no entanto, se caracteriza pelo desencaixe “entre os lugares que detém a tecnologia e os lugares que detém a diversidade biológica e cultural”, o que “atualiza o histórico e desigual padrão de poder moderno-colonial que está na base das tensões de territorialidades que se aguçam nesse período de globalização neoliberal” (Porto-Gonçalves, 2006: 279). As relações espaciais desiguais decorrentes desse modelo criam a sobreposição de malhas territoriais programadas (tecnopolíticas) e malhas territoriais do espaço vivido (sociopolíticas) (Becker, 1990), normalmente caracterizada pela imposição das primeiras sobre as segundas. Os “do lugar”, que estabelecem uma relação cotidiana com o espaço, baseada em seu valor de uso, acabam não tendo o poder de definir o destino dos recursos com os quais vivem (Porto-Gonçalves: 2006).

A resposta dos que tiveram seus territórios invadidos não tardou a se fazer escutar: acompanhando o movimento ecológico e o movimento global de reconhecimento e valorização de grupos identitários minoritários, os povos indígenas começaram a se articular em organizações regionais (a partir da Amazônia, em seguida na Serra e, mais tardiamente, na Costa equatoriana) conformando em 1986 a Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador – CONAIE. Reconhecendo-se como nacionalidades, os povos indígenas começaram a exigir o direito ao seu território ancestral, entendido como espaço de reprodução fundamental de seu sistema de vida, soma de história, natureza e cotidiano. Apropriando-se crítica e criativamente de conceitos muitas vezes provenientes do discurso acadêmico e fazendo-os dialogar com suas cosmovisões, os até então auto-identificados como camponeses politizaram sua etnicidade e mudaram radicalmente o foco de suas reivindicações: ao colocar em pauta a sua condição étnica como diferentes, a antiga luta pelo acesso à terra foi aos poucos sendo ampliada, transformando-se em luta por autodeterminação, por autonomia e pelos direitos coletivos. A conquista destes princípios lhes permitiria viver de acordo com suas crenças e práticas ancestrais, que se baseiam em relações comunitárias e de harmonia com a natureza, fazendo frente à expansão capitalista.

O movimento indígena emerge aos poucos como novo sujeito político no país, até ser reconhecido como importante força política durante os conturbados acontecimentos políticos da década de 1990. Nesse contexto, a plurinacionalidade e o *Buen Vivir* surgem como propostas estratégicas mais importantes para fazer frente ao padrão de poder moderno-colonial e ao paradigma de desenvolvimento. O *Buen Vivir* ou *Sumak Kausay* significaria, na prática, pensar o desenvolvimento não mais a partir da exploração da natureza e do homem pelo homem, mas, pelo contrário, na harmonia do homem com a natureza e com seus semelhantes na busca de equidade social e justiça ambiental. Implica, portanto, repensar e ressignificar a noção ocidental de riqueza, desconstruindo a concepção de desenvolvimento hegemônica.

> "O *buen vivir* é uma concepção de vida distanciada dos parâmetros mais caros à modernidade e ao crescimento econômico: o individualismo, a busca de lucro, a relação custo-benefício como axiomática social, a utilização da natureza, a relação estratégica entre seres humanos, a mercantilização total de todas as esferas da vida humana, a violência inerente ao egoísmo do consumidor, etc. O *buen vivir* expressa uma relação diferente entre os seres humanos e com seu entorno social e natural. O *buen vivir* incorpora uma dimensão humana, ética e holística ao relacionamento dos seres humanos, tanto com sua própria história quanto com sua natureza. Enquanto a teoria econômica vigente vincula-

> se ao paradigma cartesiano do homem como "amo e senhor da natureza", e compreende a natureza desde uma perspectiva externa à história humana (um conceito que inclusive é subjacente ao marxismo), o *sumak kawsay* (*buen vivir*) incorpora a natureza à história. Trata-se de uma mudança fundamental na episteme moderna, porque se de algo se vangloria o pensamento moderno é, precisamente, da expulsão da natureza da história". (DÁVALOS, 2010; tradução própria)

É apenas em 2008 que parte importante das reivindicações do movimento indígena é inserida na nova Constituição: a Constituição de Monticristi reconheceu o Estado equatoriano como plurinacional e intercultural, a natureza como sujeito de direito, além de ter incluído como princípio do Estado o paradigma do "*Buen Vivir*" (*Sumak Kawsay*). O reconhecimento da plurinacionalidade do Estado significa a possibilidade de uma transformação institucional profunda: pela primeira vez os povos indígenas são reconhecidos como nacionalidades e suas formas próprias de vida (línguas, costumes, valores, formas de economia, de propriedade e administração de justiça) passam a ser validadas frente à soberania estatal. A plurinacionalidade inclui ainda as cosmovisões afrodescendente e branco-mestiça. É reconhecida a autonomia dos territórios indígenas ancestrais, a forma de propriedade comunal e uma série de direitos coletivos, o que cria condições legais para que as diferentes nacionalidades indígenas possam viver segundo seus costumes e práticas ancestrais, até então atropelados pela soberania do Estado-nação. O reconhecimento da natureza como sujeito de direitos e a adoção do "*Buen Vivir*" como um novo referente às políticas de desenvolvimento do país também caminham neste sentido.

No entanto, como já explicitado, a Constituição não garante que estes direitos venham a ser realmente cumpridos. As tensões de territorialidades existem e correspondem à sobreposição de lógicas territoriais completamente distintas, marcadas por diferentes concepções de natureza. Trata-se, portanto, de um conflito entre visões de mundo. Pretendemos, portanto, a seguir, realizar uma análise das diferentes concepções de natureza que pautam esses dois projetos societários em conflito – sua origem e as epistemologias que as moldam.

Concepções de natureza: entre a dicotomia e a visão integradora

A forma como é concebida a natureza está fortemente atrelada ao pensamento filosófico profundo de cada sociedade, servindo como base para a sua maneira de produzir e de viver. Cada cultura constrói o conceito de natureza ao mesmo tempo

em que institui as suas relações sociais (Porto-Gonçalves, 2002). Nas palavras do autor:

> "Toda sociedade, toda cultura cria, inventa, institui uma determinada idéia do que seja a natureza. Nesse sentido, o conceito de natureza não é natural, sendo na verdade criado e instituído pelos homens. Constitui um dos pilares através do qual os homens erguem as suas relações sociais, sua produção material e espiritual, enfim, a sua cultura". (PORTO-GONÇALVES, 2002: 23)

O mito do desenvolvimento, hegemônico, está fortemente articulado a uma certa concepção de natureza, também hegemônica: o conceito moderno de natureza, que tem suas raízes na filosofia clássica grega. É a partir de Platão e Aristóteles que o conceito de *physis*[7], tão caro aos pré-socráticos, vai sendo mudado. Ao longo do tempo, a visão dicotomizada entre homem e natureza vai se afirmando ate atingir a concepção de natureza desumanizada que caracteriza as sociedades ocidentais e que vigora até hoje como conceito moderno (hegemônico) de natureza.

Na modernidade, apesar das críticas à religiosidade medievalista (acusada de supersticiosa e não racional), essa visão dicotomizada, parcelada entre homem e natureza se mantém, ou melhor, se intensifica: a natureza passa a ser vista como ambiente físico externo ao homem, destituído de simbologia, apenas um meio para construção da sociedade. A filosofia cartesiana, fundamentada no caráter pragmático/utilitarista que o conhecimento adquire e no antropocentrismo, constitui-se no cerne do pensamento moderno e contemporâneo, tornando mais completa a oposição homem-natureza, espírito-matéria e sujeito-objeto.

Com a industrialização e os avanços tecnológicos, esse paradigma racionalista e antropocêntrico cristaliza-se de maneira ainda mais radical. Em um mundo em que a ciência e a técnica adquiriram papel preponderante, a natureza é vista como fonte inesgotável de recursos, um objeto a ser dominado por um sujeito, o homem (Porto-Gonçalves, 2002). A separação homem-natureza vai ao encontro da subordinação do homem ao capital: não só a natureza torna-se riqueza, objeto passível de mercantilização e, portanto, de privatização, como, nesse mesmo movimento, o homem se distancia da sua capacidade de reprodução social através da interação com a natureza. Segundo Porto-Gonçalves:

---

[7] Compreendendo em si tudo o que existe, a *physis* apresenta uma dimensão mitológica, na qual o homem está inserido; não há separação homem-natureza, ou sujeito-objeto, mas uma noção de totalidade. Os deuses gregos são compreendidos como parte integrante da natureza, "todo o mundo que rodeia o homem e que se oferece ao seu pensamento está cheio de deuses e dos efeitos de seu poder" (Bornheim, *apud* Porto-Gonçalves, 2002: 29).

> "é o principio da escassez, assim como a propriedade privada, que comanda a sociedade capitalista e suas teorias liberais de apropriação dos recursos naturais. (...) É na medida em que se firma essa base, em que homens e mulheres estejam separados (expropriados) das condições naturais essenciais para a sua reprodução, que tornará cada qual vendedor de sua capacidade de trabalho e comprador de mercadorias. A natureza, tornada propriedade privada, será objeto de compra e venda e, assim, por todo lado, temos mercantilização". (2006: 289)

A mercantilização da natureza (e do trabalho) é amparada por essa racionalidade que hierarquiza natureza e cultura, sendo esta entendida como algo superior, através da qual a natureza (a inconstância, o imprevisível, o instinto, as pulsões, as paixões: tudo que não é do âmbito da razão) pode ser dominada. O artifício das leis e a existência do Estado são justificados por essa mesma mentalidade, entendidos como as únicas formas viáveis de contenção dos instintos e da inconstância do reino animal (Porto-Gonçalves, 2002). Não só a natureza em si, mas também as raças consideradas inferiores (primitivas, selvagens), deveriam, portanto ser controladas e tuteladas pelo Estado, forma superior de organização político-territorial.

Assim, podemos dizer que a concepção ocidental/moderna de natureza está inserida em um sistema de pensamento mais amplo, uma racionalidade que se quer superior a todas as outras e funda institucional e simbólica/subjetivamente o mundo de hoje. Marcada pela oposição homem-natureza e pela idéia de Estado, de raça e de propriedade privada, essa racionalidade se impôs hegemonicamente sobre todas as outras, desqualificando-as como atrasadas e, principalmente, desestruturando suas territorialidades (concretas e simbólicas).

> "Quando afirmamos que é o pensamento dominante no Ocidente, queremos deixar claro que a afirmação desse pensamento – que opõe homem e natureza – constitui-se contra outras formas de pensar. Não devemos ter a ingenuidade de acreditar que ele se afirmou perante outras concepções porque era superior ou mais racional e, assim, desbancou-as. Não, a afirmação desta oposição homem-natureza se deu, no corpo da complexa história do Ocidente, em luta com outras formas de pensamento e práticas sociais". (PORTO-GONÇALVES, 2002: 28)

A concepção da relação homem-natureza que esta por trás das reivindicações e propostas indígenas no Equador (em especial o *Buen Vivir*), por sua vez, é completamente diferente da idéia moderna de natureza. Ainda que não se possa falar em um único paradigma, é possível encontrar alguns núcleos comuns entre as distintas nacionalidades indígenas em relação à forma como a natureza é significada e apropriada por esses povos. De maneira geral, os povos indígenas pensam a relação homem-natureza de forma orgânica, muito semelhante à noção de *physis* grega: para eles tudo tem vida e está conectado. A relação com a natureza é,

portanto entendida a partir da percepção da integração de tudo o que existe, uma verdadeira simbiose entre homem-natureza, em constante busca por equilíbrio. Assim como na *physis* grega, a natureza indígena está habitada por deuses, sendo, portanto mediação para as crenças espirituais. A percepção simbiótica tem forte influência do princípio comunitário que rege essas sociedades, já que a idéia de integração e comunhão da comunidade se estende à comunhão com a natureza:

> "Muitas nações indígena-originárias do norte ao sul do continente de Abya Yala, têm diversas formas de expressão cultural, mas emergem do mesmo paradigma comunitário; concebem a vida de forma comunitária, não somente de relação social, mas de profunda relação vida. (...) O paradigma da cultura da vida emerge da visão de que tudo está unido e integrado e de que existe uma interdependência entre tudo e entre todos". (HUANACUNI, 2010: 17; tradução própria)

A idéia de uma constante busca por equilíbrio baseia-se na noção de tempo cíclico que caracteriza a cosmovisão dessas comunidades. Diferente da noção linear de tempo, a vida é entendida como algo em constante construção; não existe, portanto, a idéia de "evolução" no sentido de superação de estágios hierarquizados, sendo as noções de progresso e desenvolvimento, como as conhecemos, externas a esse tipo de pensamento. O que há é uma procura constante do equilíbrio da vida, entendida em sua complexidade: busca-se uma espécie de harmonia cósmica material e espiritual, que tem como referência o tempo presente. Segundo Huanacuni:

> "para nós não existe um estado anterior ou posterior, de subdesenvolvimento ou desenvolvimento como condição para alcançar uma vida desejável, como acontece no mundo ocidental. Ao contrário, estamos trabalhando para criar as condições materiais e espirituais para construir e manter o *Buen Vivir*, que se define também como a vida harmônica em permanente construção". (2010: 19; tradução própria)

O espaço, por sua vez, também é entendido de forma integrada: é ao mesmo tempo expressão material e espiritual, uma totalidade articulada entre o que conhecemos separadamente como natureza e cultura. Nas palavras de Espinoza, é "totalidade viva, unidade solo-subsolo-montanhas e fonte de história, identidade, orgulho e cosmovisão, distantes aos [conceitos] de parcela-chacara-terra" (2010: 3), que dizem respeito ao sentido unicamente produtivo-econômico da terra.

Ao contrário da perspectiva ocidental, que separa o tempo e o espaço em parcelas devidamente apropriadas e controladas, a noção de tempo-espaço para os povos originários não é fragmentada, mas sim entendida a partir da noção de complementaridade. A complementaridade afirma que nenhum ente existe por si mesmo ou tem assim uma existência completa: somente em conjunto com seu complemento uma entidade particular se converte em totalidade. O "particular" é

uma parte, necessária e complementária, que se integra a outra parte em uma entidade completa:

> "Céu e terra, sol e lua, claro e escuro, verdade e falsidade, dia e noite, bem e mal, masculino e feminino (…) não são contraposições excludentes, mas sim complementos necessários para a afirmação de uma entidade 'superior' e integral. O principio da complementaridade se manifesta em todos os níveis e em todos os âmbitos da vida, tanto nas dimensões cósmicas, antropológicas, como éticas e sociais. O ideal andino não é o 'extremo', um dos dois 'opostos', mas sim a integração harmoniosa dos dois". (ESTERMANN, 2006: 142; tradução própria)

A relação homem-natureza é também regida pelo princípio da reciprocidade. Este princípio, que indica que "a cada ato corresponde como contribuição complementária um ato recíproco" (Estermann, 2006: 145; tradução própria), é base não só das relações entre seres humanos e natureza, como das relações sociais e entre seres humanos e o cosmos. Há um entendimento de que a reciprocidade é um dever que reflete uma ordem universal da qual o ser humano faz parte. Segundo o autor:

> "O princípio de reciprocidade, assim como os demais princípios 'lógicos' andinos, tem sua vigência em todos os campos da vida. Cabe destacar as múltiplas formas de reciprocidade econômica de trabalho e intercâmbio comercial, familiar de parentesco, apadrinhamento e ajuda mútua, ecológica de restituição recíproca à *pachamama*[8] e os *apus/achachilas*[9], ética de um comportamento em conformidade com a ordem cósmica e religiosa, da interrelação recíproca entre o divino e o humano". (ESTERMANN, 2006:148; tradução própria).

Podemos perceber, portanto, que esses princípios expressam maneiras de conceber a articulação dos indivíduos, da sociedade e da natureza muito diferentes das sociedades capitalistas liberais (Sánchez, 2009). Os territórios dos povos originários organizam-se de acordo com formas sociais e culturais cujo objetivo econômico predominante não é a produção de bens em função do valor de troca, mas sim do valor de uso: ainda hoje o que guia a produção não é o intercâmbio comercial, mas sim a distribuição de bens materiais a partir das necessidades comunitárias. Trata-se de uma territorialidade relacionada muito mais à apropriação simbólica/cultural do espaço (concebido mais como espaço vivido), do que propriamente à dominação material exclusivista; valores sociais e morais, portanto, distintos dos valores do liberalismo. A territorialidade estatal, por sua vez, se funda em uma lógica de dominação, funcional, fortemente atrelada ao valor de troca e à hierarquização natureza-cultura.O trecho de Macas, importante intelectual indígena equatoriano, resume bem as diferenças:

> "O sistema ocidental estabelece como seu modelo dominante e universal o capitalismo, cuja essência é a acumulação. Sua base é a apropriação

[8] "Mãe-terra" (Estermann, 2006: 365; tradução própria).
[9] "Ser divino, espírito protetor, alma das montanhas" (Estermann, 2006: 360; tradução própria).

> dos meios de produção, a privatização da Mãe Natureza. Inclusive devemos ir revisando os conceitos, nos ensinaram a dizer recursos. Dizem-nos recursos humanos, recursos naturais, porque tudo tem a ver com a mercantilização das coisas, a mercantilização do ser humano, nesse sentido eles colocaram os nomes perfeitos. (...) Descartes, um representante do pensamento ocidental, diz que o homem é amo e senhor da natureza. É a visão do capital, o crescimento econômico, que rompe a relação do ser humano com a natureza e a vê como recurso, como mercadoria privatizável. Viemos dela, vivemos nela e somos parte da *Pachamama*. A ética e o crescimento econômico são dimensões contrapostas, não tem nada a ver com o que pensa o ocidente, porque o ocidente pensa primeiro na exploração da natureza e da humanidade, por isso são dimensões contrapostas. (...) Isto se contrapõe ao conceito de complementaridade que existe em nós, os povos originários, um conceito e prática que são milenários". (2010: 16; tradução própria)

Conclusão:

Analisar as tensões territoriais no Equador a partir do conceito de natureza nos permite adicionar contornos éticos e políticos à discussão sobre a diversidade cultural e seus conflitos. Ao aprofundar questões fundamentais que estão por trás das disputas territoriais, evita-se que se caia em um relativismo cultural estético, segundo o qual as culturas seriam eticamente "indiferentes" e até incomensuráveis, sendo, portanto respeitadas e consumidas apenas em seu exotismo (Estermann). A análise amparada na polissemia do conceito de natureza explicita o fato de que a convivência da diversidade é marcada pela submissão de determinadas culturas e cosmovisões pela visão hegemônica, no caso, o paradigma moderno.

As reivindicações essenciais dos povos indígenas implicam em um desafio aberto aos princípios e valores que conformam este paradigma. Nesse contexto, a interculturalidade, entendida como a articulação não reducionista nem hegemônica entre diferentes culturas, vem sendo proposta como uma possível solução para essa questão, já que através do diálogo intercultural acredita-se ser possível chegar a certos consensos ou resolução de conflitos. No entanto, sabendo que a pretensa universalidade do paradigma moderno se constrói contra outras formas de pensar e entender o mundo, encontramo-nos diante de um grande impasse: como imaginar um efetivo diálogo intercultural se a própria realização desse paradigma pressupõe a negação do outro em sua alteridade?

Ainda assim, é preciso reconhecer que as mudanças constitucionais significaram um grande avanço, tendo, inclusive, inaugurado, junto com a Constituição boliviana, um momento novo, em escala mundial, para o direito indígena. A hegemonia apresenta suas brechas, e talvez as modificações constitucionais possam ser entendidas

dentro dessa perspectiva. É preciso contar com os inúmeros mecanismos de pressão, como o apoio de organizações ambientais, indigenistas e, principalmente, a legislação internacional, para exigir o cumprimento dos direitos adquiridos. Ainda assim, sabemos que se trata de conquistas inovadoras no quadro internacional do direito indígena, cujas conseqüências só poderão ser percebidas a médio, ou mesmo a longo prazo.

Bibliografia citada:

BECKER, Bertha. "Fragmentação do espaço e formações de regiões na fronteira". In: BECKER, B.; MACHADO, L.; MIRANDA, M. (orgs). *Fronteira Amazônica: questões sobre a gestão do território*. Brasília: UnB/UFRJ, 1990.

BREDA, Tadeu. *O Equador é verde: Rafael Correa e os paradigmas do desenvolvimento* (no prelo).

DÁVALOS, Pablo. "Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el Buen Vivir) y las teorias del desarrollo". In: http://www.estudiosecologistas.org/docs/reflexion/indigenas/sumak.pdf. Acesso em 27/05/2010

ESPINOZA, Roberto. "Alternativas a la crisis de la modernidad / colonialidad". In: *América Latina em movimento - Alternativas civilizatórias: los viejos nuevos sentidos de la humanidad*, nº. 453, Ano XXXIV, II época. Quito: Agencia Latinoamericana de Informacion, março 2010.

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

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. "Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade". In: HEIDRICH, Álvaro [et al.] (org). *A emergência da multiterritorialidade: a ressignificação da relação do humano com o espaço*. Canoas: Ed. ULBRA; Porto Alegre: EdUFGRS, 2008.

HUANACUNI, Fernando. "Paradigma Occidental y Paradigma Indígena Originario". In: *América Latina en movimiento - Sumak Kawsay: recuperar el sentido de vida*, nº. 452, Ano XXXIV, II época . Quito: Agencia Latinoamericana de Información, febrero 2010.

KIMERLING, Judith. *Crudo Amazónico*. Quito: Abya Yala, 1993.

LANDER, Edgardo. “Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria”. In: *América Latina en movimiento - Sumak Kawsay: recuperar el sentido de vida*, n°. 452, Ano XXXIV, II época . Quito: Agencia Latinoamericana de Información, febrero 2010.

MACAS, Luis. “Sumak Kawsay: La vida en plenitud”. In: *América Latina em movimento - Sumak Kawsay: recuperar el sentido de vida*, n°. 452, Ano XXXIV, II época. Quito: Agencia Latinoamericana de Información, fevereiro 2010.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. “Da Geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades”. In: SADER, E. e CECEÑA, Ana Esther (org). *La guerra infinita: hegemonía y terror mundial.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2002.

_____. *Os (des)caminhos do meio ambiente*. São Paulo: Contexto, 2002.

_____. *Geografando nos varadouros do mundo*. Brasília: IBAMA, 2003.

_____. *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

SÁNCHEZ, Consuelo. “Autonomia, Estados pluriétnicos e plurinacionais”. In: VERDUM, Ricardo (org.). *Povos indígenas: constituições e reformas políticas na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos Sócio-econômicos, 2009.

SIMBAÑA, Floresmilo. *Derechos territoriales y plurinacionalidad*. Quito: ECUARUNARI, 2006.