



## **O BEM VIVER DOS POVOS INDÍGENAS**

Crítica sistêmica e proposta alternativa  
para um mundo pós capitalista<sup>1</sup>

*Paulo Suess*

<https://youtu.be/91nEnm93XYg>

(Diálogos del Buen Vivir con José Mujica)

“Estamos lutando para viver com nossa cultura, falar nossa língua, comer o peixe pescado na hora, sentir o cheiro da floresta, isso é o Bem Viver! Não é Bem Viver estar à beira da estrada, passar fome, sem a nossa terra, que é a nossa mãe. Nós somos a terra! Estamos brigando por uma causa que não é só nossa, dos povos do Vale do Javari. Não falo por um povo só. Falo por todas as pessoas que vivem e que respeitam a vida dos outros. Ninguém vive só”!

*Kurá Kanamari, Amazonas*

“Hoje, olhando para o povo Guarani, vemos que a maioria das terras foram tomadas. E daquelas que ainda temos posse, a maioria não foi demarcada pelo governo e, por isso, verificamos que os Guarani vivem uma situação dramática. [...] Muitas de nossas famílias vivem em beira de estradas, debaixo de lonas, entre a rodovia e as fazendas. O Bem Viver para os Guarani não é possível”.

*Maurício da Silva Gonçalves, RS*

### **Introdução**

Na construção do “bem viver”, dois eixos são sumamente importantes: o “bem viver” para todos, quer dizer, o combate contra uma sociedade de classes e privilégios, e o “bem viver” para sempre, que é o “bem viver” com memória histórica, o bem viver não apenas dos sobreviventes e vencedores, mas o bem viver que dá voz e ouvido aos vencidos, construtores de um mundo sem vencidos e sem

---

<sup>1</sup> Contribuição para o Seminário “O bem viver dos povos indígenas como crítica sistêmica e alternativa de um mundo pós capitalista” do XIII SIMPÓSIO INTERNACIONAL FILOSÓFICO-TEOLÓGICO (FAJE, Belo Horizonte): “Em busca do bem comum: política e economia nas sociedades contemporâneas”, realizado de 4 a 6 de outubro de 2017.



vencedores. Sem essa dimensão de resgate histórico e horizonte escatológico é impossível pensar o bem viver para sempre. Portanto, o bem viver tem uma dimensão que perpassa o tempo (diacronia), uma dimensão trans-histórica, e uma dimensão contemporânea e simultânea (sincrônica), que enfoca o aqui e agora do indivíduo e da sociedade. O bem viver não é construído em Spá nem em estúdio de wellness, mas num laboratório no qual se entrelaçam ação política, econômica e gratuidade.

Ser feliz, como indivíduo, e viver bem, como ser social em família e sociedade são duas tarefas conjuntas que procuramos solucionar a vida inteira. Parecem duas tarefas contraditórias. No centro da primeira está a felicidade própria do indivíduo, o núcleo da segunda são costumes e prescrições culturais, a moral, a virtude e a lei da sociedade.

Temos exemplos históricos, que mostram que é possível esmagar o indivíduo pelo coletivo como temos exemplos do contrário que nos mostram como o indivíduo, com seus anseios de igualdade e liberdade, se impõe à coletividade através de privilégios herdados ou prestígios sociais conquistados. Numa sociedade de grandes desigualdades não há felicidade, nem para as elites, cuja vigilância sobre seus privilégios é um fator constante de inquietação, nem para os pobres. A partir de certa disparidade entre ricos e pobres, falta a base material para o bem-estar espiritual da maioria da população. Não reduzimos a felicidade ao bem-estar material nem separamos o bem-estar material do bem-estar espiritual. No Brasil, o grupo dos 10% mais ricos com cerca de 1,4 milhão de pessoas, tem uma renda anual a partir de R\$ 287 mil, enquanto a renda média anual de toda a



população é de R\$ 35 mil.<sup>2</sup> A concentração privilegiada do capital é uma trava estrutural para o bem-estar da maioria.

O Papa Francisco enfocou a possibilidade do bem viver para todos com a bandeira da “sobriedade feliz” (LS 224s), com a qual resume a proposta da Encíclica *Laudato si*. A “sobriedade feliz” contrasta com a “alegre irresponsabilidade” (LS 59) e “superficialidade” (LS 229) que, juntas, procuram esconder a crise socioecológica em que vivemos, e que caracterizam os cenários reais da questão socioecológica. A ação desordenada do ser humano ameaça o futuro das suas próprias condições de vida. Setores da classe política e empresarial, até hoje vencedores, procuram prolongar o projeto de um desenvolvimento agonizante e terceirizam seus custos aos pobres e à natureza.

Praticamente todas as lutas sociais representam tentativas de equilibrar felicidade individual e moral social, ou, como se diz no mundo andino, são buscas de harmonia, de harmonia sociocultural entre o indivíduo e o coletivo, e harmonia entre os seres humanos e a natureza da qual somos parte integrante.

Essa busca de harmonia se transformou em lutas políticas. A harmonia não é dada. Ela é uma conquista que exige vigilância permanente. Nas declarações de independência procurou-se derrubar o poder do colonizador. Na Revolução Francesa, o novo cidadão procurou derrotar os nobres e o clero com seus privilégios. Nas revoluções socialistas procurou-se destituir o burguês privilegiado pela classe operária.

Hoje, o capitalismo, que é uma nova colonização pelo capital, pela ideologia do desenvolvimento, pelo consumo e pela competição, procura-se curar as patologias do desequilíbrio que se manifesta pela

---

<sup>2</sup> Os dados são da FOLHA DE SÃO PAULO, 24 de setembro 2017, caderno Mercado, p. 5 (“Desigualdade no Brasil é escolha política”).



acumulação, pelo crescimento desenfreado e pela aceleração. Procuramos novos conceitos de propriedade e desenvolvimento para construir novas realidades. Procuramos bem-estar sem crescimento. No meio de lutas pela redistribuição dos bens (terra, água, ar) e pelo reconhecimento do outro procuramos desvincular o bem-estar do crescimento predatório (agrotóxicos, expansão sobre a propriedade dos outros, consumo autodestrutivo). Percebemos que o capitalismo não tem patologias. Ele é a patologia.

Diante deste quadro social dramático, a primeira meta da pastoral indígena e/ou indigenista com seus desdobramentos no campo político, econômico e religioso não é a incorporação desses povos na Igreja Católica, numa sociedade nacional ou no território brasileiro, mas o bem viver desses povos e o conviver bem com parentes, vizinhos e o resto do mundo.

### **1. Teses na corda bamba do “princípio da realidade”.**

Cada sociedade realiza certo grau do bem viver através de sua cultura. Nenhuma cultura realiza o bem viver plenamente porque não consegue, no dizer de Freud, pacificar ou reconciliar os dois “Poderes Celestes”, *Eros* e *Tânatos*, para realizar “o programa do princípio do prazer. [...]. Não há possibilidade alguma de ele ser executado [...]. Ficamos inclinados a dizer que a intenção de que o homem seja ‘feliz’ não se acha incluída no plano da ‘Criação’”<sup>3</sup>, a não ser em “manifestações episódicas”.

As nossas construções do “bem comum” e do “bem viver” se movimentem no interior deste “princípio da realidade” e num horizonte

---

<sup>3</sup> FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização, in: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de S. Freud, vol. XXI, Rio de Janeiro: Imago, 1996, 73-148, aqui: 84.



utópico que nos permite caminhar e lutar pela socialização do “bem viver” entre todos.

Pelo esgotamento das fontes naturais e de posturas éticas numa sociedade de classe, na qual posturas

(a) de produção, que ultrapassam a possibilidade de consumo, e

(b) de rentabilidade, que ultrapassam a necessidade de uma vida digna,

esgotou-se também a perspectiva e a projeção de um futuro feliz, a não ser que remodelamos o conceito da felicidade. Para que lutar, se o futuro será apenas menos infeliz do que o presente e o passado?

Esta situação nos obriga distinguir entre “bem viver” para todos num mundo pós capitalista e “bem-estar” que depende da socialização (redistribuição) da mais-valia captada em regime de exploração no interior do sistema capitalista. O bem-estar projetado num mundo capitalista, sempre será um bem-estar de poucos, das elites.

Na busca de um horizonte de bem viver para o futuro da humanidade secularizada, oferecem-se as interfaces com o paradigma indígena do bem viver/*sumak kawsai* do mundo andino e com paradigmas extra sistêmicos, entre os quais os cristãos encontram o paradigma pneumatológico do Reino de Deus que é o projeto de Jesus.

1. Em nenhuma sociedade (pré-capitalista, capitalista ou poscapitalista) existiu ou existe o “bem viver” em sua plenitude. A plenitude do bem viver seria o fim da história.

2. Em cada sociedade se realizam dimensões do “bem viver” através da cultura. Cada cultura satisfaz parcialmente o bem viver que permite as respectivas sociedades de se reproduzir física e espiritualmente.



3. O sonho da plenitude do bem viver e a vontade de uma aproximação àquilo que falta para o bem viver fazem parte da historicidade das culturas.

4. O “algo que falta” e a distância do bem viver na vida real podem ser maiores ou menores, mas sempre fazem sentir, o que décadas atrás chamamos, genericamente, de o “desejo de progresso”. Sentimos que precisamos progredir, avançar, aproximar-nos aos ideais e valores que, teoricamente, norteiam nosso projeto cultural de vida.

5. Na “busca do bem viver” não se trata da reconstrução de um passado perfeito, que perdemos ou de um refugiar-se na pré-modernidade, mas trata-se antes de um suspiro por um “vir a ser”, pela construção de um mundo novo, pela realização de um sonho ou de alguns aspectos utópicos embutidos em nossa vida cotidiana.

6. Utopias, que são uma forma secularizada de escatologias, podem desencadear processos históricos indeterminados e infinitos; utopias sempre são quadros iniciados, sinfonias inacabadas, religiões que salvam a imagem de sua autenticidade, apesar de promessas não cumpridas, pela escatologia, quer dizer, pela projeção do prometido no futuro. Na vida definitiva, resgatada pelo Messias-Salvador vai ser tudo diferente. E o Messias virá!

7. Para uns, a utopia das utopias é a superação da morte, uma espécie de paraíso terrestre, para outros, o “bem viver” desperta a saudade da vida eterna que se realiza *post mortem*. O “paraíso terrestre”, para este grupo, existe apenas em doses homeopáticas ou “manifestações episódicas”.

8. Na vida cotidiana encontram-se sinais e momentos do bem viver que nos proporcionam instantes de uma alegria fugaz, mas real, e, por poucos momentos, uma densa esperança e um chamado de um outro mundo possível. Esses apelos, vindos das fendas do real, para



provocar aquilo que ainda não é, e para abrir mão das nossas adaptações medíocres ao aqui e agora, podemos chamar sinais do espírito no tempo.

## **2. Bem viver na modernidade acoplada ao capitalismo**

1. O bem viver como sonho e realidade se insere numa sociedade concreta e na vida cotidiana. Qualquer paradigma, que se propõe responder aos desafios do tempo presente, precisa-se confrontar com as premissas desse tempo hoje, em nosso caso, com as premissas da modernidade, que parcialmente respondeu a demandas e sonhos frente a modelos anteriores de organização social, como, por exemplo, a sociedade feudal.

2. Quais são as “conquistas” da modernidade que o bem viver deve levar em conta?

- A revolução burguesa (francesa), que agitou a bandeira da liberdade, igualdade e solidariedade, e que desmontou as hierarquias hereditárias e empurrou as hierarquias doutrinárias para o campo da vida privada e religiosa;

- a revolução proletária (russa), que prometeu e avançou em direção da igualdade, contestando a naturalização da desigualdade;

- a revolução do pensamento moderno, a ser, a *racionalidade*, a *historicidade* e a *subjetividade*.

3. Cada uma dessas “conquistas” trouxe certo alívio ao sofrimento da humanidade, mas está também na origem de novos sofrimentos. A unilateralidade de uma conquista isolada produziu, muitas vezes, por causa da ambivalência dos processos históricos, o contrário daquilo que prometeu.

4. Pela experiência de promessas fracassadas aprendemos, que somente a sinfonia e a sinergia de múltiplas contribuições (ou





“conquistas”), que apontam para lutas que procuram realizar sonhos, direitos e causas, – liberdade (de visões do mundo), igualdade (de direitos), solidariedade (no sofrimento), racionalidade (de construções históricas), historicidade (face a ontologias cristalizadas) e subjetividade (face ao coletivismo) - nos permite dar passos em direção do bem viver.

5. Boaventura de Souza Santos captou as contradições internas dessas conquistas e de certa coincidência de opostos (cf. Nicolau de Cusa!), quando nos recomenda: "Temos o direito a ser iguais quando a nossa diferença nos inferioriza; e temos o direito a ser diferentes quando a nossa igualdade nos descaracteriza. Daí a necessidade de uma igualdade que reconheça as diferenças e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades".<sup>4</sup>

6. Também racionalidade, historicidade e subjetividade são caminhos estreitos entre dois abismos,

- a racionalidade entre o abismo do irracional e a razão instrumental,

- a historicidade entre relativismo e exclusão daquilo que não é histórica ou materialmente palpável (“Ñanderu mandou dizer...”),

- a subjetividade entre coletivismo e o sujeito narcísico e egolátrico.

7. Desde a sua origem, faltas e falhas da modernidade, são intrínsecos, mas são também exógenos e acentuados pela parceria com o sistema capitalista e sua destrutividade.

8. A modernidade tardia ou pós modernidade procurou corrigir as falhas da modernidade. Respondeu ao universalismo (partido único,

---

<sup>4</sup> Santos, Boaventura de Sousa. Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitanismo multicultural. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003: 56.





causa universal) com pluralismo e relativismo (contra o projeto único). Ao perder o horizonte da unidade e universalidade fragmentou a possibilidade da luta por uma causa e a fragmentou em um sem número de casos.

### **3. Configuração de conflitos**

A América Latina tem cerca de 45 milhões de indígenas que representam 8,3% da população, revela o relatório "Povos Indígenas na América Latina", apresentado em 22 de setembro de 2014, na sede das Nações Unidas, em Nova York, durante a "Primeira Conferência Mundial sobre os Povos Indígenas", que foi um dos eventos especiais da 69ª sessão da Assembleia Geral da ONU. O documento foi elaborado e apresentado pela Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Cepal). Segundo a Cepal, o número de 45 milhões de indígenas em 2010 representa aumento de 49,3% em dez anos. A Cepal atribui esse aumento à melhoria da informação estatística nos últimos anos e à maior auto identificação por parte dos povos em sua luta por reconhecimento. O relatório mostra que os países com maior proporção de população indígena são Bolívia (62,2%), Guatemala (41%), Peru (24,0%) e México (15,1%). No Equador, com um milhão de indígenas, apenas 7% da população são aborígenes. No Brasil, com 900 mil indígenas, que são 0,5%, 70 povos estão em perigo de desaparecimento físico ou cultural. A Cepal estima ainda que existem 200 povos indígenas em isolamento voluntário na Bolívia, no Brasil, na Colômbia, no Equador, no Paraguai, no Peru e na Venezuela.

A pergunta central para nós é: O paradigma do "bem viver" dos povos indígenas é capaz de dar algumas respostas para aquilo que está travado e o que falta na sociedade do capitalismo globalizado?



Os aspectos centrais da concepção indígena do “bem viver”, como nos foram apresentados nos últimos anos por lideranças indígenas do mundo andino dos quéchua (Bolívia, Equador) e do mundo guarani (Brasil, Paraguai), podem ser resumidos em algumas palavras-chave: terra/território, comunidade, harmonia aprendida do ritmo da natureza, simplicidade, partilha, reciprocidade e ruptura. Cada uma dessas palavras ou programas representa uma crítica do mundo vivencial globalizado, com seus dogmas dinâmicos, falsas promessas e alienações.

Podemos elencar cinco desses contrastes com o mundo indígena, sem os quais o capitalismo não funciona:

- a propriedade privada que faz da terra uma mercadoria;
- a acumulação concorrencial do capital na mão de poucos, que impossibilita a reciprocidade e, muito mais ainda, a gratuidade;
- a necessidade do crescimento produtivo desigual que considera a partilha uma meta improdutiva,
- a libertinagem, personificação e idolatria do mercado em função do lucro;
- a sociedade de classe, que produz a riqueza de poucos através da mão de obra barata.

Em oposição à lógica do capitalismo neoliberal que propõe “viver melhor” com mais mercadorias que ameaçam o equilíbrio ecológico e social, os conceitos do “*Sumak Kawsai*” (Bolívia), *Suma Qamaña* (Equador) e *Teko Porã* (Brasil, Paraguai) propõem repartir os bens para que todos possam “viver bem”.

Elencamos cinco propostas transversais do bem viver indígena: comunidade, harmonia, desaceleração, simplicidade, ruptura, autodeterminação territorial:



- A comunidade visa ser a alternativa ao individualismo e coletivismo;
- a harmonia exige igualdade, reconhecimento, e produção e gastos compatíveis com a natureza e com os bens da terra como “bem comum”;
- a desaceleração do ritmo de viver, trabalhar, produzir e consumir exige equacionar o ritmo da nossa vida com a natureza; “bem viver” exige ter tempo livre para lazer e trabalho, para contemplação e emancipação, e que as liberdades, oportunidades e capacidades reais dos indivíduos sejam ampliados;
- a simplicidade questiona o paradigma do crescimento que produz o desnecessário e o consumismo como desejo de sustentar a nossa vida com aquilo que falta aos pobres;
- a ruptura pode ser interpretada como conversão pessoal e estrutural ou como abolição do sistema capitalista;
- a autodeterminação territorial permite proteger o sistema cultural indígena das interferências destruidoras do sistema que gira em torno dos eixos capital e mercado.

#### **4. Três propostas do bem viver: *sumak kawsai* (quíchua equatoriano), *suma qamaña* (aimara boliviano), *teko porá* (guarani Brasil/Paraguai).**

O bem viver pressupõe a **autodeterminação** dos povos indígenas, a demarcação de suas **terras** e de seus **territórios**, a **descolonização** das condições de sua vida, o **reconhecimento de sua alteridade** que vai muito além de uma **tolerância** que encontra o “tolerado” apenas suportável e não amável. O bem viver pressupõe a reprodução da vida material e espiritual nos parâmetros da cultura própria.



Hoje, com o egoísmo autoritário e a corrupção sistêmica do capitalismo que subjuga as democracias e seus três poderes constitutivos aos interesses de lucro no mundo globalizado, com milhões de refugiados e com uma corrente terrorista do islamismo e de diferentes fundamentalismos autoritários e loucuras particulares, o conceito da tolerância purificada na peneira do bem conviver e do encontro está novamente no centro de negociações políticas.

#### **4.1. O bem viver equatoriano (*sumak kawsai*)**

A proposta resumida do bem viver do Equador se encontra no *Plano Nacional Para El Buen Vivir* (2009-2013). Esse plano propõe a ruptura conceitual do Consenso de Washington, de 1989, que abriu a era neoliberal; o *Plano Nacional* propõe igualmente a ruptura dos conceitos ortodoxos do desenvolvimento de hoje (crescimento, rapidez, exportação). O paradigma do bem viver representa a busca de um novo pacto social, que é construído continuamente.

Em concreto, o paradigma equatoriano propõe cinco rupturas conceituais e práticas:

a) A **ruptura constitucional e democrática**, para assentar as bases de uma comunidade política inclusiva e reflexiva, que aposta na capacidade do país para definir os rumos de uma sociedade justa, diversa, plurinacional, intercultural e soberana (cidadania radical).

b) A **ruptura ética** para garantir a transparência, a prestação de conta e o controle social que favorecem o reconhecimento mútuo entre as pessoas e a confiança coletiva.

c) A **ruptura econômica**, produtiva e agrária para superar o modelo de exclusão herdado e para orientar os recursos do Estado para a educação, saúde, investigação científica, tecnologia, para o trabalho



e a reativação produtiva, em harmonia e complementaridade entre zonas rurais e urbanas.

d) Ruptura social para que, através de uma política social articulada com uma política econômica inclusiva e mobilizadora, o Estado garanta os direitos fundamentais.

e) **Ruptura da submissão colonial** pela construção de dignidade, soberania e integração latino-americana.

As propostas de rupturas numa sociedade pós-petrolífera exigem medidas práticas. Elencamos algumas:

a) Democratização dos meios de comunicação, produção, redistribuição das riquezas e diversificação da propriedade;

b) Mudança da matriz energética;

c) Desenvolvimento e ordenamento territorial, desconcentração e descentralização;

d) Inserção estratégica e soberana no mundo e na América-Latina;

#### **4.2. O bem viver boliviano (suma qamaña)**

O “sumak kawsai” boliviano propõe a incorporação da natureza na história, não como fator produtivo, mas como parte inerente ao ser social. Os seres humanos fazem parte da natureza, como também afirma a “Laudato Si’”, do Papa Francisco: “O homem não se cria a si mesmo. Ele é espírito e vontade, mas é também natureza” (LS 6).

O “buen vivir” supera as dicotomias cartesianas, entrelaça o tempo linear com o tempo circular, o mito com a história e a objetividade da produção com a subjetividade da “mãe terra”.

“Buen vivir”, que é possível quando o ser humano vive em comunidade com a natureza, representa uma re-união “fraternal” entre a esfera da política e a esfera da economia. No “buen vivir”, o valor de



uso da mercadoria está acima do valor de troca (fraudado pela mais-valia imposta).

Podemos lembrar alguns princípios, que no paradigma boliviano aparecem como essência do bem viver. Viver bem significa:

**a) priorizar a vida e os direitos cósmicos**

O mais importante não é o ser humano (como afirma o socialismo e o humanismo) nem o dinheiro (como postula o capitalismo), mas a vida com mais simplicidade possível. Viver bem significa dar prioridade aos direitos cósmicos antes que aos Direitos Humanos.

**b) construir o consenso no diálogo**

Viver Bem significa buscar o consenso entre todos. Na hora de conflitos se procura chegar a um ponto de neutralidade em que todos coincidam. Submeter a minoria à maioria não é “viver bem”.

**c) respeitar as diferenças além da tolerância**

Por causa de sua fluidez e adaptabilidade a diversas reivindicações incluídas nesse conceito, a tolerância faz parte da “modernidade líquida”, com seus sinais confusos, fronteiras porosas, relações humanas fugazes e um individualismo egocêntrico na raiz de um pluralismo desagregador. O próprio conceito da tolerância participa de certo pluralismo polissêmico com seus significados que podem variar entre:

- um tipo (a), que advoga uma neutralidade radical e um desinteresse distante, excluindo questões da verdade face às afirmações do outro,

- um tipo (b), que conota com tolerância uma aceitação apenas estratégica das afirmações do outro

- e um tipo (c), que considera tolerância como um reconhecimento recíproco ou unilateral, com certa empatia pelas



posturas do outro, porém com a afirmação da própria verdade como identidade não negociável.

Duas realidades podem abalar a identidade: “o estranho” e “o verdadeiro”. Encontrar-se com “o estranho”, numa teologia de criação cristã, é sempre um convite para a construção de relações fraternas. A afirmação de “ter a verdade” obriga, permanentemente, rever as “embalagens” dessa verdade, já que em matéria de fé não temos acesso direto à nenhuma verdade sem levar em conta seu revestimento cultural. A cultura, por sua vez, se for cristalizada e não em evolução histórica, não cumpriria sua função de gerar vida.

Em todos os três tipos de tolerância,

- a tolerância, semanticamente ou, substancialmente, desinteressada,

- a tolerância estratégica,

- e a tolerância como reconhecimento ou empatia,

as afirmações semânticas, as posturas e as metodologias diferentes convergem na finalidade da construção de uma convivência pacífica numa sociedade plural. A verdade do outro pode, mas não precisa, necessariamente, ser um complemento da própria verdade. Mas as diferentes verdades, que navegam nesse transatlântico da tolerância, não podem ser exclusivas, uma excluindo a outra, nem inclusivas, onde uma anula ou assimila, forçosamente, a outra num universalismo colonizador.

“Tolerância”, portanto, é um conceito racional de luta. Essa luta procura ajustar a convivência humana entre as polaridades e fronteiras de identidade e alteridade, individualismo e comunitarismo, propriedade privada e coletiva, exclusão e inclusão numa deferência recíproca. Tolerância floresce por baixo de um céu onde todos discutem





o bem viver para todos, onde migrantes e mendigos não perturbam a intimidade do lar, mas a paralisia da consciência social.

O bem viver exige a construção de um ambiente social (eclesial, político e sistêmico), que favorece a reciprocidade do ouvir, do falar e do conviver não só entre interlocutores diferentes, mas, sobretudo, entre sistemas não só diferentes, mas antagônicos.

Querer isso não significa querer a quadratura do círculo? O bem viver dos povos indígenas entre si e com a sociedade moderna e capitalista é possível? As sociedades indígenas podem bem conviver com as sociedades que os rodeia? Ovelhas podem bem viver cercados por lobos? Uma ilha de paz tem futuro num mar revoltado?

O bem viver é um conceito de luta inter sistêmico e um horizonte de vida.

**d) buscar ver na diferença a complementaridade ou não**

**e) equilíbrio (inclusão)**

Viver bem significa levar uma vida equilibrada com todos os seres dentro de uma comunidade e com a natureza. Vivemos atualmente num projeto que exclui. Democracia, justiça, meios de comunicação, terra, natureza – em tudo se mostram mecanismos de exclusão.

**f) valorizar a identidade**

Esta identidade tem como base valores que resistiram mais de 500 anos e que foram transmitidos pelas famílias e nas comunidades.

**g) Saber comer, beber, dançar, trabalhar**

O trabalho é algo comunitário e festivo e não produção de mais-valia.

**h) reincorporar a agricultura e proteger as sementes**

O trabalho na terra incentiva o trabalho comunitário e cobre as necessidades básicas para a subsistência. Se aguarda a devolução das terras às comunidades, de maneira que se produzam as economias



locais. Viver bem exige proteger e guardar as sementes (criação de bancos de sementes) e cuidar da soberania de terra e água.

### **i) escutar os anciãos**

( <https://youtu.be/1JbNGlniuY> ): Entrevista con David Choquehuanca Céspedes, el ministro de Asuntos Exteriores de Bolivia

( <https://youtu.be/H1TDpA8H8o4> ): Conferencia de David Choquehuanca, Ministro Relaciones Exteriores Bolivia

( [https://youtu.be/sxAbN\\_81FaY](https://youtu.be/sxAbN_81FaY) ): EL VIVIR BIEN COMO FILOSOFIA DE VIDA "MADRID 2016"

### **4.3. O bem viver guarani (Teko Porã): a "Terra sem Mal"**

No mito da "Terra sem Mal", os povos guarani viveram e, de uma ou outra maneira, ainda vivem a sua crença metafísica, historicamente situada, "de que é possível superar a condição humana de modo radical, pois a distância entre homens e deuses é ao mesmo tempo infinita e nula". Ao afirmar concomitantemente a imanência e transcendência do divino, não necessitam de uma mediação acentuada de cultos ou doutrinas, como ponte de conexão entre o divino e o humano. A transcendência imanente os faz caminhar sem ligações afetivas e possessivas com determinados territórios ou objetos. Esse estado de prontidão para caminhar que levou os Guarani sempre de novo a buscar a "Terra sem Mal", tornou desnecessária qualquer construção histórica e material a longo prazo. Para os Guarani, a "demarcação da terra" que impede as suas migrações histórico-escatológicas, foi uma intervenção cultural violenta. Onde a horizontal não oferece mais uma perspectiva de um caminho, este caminho se desloca para a vertical. A imanência do divino fez alguns grupos Guarani menosprezar a morte ou até acreditar em sua não-necessidade. Esperavam, através da dança, ficar suficientemente leves para se elevar e descer na "Terra sem Mal". Burlar a morte através da



dança – que mito simpático e, ao mesmo tempo, trágico e perigoso! “A cataclismologia guarani”, diz Viveiros de Castro, “tem atrás de si uma mistura muito sutil de esperança e desânimo, paixão e ação e (...) sua aparência negadora oculta uma poderosa força afirmativa: em meio à sua miséria, os homens são deuses”. Vivem a sua condição humana entre a abundância e a carência, entre festa e plantio, entre dança e migração.

Por detrás da migração guarani está sempre uma busca de plenitude, causada por uma carência. A carência impede a reciprocidade, portanto, afeta o teko, o “modo de ser”, a cultura; afeta o teko katu, o “ser autêntico” e o teko porã, o “bom ser” guarani. A carência, portanto, a migração, pode ter causas ecológicas (esgotamento da terra), sociais (divisões internas ou ameaças externas), religiosas (doenças, cataclismo, a “coisa ruim”: mba’ é meguã). A busca da “Terra sem Mal” se reveste, pois, de múltiplas modalidades.

A busca da “Terra sem Mal” pode ser interpretada como a procura de “terra boa” ou “terra virgem” onde se realiza a “divina abundância” nas festas contínuas. Na vida guarani não existe uma separação cartesiana entre “terra perfeita” e “Terra sem Mal”, entre o terrestre e o celeste. Como o Reino de Deus pode estar no meio de nós, assim também a “Terra sem Mal” pode ser a terra fértil e abundante, “onde tudo é bom, o lugar de Nhanderu”, onde “todos se levantam bem e se cumprimentam com alegria” e a terra que permite viver em estado de festa.

E festa significa gratuidade (jo-po i). Gratuidade é a reciprocidade das mãos abertas. “Pobre” é aquele que não pode praticar a reciprocidade; “pecador” é aquele que não quer praticar a



reciprocidade porque colhe e produz para acumular e, com isso, impede a realização da festa.

“Mito” e “história”, “escatologia” e “esperança”, “sonho” e “utopia” – eis algumas das questões que nos instigam a buscar um sentido comum entre povos indígenas e sociedades não-indígenas, na afirmação da diferença; um sentido articulado em torno de um projeto de vida, na prática da sororidade.

Esperança e sororidade não se aprendem fazendo as pazes com o capitalismo, nem no êxodo para ilhas de salvação, mas na travessia que é construção de terra nova. Essa terra nova não se pode detalhadamente descrever, nem conhecemos seus meridianos.

Os cristãos não têm outra imagem de Deus que a do “juízo final”, a imagem da humanidade mutilada (Mt 25,31ss); sabem, porém, que nessa travessia todos podem aprender a partilha do pão, do poder e dos sonhos. No relâmpago da partilha, da gratuidade e da justiça, a “terra sem mal” se revela no meio de nós. Para os navegantes - sem ânsia do amanhã ou da posse da terra nova -, a felicidade está neste relâmpago que ilumina a travessia. Mitos e projetos históricos, crenças e ideologias, sonhos e utopias devem ser avaliados pela energia que geram para nortear essa travessia histórica.

## **5. Maus tempos para sonhar**

Com o turbilhão que levou o “socialismo real” a pique, também a possibilidade de defender projetos utópicos além do capitalismo encolheu. Poucos se arriscam a fazer uma crítica radical ao capitalismo e propor uma ruptura através de projetos alternativos. O mito da “Terra sem Mal” e o sonho do “bem viver de todos” evoca projetos além e aquém do capitalismo. Ambos afirmam que a vida pode dar



certo, além de paradigmas da época e contra uma espécie de macro consenso cultural.

O que deu de errado com os projetos socialistas, tão “triunfantes” em sua época e suas promessas do bem viver? A fragilidade de alguns projetos alternativos que “assumiram” por um momento a condução do “processo histórico”, estava, parcialmente, no fato de que copiaram os projetos dominantes que pretendiam substituir. Apresentaram vinho novo em odres velhos, autoritários, deterministas e cheios de ideais da pequena burguesia (consumismo, individualismo!). Expulsaram o plural das vozes críticas e perderam a coerência ética. Faltou-lhes a confiança no povo cuja participação substituíram pelo partido. E o partido tornou-se entrópico. Mas também o povo (e os povos indígenas) não resistiu aos brilhantes falsos do capitalismo.

Para legitimar a sua lógica, sistemas e discursos hegemônicos recorrem a “grandes relatos” (modernização, globalização, mercado). Esse “mito” do grande relato procura impor-se como razão norteadora e voz única, sem alternativa. Pela pretensão de explicar a totalidade do mundo, o “grande relato” não pode coexistir, por muito tempo, com discursos paralelos. Ou coopta as vozes destoantes ou as condena ao silêncio e à exclusão. Ao “partido hegemônico” falta, muitas vezes, a paciência de deixar crescer trigo e joio até à colheita (cf. Mt 13,30). Despreza a “reserva escatológica”, antecipa o “juízo final”, confunde as suas realizações precárias com a utopia anunciada. Depois, procura culpados pelo insucesso e cria vítimas. As antigas monarquias, o colonialismo, a Revolução Francesa, os regimes capitalistas, fascistas, comunistas, inclusive o “socialismo triunfante” – todos construíram sua guilhotina e um sistema carcerário sofisticado.

O neoliberalismo fez ressurgir um grande relato mítico que expulsou os sonhos e as utopias para o território do politicamente



incorreto. Até o antigo Estado do bem-estar social que ainda exerceu um certo controle sobre o capitalismo selvagem, foi derrotado por ser "insustentável" (aposentadoria, previdência, serviço de saúde). Não somente a evolução biológica, mas também a evolução social pode regredir. O capitalismo, em sua forma neoliberal, se articula em torno do pragmatismo do "**sustentável**", do "possível" e do "produtivo". O desenvolvimento há de ser "sustentável". A política social deve ser "pagável" e os povos indígenas "produtivos". Em cada época, as transformações exigidas pela humanização dos modelos sociais em vigor, parecem culturalmente "ultrapassados", politicamente "impossíveis" e economicamente "insustentáveis".

Na mitologia dominante, o que começou como gesta heróica personalizada, com Cristóvão Colombo e Álvares Cabral<sup>1</sup>, termina hoje no anonimato do mercado total ou com Cabral termina com Cunha. Na mão única desta "redução mitológica" não há saídas. A memória tornou-se protocolo de "descobrimento"; o tempo presente, privilégio insustentável e exclusão. E os sonhos, o projeto, o futuro e a esperança? Nessa era do pós-tudo, os sonhadores são colocados, como José do Egito, "numa cisterna velha, sem água" (Gn. 37,24), chamada neoliberalismo.

Hoje, os sonhos que prometeram prosperidade para todos, se tornaram pesadelos. O discurso do "projeto histórico" tornou-se, oficialmente, um discurso patético dos anos sessenta. Vale a pena substituí-lo por outros "discursos", "sonhos", "utopias", grandes ou pequenos relatos, como o da "Terra sem Mal"? Parece que o neoliberalismo condenou a humanidade inteira ao pragmatismo do "possível" e do "sustentável". Trata os sonhos dos pequenos como alucinações de loucos, e as utopias dos pobres como fantasias infantis





de carnaval. Eis os paradoxos: biologicamente, a vida parece cada vez mais “consertável” e, socialmente, cada vez menos “sustentável”.

## **6. Força do imaginário utópico**

A utopia é um gênero literário do Renascimento que se inspira na República de Platão. Este “gênero literário”, o sonho utópico, pode causar um impacto sobre os diferentes níveis da realidade sócio-política de cada época. A utopia pode ser pensada em termos de realização histórica, como paraíso terrestre, ou extra-histórica, como paraíso escatológico. Utopias podem ser espaciais (“Cidade Santa”), temporais (“Terceiro Milênio”, de Joaquim de Fiori) ou interiorizadas como nova consciência. Muitas vezes, a utopia é apenas um “horizonte regulador”, um ponto arquimediano, a partir do qual se procura transformar a realidade. Os que almejam transformar a realidade social são certamente os pobres, os marginalizados, os socialmente excluídos e as classes subalternas cujo projeto de vida está ameaçado. A utopia libera a dimensão contestatória da criatividade e da razão, ambas aprisionadas na “normalidade” irracional de cada época. O aspecto contestatório do sonho é um fator importante para as lutas populares. Se definimos a situação que priva os pobres de pão, teto, trabalho e futuro como “situação irracional”, então a razão está com os pobres. No mundo novo, pelo qual lutam, coincidem razão e felicidade.

Imaginando uma sociedade harmoniosa numa ilha distante, Tomás Morus (1478-1535) criticava em sua obra “Utopia”, que significa literalmente “não-lugar” ou “lugar nenhum”, o Estado de Henrique VIII, representante da “política real” das desigualdades. Este o mandou decapitar. As utopias são construções do seu tempo que acompanham o sujeito histórico permanentemente em construção. Na Utopia de Tomás Morus ainda há escravos, pena de morte e, apesar da liberdade





religiosa, uma religião hegemônica. Há uma constante nas utopias. Apesar da precariedade de sua proposta, seus autores são, como os profetas, sempre perseguidos. Francis Bacon (1561-1626), que descreveu na “Nova Atlântida” uma cidade ideal onde todos lutam contra a ignorância, o sofrimento e a miséria, é condenado pelo Parlamento da Inglaterra e morre economicamente arruinado. Tommaso Campanella (1568-1639) que, um século depois de Morus, idealizou a “Cidade do Sol”, aliás rigorosamente organizada e hierarquizada, passou 27 anos na prisão e foi sete vezes torturado. No interrogatório da Inquisição, declarou-se influenciado por Joaquim de Fiore, que idealizou o terceiro milênio como milênio dos pobres e do Espírito Santo.

O imaginário utópico está presente também no sonho e projeto do “Reino de Deus no meio de nós”, como está presente na “sociedade sem classes” de Marx e na “Terra sem Mal” dos Guarani e no “bem viver” dos quéchua. Dependendo do respectivo grupo guarani e do seu contexto histórico, a “Terra sem Mal” pode ser um sonho histórico-econômico e um sonho escatológico-espiritual. Ambos os sonhos podem se amalgamar e produzir esperanças diferenciadas. A carência do tekoha – lugar ou terra onde se dão as condições do modo de ser guarani – atualizam o mito da “Terra sem Mal” (yvý marane’ỹ) historicamente.

O grupo guarani com o qual Nimuendaju teve contato, guardou em seu imaginário mitológico a iminência da destruição do mundo por um incêndio e um dilúvio, e a entrada numa terra onde não haveria sofrimento nem morte. Conta este mito dos Guarani que, quando Nosso Grande Pai, Nhanderuvuçu, criador e destruidor da terra, resolveu acabar com a terra, devido à maldade dos homens, avisou o Grande Pajé (Guiraypoty) e mandou que dançasse. Este obedeceu-lhe



passando toda a noite em danças rituais. A dança suspendeu a ameaça do cataclismo. Mas, quando o “Grande Pajé” parou de dançar, o “Nosso Grande Pai” retirou um dos esteios que sustenta a terra, provocando um incêndio devastador. Para fugir do perigo, o Pajé partiu com sua família em direção ao mar. Para apagar o fogo, o mar engoliu a terra e, novamente, emergiu, desta vez pelo mar, a ameaça da destruição do mundo. O “Grande Pajé” construiu uma casa de tábuas, onde resistiu com sua família, dançando, e a mulher batendo a taquara contra um esteio da casa. As águas subiam e o Grande Pajé entoou o ñheengaraí, o canto solene guarani. “E a casa se moveu, girou e flutuou sobre a água, subiu e subiu. Chegaram à porta do céu e logo atrás veio também a água”.

Mas, a água não teve mais nenhuma força destruidora sobre o grande jabuticabal, nem sobre as bananas amarelas que ali se comem, nem sobre o mel que ali se bebe. Esse lugar, para onde foram, chama-se “Terra sem Mal” (yvý marane’ỹ). Aí as plantas nascem por si próprias, a mandioca já vem transformada em farinha e a caça chega morta aos pés dos caçadores. Neste lugar, não há sofrimento. As pessoas não envelhecem e nem morrem.

## **7. Transfiguração do mito em história**

De tempos em tempos e com muitas variantes, grupos guarani reviveram, historicamente, este mito. No início do século XX, os pajés dos Guarani Apapocuva, cuja trajetória Curt Nimuendaju relata, buscavam a “Terra sem Mal” (yvý marane’ỹ) no Leste, na aurora. Ainda hoje, os Guarani enterram seus mortos com os pés direcionados ao leste, como os cristãos construíram as suas catedrais. A migração, desde o Paraguai até o litoral brasileiro, do pequeno grupo que Nimuendaju encontrou, era uma atualização do mito. Nestas viagens,



direcionadas ao leste, o mito se fez história, na lógica linear e numa vivência quase fundamentalista, necessariamente destinada ao fracasso.

Segundo Nimuendaju, a marcha dos Guarani para o Leste não se deveu à pressão de tribos inimigas; tampouco à esperança de encontrar melhores condições de vida do outro lado do Paraná; ou ainda ao desejo de se unir mais à civilização. A única razão desta marcha para o Leste era o medo da destruição do mundo e a esperança de ingressar na "Terra sem Mal". Essa "única razão" de Nimuendaju explica pouco. Também o "medo da destruição" tem um território e um tempo que possibilitam sua emergência. A migração, enquanto mobilização cultural, certamente, procurou resolver conflitos com outros povos indígenas, com a "civilização", com a sociedade sedentária envolvente ou conflitos inerentes à própria cultura guarani. Francisco Noelli critica a "concepção a-histórica, atemporal e destituída de contexto espacial" de Nimuendaju e aponta para as "frentes de colonização branca no Paraguai e Mato Grosso" do ano 1912. Em todo caso, a razão cultural desta busca de "solução" para os Guarani não era um êxodo da escravidão, como para Israel. A "Terra sem Mal" não era uma Canaã indígena, um território histórico a ser conquistado; nem visaram à transformação de condições sociais. A "Terra sem Mal" é uma dádiva. Ela há de ser buscada e encontrada, não conquistada ou construída. Vagamente a imaginaram no Leste, além do oceano e no alto.

Dizimados por doenças e pelos Kaingang, cujo território atravessaram, sempre fugindo da destruição do mundo, Nimuendaju encontrou um grupo Guarani perto de Itanhaém/SP. Quando alcançaram o litoral, terminou a sua viagem horizontal e histórica. O mar não se abriu. Agora, a caminhada deveria, através da dança,



tomar um rumo mais vertical. Retiraram-se um pouco do mar e ergueram uma casa de dança. Dançaram três dias até o esgotamento físico. Esperavam, através da dança, ficar suficientemente leves para se elevarem, junto com seu pajé “ou mesmo com toda a casa de dança” e descerem na “Terra sem Mal”; “então vinha a terrível decepção, e o pajé se defrontava com a imperiosa necessidade de encontrar uma explicação para o fracasso do empreendimento. Havia ocorrido algum erro, que anulava toda a magia e que, frequentemente, fechava para sempre o caminho para o Além aos peregrinos.”

Hoje, escreveu Nimuendaju em 1914, a maioria dos Guarani está convencida de que já não poderá alcançar a “Terra sem Mal”. Não duvidam da existência deste paraíso, mas acham, “que seu corpo adquiriu um peso invencível devido ao consumo de alimentos europeus (sal, carne de animais domésticos, cachaça, etc.), bem como pelo uso de vestimentas europeias”. Na época, os Guarani explicavam o fracasso da transposição do mito para a história pela falta de um instrumento e pela interpretação incorreta do mito. Depois partiram “na direção do Noroeste, convencidos de que a ‘Terra sem Mal’ se localizava, não além do oceano, e sim no centro da Terra”. Segundo Egon Schaden, somente partem em busca da “Terra sem Mal”, os que guardaram intactas as suas crenças tradicionais. Mas, o que quer dizer, guardar as suas crenças intactas? A “antiga ilusão” não se desvaneceu completamente, porque na sua raiz está uma crença. E todas as crenças têm a capacidade de se adaptarem a tempos novos. Hoje, “há aqueles que já se conformaram que só sua alma retornará a Nhanderu retã. Há os que ainda têm a esperança, ou o desejo, de atravessar o oceano com o corpo e a alma e, superando a prova da morte, serem o testemunho da tradição [...]”.



Em todas as movimentações guarani, a instituição do xamanismo e o papel do pajé ou xamã é de suma importância. Ele é guia espiritual e sábio; é médico e líder político. Enquanto o messias da tradição judaica é, historicamente, um “eterno esperado”, o xamã guarani é um “eterno presente”.

Uma outra tentativa do retorno às origens da “Terra sem Mal”, para escapar da carência da terra (tekoha), se pode observar entre os Guarani e Kaiová no Mato Grosso do Sul. Entre os anos de 1986 e 2000, 337, sobretudo jovens nas áreas indígenas de Dourados, Amambai, Caarapó, Porto Lindo e Taquapery, cometeram o suicídio. A demarcação destas áreas faz parte de uma política de encurralamento compulsório em função da liberação do restante do território guarani. “Demarcavam-se as reservas e criavam-se os atrativos para que os Guarani e Kaiová viessem viver nelas. (...) Os índios que não aceitaram (...) foram pura e simplesmente expulsos de seus tekohás sagrados”. Os suicídios ocorreram principalmente em áreas superpovoadas e em áreas invadidas por fazendeiros ou ocupadas por colonos. Num longo processo de espoliação de seu território físico e espiritual, e sem perspectiva de vida, as relações humanas e os laços culturais, sobretudo familiares, dos Kaiová foram se desestruturando.

Mas, a carência do tekoha não produz somente suicídios. Ela produz também as retomadas de territórios sagrados, porque sem tekoha (terra) não há teko (cultura), e sem teko (cultura) não há teko katu (ser autêntico). Foram pelo menos 20 os territórios recuperados nos últimos anos, entre os quais: Jaguapiré (1996), Cerro Marangatu (1998), Sombrerito (1999) e Mosquiteiro (2000). Essas retomadas foram muito importantes, porque situaram o mito da “Terra sem Mal” num novo contexto histórico, muito avesso ao sonho da “divina abundância”, da reciprocidade e da festa.



Como fazer do mito da “Terra sem Mal” e do sonho do “bem viver para todos e para sempre” um instrumento histórico de autoafirmação, de transformação social e de sensibilização da sociedade envolvente, sem perder a diferença guarani com seus eixos de reza e canto, dança e busca da “Terra sem Mal”? Só os próprios povos indígenas podem responder a essa pergunta.

De fato respondem, historicamente, sem perder seu mito e sonho da “Terra sem Mal”. Nos últimos trinta anos “ressurgiram” mais de 30 povos indígenas no Brasil. Por força de decretos foram considerados extintos. Na maioria dos casos, viviam servindo a fazendeiros invasores de suas terras. Passados muitos anos, eles voltaram a recuperar a sua identidade e reelaboraram a sua memória e utopia. A luta pela demarcação ou reconquista da terra confunde-se com a recuperação da identidade étnica. Muitos conseguem reinterpretar os seus mitos e se inserem no atual momento histórico do país.

No dia 20 de dezembro de 1998, 58 famílias da comunidade indígena de Cerro Marangatu do povo Guarani-Kaiová retomaram a fazenda "Fronteira", de onde haviam sido expulsas em 1959. Até o dia 19 de dezembro, a comunidade, com uma população de 380 pessoas, vivia comprimida em um pedaço de terra de 8,5 hectares, localizado no distrito de Campestre, no município de Antônio João (MS). Marçal de Souza, assassinado em 1983, residia, na época da sua morte, junto a essa comunidade do Cerro Marangatu. Ele se opôs ao processo de encurralamento dos indígenas. Desde 1959, a comunidade Guarani-Kaiová alimentava o sonho de retornar à sua terra. Após dias de rezas e conversações, optou pela retomada e libertação de sua terra, descaracterizada pelo desmatamento e pelas pastagens de gado.

Na madrugada de 10 de julho de 2000, cerca de duzentos Guarani, procedentes de áreas indígenas de Santa Catarina e Rio





Grande do Sul, retomaram parte de suas terras de Araçáí, vendidas pela Colonizadora Sul Brasil, a partir da década de 1920. Com a invasão de suas terras, os Guarani foram morar nas Áreas Indígenas de Nonoai, Votouro e Serrinha (RS), basicamente terra dos Kaingang. Liderada pelo cacique Pedro Barbosa e por suas lideranças da aldeia M'baracá (AI Nonoai), a comunidade está acampada em 49 hectares de uma área localizada no município de Saudades, oeste de Santa Catarina, e ocupada por uma serraria. Praticamente, todos os territórios indígenas estão ameaçados por novas "Colonizadoras". Mas as sentinelas da terra libertada, os povos da madrugada, os povos indígenas e o movimento dos sem-terra, estão alertas. Ao reconstruir sociedades sem exclusão, prestam um serviço à nação. Libertam a terra da ditadura do latifúndio e o planeta de sociedades insustentáveis, por serem centradas na acumulação, no show e no consumo.

A luta dos povos indígenas por terra e qualidade de vida não aponta para o "caos original" da pré- ou pós-modernidade, mas para as exigências da justiça. Em suas lutas, os povos indígenas não são ativistas do imediatismo. Sabem parar no meio do caminho, como a tartaruga, e deixam passar a fúria por cima do seu escudo de sabedoria ancestral.

Ciclicamente, rompem o círculo de giz da normalidade do absurdo. As retomadas de terra são saídas das molduras dentro das quais os governos colocaram os povos indígenas na parede para comemorarem seu passado e negarem seu futuro. O pulo das molduras do imaginário oficial para a realidade histórica caracteriza a passagem da tutela à autodeterminação. A humanidade crucificada é a porta-bandeira da esperança. Ao mesmo tempo que ela avança na marcha para a igualdade e paz, ela suspende a marcha do "homem econômico"





que procura fechar as últimas fendas do seu calabouço de necessidades, construindo a sua prisão perpétua. Nós procuramos dar voz às vítimas. “A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade” (Adorno). A humanidade crucificada que “vem da grande aflição” (Apc 7,14), articula o “princípio da realidade” com o “princípio esperança”.

## **8. Os Guarani Kaiowá do Mato Grosso do Sul, hoje**

Os Guarani do Brasil, particularmente os Guarani Kaiowá do Mato Grosso do Sul, vivem algumas das situações mais desprezíveis em todo o continente. Reproduzo do relatório de março de 2010 do Survival International para as Nações Unidas:

A situação é particularmente grave entre os Guarani, os quais, após décadas vendo suas terras ancestrais perdidas para o cultivo da cana-de-açúcar, da soja e do chá, para a criação de gado e programas de assentamento do governo, encontram-se em uma das piores condições vividas pelos povos indígenas no Brasil, se não nas Américas. O professor James Anaya, relator especial da ONU para os Direitos Humanos e as Liberdades Fundamentais dos Povos Indígenas, visitou o Brasil em 2008. No que concerne ao assentamento de não-indígenas em terras indígenas, ele destaca as condições estarrecedoras no Mato Grosso do Sul, afirmando, no parágrafo 73 de seu relatório sobre a situação dos povos indígenas no Brasil, que:

‘Tensões entre povos indígenas e colonos não-indígenas têm sido particularmente frequentes no Mato Grosso do Sul, onde os povos indígenas sofrem pela falta de acesso às suas terras tradicionais, pela extrema pobreza e pelos problemas sociais daí decorrentes; a situação deflagrou uma série de atos violentos, marcados por grande número



de assassinatos de índios, bem como acusações criminais por atos de protestos por parte dos índios’.

Após visitar o Mato Grosso do Sul em outubro de 2009 como parte da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa, a ex-ministra do Meio Ambiente, Senadora Marina Silva declarou que os problemas enfrentados pela população indígena ‘são de natureza muito grave’ e que os 45 mil índios do Mato Grosso do Sul enfrentam um verdadeiro ‘apartheid social’, devido à falta de garantias para que possam exercer seus direitos.

O problema de fundo é que, ao serem essas terras muito boas para o plantio de soja, milho ou cana-de-açúcar para a produção de biocombustível, as grandes empresas nacionais e internacionais simplesmente arrebataram-nas sem nenhum processo de consulta prévia, como os requeridos por acordos internacionais assinados pelo Brasil, nem outros instrumentos jurídicos mais locais. O próprio governador do Estado, André Pucinelli (PMDB), anunciou, em agosto de 2008, que dentro de sete anos, isto é, neste ano de 2015, o Mato Grosso do Sul seria o maior produtor de etanol do mundo. (Survival)

As empresas e proprietários locais têm, com frequência, seus próprios seguranças e pistoleiros que impedem inclusive a presença dos membros da FUNAI, e os proprietários recorrem à Justiça, mais para atrasar ou bloquear processo já em andamento do que para cotejar os direitos de uns e outros. As casas e os utensílios dos desalojados são queimados e ficam reduzidos à roupa que levam no corpo. Além disso, em muitos casos são jogados à beira de alguma rodovia, onde esperam durante anos para que a FUNAI ou outra instância lhes destine algum outro lugar. As demarcações de territórios programadas até 2010 seguem sem serem cumpridas.



Há também numerosos assassinatos, sobretudo de líderes indígenas. Em 2007, houve no Mato Grosso do Sul 44 assassinatos (21,4% a mais que no ano anterior); e em 2008, do total de 60 indígenas assassinados em todo o país, 48 ocorreram no MS (Survival).

Em 2005, a proporção da taxa de suicídio entre os Guarani foi de 86.3 por 100.000 habitantes. A taxa de suicídio total no Mato Grosso do Sul foi de 8.6 para cada 100.000 habitantes, e a taxa nacional foi de 4.5 em 2004. A taxa de suicídio entre os Guarani em 2005 foi, assim, aproximadamente dez vezes mais alta que a taxa de suicídio no Mato Grosso do Sul e dezenove vezes mais alta que a taxa nacional em 2004.

[No mesmo ano], a taxa de suicídio entre os Guarani na faixa etária entre 20 e 29 anos foi de 159.9 por 100.000 habitantes, enquanto que a taxa nacional para a mesma faixa etária em 2004 foi de 6.1 para cada 100,000 habitantes. A mais jovem Guarani a cometer suicídio, Luciane Ortiz, tinha apenas nove anos. (Survival)

A razão principal para a alta taxa de suicídio reside na falta de acesso à terra, segundo Rosalino Ortiz (Guarani Ñandeva): 'Os Guarani estão se suicidando por falta da terra. Porque não tem mais espaço. [...]. Então, por isso, o nosso jovem [...] se perde e se suicida'.

De fato, o município com o mais alto índice de suicídio é Dourados, onde o problema de acesso à terra é mais grave e índios Guarani de diferentes tekohá vivem juntos em reservas superpopulosas. (Survival)

A Unicef/IWGIA (2012: 112-161) realizou um estudo sobre os suicídios de jovens guarani com ênfase especial no que aconteceu na Reserva de Dourados – com 3.539 hectares, dos quais 1,2 mil são cultiváveis. Divide-se em duas aldeias: Jaquapiru, com índios Terena e Guarani Ñandeva, e a mais pobre, com os Guarani Kaiowá. É



considerada a de maior população do país, com 0,235 hectare por habitante. É uma das aldeias mais violentas. Por estar situada a apenas 100 quilômetros da fronteira com o Paraguai está também imersa em processos de tráfico de drogas e armas.

Outros motivos para o suicídio são a pobreza, fome e moradia precária, assim como a falta de oportunidades de trabalho assalariado nas comunidades, após a perda de terras, o impacto desestabilizador do intenso trabalho manual nos canaviais e o preconceito advindo dos não índios.

Conforme um índio Guarani contou a Survival: 'Em Dourados, onde tem havido mais suicídios, um jovem me disse que não queria mais viver porque não havia motivo para continuar vivendo – não há caça, pesca, e a água está poluída.'

Outros dados da UNICEF – IWGIA (2012), na Reserva Dourados:

Mais do dobro são homens (e em vários anos, mais do triplo). A grande maioria dos suicídios acontece por asfixia e enforcamento, poucos por envenenamento.

"Nós éramos um povo livre que vivia com fartura. Hoje vivemos dependendo de assistencialismo do governo. Sentimos que esta política paternalista não nos dá condições de voltar a produzir nosso próprio alimento'. (Survival)

Uma escapatória temporária é proporcionada pelas drogas, sobre as quais esses jovens comentam de maneira unívoca:

"Quando bebo e fumo, sei que posso. Você não sabe o quanto é bom. Por mim, estaria assim todo o tempo".

"Quando fumo me sinto com muita coragem. Até fico lindo. Eu não tenho medo e isso é bom".

"Pensei em me matar várias vezes. Ninguém me ama, não tenho amigos nem família. Estou sozinha e tenho certeza de que ninguém vai



sentir a minha falta. Não gosto de ninguém e creio que me embruxaram”. (Uma jovem Kaiowá, outubro de 2010)

“As pessoas daqui têm muita inveja. Quando alguém anda com roupa boa já começam a dizer que a pessoa não serve para nada. Falam de tudo e fazem bruxaria. Começamos a nos sentir tristes e, às vezes, nem sei por que, de repente... pensamos na força.” (Um jovem Kaiowá, novembro de 2010)

Antes de ser assassinado por pistoleiros, o Guarani Marçal Tupay disse: “Algumas noites eu não durmo, pensando em nossos problemas. Estamos cansados de esperar. Todos aqui tiveram a mesma experiência. Nossas reservas são desmatadas, sem madeira. Quem tomou? Eram os índios, para fazer suas casas? Não, era o homem branco. Já não podemos manter os nossos braços cruzados. Talvez esta seja a última vez que seremos capazes de se levantar como uma tribo, para levantar a voz de nossa tribo [...]. Não devemos ter medo. Porque nós estamos em nosso país. Estamos na nossa terra. Nossos pais nasceram aqui, vivem aqui. Não podemos sequer pensar no tempo, porque é muito longo, a história do nosso povo. Assim, temos que gritar”. (Survival)

Na prática, as discussões em torno do paradigma do “bem viver”, não conseguiram romper as velhas políticas. “O poder corrompe”, disse Albó. Assistimos na Bolívia, no Equador, no Brasil e na Argentina, que depois das ditaduras lutaram em Constituintes por transformações profundas, o mesmo fenômeno: o belo texto das Constituições, que exigiria uma ruptura com políticas amarradas ao capital, não se tornou realidade. O sistema capitalista, que é incapaz de produzir o “bem viver” de todos os cidadãos, submeteu os três poderes dos Estados e transformou relações comerciais em relações sociais. Como era de se



esperar, também na Bolívia e no Equador o “bem viver”, apesar de alguns passos significativos, permanece utopia.

A nova classe que chegou ao poder parece uma cópia da classe anterior. Trata-se de novos rostos, sem autonomia e sem soberania, a serviço da velha classe dominante. Os governos de esquerda, às vezes com farda indígena, às vezes com macacão de operário, colados ao lado do grande capital, têm pouco ou nada a negociar com os pobres ou com os povos indígenas. A marcha do Estado do mal-estar, passando pelo Bem-Estar ao Estado do “Bem Viver” é longa e dura; será a luta pelo pão para todas as bocas, pelo reconhecimento de todas as culturas, que são projetos de vida, e por um tempo desacelerado, em que lazer e trabalho são funny e não money.

## **9. A Teologia Índia como resistência e suporte da construção do bem viver.<sup>5</sup> Perguntas e respostas.**

*1. O VIII Encontro Continental de Teologia Índia teve como tema 'a palavra de Deus na palavra dos povos indígenas'. Estas 'palavras' podem nos dar pistas sobre como enfrentar a distopia apresentada pelo capitalismo globalizado - sobretudo na política?*

Uma das metas da Teologia Índia é a **autodeterminação ideológica** dos povos indígenas. Pressuposto dessa meta é a **descolonização** de sua vida, o **reconhecimento de sua alteridade** e a **construção de um ambiente** eclesial, que favorece a **reciprocidade do ouvir e do falar entre diferentes interlocutores**.

---

<sup>5</sup> Cf. Entrevista de Renato Santana com Paulo Suess depois do VIII Encontro Continental de Teologia Índia em Panajachel/Guatemala (27-30.09.2017), in: REB, vol. 76, n. 304, Out./Dez. 2016, 963-967. Tb. Teologia e capitalismo, IHU





Essa atitude dialogal obriga o cristianismo **focar a sua fé no essencial**, que é a **vida e o bem viver de todos**. O capitalismo é uma teoria econômica sem alternativas (distopia) que para sua reprodução depende da existência de uma **sociedade de classe**. Para o capitalismo, a **dicotomia entre perdedores e ganhadores é essencial**, portanto, **sistêmica**.

Como o reconhecimento da alteridade protagonizada pela Teologia Índia visa à **construção de uma sociedade entre culturalmente diferentes e socialmente iguais**, ela é incompatível com o sistema capitalista. **A vida e o futuro dos povos indígenas dependem da desconstrução desse sistema** que atenta contra a sua vida.

*2) No atual contexto, como situar a relação entre teologia e capitalismo? Quais as problemáticas e temáticas centrais que emergem?*

Falamos da Teologia da Libertação ou da Teologia da Prosperidade? Falamos da Teologia Índia ou de uma Teologia Neoescolástica? Todas essas teologias estão sendo oferecidas nas faculdades de Teologia; umas favorecidas e outras questionadas por alguma instância do magistério. Segundo os pressupostos teológicos de cada uma delas, muda a proximidade entre teologia e capitalismo.

Teologia Índia. Pela intervenção do Cardeal Levada, então Prefeito da Congregação da Fé, sua mera menção no "Documento de Aparecida" (2007) foi proibida. A Teologia Índia tem uma relação de incompatibilidade com o sistema capitalista e suas ramificações neocoloniais, já que nele a visão do mundo, as práticas sociais e o sustento econômico dos povos indígenas não têm lugar.

A incompatibilidade da Teologia Índia com o sistema capitalista e a proibição de sua menção no Documento de Aparecida indica certa





“afinidade” entre o pensamento subjacente à proibição e o sistema capitalista. Os críticos da Teologia Índia e da Teologia da Libertação encontram dificuldade em aceitar os pressupostos de uma teologia indutiva, pluricultural e comunitária. O sistema capitalista, que impõe suas regras de cima para baixo, cria uma monocultura colonizadora e aposta nos indivíduos em detrimento das comunidades, tem uma aversão estrutural ao pensamento indutivo que dá voz de intervenção à realidade concreta. Resumidamente podemos dizer que no pensamento dedutivo na esfera teológica como na esfera político-econômica trata-se sempre de uma transferência do “capital” popular e dos mecanismos de controle e participação para as elites. À carência material nas periferias das grandes cidades e no interior corresponde, muitas vezes, uma carência espiritual do povo, sem ministros autorizados que celebrem com ele a Eucaristia.

O Vaticano II, com seu programa de atualização ao mundo (sem ser do mundo) e com sua virada popular estrutural, que encontrou suas expressões na eclesiologia do Povo de Deus, na liturgia *versus populum* e na pastoral de serviço e encarnação visava não só uma Igreja dos pobres, mas uma Igreja pobre, despojada e missionária.

Um exemplo gritante é a questão dos diáconos da diocese de San Cristóbal de Las Casas (Chiapas, México). Faz mais de dez anos que essa diocese sofre intervenções naquilo que se refere à construção de uma Igreja autóctone. Em carta de 26 de outubro de 2006, dirigida ao bispo local, o Cardeal Arinze qualificou o projeto de uma Igreja autóctone de “projeto ideológico”. A Igreja de Chiapas (Samuel Ruiz) recebeu intervenções permanentes no que se refere à quantidade de diáconos convenientes, sua formação, sua ordenação e, ultimamente, ao “Diretório Diocesano para o Diaconato Permanente da Diocese de



San Cristóbal de Las Casas”, que já estava desde 1999 orientando a pastoral diocesana. A intervenção ao Diretório terminou com o seguinte veredito: “Como avaliação geral de todas essas observações se pode justamente concluir que o Diretório para o Diaconato Indígena Permanente da Diocese de San Cristóbal de las Casas, no México, não cumpre bem suas funções e é necessário fazer correções de fundo. Ao confrontar com as propostas da Teologia da Libertação de tipo indigenista, se nota uma clara influência desta teologia, perniciosa para a formação e o ministério dos Diáconos Permanentes”.

As questões do pensamento indutivo ou dedutivo podem parecer questões meramente formais. Mas tal “formalidade” não é, semanticamente, inocente. O fato de que, tendencialmente, todos pensam a partir da cadeira onde estão sentados, aponta para a necessidade de um deslocamento de muitas cadeiras de teologia. **Se a Igreja assume ser, o que ela é: um sinal profético de contradição neste mundo, imediatamente se configura a relação entre teologia e capitalismo como uma relação de incompatibilidade.** Como não só permitir, mas incentivar participação, descentralização, cooperação? Como transformar as estruturas comunitárias que existem nas Igrejas, nos diferentes Conselhos e no Sínodo, por exemplo, de **instâncias consultativas em instâncias deliberativas**? Como transformar estruturas de supervisão em estruturas de participação e inculturação? As perguntas configuram projetos!

*3. O Papa Francisco tem se mostrado afeito a entender a situação dos povos indígenas em nosso Continente. Para a Teologia Índia, se trata de um novo contexto? A encíclica Laudato Si pode significar, em seus aspectos inerentes e peculiares, que os povos indígenas converteram o Papa?*



Ninguém converte ninguém. Se houve conversão na vida do papa, então foi pelo **clamor do contexto** ou pela graça de Deus. Em sua encíclica *Laudato Si*, Francisco é muito claro ao propor uma ecologia integral que exige, concomitantemente, focar questões ecológicas e sociais, os pobres e a terra explorada. A ecologia integral faz parte das culturas indígenas.

Os povos indígenas oferecem à sociedade não indígena a herança de uma **educação integral e espiritualidade holística**. As tentativas sistêmicas de destruir essa herança, que é orientada para a vida de todos e não para o lucro de particulares, constituem o conflito básico entre duas visões do mundo, causando violência, mortes e lutas (cf. LS 200, 204, 230). (Cf. *A criança bem amparada...*)

*4) Como descrever o capitalismo vigente? Ele está em crise ou os movimentos atuais apenas reforçam sua potência?*

O capitalismo é um sistema baseado em expansão, exclusão e crescimento que se tornaram, num planeta limitado, pedras de tropeço.

O modelo hegemônico desse crescimento se baseia em grandes extensões de terras, no maquinário, nos insumos químicos, nas sementes geneticamente modificadas, nas commodities; produz para o supermercado e para o mercado exterior. O desenvolvimento em torno de grandes projetos, que são grandes negócios para poucos, incorpora cada vez mais recursos naturais (terra e água). Esse modelo despreza os saberes das comunidades locais, empobrece os solos, contamina as águas, desemprega as pessoas e as obriga a assistir a transformação da biodiversidade de sua região, de suas terras e de sua produção familiar de subsistência em território para a pecuária e a monocultura.



Por que esse sistema funcionou até hoje? O último ciclo da expansão colonial é a globalização: ocupação dos últimos territórios disponíveis, acumulação de riquezas baseada na exploração da mão de obra e na homogeneização cultural. Assistimos a um processo de ocupação dos espaços limitados que ainda restam em cada país (Amazônia, terras indígenas, zonas subterrâneas de minérios), e cujo esgotamento é previsível. Os investimentos em propriedades (terra, acesso à água) e uma reprimarização (commodities, produtos não industrializados) em vez de produção industrial voltaram a ser hegemônicos. Pensar em industrialização versus reprimarização, no entanto, significa pensar também em esquemas sem futuro. Por um determinado tempo, tecnologias e mercados internos podem ainda garantir taxas razoáveis de crescimento, em torno de 3%, mas os mercados vinculados a esse crescimento estão viciados pelo capital fictício (mercados de ações, negócios financeiros, dívidas) e pela violação de princípios éticos e racionais básicos (desigualdade social crescente, corrupção, terceirização de serviços em condições escandalosas, destruição do meio ambiente, alinhamento da mídia e da estrutura democrática ao grande capital).

A crise do capitalismo que emerge do fim do ciclo de crescimento, não significa que estamos caminhando para uma estagnação mortal. Precisamos pensar e investir em desenvolvimento sem crescimento. Isso significa que a humanidade precisa aprender a cultivar novos valores em novos horizontes, como comunitarismo versus individualismo, partilha versus acumulação, ócio e tempo livre versus negócio e mercantilização total, participação democrática real versus elitismo autoritário. São valores que se podem inspirar no Evangelho, mas que provavelmente só vamos aprender acudados por um colapso civilizatório.



5. Hoje, aqui no Brasil, a **demarcação de terras indígenas**, ou a proteção delas, é o vetor de toda luta e violência com as quais os povos convivem diariamente. Como a Teologia Índia se articula com esta realidade objetiva?

O Papa Francisco atesta aos povos indígenas “um amor apaixonado pela própria terra” (LS 179), e exige um desligamento da terra do valor de mercado, exige organização, pressão política e luta: “Dado que o direito por vezes se mostra insuficiente devido à corrupção, requer-se uma decisão política sob pressão da população. A sociedade, através de organismos não-governamentais e associações intermédias, deve forçar os governos a desenvolver normativas, procedimentos e controles mais rigorosos. Se os cidadãos não controlam o poder político – nacional, regional e municipal –, também não é possível combater os danos ambientais” (LS 179).

A defesa dos territórios indígenas faz parte da defesa de sua vida. Quero apenas lembrar quatro desses missionários mártires, que foram assassinados lutando em defesa desse pressuposto da vida, que é a terra: João Calleri, missionário da Consolata, defendeu os Waimiri-Atroari, (+1968); Rodolfo Lunkenbein, missionário salesiano, defensor do território dos Bororo (+1986), Ezequiel Ramin, Comboniano, defensor dos Suruí (1985); Vicente Canhas, Jesuíta, defendeu os Enawenê Nawê (+1987).

Para os povos indígenas, que sobrevivem até hoje, sua religião é um instrumento valioso de sua resistência. Apostamos que a Teologia Índia assume a mesma função contra o mundo secularizado e capitalista, que está disposto a destruir a nossa casa comum, o planeta terra.



*6. Há formulações consistentes sobre vários aspectos da colonialidade sofrida pelos povos indígenas: do saber, do ser, do poder. Podemos pensar numa colonialidade teológica nesse mesmo sentido? Como a Teologia Índia enxerga a colonização religiosa e o papel da Igreja nisso?*

Partindo da Teologia da Criação, a Teologia Índia lembra o cristianismo da presença da Palavra de Deus em todas as culturas. Aos cristãos cabe ouvir essa Palavra e nela, a ressonância de tudo que Deus falou em nossos livros sagrados, nas revelações, nos ritos sacramentais e nos silêncios dos povos indígenas. A colonialidade é uma tendência permanente da humanidade. As migrações e as questões complexas dos refugiados, são apenas alguns dos muitos indicadores da continuidade do “paradigma colonial”. A Teologia Índia é a frágil opção teológica e pentecostal pelos outros, na contramão de monoculturas autoritárias. Sem novas políticas e economias solidárias, a Teologia Índia é apenas uma voz que clama no deserto.

*7. Deus, a Bíblia e as orientações mais dogmáticas da Igreja, não sei se posso chamar assim, são vistas de que forma pela Teologia Índia? Em face da existência de outras teologias, como a teologia da Libertação, o que traz de diferença a Teologia Índia?*

Na Igreja católica convivem diferentes setores. Se tomarmos o Vaticano II como ponto de partida, podemos distinguir setores pré-conciliares, conciliares e pós-conciliares. Para uns, o Concílio era herético, para outros normativo e para os pós-conciliares já é ultrapassado. E se olharmos para os grupos populares no meio rural ou mesmo nas grandes cidades do Brasil encontramos ainda mais diversidades que orientam as suas práticas religiosas. O mesmo signo sacramental encontra muitas explicações diferentes de seu significado. A rigor, o significado é incontrolável. O dogma orienta, mas não controla a fé.





A Teologia Índia acrescentou à Teologia da Libertação a questão étnica, a questão da alteridade como uma categoria separada da pobreza. O outro não é sempre um pobre. Muitas vezes, judeus, ciganos, homossexuais foram perseguidos, mas não eram, necessariamente, pobres. As Teologias Índias serão muito mais plurais do que a Teologia da Libertação. Para os analistas, a pobreza é, tendencialmente, monocultural, enquanto a alteridade é sempre pluricultural.

*8. Nas discussões e estudos sobre um pensamento pós-colonial, qual o espaço da Teologia Índia?*

O encontro entre o pensamento indígena e não indígena começou com a Conquista das Américas, portanto, em condições coloniais. O pensamento não indígena, incluindo todas as ramificações do saber (filosofia, pedagogia, religião, tecnologias, medicina, economia), chegou em condições objetivas de hegemonia colonial e destruiu ou integrou, parcialmente, saberes mutilados dos povos indígenas.

A emancipação dos povos pela declaração de independência permitiu, num longo processo de autodeterminação, afirmar um pensamento próprio. Num primeiro momento, esse pensamento passou por uma fase de imitação do pensamento, genericamente, europeu e elitista. O sistema econômico implantado nos países periféricos, marcou, igualmente, certa homogeneização ideológica. As Teologias Índias são grãos de mostarda que podem resistir, que esse país se torne, no dizer de Chico Buarque, uma "grande Portugal" e essa Igreja, uma sucursal romana.

*9. Como articular o princípio da realidade com o princípio da esperança? Há um mundo por vir?*



Os discursos políticos contemporâneos desprezam a “grande narrativa” que aponta para horizontes utópicos. Nela ressoa a causa universal e crítica dos descontentes, a qual questiona os imperativos agressivos da sociedade de consumo com suas exigências de crescimento e produção acelerada. Enfeitiçados pelos meios de comunicação, que fazem amar o opressor e odiar o oprimido, assistimos um rebaixamento do espírito revolucionário de um proletariado adormecido, sindicatos burocratizados, movimentos sociais cooptados por cestas básicas e líderes populares incorporados em máquinas administrativas de governos supostamente progressistas. Também as Igrejas, que teriam a oferecer um grande capital contracultural, se acomodaram no interior do sistema em troca do reconhecimento de sua liberdade institucional e simbólica – sistema este que as destrói lenta e silenciosamente, porque corrói seu profetismo pela exigência do alinhamento ideológico.

Segundo Ernst Bloch, as utopias sociais do bem viver, com seu ponto de gravidade no sistema econômico, visam à *felicidade* ou ao menos à redução da fome e da miséria. As utopias do direito natural, com seu ponto de gravidade no campo cultural jurídico dos direitos humanos, visam à *dignidade*, à cabeça erguida e à proteção legal de liberdade e segurança.

Mas felicidade e dignidade necessitam como terceiro elemento de justiça, se não quer ser a justiça dos vencedores, a graça da ressurreição dos mortos. A partir desse tripé – **felicidade, dignidade, ressurreição** –, podemos compreender a luta pela esperança com horizontes emergentes de transformação: **a redistribuição dos bens de acordo com as potencialidades do planeta Terra, o reconhecimento do “Outro” no horizonte de uma harmonia universal, a participação democrática de todos, sem privilégios**



**de classe e uma âncora na transcendência:** “E aquilo que nesse momento se revelará aos povos, surpreenderá a todos não por ser exótico, mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto quando terá sido o óbvio” (Caetano Veloso).

## **10. Passos construtivos em direção ao bem viver: decrescimento e desaceleração**

As ameaças impostas ao imaginário e à realidade do “bem viver” permitem traçar trilhos para sua superação. Quais são essas ameaças?

O nosso “bem viver” é ameaçado coletiva e individualmente pelo crescimento econômico e pela aceleração do crescimento natural e das funções culturais da vida cotidiana, desde a clínica do nascimento, passando pela escola e os locais de trabalho e lazer, até o asilo da nossa velhice, sempre somos rodeados por pessoas que olhem no relógio e nos fazem entender que, o que poderia ser nosso encontro com eles, é apenas um *pit-stop* numa corrida de Fórmula 1.

Quero, em seguida, sonhar e descrever o “bem viver” como um trem montado em dois trilhos:

- no trilho de uma economia do decrescimento para chegar ao pós-crescimento, incluindo nesse trilho a redistribuição dos bens do planeta para todos;

- e no trilho da desaceleração das funções de trabalho e das relações humanas que permitiria o reconhecimento e, portanto, o encontro do *outro* e não nos obrigaria a substituir o “encontro” pelo “atendimento concomitante”, um pelo smartfone, outro pelo e-mail, e outro, ainda, no guichê da bilheteria.



### **10.1. Do decrescimento<sup>6</sup>**

Até a apresentação do relatório “Os limites do crescimento”, de 1972, pelo Clube de Roma, era possível articular o progresso social com o imperativo do crescimento econômico.<sup>7</sup> A lógica da intensificação do crescimento acoplado ao progresso científico permitiu a previsão da superação de qualquer escassez de bens e a construção de sociedades igualitárias de bem-estar, liberdade, justiça, autonomia e paz.

Na época, o bem-estar parecia ser um alvo generalizável e o “bem viver”, estar ao alcance de todos. Com a crise do petróleo, desencadeada pela Organização dos Países Exportadores de Petróleo (OPEP), em 1973, o valor do barril triplicou em um prazo de três meses. O crescimento econômico, porém, continuou como paradigma hegemônico, provocando saques e pilhagens contra a natureza e o planeta Terra.

A crise energética e a ameaça de um colapso da biosfera com seu impacto sobre o clima, fizeram emergir o paradigma de um “capitalismo verde”, de um “crescimento sustentável”, sem carbono, através de hidrelétricas, ou outras energias alternativas, como a chamada bioenergia do etanol, a energia eólica e a solar.

Uma das propostas mais perversas é o mercado de carbono bem como o programa de Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação (REDD), que propõe Pagamento por Serviços Ambientais (PSA) aos povos que estão dispostos a reduzir as emissões por

---

<sup>6</sup> Quem em diferentes publicações e entrevistas melhor descreveu a complexa proposta de uma economia pós-crescimento é Niko Paech. Cf. PAECH, Niko. *Befreiung vom Überfluss: Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie*. München: oekom, 2012. Cf. também o vídeo no YouTube: Raphael Fellmer apresentando sua palestra “Post-Economia: Um Mundo em Paz y Armonia sin Dinero”.

<sup>7</sup> MEADOWS, D. L., MEADOWS, D. H., RANDERS, J. & BEHRENS, W.W. *Limites do crescimento - um relatório para o Projeto do Clube de Roma sobre o dilema da humanidade*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.



desmatamento e degradação florestal, uma espécie de imposto para, legalmente, continuar a devastação do planeta Terra.<sup>8</sup> Nenhuma dessas propostas do “capitalismo verde” muda, substancialmente, o paradigma patológico do crescimento. Aprofundam as desigualdades, garantem o crescimento e permitem os bens e o consumo de sempre, reduzindo insignificativamente os prejuízos ecológicos causados por energias não renováveis e poluidoras. Mas para a produção dos bens precisa-se, além da energia, também de matérias-primas cada vez mais escassas (terra, água, minérios).

Os mitos do capitalismo verde e da produção de energia sustentável criaram a ilusão de que seria possível produzir valores e mercadorias desejáveis, independentemente da base material oferecida pela natureza. Não existem carros, casas e bens de consumo sustentáveis. Sustentável é um estilo de vida. Apesar de uma maior eficiência no setor energético e da utilização de energias renováveis, a emissão de dióxido de carbono (CO<sup>2</sup>), em nível mundial, aumenta dramaticamente.<sup>9</sup> De acordo com o Boletim Anual de Gases do Efeito Estufa da Organização Meteorológica Mundial (OMM), de setembro 2014, a concentração de gases do efeito estufa na atmosfera atingiu níveis recordes. Em 2013, a taxa de acúmulo de dióxido de carbono (CO<sup>2</sup>) na atmosfera teve o crescimento mais rápido em um ano desde 1984.

O mundo globalizado mostra as últimas fronteiras de colonização e expansão capitalistas do planeta Terra. A partir e em função dos

---

<sup>8</sup> Cf. a apostila: FÓRUM MUDANÇAS CLIMÁTICAS E JUSTIÇA SOCIAL, COMISSÃO EPISCOPAL PASTORAL PARA O SERVIÇO DA CARIDADE, DA JUSTIÇA E DA PAZ, CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *REDD, Mercado de carbono, pagamento por serviços ambientais*. Brasília: Centro de Estudos Bíblicos, 2012. Tb. o número especial sobre a “Crise Climática” da REDEBRASIL, *Contra Corrente*, n. 3

<sup>9</sup> A média de emissão de CO<sup>2</sup> por habitante da Terra, por ano, atualmente está com 11 toneladas, muito além da média “sustentável”, que deveria ser de 2,7 toneladas.



confins do mundo, que esperam nossos minérios e nos fornecem produtos lá manufaturados (China!), os governantes voltaram, novamente, a uma colonização interna, com políticas permissivas à desapropriação de territórios em benefício de grandes monoculturas e do latifúndio. Essas políticas permissivas ou até incentivadas pelos governos produzem uma parcela crescente de migrantes excluídos, de sem-terra, sem-teto e moradores de rua perambulando pelas periferias e pelos centros das grandes cidades, como por alamedas de cemitérios. O Estado cria guetos de confinamento para os que não conseguiram uma carona no caminhão do desenvolvimento da badalada nova classe média. Os povos indígenas são os protótipos desses confinamentos.

Por cinco motivos, a meta do capitalismo verde (etanol, hidrelétricas, energia eólica e solar, PSA) não é o “bem viver” para todos:

- primeiro, o crescimento capitalista só funciona na base da competição que produz vitoriosos e perdedores;
- segundo, o crescimento capitalista, necessariamente, é um sistema de saque e pilhagem à natureza, cujas reservas são esgotáveis;
- terceiro, o capitalismo globalizado, sempre em busca de incorporação (colonização) de novos territórios, produz recantos de exploração extrema da mão de obra humana nos confins do mundo e no meio de nós, desde a China até os esconderijos de trabalho de bolivianos no bairro do Brás, em São Paulo;
- quarto, a competição - pela individualização da luta pela sobrevivência e dos processos de produção -, destrói a coesão social da sociedade;
- quinto, o capitalismo verde também é capitalismo, e como tal, é incapaz de romper com o paradigma do crescimento econômico.





Na construção do “bem viver” não se trata da aplicação de terapias, de dietas light, de exercícios esportivos ou de práticas meditativas, que nos fazem funcionar melhor no interior do sistema, mas de uma ruptura sistêmica com o nosso estilo de vida. A estrutura do “bem viver” pode ser pensada somente no interior de uma cultura de suficiência (modéstia, sobriedade) e subsistência regionalizadas. A cultura de suficiência vai reduzir as nossas demandas do supérfluo ao necessário, e a cultura de subsistência vai recuperar a bricolagem de uma criatividade caseira, que pode substituir metade das nossas aquisições de novos objetos (desejos) pelos consertos que nós ou nossos vizinhos (em reciprocidade) são capazes de fazer.

Em consequência disso, o “bem viver” não vai exigir que trabalhemos 40 horas por semana. Trabalho não será apenas trabalho salarial. Haverá, como nas aldeias indígenas, fronteiras líquidas entre trabalho e lazer. O trabalho pode ser prazeroso.

A cultura da suficiência e subsistência vai radicalmente reduzir as demandas e as ofertas. Ninguém terá mais necessidade de adquirir objetos de prestígio, de comer frangos criados em gaiolas do tamanho de rateiras, de passar Natal em Nova Iorque ou férias no Caribe. Mesmo com 20 horas semanais de trabalho remunerado, vai nos sobrar dinheiro e haverá postos de trabalho para todos. O impacto da cultura da suficiência sobre o trabalho salarial e a produção industrial (poluidora), se sustenta em três novos comportamentos:

- muitos dos objetos que compramos podem, com mais prazer, ser produzidos em nossa casa ou em nosso quintal;
- muitos dos objetos que jogamos fora, e substituímos por novos, podem ser consertados por nós mesmos;
- muitos dos objetos de que necessitamos para o nosso dia a dia podem ser emprestados dos vizinhos e, na reciprocidade do “bem



viver”, vamos disponibilizar nossos objetos (bicicleta, liquidificador, carro) a eles. Essa reciprocidade vai quebrar a lógica da riqueza privada.

Um dos objetivos dessa cultura da suficiência é favorecer uma nova época do pós-crescimento, sem crises financeiras e pilhagem da natureza. Serão drasticamente reduzidos o saque à natureza (pelo input industrial) e a sua poluição (pelo output). Não serão mais fabricados produtos industriais que, por falta de tempo, nem podemos usufruir.

Em grande parte, a cultura da suficiência e seu sustento econômico serão regionais. Não vamos abrir mão da internet, mas podemos dispensar a importação das figuras do presépio, do guarda-chuva e da nossa camisa dominical da China, onde são fabricados por salários e condições sociais vergonhosos. Como o transporte causa enormes custos ecológicos, precisamos fortalecer as economias regionais. A cultura da suficiência e subsistência nos orienta para:

- a aquisição de produtos e tecnologias simples de longa duração;
- a redução da dependência de redes externas de produção;
- a redução do consumo excessivamente diversificado (“butique de pão!”), que encarece os produtos.

A dinâmica do crescimento acompanha a dinâmica da aceleração. A era do pós-crescimento vai liberar muito tempo para uma nova qualidade de vida. O “bem viver” exige a ruptura do círculo vicioso entre crescimento e aceleração.

## **10.2. Da desaceleração**

Em seu “Plano Colonizador”, de 1558, que é um “Plano Civilizador”, Manuel da Nóbrega pede para o abastecimento do Colégio da Bahia “duas dúzias de escravos de Guiné” (n. 24) e para a Igreja pede “sino”, “relógio” e “campainha” (n. 27). A civilização substitui o



ócio, permitido pela natureza, pelo tempo cronometrado do trabalho, da reza, do estudo e do lazer. Com a colonização disciplinadora, segundo Nóbrega, se ganha “muitas almas” (n.5) e “muito ouro e prata” (n.5). “Ordem” produz “progresso”, mas não produziram o “bem viver”. Hoje não são mais os sinos e os relógios das Igrejas, mas as normas temporais impostas pela produção capitalista, os *deadlines* e as ordens de entrega dos produtos, sempre *just in time*, a Fórmula 1 que se metamorfoseou de um esporte em regra de vida.

A “colonização disciplinadora”, hoje, tem o nome de globalização econômica e cultural, que é atravessada pelos eixos do crescimento e da aceleração. O ato revolucionário não é mais, como Marx pensava ser, “a locomotiva da história”, mas, no dizer de Walter Benjamin, “talvez seja tudo muito diferente, e as revoluções representem tentativas feitas pela humanidade, que viaja nesse trem, de puxar o freio de emergência”.<sup>10</sup> O abismo ecológico ameaça a vida de todos.

A abundância do etanol disponível, produzido com incentivos fiscais do governo, permite pisar fundo no acelerador do carro. Etanol e tênis, que são meios de aceleração coletiva e individual, conotam duas dimensões do “freio de emergência” necessário na construção do “bem viver”: o freio do consumo e, ligado a ele, a produção energética (Etanol), e o freio de tudo aquilo que é simbolizado pelo fetiche da velocidade individual, através do tênis.

Crescimento econômico, aumento da lucratividade de trabalho pela aceleração dos processos produtivos criam necessariamente distorções nas relações de comunicação, nas estruturas de reconhecimento da alteridade e nos mecanismos legais de

---

<sup>10</sup> BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*, vol. 1, tomo III, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974, p. 1.232.



redistribuição dos bens.<sup>11</sup> A aceleração em função da produção e do crescimento atravessa, trava e aliena as relações sociais. A lógica da aceleração social se instalou, como um vírus no computador, na vida social, fora de qualquer controle político.

Apesar da ameaça do abismo ecológico e da identificação das patologias sistêmicas, às quais nos submetemos, nenhum partido político, com mínimas chances de se eleger, vai hoje apoiar nosso modelo do “bem viver”, com seus pressupostos de crescimento zero e desaceleração.

Para a construção da nova realidade do “bem viver”, precisamos de um ponto de Arquimedes que nos permita deslocar aquilo que é pelo imaginário daquilo que ainda não é. A antecipação cultural de uma “nova realidade” atribui-se à arte (literatura, música, pintura) e à religião que, com imagens e narrativas, nos podem acordar para uma canção nova, como nos podem desviar da realidade palpável e nos alienar.

Os aliados mais confiáveis, na construção da nova realidade do “bem viver”, são os que sofrem. O sonho de uma nova realidade do “bem viver” de todos há de ser visto a partir da vida cotidiana daqueles que sentem em seus corpos e almas a distância estrutural da realidade do “bem viver”. No seu grito de um “basta”, seguido por lutas em todos os níveis da existência humana, está a força que pode “desmascarar as ideologias, que naturalizam as patologias, e desconstruir o consentimento alienado em dor histórica. A dor é sinal [...] que na vida

---

<sup>11</sup> Hartmut Rosa foi um dos primeiros que a partir do paradigma da aceleração articulou uma crítica fundamental ao capitalismo tardio. Seus textos sugestivos inspiraram também este trabalho. Cf. ROSA, Hartmut, *Beschleunigung und Entfremdung*, 3ª ed., Berlin, Suhrkamp, 2014, p. 9.



danificada subsistem razões para viver, não para viver de qualquer jeito, mas para uma vida intacta e verdadeira”.<sup>12</sup>

A dor, que é sinal de vida, que impede a passagem pelo rio Lete do esquecimento, cria consciência, nos faz perceber a própria alienação e nos conecta com a realidade. Na noite do consentimento com o mundo alienado por crescimento e aceleração, na noite da competitividade eliminatória dos que querem sobreviver e vencer, a dor pode ser a estrela-d’alva. No grito do basta se encontram “estilhaços de racionalidade e fragmentos de esperança”<sup>13</sup> para a construção do “bem viver”.

Lutas sociais fazem questionar a dor historicamente imposta, não pela natureza ou pela vontade de Deus, mas por aquela parcela da sociedade que faz da dor alheia um negócio. A memória dos pobres e a simplicidade de seu “bem viver” apontam para lutas históricas que podem nos aproximar ao “bem viver” de todos. Nós, que temos o privilégio do saber, temos também o dever de agir!

---

<sup>12</sup> GOMES, José Agnaldo. *Do trabalho penoso à dignidade no trabalho: o itinerário de canavieiros no enfoque da psicologia do trabalho*. Aparecida (SP): Idéias & Letras, 2012, p. 49.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 262.