

**cosmopolíticas do bem viver:  
nos limites da modernidade colonial**

**cosmopolitics of buen vivir:  
at the limits of colonial modernity**

*Juliana Mota Diniz*

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia  
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Belo Horizonte, MG

Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-2748-6089>

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.20171466>

**Resumo:** O artigo analisa os territórios do bem viver como cosmopolíticas ameríndias que colocam em questão os fundamentos ontológicos, epistêmicos e éticos da modernidade colonial. Essas experiências são abordadas como práticas situadas que expressam gramáticas próprias de convivência, nas quais a reprodução da vida orienta a organização social em contraste com os imperativos antropocêntricos, desenvolvimentistas e neoextrativistas hegemônicos. Discute-se ainda os processos constitucionais do Equador e da Bolívia que, ao incorporarem noções como Pachamama e *sumak kawsay* ao aparato estatal, reconfiguram a representação política da natureza. Mobilizando as categorias de desobediência epistêmica, identidade na política e interculturalidade crítica, argumenta-se que os territórios do bem viver em muito podem ampliar os horizontes da imaginação política contemporânea, desde que nos mantenhamos vigilantes aos riscos de captura, tradução seletiva e esvaziamento que incidem sobre as noções e práticas originárias que passam a habitar as esferas institucionais.

**Palavras-chave:** Bem viver; Direitos da natureza; Interculturalidade; Cosmopolítica; Desobediência epistêmica

**Abstract:** The article examines territories of *buen vivir* as Amerindian cosmopolitics that call into question the ontological, epistemic, and ethical foundations of colonial modernity. These experiences are approached as situated practices that articulate distinct grammars of coexistence, in which the reproduction of life guides social organization in contrast to hegemonic anthropocentric, developmentalist, and neo-extractivist imperatives. It further discusses the constitutional processes of Ecuador and Bolivia, showing how the incorporation of notions such as Pachamama and *sumak kawsay* into the state apparatus reconfigures the political representation of nature. Drawing on the categories of epistemic disobedience, identity in politics, and critical interculturality, the article argues that territories of *buen vivir* can significantly expand the horizons of contemporary political imagination, provided that attention is paid to the risks of capture, selective translation, and dilution affecting Indigenous concepts and practices as they enter institutional spheres.

**Keywords:** Buen vivir; Rights of Nature; Interculturality; Cosmopolitics; Epistemic Disobedience.

## Introdução

A crise civilizatória contemporânea não se expressa apenas no colapso ambiental, nas desigualdades sociais extremas ou na erosão das instituições políticas. Um de seus aspectos mais expressivos é a dificuldade de imaginar outros modos de vida que rompam com os fundamentos ontológicos e epistêmicos da modernidade colonial: a separação entre sociedade e natureza, o humano como sujeito exclusivo da política e a ideia de desenvolvimento como horizonte universal da vida coletiva.

Como sugere a formulação associada a Fredric Jameson & Slavoj Žižek, retomada por Mark Fisher (2009) sob o conceito de “realismo capitalista”, tornou-se “*mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo*”. Essa captura da imaginação política traduz um fatalismo contemporâneo no qual o capitalismo se apresenta como inevitável, mesmo diante do esgotamento de suas promessas e do impacto socioecológico que produz. A modernidade colonial, apesar de seus impasses e crises, insiste em se afirmar como horizonte único do possível. Ao naturalizar o capitalismo neoliberal como realidade incontornável, reduz alternativas a variações internas do mesmo modelo e empobrece o campo do pensável.

É nesse contexto que os povos originários de *Abya Yala*<sup>1</sup> se apresentam não apenas como sujeitos a serem incluídos em políticas de reconhecimento, mas como portadores de outras formas de conceber a vida, os territórios e a política. Suas lutas em defesa de territórios ancestrais, autodeterminação e continuidade dos seus modos de vida nos obrigam a legitimar, proteger e aprender com mundos organizados a partir de relações de interdependência, reciprocidade e cuidado com a Terra. Os territórios do bem viver, tal como vividos e defendidos pelos povos que o habitam, oferecem pistas concretas para enfrentar o empobrecimento produzido pela globalização ocidental do mundo.

Este artigo parte das experiências de povos ameríndios para analisar como os territórios do bem viver operam como sujeitos cosmopolíticos, no sentido proposto por Stengers (2010), isto é, como coletivos vivos de produção de conhecimento e decisão que incluem humanos e mais-que-

---

<sup>1</sup> *Abya Yala* é uma expressão originária do idioma kuna utilizada para designar o continente americano antes da chegada europeia, significando “terra em plena maturidade” ou “terra viva”, e vem sendo adotada como alternativa ao termo América imposto pelo colonizador europeu — uso que ganhou dimensão política a partir da II Cúpula Continental dos Povos e Nacionalidades Indígenas de *Abya Yala* em Quito, 2004. Seu uso contemporâneo não se limita à geografia. Trata-se de um gesto de descolonização simbólica e epistêmica que afirma o continente a partir das próprias cosmologias e historicidades dos povos originários, contrapondo-se à nomenclatura eurocêntrica.

humanos, sendo, portanto, não meros cenários da ação social de comunidades específicas, mas atores de uma cosmopolítica global (DE LA CADENA 2015).

Algumas chaves interpretativas do paradigma decolonial, como desobediência epistêmica e identidade na política (MIGNOLO 2008; GROSGUÉL 2007) e interculturalidade crítica (WALSH 2010), são mobilizadas para ler as alternativas que emergem das cosmovisões ameríndias nos campos da política, da economia e da educação frente à crise civilizatória contemporânea. Essas ferramentas permitem reconhecer tanto o potencial transformador da entrada de noções como *Pachamama* e *Buen vivir* nas esferas institucionais quanto os riscos de sua reabsorção por novos arranjos desenvolvimentistas e tecnocráticos, que tendem a neutralizar sua força ontológica e política.

O *Buen vivir*, entendido como expressão de práticas territoriais enraizadas em cosmologias que recusam a redução da natureza a recurso e do território a propriedade, ganhou especial visibilidade nos processos constituintes do Equador e da Bolívia, que incorporaram os princípios de plurinacionalidade e interculturalidade e o reconhecimento da natureza como sujeito de direito (WALSH 2010; ACOSTA 2016). Esses marcos jurídicos não emergem como concessões estatais, mas como traduções parciais e tensionadas de projetos indígenas de vida que precedem e excedem o Estado moderno. O nosso argumento é que tais experiências não configuram apenas resistências culturais, mas orientações ontológicas capazes de deslocar os limites do imaginável e ampliar a imaginação política contemporânea.

### **Horizontes comuns de organização da vida**

Nos mais de 500 anos de história da América do Sul, em que a mestiçagem tem feito parte de uma ideologia de homogeneidade nacional (WALSH 2010), povos indígenas e comunidades afrodescendentes elaboraram, em meio ao colonialismo e à colonialidade, estratégias próprias de organização e negociação para lidar com os imperativos imperiais. Apesar das rupturas e mutilações impostas por esses processos, sistemas econômicos e políticos originários persistiram como resultado de lutas contínuas pela defesa de territórios, pela afirmação de direitos epistêmicos e pela autodeterminação (MIGNOLO 2008).

Félix Patzi Paco, sociólogo aymara e ex-ministro de Educação e Cultura nos primeiros anos do governo de Evo Morales, antes da sua nomeação, apresentou o “sistema comunal *ayllu*”, também chamado de “sistema comum” ou “sistema popular”, de forma a oferecer “*uma das primeiras descrições escritas e argumentos que explicam a persistência do sistema comunitário que sempre existiu, mas era invisível e que está chegando com força total na Bolívia e no Equador*” (MIGNOLO 2008: 329). Os sistemas comunitários

descritos por Paco, cujo princípio de gestão política e econômica se vê na orientação zapatista de que se deve “*governar e obedecer ao mesmo tempo*” são baseados na experiência histórica dos povos do altiplano andino que coexistiu com as instituições ocidentais coloniais desde a invasão espanhola aos Andes (MIGNOLO 2008).

O *ayllu* refere-se a uma forma de organização territorial baseada em parentesco ampliado, vínculos ancestrais e pertencimento a um território específico. Associado a unidades produtivas, ele articula famílias extensas em torno do uso comum da terra, da gestão coletiva de recursos e de sistemas de reciprocidade como o *ayni* (troca de trabalho), a *minka* (trabalho comunitário) e a redistribuição interna. Trata-se de uma estrutura que sobreviveu à colonização espanhola e ao período republicano, coexistindo com as instituições ocidentais e preservando lógicas próprias de autoridade, deliberação e reprodução material, podendo funcionar, portanto, como referência política e econômica alternativa tanto ao neoliberalismo quanto às versões estatizantes do socialismo (MIGNOLO 2008).

Nesse sistema, a gestão econômica não se organiza a partir da centralização do poder em um Estado soberano nem da lógica autorregulada do mercado liberal (PATZI PACO 2004). A autoridade é exercida de forma circular e vinculada à responsabilidade coletiva. As decisões sobre uso da terra, produção agrícola, manejo de recursos e organização do trabalho são tomadas em assembleias comunitárias. A terra não é concebida como mercadoria ou patrimônio individual, mas como espaço de vida compartilhado, cujo uso se orienta por princípios de reciprocidade, complementaridade e responsabilidade intergeracional. Os meios técnicos e produtivos como fábricas e tecnologias também são de uso coletivo. A reprodução da vida humana e mais-que-humana constitui o critério organizador da economia.

O *ayllu* expressa, dessa forma, uma lógica relacional a partir da qual pessoas, montanhas, rios, animais, ciclos climáticos e ancestrais integram um mesmo campo de pertencimento. O território não é cenário, mas entidade constitutiva da comunidade. A organização produtiva, os calendários agrícolas, os rituais correspondentes e as práticas de cuidado compõem um sistema integrado que busca manter o equilíbrio entre os diferentes entes que sustentam a vida coletiva e a continuidade dos ciclos vitais.

Nina Pacari, advogada quechua e ex-ministra de Relações Exteriores do Equador, apresenta no artigo “*La incidencia de la participación política de los pueblos indígenas: un camino irreversible*” o conceito quechua de poder como expressão dessa racionalidade comunal. O poder, na cosmovisão quechua, não é concebido como dominação ou controle, mas como uma capacidade coletiva sustentada por uma série de aspectos que ela descreve como “*elementos vitais*”: *yachay*, *ricsina*, *ushai*, *pacta-pacta* e *musku* (PACARI 2008).

*Yachay* refere-se à sabedoria prática que orienta os processos internos de transformação das nações indígenas; *ricsina* diz respeito à sociabilidade no sentido do conhecimento relacional da complexidade social e territorial; *ushai* significa organização sócio-comunitária e envolve a competência de planejar e executar decisões nos campos político, econômico e educacional; *pacta-pacta* expressa formas de deliberação baseadas na reciprocidade e na participação; e *muskui*, geralmente traduzido como utopia, aponta para um horizonte de futuro compartilhado que orienta a ação coletiva (PACARI 2008). Essas diferentes dimensões do conceito, operadas conjuntamente, estruturam uma concepção de poder inseparável da continuidade da vida comunal.

No campo da educação, aspectos dessa mesma racionalidade se materializam na *Pluriversidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi*. *Amawtay Wasi* é uma das universidades, dentre as universidades indígenas, populares, pós-coloniais e dos movimentos sociais surgidas nas últimas décadas<sup>2</sup>, que rompe com as bases eurocêntricas do ensino superior e propõe uma educação a partir da cosmovisão das nações indígenas no Equador. Sob a liderança de Luis Macas, *Amawtay Wasi* se define como uma pluriversidade que desloca o foco da acumulação de conteúdos para uma formação situada, relacional e territorializada.

Suas premissas, “aprender a estar” e “aprender a desaprender para voltar a aprender”, indicam um esforço consciente de enfrentar a colonialidade do conhecimento e revitalizar o paradigma educativo de *Abya Yala* por meio do diálogo de saberes com equidade epistêmica (PLURIVERSIDAD AMAWTAY WASI 2024). Como afirmam seus documentos institucionais, trata-se de questionar a educação superior fundada no pensamento eurocêntrico, incapaz de reconhecer o “estar sendo” que caracteriza o pensamento originário, e de reconstruir o conhecimento a partir de parâmetros bioéticos e de respeito à natureza, concebendo o ser humano como “*hebra del tejido vivo*” do cosmos (PLURIVERSIDAD AMAWTAY WASI 2024).

Os sistemas comunais *ayllu*, o conceito quechua de poder e o paradigma educacional de *Abya Yala* configuram noções e práticas políticas, econômicas e educacionais a partir do uso comum do território e da responsabilidade coletiva. Esses princípios têm sido amplamente

---

<sup>2</sup> Essas universidades buscam se desvincular da herança renascentista que consolidou a instituição universitária como vetor de epistemicídio. Para isso, estruturam formas de acesso que acolhem a diversidade de povos e saberes e reorganizam seus programas acadêmicos a partir de demandas explicitadas por distintos grupos sociais. Seus currículos incorporam conhecimentos tradicionais, línguas originárias e modos próprios de aprender e produzir conhecimento.

marginalizados, quando não frontalmente combatidos, nas sociedades capitalistas, nas quais prevalecem a propriedade privada, a acumulação e a centralidade do indivíduo como unidade básica da vida social. Nesse sentido, essas experiências constituem referenciais consistentes para pensar formas não hegemônicas de organização social, não como modelos exportáveis, mas como horizontes situados de experimentação ética e política. Em permanente tensão com o Estado moderno, com o mercado e com as dinâmicas de poder das sociedades ocidentalizadas, tais experiências deslocam o eixo da organização social da apropriação para a reprodução da vida e desafiam os pressupostos individualistas e antropocêntricos da modernidade colonial.

### **Plurinacionalismo e direitos da natureza no Equador e Bolívia**

Na primeira década do século XXI, Equador e Bolívia promoveram inflexões significativas no campo jurídico-político ao instituírem a interculturalidade e a plurinacionalidade como princípios estruturantes de suas novas constituições. Além de ampliar e fortalecer o diálogo com os direitos coletivos dos povos indígenas, afrodescendentes, comunais e costeiros, esses textos constitucionais passaram a dispor sobre o regime de *Buen vivir* e sobre os chamados direitos da natureza. Inspiradas em cosmologias andinas, particularmente nas noções de *Pachamama*<sup>3</sup> e *sumak kawsay*<sup>4</sup>, as constituições reconheceram a natureza como sujeito de direito,

---

<sup>3</sup> Segundo a língua kolla-suyu, a noção de *Pachamama* surge de um mito andino que se refere ao tempo vinculado à terra. As populações originárias do que é chamado hoje de Cordilheira dos Andes, antes do contato com os espanhóis, na língua kolla-suyu, chamavam a sua divindade de *PachaAchachi*. No transcurso dos anos, com a presença de outras etnias e transformações na linguagem, *Pachamama* passou a significar “terra” e a expressão “Achachi” foi substituída por “Mama” de modo que hoje *Pachamama* traz em si o sentido de “terra grande”, “mantenedora da vida”.

<sup>4</sup> *Sumak kawsay*, expressão quechua geralmente traduzida como *Bem viver*, designa uma concepção civilizatória enraizada nas cosmovisões andinas. A expressão é traduzida de forma aproximada a “vida plena” ou “vida harmoniosa”. Não se trata de um modelo de desenvolvimento nem de uma noção equivalente à de “qualidade de vida” nos termos liberais, mas de uma concepção relacional de existência (ACOSTA 2016). *Sumak* remete ao que é íntegro, belo e pleno; *kawsay* significa vida em seu sentido dinâmico e comunitário. O conceito expressa uma forma de viver baseada na reciprocidade, na complementaridade e na interdependência entre humanos e mais-que-humanos. Nessa perspectiva, o objetivo das organizações sociais é a reprodução ampliada da vida coletiva e dos ciclos vitais do território.

rompendo com a concepção moderna que a reduz a objeto ou recurso. Foi a primeira vez que constituições contemporâneas atribuíram à natureza direitos intrínsecos, não derivados dos interesses humanos (DESCOLA 2016).

No Equador, a Constituição de 2008 redefiniu o país como um Estado constitucional, democrático, intercultural e plurinacional, orientado pelo princípio do *sumak kawsay*. O artigo 1º afirma a configuração plurinacional do Estado enquanto o artigo 57º assegura aos povos e nacionalidades indígenas o direito de manter e fortalecer suas formas próprias de organização social, autoridade local, identidades, tradições e modos de convivência (EQUADOR 2008). Neste artigo fica garantido também o direito aos territórios ancestralmente ocupados e às terras comunitárias, bem como a proteção e o desenvolvimento de seus conhecimentos tradicionais, saberes ancestrais, recursos genéticos e agrobiodiversos. Nos artigos 71 e 72, *Pachamama* é reconhecida como sujeito de direitos, com direito à existência, à manutenção e à regeneração de seus ciclos vitais (EQUADOR 2008). O texto constitucional estabelece ainda que a natureza tem direito à restauração integral quando degradada, sendo esse direito autônomo e distinto das obrigações de indenização que o Estado ou particulares devam às pessoas e coletividades afetadas por danos ambientais.

Na Bolívia, o processo constituinte que culminou na promulgação da Constituição de 2009 também expressa uma ruptura com as formas colonial, republicana e neoliberal do Estado ao instituir o Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário. A nova Constituição estabelece a Bolívia como um Estado livre, independente, soberano, democrático, intercultural e descentralizado, fundado no pluralismo político, econômico, jurídico, cultural e linguístico (BOLÍVIA 2009).

Logo no artigo 1º, a pluralidade é afirmada como princípio fundamental do Estado, que reconhece explicitamente a existência pré-colonial das nações e povos indígenas originários e campesinos e garante seu direito à autonomia, autogoverno, à cultura, ao reconhecimento de suas instituições e à consolidação de seus territórios (BOLÍVIA 2009). A Constituição também incorpora mecanismos de participação política ampliada, incluindo a previsão de democracias representativa, participativa e comunitária, além de instituir autônias de diferentes tipos — territorial indígena, intercultural urbana e regional — como expressão da diversidade sociopolítica do país (BOLÍVIA 2009).

A influência das cosmovisões indígenas na Constituição boliviana de 2009 manifesta-se de modo explícito no artigo 8º, que incorpora como princípios ético-morais do Estado noções provenientes de diferentes matrizes originárias: *suma qamaña* (aymara), traduzido como *vivir bien*; *ñandereko* e *teko kavi* (guarani), associados às ideias de modo próprio de

viver e vida boa em comunidade; *ivi maraei* (guarani), referente à “terra sem mal” como horizonte coletivo; e *qhapaq ñan* (quechua), evocando o caminho digno ou justo (BOLÍVIA 2009). Busca-se, com isso, uma reorientação da organização estatal e da sociedade boliviana, articulando soberania, dignidade, complementaridade, solidariedade, harmonia e equidade social a partir de referenciais cosmológicos indígenas.

A Constituição também reposiciona o horizonte do desenvolvimento a partir da promulgação, em 2010, da *Ley de Derechos de la Madre Tierra* (BOLÍVIA 2010) que regulamenta os princípios constitucionais relativos à natureza. Assim como *Pachamama* na Constituição equatoriana, a Mãe Terra é reconhecida como sujeito coletivo de direitos. A lei a define como um sistema vivo, dinâmico e interdependente, composto por todos os seres e sistemas que sustentam a vida, articulados em relações de complementaridade e destino comum (BOLÍVIA 2010). Como bem coletivo que prevalece sobre interesses individuais, a Mãe Terra não pode ser convertida em mercadoria ou patrimônio privado, uma vez que os sistemas de suporte à vida são inapropriáveis por sujeitos particulares. Nesse mesmo marco, o Estado assume o controle de recursos naturais considerados estratégicos, como gás e água, proibindo sua privatização e reafirmando sua gestão sob soberania estatal (BOLÍVIA 2010).

Ambas as constituições resultaram de intensos processos de mobilização social impulsionados por movimentos indígenas e afrodescendentes que, desde a década de 1990, vêm se articulando em escala nacional e transnacional em busca da “*libertação da dominação e do colonialismo para construir uma ordem de convivência baseada na diversidade e harmonia com a natureza, para alcançar o buen vivir, o sumak kawsay*” (TOLENTINO & OLIVEIRA 2015: 325).

O *Buen vivir* inscrito nos textos constitucionais expressa, como observa Walsh (2010), a tentativa de formular um novo pacto social capaz de confrontar os fundamentos do neoliberalismo e do desenvolvimentismo hegemônico. Mais do que um programa de governo, ele aponta para a possibilidade de reorganizar a vida social a partir de outros critérios de equilíbrio e proporcionalidade entre qualidade de vida, democratização do Estado e princípios biocêntricos (WALSH 2010). Ao reconhecer novos sujeitos políticos e ampliar direitos coletivos, essas constituições tensionam o paradigma do crescimento ilimitado e introduzem a ideia de alternativas ao desenvolvimento centradas na integridade dos sistemas vitais e no direito fundamental à vida (TOLENTINO & OLIVEIRA 2015).

É nesse sentido que Mignolo (2008) situa a emergência desses processos constituintes como expressão de memórias políticas de longa duração e enfatiza que a força contemporânea das nações indígenas não pode ser compreendida sem referência às formas históricas de organização comunal — como os *ayllu* nos Andes ou os *altepetl* no México — que sustentaram a reprodução da vida para além das instituições coloniais e

republicanas. O que se anuncia, como o chamado novo constitucionalismo latino-americano, é a possibilidade de refundar o Estado a partir da pluralidade histórica de povos e territorialidades que sempre coexistiram no interior das formações nacionais:

*A reprodução da vida de que estou falando (no sentido que a universidade Amawtay Wasi compreende “buen vivir” ao invés de “professional excellence”) [...] vem, então, das longas memórias dos ayllu e altepetl, sem os quais seria difícil compreender a força das nações indígenas do Equador, a eleição de Evo Morales na Bolívia e os zapatistas ascendendo no sul do México. É a re-articulação das nações indígenas e a recessão dos mono-tópicos [...] forçando uma transformação radical da equação de “uma Nação/um Estado” (MIGNOLO 2008: 297).*

### **Diferentes esquemas ontológicos: o naturalismo ocidental moderno e o analogismo andino**

Os processos constituintes no Equador e na Bolívia podem ser compreendidos como tentativas inéditas de traduzir cosmovisões indígenas historicamente subalternizadas para a linguagem do direito estatal. Ao fazê-lo, produzem fissuras não apenas no campo político e jurídico, mas também na gramática moral que sustenta o mundo contemporâneo. Essas experiências tensionam o esquema ontológico fundamental da modernidade ocidental, o naturalismo moderno (DESCOLA 2016), ao reinscrever os não-humanos no campo da agência e da vida coletiva e ao desestabilizar o antropocentrismo que fundamenta os regimes desenvolvimentistas contemporâneos.

O naturalismo, tal como formulado pelo antropólogo francês Philippe Descola, designa um modo específico de organizar continuidades e descontinuidades entre humanos e não-humanos. Ele pressupõe uma continuidade física universal (todos os seres são compostos da mesma matéria e submetidos às mesmas leis naturais) e uma ruptura ontológica no plano da interioridade, onde apenas os humanos seriam dotados de consciência plena, intencionalidade e agência moral (DESCOLA 2016). A natureza é, assim, concebida como domínio exterior, objetivo e passível de conhecimento científico, exploração técnica e gestão racional. Esse esquema sustenta a separação moderna entre sujeito e objeto, cultura e natureza, política e mundo natural, legitimando formas de apropriação e administração territorial baseadas na premissa de que apenas humanos são sujeitos de direito e de história.

É precisamente essa ontologia naturalista que os constitucionalismos plurinacionais e as cosmopolíticas ameríndias colocam sob tensão ao recolocar montanhas, rios, florestas e a própria Terra no interior da vida política. Tais movimentos podem ser lidos como indícios da crise ontológica

da modernidade, “*porque manifestam um desejo de devolver a seres não humanos de vários tipos o lugar que eles ocupavam antigamente nos coletivos analogistas andinos (e que em certos casos ainda ocupam, ainda que não à escala de uma nação)*” (DESCOLA 2016: 270). No caso de um coletivo analogista, esclarece Descola:

*... montanhas, nascentes, rios, lagos, rochedos, terrenos, rebanhos, são elementos constitutivos em um conjunto muito amplo (que inclui também os corpos celestes e seus movimentos). Cada um deles participa no equilíbrio do sistema, como membro de um segmento do coletivo, chamado de ayllu nos Andes (DESCOLA 2016: 270).*

O esquema ontológico predominante no altiplano andino, o analogismo de que trata Descola (2016) ao mapear as diferentes ontologias distribuídas no mundo, tem em sua base a ideia de que o mundo é composto por múltiplos seres ontologicamente distintos — humanos, não-humanos, entidades espirituais, forças cósmicas — marcados por descontinuidades tanto físicas quanto subjetivas ou interiores. Diferentemente do naturalismo moderno, que unifica os corpos sob leis universais da natureza, o analogismo parte da ideia de que o universo é fragmentado e heterogêneo de modo que a coerência do mundo, que não é dada de antemão, precisa ser continuamente produzida por meio de correspondências, hierarquias, classificações e relações simbólicas que conectam os diferentes planos da existência.

Essa chave ontológica permite uma melhor compreensão da noção de *Pachamama*, do sistema *ayllu* e do *sumak kawsay*. Elas compõem uma mesma matriz de entendimento na qual território, comunidade e cosmos são inseparáveis. Nessa perspectiva, a Terra tem memória e capacidade de resposta, a comunidade não se restringe aos humanos, o poder é a capacidade de sustentar o equilíbrio dinâmico entre múltiplos seres e forças, e a “vida boa” é a realização cotidiana e concreta dessa harmonia entre entidades interdependentes. Trata-se, portanto, de um conjunto conceitual que expressa uma ontologia na qual reprodução da vida, organização política e cuidado do território constituem dimensões indissociáveis de um mesmo campo cosmopolítico (DE LA CADENA 2015).

Quando essas noções são inscritas nos textos constitucionais ocorre um deslocamento significativo na representação política da natureza. O entendimento ancestral de natureza como entidade relacional e agente coletivo contesta as filosofias modernizantes que legitimam a exploração intensiva dos recursos naturais e “*sacode o modelo naturalista de gestão da coisa pública*” (DESCOLA 2016: 271). Como coloca o antropólogo, trata-se de um esforço de reinscrever o estatuto relacional que montanhas, rios, lagos e territórios ocupam nos coletivos andinos (DESCOLA 2016), o que implica um novo paradigma não apenas no pensamento constitucional e nas ciências

jurídicas, mas também diz respeito a uma cosmopolítica muito mais pluralista já que:

*A mesma tendência está presente também nas formas de protesto público dos índios da região dos Andes que lutam contra as companhias mineiras, não tanto por causa dos danos ambientais, mas antes pelas perturbações que a exploração mineira traz aos lagos e às montanhas e pelos temores das reações negativas que essa agressão pode suscitar (DESCOLA 2016: 270-271).*

### **Desobediência epistêmica e identidade na política**

Ao ultrapassarem os limites das comunidades e ocuparem espaços de extrema relevância para o destino de populações inteiras, as perspectivas e experiências dos povos ameríndios não ingressam na esfera pública apenas para reivindicar reconhecimento étnico ou garantir direitos a grupos historicamente marginalizados. Elas apresentam epistemologias e formulações políticas originárias como fundamentos alternativos para pensar a gestão do que é (ou deve ser considerado) bem comum e a organização da vida coletiva.

A proteção de *Pachamama* não responde exclusivamente a interesses identitários de grupos específicos. Ela afirma a Terra como condição de possibilidade da vida coletiva e, portanto, como questão pública que excede qualquer segmento social. O que se coloca não são políticas destinadas a minorias, mas projetos ético-epistêmicos que pretendem incidir sobre a totalidade da vida nacional. É sobre projetos de descolonização a partir não de “políticas de identidade”, mas da presença da “identidade na política”.

*O Estado pluri-nacional que já está bem avançado na Bolívia e no Equador é uma das consequências da identidade em política fraturando a teoria política na qual o Estado moderno e monotópico foi fundado e perpetuado sob a ilusão de que era um estado neutro, objetivo e ‘democrático’ separado da identidade em política (MIGNOLO 2008: 297).*

A identidade na política, como elaboram Mignolo (2008) e Grosfoguel (2007), faz referência a projetos ético-epistêmicos que, embora enraizados em cosmologias específicas, permanecem abertos a sujeitos de distintas origens étnico-raciais ou sociais. Seu alcance não se restringe às comunidades das quais emergem, nem se confunde com políticas compensatórias que buscam reparar violações de direitos, embora isso seja fundamental e urgente em todo caso. Trata-se de operar estratégias de gestão da Terra, de relações entre grupos culturalmente diferenciados, de negociação justa de interesses e de superação das injustiças socioecológicas a partir dos esquemas ontológicos, cosmovisões e sistemas de conhecimentos invisibilizados pela modernidade-colonialidade.

Movimentos como o zapatismo no sul do México, as mobilizações indígenas aymaras na Bolívia ou as práticas espirituais afrodiáspóricas no Brasil exemplificam essa dinâmica. Partem de matrizes cosmológicas específicas, mas se abrem à participação de todos, não exigindo correspondência estrita entre identidade étnico-racial e pertencimento social e político. O que se busca compartilhar é um horizonte de descolonização (GROSFUGUEL 2007).

Ao inserir identidade, moralidade e conhecimentos originários na esfera pública, esses projetos não se limitam a políticas afirmativas ou a ampliar o multiculturalismo institucional<sup>5</sup>. Enquanto estes tendem a operar dentro das categorias produzidas pela matriz colonial, reafirmando classificações raciais e culturais fixadas historicamente, a identidade na política busca deslocar as próprias bases epistêmicas que definiram quem poderia ser reconhecido como sujeito legítimo da política. Ao evidenciar os limites das racionalidades político-econômicas monotópicas e pretensamente universais do paradigma moderno-colonial (MIGNOLO 2003), abre-se espaço para uma cosmopolítica plural, na qual diferentes ontologias possam disputar legitimamente a organização da vida coletiva.

### **Interculturalidade funcional em meio a entrelaçamentos coloniais**

O novo constitucionalismo latino-americano produziu um processo de interculturalização sem precedentes no Equador e na Bolívia, reconfigurando fundamentos jurídico-institucionais e desestabilizando a matriz monocultural do Estado-nação moderno na América Latina. Ao incorporar a plurinacionalidade, os direitos da natureza e princípios derivados de cosmologias indígenas, esses textos constitucionais exigem que o Estado e a sociedade reconheçam outras racionalidades como legítimas. No entanto, a incorporação formal de cosmovisões indígenas ao aparato estatal não encerra o conflito aberto pela colonialidade. Em vez disso, inaugura um novo campo de disputas.

A tensão torna-se evidente quando o reconhecimento constitucional não é acompanhado de transformações estruturais nas práticas econômicas e nos regimes de desenvolvimento. No Equador, por exemplo, a ampliação da

---

<sup>5</sup> As políticas de identidade, enquanto programas de inclusão de grupos marginalizados, frequentemente operam dentro das categorias classificatórias produzidas pelo paradigma colonial. Esse é o caso das políticas nacionais *para* proteção de índios e das políticas públicas *para* o desenvolvimento das populações tradicionais, dos povos do campo e das comunidades periféricas nos centros urbanos no Brasil. A identidade na política, ao contrário, parte dessas marcas históricas para questionar o regime epistêmico que as instituiu (GROSFUGUEL 2007; MIGNOLO 2008).

mineração em larga escala após a promulgação da Constituição de 2008 revelou a coexistência paradoxal entre o discurso do *Buen vivir* e a intensificação do neoextrativismo. De modo semelhante, a criação da *Ciudad del Conocimiento Yachay*, um polo urbano-industrial e tecnológico promovido como símbolo da modernização nacional, apropriou-se do termo quechua *yachay* (conhecimento-sabedoria-vida) para nomear um projeto de inovação inserido na lógica global do desenvolvimento competitivo.

Noções originárias podem ser facilmente inscritas em projetos estatais e desenvolvimentistas que pouco dialogam com sua densidade ontológica. Ao serem traduzidas para a linguagem do universo estatal e do mercado capitalista, tendem a circular desprovidas dos sentidos que têm nas práticas territoriais que lhes fundamentam. O movimento gerado pela identidade na política pode, nesse processo, ser neutralizado e administrado dentro de dinâmicas neocoloniais. Vamos tratar melhor desses riscos e contradições a seguir.

A Constituição equatoriana projeta uma sociedade baseada na solidariedade, complementaridade, participação e controle social, articulando um modelo de desenvolvimento que se afasta do capitalismo e pressupõe a descentralização do poder e o planejamento participativo. Esse projeto de sociedade está detalhado no Plano Nacional de Desenvolvimento (SENPLADE 2009), também conhecido como *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009–2013*, desenvolvido pela Secretaria Nacional de Planejamento e Desenvolvimento do Equador. No Plano, *Buen vivir* e desenvolvimento são entendidos como intercambiáveis de modo que “*desenvolvimento é a realização do Buen vivir, e a construção e realização do Buen vivir é o que possibilita essa nova visão de desenvolvimento humano e social*” (WALSH 2010: 19).

Essa aproximação de significados suscita críticas necessárias. Para a intelectual estadunidense-equatoriana Catherine Walsh, o problema começa com o fato de que a noção de desenvolvimento não integra as filosofias ancestrais que fundamentam o conceito andino. Ao ser articulado com discursos de desenvolvimento sustentável ou desenvolvimento humano integral, o *Buen vivir* sofre um processo de hibridação que atenua seu potencial intercultural. Essas controvérsias aparecem nas práticas governamentais subsequentes, como a aprovação de leis que autorizam mineração em larga escala e concessões privadas sobre a água, a despeito da intensa mobilização indígena em sentido contrário. A centralidade atribuída ao Estado como instância de planejamento, regulação e redistribuição também é um aspecto problemático porque demonstra que o *Buen vivir*, enquanto política pública, permanece subordinado à racionalidade estatal.

A crítica de Walsh (2010) aponta para o risco de que vetores de transformação possam operar como reconfiguração da mesma matriz de poder como quando a interculturalidade passa a funcionar como estratégia

de gestão da diferença, promovendo inclusão e diálogo sem alterar as estruturas que produzem discriminação e marginalização. Em muitos casos, é o que sugere Walsh (2010) com a proposta de uma interculturalidade crítica, o diálogo intercultural pode funcionar como instrumento de estabilização política, incorporando demandas indígenas e afrodescendentes para evitar conflitos mais amplos que ameaçariam a ordem política e econômica vigente.

Diversas políticas públicas e iniciativas de organismos multilaterais passaram a adotar a interculturalidade como linguagem institucional, reconhecendo práticas culturais e saberes tradicionais enquanto mantêm intactas as estruturas econômicas e epistêmicas do sistema moderno-colonial. Eles praticam, assim, uma interculturalidade funcional que mascara a real necessidade de modificar a natureza dominante, a visão equivocada e a estrutura discriminatória dessas instituições (WALSH 2010). As estruturas fundamentais — a racionalidade desenvolvimentista, a centralidade do Estado-nação e a primazia do crescimento econômico — permanecem as mesmas, só que revestidas por uma retórica plural.

Diante disso, Walsh (2010) questiona em que medida o binário *Buen vivir*—desenvolvimento permite um real desacoplamento dos desenvolvimentismos do passado e do presente e se o novo paradigma no Equador é capaz de desenlaçar-se da matriz colonial de poder. Embora o caso equatoriano seja frequentemente celebrado como esperança de superação de uma agressiva política econômica neoliberal, as práticas cotidianas revelam a persistência de arranjos institucionais que exigem vigilância crítica:

*Enquanto o restante do mundo pode considerar este caso [do Equador] como uma esperança, como um desmonte das políticas neoliberais e a construção de um desenvolvimento endógeno sob uma filosofia de vida radicalmente diferente, as políticas e práticas que surgem no dia a dia mostram que a tão falada “revolução cidadã” — se podemos de fato chamá-la assim — ainda tem muito o que caminhar. Nesse novo cenário, devemos ser ainda mais vigilantes no que diz respeito aos arranjos institucionais e entrelaçamentos coloniais (WALSH 2010: 20).*

### **Territórios do bem viver como mundos vividos**

Quando o *Buen vivir* é mobilizado como instrumento discursivo funcional ao Estado, dissociado das práticas territoriais e comunitárias que lhe conferem sentido e desacompanhado de transformações interculturais efetivas, o conceito se esvazia e perde-se, assim, a possibilidade de reinventar formas de organização social a partir das experiências históricas de povos que resistem à ocidentalização do mundo.

Para não reduzi-lo ao potencial de uma reforma administrativa, precisamos lembrar que antes de se tornar categoria jurídica, programa estatal ou palavra-chave em debates acadêmicos, ele constitui uma forma vivida de organizar a existência. Trata-se de um sistema relacional que articula território, economia, educação, política e espiritualidade em um mesmo campo de sentido. O território não funciona como suporte neutro da vida social, mas como ente composto por humanos e mais-que-humanos, cuja continuidade depende de ressonâncias éticas entre as práticas que sustentam a vida coletiva.

Tomar os territórios do bem viver como mundos vividos implica reconhecer que eles não operam como metáforas nem como modelos exportáveis, mas como práticas históricas enraizadas em ontologias distintas. Reconhecer a densidade ontológica desses territórios é condição para enfrentar as ambiguidades que emergem quando tais cosmovisões se inserem no interior do Estado e de iniciativas públicas ou privadas que inevitavelmente tendem a reproduzir uma lógica colonial, desenvolvimentista e modernizante.

Se houve avanços no reconhecimento jurídico de outras concepções de natureza, permanece o desafio de praticá-las. Isso porque o modelo social hegemônico continua pressupondo que a natureza caiba no sentido antropocêntrico, utilitário e técnico de “recurso natural”. O modo de vida urbano-industrial dominante democratizou parcialmente o acesso ao consumo, mas não à dignidade, à soberania territorial ou à reprodução equilibrada da vida, produzindo sujeitos funcionalmente apartados de *Pachamama*. Essa prática deveria implicar, em escala nacional e regional, rever a centralidade do neoextrativismo, da mineração em larga escala e da privatização de bens comuns estratégicos, e, em escala comunitária, fortalecer formas de organização baseadas em responsabilidade intergeracional e usos mais equilibrados dos bens locais.

A questão, como sugere Walsh, não é apenas celebrar a entrada das noções de *Pachamama* e *sumak kawsay* nos textos constitucionais, tampouco negar os avanços do novo constitucionalismo latino-americano, mas interrogar as condições de sua circulação nas esferas de poder: até que ponto conseguem desacoplar-se da matriz colonial que historicamente subalternizou as ontologias que os produziram?

### **Considerações finais**

A incorporação parcial das cosmovisões indígenas nos marcos do Estado moderno por meio da plurinacionalidade e dos direitos da natureza demonstra tanto a potência política das lutas indígenas quanto os limites das traduções institucionais. Como se viu, conceitos ancestrais tendem a ser reconfigurados por novos arranjos desenvolvimentistas em meio a entrelaçamentos coloniais, revelando que o reconhecimento jurídico,

embora historicamente significativo — sobretudo em países que “há muito exaltam seu caráter mestiço, favorecem o branqueamento e olham para o Norte como modelo de desenvolvimento” (WALSH 2010: 18) — é insuficiente para produzir transformações ontológicas mais profundas.

Ainda assim, essas fissuras institucionais não são irrelevantes. Elas ampliam o campo de disputa, tornam visíveis conflitos antes silenciados e tensionam as gramáticas políticas dominantes. É nesse terreno ambíguo entre reconhecimento e tradução de um lado, e captura e esvaziamento de outro, que os territórios do bem viver devem ser compreendidos como processos vivos, permanentemente tensionados pelos limites estruturais da modernidade colonial.

O que se afirma a partir desses territórios não é a substituição de um universal por outro e sim experiências sociais que recusam a aceleração, a acumulação e a abstração como princípios organizadores da vida e que se orientam por cosmologias relacionais nas quais a Terra é parente, sujeito e condição de possibilidade da existência. O que está em jogo são modos outros de estar no mundo, de decidir coletivamente, de habitar a Terra sem esgotá-la, capazes de provocar deslocamentos fundamentais aos regimes de conhecimento, autoridade, gestão do comum e produção de futuro do mundo contemporâneo.

A persistência dessas cosmopolíticas ao longo de séculos de violência colonial faz delas infraestruturas ontológicas subterrâneas que tanto sustentam modos de vida alternativos às lógicas do Estado e do mercado quanto ampliam a imaginação política contemporânea. Na medida em que re-existem como formas legítimas de viver e governar, elas desafiam a narrativa de que não há saída do labirinto moderno-colonial ou de que “é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo”.

Da nossa parte, sugere o paradigma decolonial, é esperada uma atitude de desobediência política, epistêmica e ontológica (MIGNOLO 2008), isto é, a disposição em romper com as teorias e práticas políticas modernas de modo que a diversidade epistêmica confronte efetivamente as estruturas de poder vigentes, porque é nesse campo plural em que estão as

*... propostas anticapitalistas, antipatriarcais e anti-imperiais que apresentam diferentes maneiras de enfrentar e solucionar os problemas produzidos pelas relações de poder sexuais, raciais, espirituais, linguísticas, de gênero e de classe no presente sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial (GROSFUGUEL 2007: 34).*

Na nossa interação com esses mundos outros, a interculturalidade crítica e a desobediência epistêmica funcionam como importantes aliadas analíticas e políticas ao indicarem que a superação da modernidade colonial não reside na busca de consenso, mas na possibilidade de convivência entre mundos que não se deixam reduzir uns aos outros. O compromisso com os

territórios do bem viver implica, assim, descentrar a modernidade, relativizar sua pretensão universal e colocá-la em relação com outras formas de organizar a vida coletiva, abrindo espaços de conflito, aprendizagem e imaginação — fissuras pelas quais a produção de futuros pode se dar a partir de outras éticas de convivência, enraizadas em territórios ancestrais e orientadas à continuidade da vida.

## Referências

ACOSTA, A. (2016). *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Elefante.

BOLÍVIA (2009). *Constitución Política del Estado*. La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolívia. Disponível em: [https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion\\_Bolivia.pdf](https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf).

Acesso em: 27/02/2026.

\_\_\_\_\_. (2010). Ley n° 071 de Derechos de la Madre Tierra (21 de diciembre). La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolívia. Disponível em: <https://www.lexivox.org/norms/BO-L-N71.xhtml>.

Acesso em: 27/02/2026.

DE LA CADENA, M. (2015). *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press.

DESCOLA, P. (2016). “A ontologia dos outros: depoimento”, *Aurora*, v. 28, n. 43: 251-276. Entrevista concedida a Davide Scarso. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/aurora.28.043.EN01/274>.

Acesso em: 27/02/2026.

ECUADOR (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. Quito: Registro Oficial.

Disponível em: [https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4\\_ecu\\_const.pdf](https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf).

Acesso em: 27/02/2026.

FISHER, M. (2009). *Capitalist realism: is there no alternative?* Winchester: Zero Books.

GROSFUGUEL, R. (2007). “Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais”, *Ciência e Cultura*, v. 59, n. 2: 32-35. Disponível em: [http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0009-67252007000200015](http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252007000200015). Acesso em: 27/02/2026.

MIGNOLO, W. (2003). *Histórias locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

\_\_\_\_ (2008), “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, n. 34: 287-324. Disponível em: [https://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia\\_epistemica\\_mignolo.pdf](https://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf). Acesso em: 27/02/2026.

PACARI, N. (2008). “La incidencia de la participación política de los pueblos indígenas: un camino irreversible”. In: CAROU, H. C. & MIGNOLO, W. (Orgs.). *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial*. Madrid: Trama/Fecal.

PATZI PACO, F. (2004). *Sistema comunal: una propuesta alternativa al sistema liberal*. La Paz: CEA.

PLURIVERSIDAD AMAWTAY WASI (2024), “Quiénes somos”. Disponível em: <http://www.amawtaywasi.org/>. Acesso em: 27/02/26.

SECRETARÍA NACIONAL DE PLANIFICACIÓN Y DESARROLLO (SENPLADES). (2009). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009–2013: construyendo un Estado plurinacional e intercultural*. Quito: SENPLADES.

Disponível em: <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/wp-content/descargas/%20Informacion-Legal/Normas-de-Regulacion/Plan-Nacional-para-el-Buen-Vivir/Plan+Nacional+del+Buen+Vivir+2009-2013.pdf>. Acesso em: 27/02/2026.

STENGERS, I. (2010). *Cosmopolitics I*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

TOLENTINO, Z. T. & OLIVEIRA, L. P. (2015). “Pachamama e o direito à vida: uma reflexão na perspectiva do novo constitucionalismo latino-americano”, *Veredas do Direito*, v. 12, n. 23: 313-335. Disponível em: <https://vlex.com.br/vid/pachamama-direito-vida-uma-644059225>. Acesso em: 27/02/2026.

WALSH, C. (2010). “Development as Buen Vivir: institutional arrangements and (de)colonial entanglements”, *Development*, v. 53, n. 1: 15-21. Disponível em: [https://link.springer.com/article/10.1057/dev.2009.93?utm\\_source=chatgpt.com](https://link.springer.com/article/10.1057/dev.2009.93?utm_source=chatgpt.com). Acesso em: 27/02/2026.

### **Sobre a autora**

**Juliana Mota Diniz** é Cientista Social pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU), mestranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGAn/UFMG), sócia-fundadora do Instituto de Desenvolvimento Regenerativo (IDR) e membro associada da organização não governamental GAIA Social. Atualmente, pesquisa e atua junto a povos e comunidades tradicionais em contextos envolvendo conflitos territoriais e socioambientais. No âmbito da pesquisa e da consultoria antropológica, trabalha na interface entre direitos comunitários, justiça social, políticas públicas e patrimônio imaterial.