

(RE)CONSTRUINDO O (DES)ENVOLVIMENTO

A perspectiva andina do Bem Viver e suas
contribuições ao ethos socio-comunitário-religioso
no contexto latino-americano

SCHEILA DILLENBURG

4

SCHEILA DILLENBURG

(RE)CONSTRUINDO O (DES)ENVOLVIMENTO:

A perspectiva andina do bem viver e suas
contribuições ao ethos sócio-comunitário-religioso
no contexto latino-americano



São Leopoldo
2020



© Instituto Sustentabilidade América Latina e Caribe
R. Martin Lutero, 304 – Morro do Espelho
+55 (51) 2111.1400
São Leopoldo – RS – Brasil
E-mail: ins@est.edu.br

Editora EST

Revisão: Andressa Suzane Almeida

Diagramação: Rafael Tarcísio Forneck

Capa: Instituto Sustentabilidade América Latina e Caribe

Coordenação Editorial: Instituto Sustentabilidade América Latina e Caribe

Série: Estudos

Esta publicação contou com o apoio financeiro da Federação Luterana Mundial.



**FEDERACIÓN
LUTERANA MUNDIAL
AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE**



Esta obra foi licenciada sob uma Licença Creative Commons
Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 3.0 Não Adaptada.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Dillenburg, Scheila

(Re)construindo o (Des)envolvimento [recurso eletrônico] : a perspectiva andina do bem viver e suas contribuições ao ethos sócio-comunitário-religioso no contexto latino-americano / Scheila Dillenburg. – São Leopoldo : EST, 2020.

151 p.

ISBN 978-65-88074-48-0

E-book, PDF.

1. Desenvolvimento social. 2. Desenvolvimento econômico – Aspectos religiosos. 3. Direitos Humanos. 4. Índios da América do Sul – Andes, Cordilheira dos, Região – Religião. I. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST



DEDICATÓRIA

*Ao meu avô amado, Alcindo,
que me ensinou que para bem viver é
preciso lutar todos os dias.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Deus Pai e Mãe, por me acompanhar e guiar ao longo da vida e me proporcionar momentos de inquietação e aprendizado na caminhada teológica.

Agradeço ao meu amado companheiro de vida, Gabriel, por todos os momentos compartilhados e pelo apoio incondicional.

Agradeço a todos os meus familiares pelo suporte prestado.

Agradeço aos meus amigos e amigas, colegas estudantes e colegas de trabalho pelos momentos de diálogo e troca de saberes.

Agradeço ao Instituto Sustentabilidade, meu lugar de trabalho e de aprendizagens constantes e significativas, pelas oportunidades e pelo apoio todos os dias.

Agradeço ao meu orientador, Valério, pelo companheirismo, pelo apoio diário e pela agradável caminhada que pudemos realizar em conjunto durante este período.

E agradeço a todas as professoras e os professores da Faculdades EST pelos saberes, pelas experiências e pela sabedoria que me proporcionaram até aqui.





Soy... Soy lo que dejaron. Soy toda la sobra de lo que se robaron
Un pueblo escondido en la cima, mi piel es de cuero, por eso aguanta cualquier clima
Soy una fábrica de humo, mano de obra campesina para tu consumo
Frente de frío en el medio del verano, el amor en los tiempos del cólera, mi hermano
Soy el sol que nace y el día que muere, con los mejores atardeceres
Soy el desarrollo en carne viva, un discurso político sin saliva
Las caras más bonitas que he conocido, soy la fotografía de un desaparecido, la
sangre dentro de tus venas, soy un pedazo de tierra que vale la pena
[...] Soy lo que sostiene mi bandera, la espina dorsal del planeta es mi cordillera
Soy lo que me enseñó mi padre, el que no quiere a su patria, no quiere a su madre
Soy América Latina, un pueblo sin piernas, pero que camina
Tú no puedes comprar el viento, tú no puedes comprar el sol
Tú no puedes comprar la lluvia, tú no puedes comprar el calor
Tú no puedes comprar las nubes, tú no puedes comprar los colores
Tú no puedes comprar mi alegría, tú no puedes comprar mis dolores
[...] Vamos caminando, aquí se respira lucha
Vamos caminando, yo canto porque se escucha
Vamos dibujando el camino (vozes de um só coração)
Vamos caminando, aquí estamos de pie
¡Que viva la América!
No puedes comprar mi vida.¹

¹ PÉREZ, René; CABRA, Eduardo; ARCAUTE, Rafael. Latinoamérica. Intérprete: Calle 13. In: CALLE 13. *Entren los que quieran*. Argentina: Sony Music | Latin, 2010. Disco sonoro, faixa 7 (4 min 58 s).





SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
PREFÁCIO	11
INTRODUÇÃO	15
1 A REINVENÇÃO DO TERCEIRO MUNDO: DESCONSTRUINDO O CONCEITO DE DESENVOLVIMENTO	21
1.1 Breve genealogia do desenvolvimento	23
1.2 Desenvolvimento-subdesenvolvimento: uma estrutura de dominação dicotômica	32
1.3 Críticas ao paradigma desenvolvimentista: modernização, estruturalismo e dependência	34
1.4 Neoliberalismo: o capitalismo como religião e a idolatria do mercado	41
1.5 Perspectivas alternativas: do mau-desenvolvimento ao pós-desenvolvimento e os discursos de transição	45
1.6 Pós-desenvolvimento: uma alternativa válida?	54
2 O BEM VIVER: UMA OPORTUNIDADE PARA IMAGINAR OUTROS MUNDOS	57
2.1 Questão de linguagem	61
2.2 A corrente indigenista e o Bem Viver como identidade	63
2.3 A corrente socialista e o Bem Viver como equidade	73
2.4 A corrente pós-desenvolvimentista e o Bem Viver como sustentabilidade e interculturalidade	83
2.5 Teologizando o Bem Viver	90
2.6 Afinal, de qual Bem Viver falamos?	98



3 (RE)CONSTRUINDO O (DES)ENVOLVIMENTO: CONTRIBUIÇÕES DO BEM VIVER AO ETHOS SÓCIO-COMUNITÁRIO-RELIGIOSO NO CONTEXTO LATINO-AMERICANO	101
3.1 Algumas considerações acerca do ethos sócio-comunitário religioso	103
3.2 O Bem Viver e suas contribuições	107
3.3 Bem Viver e Direitos Humanos	119
3.4 Bem Viver, religião e desenvolvimento	125
3.5 Seria o Bem Viver uma utopia possível?	129
CONCLUSÃO	135
REFERÊNCIAS	141



APRESENTAÇÃO

Fundado em 24 de outubro de 2013, o Instituto Sustentabilidade América Latina e Caribe (InS) tem como missão contribuir para a formação e o desenvolvimento de capacidades de pessoas, comunidades e igrejas mediante a reflexão, a prática e a inovação nos tópicos de gestão comunitária, planificação e mobilização de dons e recursos.

O InS visa alcançar sua missão por atividades de formação através de cursos, acompanhamento das igrejas por meio de capacitações e assessorias e mediante o trabalho de reflexão e de pesquisa de temas que interessem às igrejas luteranas em sua caminhada na busca por sustentabilidade. Uma das formas de contribuir para isto é facilitar o acesso a estudos e pesquisas que possam ajudar no cumprimento desta missão.

Nascido da necessidade e do anseio da comunhão das igrejas luteranas da América Latina e do Caribe, o InS encontrou acolhida na Faculdades EST, São Leopoldo, Brasil. Assim, umbilicalmente vinculado ao universo da produção acadêmica, o InS contribui para e beneficia-se das pesquisas acadêmicas que ocorrem nos programas de pós-graduação que têm lugar na Faculdades EST.

A presente série “Estudos” é uma forma de dar visibilidade a estas produções acadêmicas. Entretanto, há também reflexões e pesquisas que são e serão desenvolvidas diretamente no InS, nas igrejas da comunhão ou em atividades de formação diversas que encontrarão espaço nesta série, na medida em que contribuam para as temáticas de interesse do InS em seu serviço às igrejas.

Esta série tem continuidade na presente publicação, que inclui uma dissertação de Mestrado produzida em 2016 no Programa de Mestrado Acadêmico da Faculdades EST. Alegria-nos



muito poder colocar este precioso estudo ao alcance de ministros, ministras, líderes de igrejas e lideranças em geral. Nosso desejo é que sirva à edificação da sustentabilidade das igrejas em sua participação na missão de Deus.

A Coordenação do InS



PREFÁCIO

Em tempos em que o mundo enfrenta uma enorme crise moral e ética, associada às crises climática, econômica e social, é importante que possamos entender a história e discernir sobre processos que levaram a humanidade a chegar a este ponto. Mais importante ainda, é o imperativo para as sociedades buscarem e concretizarem um novo paradigma para a humanidade, mas não apenas um paradigma de desenvolvimento alternativo. Precisamos um paradigma de vida que desafie os padrões e sistemas dominantes que moldaram nossas mentes e sociedades. Um paradigma que construa uma sociedade humana baseada em conhecimentos locais e necessidades comuns e compartilhadas, vinculado a uma filosofia que defina a melhor forma de viver na diversidade com inclusão e equidade.

Na sua obra “(Re)construindo o (Des)envolvimento”, Scheila Dillenburg faz um recorrido histórico das diferentes facetas e evoluções de conceitos e processos vinculados ao desenvolvimento, liberalismo, neoliberalismo e globalização, incluindo uma abordagem rica de pensamentos e teorias seculares e religiosas na área da economia, sociologia e antropologia.

O estudo aterrissa no conceito e prática do *Buen Vivir*, uma filosofia social inspiradora oriunda da cosmologia andina da América do Sul, que desafia os limites do capitalismo e consumo, ao mesmo tempo em que desenvolve um senso de coletividade. Uma característica definidora do *buen vivir* é a harmonia entre os seres humanos, e entre eles e a natureza.

De acordo com o *buen vivir*, os humanos não são donos da terra e de seus recursos, apenas administradores. Isso vai contra a ideia de capital natural, hoje amplamente utilizada nos círculos econômicos e empresariais. Um paralelo mais preciso com o *buen*



vivir pode ser o consumo colaborativo e a economia compartilhada, duas ideias relacionadas que estão ganhando força globalmente. Os princípios do *buen vivir* não são fundamentalmente incompatíveis com o capitalismo de mercado, mas apresentam modificações importantes, como a necessidade de consumirmos menos e implementar modos de produção sustentáveis, especialmente no que diz respeito à agricultura.

O estudo desenvolvido por Scheila é uma boa base para abordar temas relacionados a processos globais, especialmente num momento em que a ordem global está sendo redefinida. Ele oferece elementos para buscar justiça social enraizada na ética, filosofia, religião, ciência, dignidade e valores que defendem que todos os seres humanos são inerentemente dignos. A dignidade é a base do autorrespeito e do respeito incondicional aos outros, bem como a diferença dos outros. A busca pela superação da pobreza e da injustiça exige que levemos em conta a diversidade dos povos para construir soluções com propostas baseadas na solidariedade e no bem comum.

Este estudo nos ajuda a discernir a crescente polarização em nossas sociedades vis-à-vis valores de inclusão, solidariedade e justiça. Normas éticas e sociais foram e continuam sendo redefinidas para acomodar princípios que excluem pessoas e idolatram sistemas políticos e econômicos como determinantes do comportamento social. Em parte, isso é resultado da confluência de fundamentalismos religiosos, econômicos e políticos, que subjuga povos e marginaliza grupos que não cabem dentro do modelo econômico vigente, incluindo povos indígenas, quilombolas e pessoas pobres.

Temos que estabelecer um novo contrato social que honre a dignidade de cada ser humano, sem ignorar a necessidade de abordar questões éticas como um catalisador de bem comum, e que eduque os agentes que determinam o futuro da humanidade, de relações globais e de prioridades das sociedades.



Para isso acontecer, se requer esforços para construção de sociedades democráticas, promoção de justiça econômica e socio-ambiental, justiça de gênero e justiça a populações indígenas, migrantes e deslocadas. A gravidade do sofrimento de nossos povos exige que levantemos nossa voz contra os poderes políticos e econômicos que causam injustiças e desigualdades. Neste sentido, a influência política é muito importante, assim como é apoiar processos sociais e econômicos que desafiem o legado colonial imbuído em nossas sociedades.

Se quisermos ajudar a moldar uma sociedade inclusiva e sustentável, devemos começar a construí-la agora. Uma visão de futuro não é suficiente; precisamos de ações coerentes, práticas eficazes que abordem os desafios que identificamos. As lutas pelo direito à vida e à dignidade humana e autodeterminação dos povos, são manifestações da busca das pessoas por justiça.

A leitura da realidade a nível local, nacional e global tem nuances e interpretações próprias. Precisamos descobrir e entender melhor a situação em nossos contextos específicos e desenvolver processos inclusivos e sustentáveis. Podemos construir um novo espírito para a humanidade, mas para isso precisamos de um plano e um senso de esperança de que podemos fazer essa mudança.

Rudelmar Bueno de Faria





INTRODUÇÃO

A modernidade nos ensinou uma racionalidade instrumental fundamentada na “ética do ter”, roubou nossa autonomia e transformou-nos em prisioneiros do modo de produção capitalista. Propôs paradigmas baseados na adoração da ciência e na crescente valorização da produtividade do capital. Coisificou a terra e extraiu dela tudo aquilo que pudesse ter valor no mercado das relações econômicas e sociais, ao mesmo tempo em que se apoderou dos saberes e dos direitos de autodeterminação dos povos. Como consequência, estabeleceu-se uma sociedade de lucro e de consumo desenfreado que agora vivencia a desagregação entre o mundo dos fenômenos, da técnica, da ciência e do ser.

Numa tentativa de construir uma consciência coletiva, a modernidade impôs uma desobstrução do sentido último do ser humano enquanto sujeito de sua própria história. Rompeu com os sistemas de totalidade – separando a política, a religião, a economia, a ciência, a arte, a vida privada e a vida pública – fomentando uma descontinuidade nos controles sociais e culturais que, através da religião e dos dogmas, possibilitavam certa ordem. Assim, Deus foi substituído pela ciência, os sábios e filósofos por economistas, juristas e administradores.

Neste momento, a hegemonia do modelo capitalista de desenvolvimento sugere que tudo pode ser convertido em fator de produção econômica: a natureza, as pessoas, as sociedades e os conhecimentos. Os produtos originados do trabalho necessariamente são convertidos em mercadoria e vendidos para a obtenção de lucro, viabilizando o acúmulo econômico daqueles que, de alguma maneira, detêm alguma vantagem sobre os desfavorecidos dentro desse mercado. Deste modo, a natureza é convertida em capital natural, os seres humanos são convertidos em capital humano, as



sociedades são convertidas em capital social e os conhecimentos humanos são convertidos em capital intelectual. A lógica consiste apenas em maximizar o acúmulo dos valores econômicos gerados, enquanto a natureza perde o equilíbrio de seus ecossistemas, as pessoas perdem seus empregos e o acesso a uma vida digna e justa, as sociedades têm seus valores culturais milenares aniquilados por estratégias globalizadas na disputa dos mercados consumidores e a inteligência humana é explorada para produzir o lixo que sustenta o consumismo capitalista. O que vale é gerar lucros!

Esse modelo de desenvolvimento também proporcionou diversas mudanças na organização social dos indivíduos. Transformou valores, rompeu com costumes e propôs uma uniformidade em todos os campos da vida dos seres humanos, modificando as experiências e as relações sociais. É um modelo que não aceita a alteridade, afetando intensamente a América Latina plural, multi-étnica e multicultural.

Perdemos o encantamento com o mundo. Como bem salientou Michel Mafesoli, sociólogo francês, estamos saturados! Aliás, todo o pensamento social, cultural e religioso está saturado com velhas ideias e fórmulas. E essa saturação apresenta-se como um obstáculo rígido e epistemológico que dificulta a reflexão e a prática na busca pela transformação. Carecemos de uma nova perspectiva, de outra ótica, de uma (re)avaliação de nossos pressupostos éticos e de nossas ações para que possamos ressignificar nossas relações com o ambiente, o espaço, o tempo, Deus e a sociedade, buscando um equilíbrio e uma maneira de proporcionar vida boa e justa para todas as pessoas.

Desde o “descobrimento” do continente Americano no século XVI, os povos que aqui viviam sofreram com a dominação e a conquista. Foram expostos a um etnocídio sistemático, a uma conversão e catequização impostas pelos conquistadores europeus que, empenhados em civilizá-los e cristianizá-los, estavam certos de que



tanto o cristianismo como a civilização dariam conta de eliminar as diferenças desconcertantes – desde a sua perspectiva – entre o modo de ser europeu e o modo de ser americano.² É interessante ressaltar que mesmo com toda essa carga histórica de sofrimento, dominação, luta por seus territórios e por seus direitos, ainda assim são capazes de propor e apresentar uma perspectiva concreta de convivência harmônica, onde ficam estabelecidos vínculos profundos com a comunidade humana, natural, terrenal, espiritual e cósmica.

Durante o Bacharelado em Teologia tive a oportunidade de realizar o estágio acadêmico-curricular junto aos povos indígenas – especificamente em meio ao povo *Arara-Karo* da cidade de Ji-Paraná, no estado de Rondônia. Essa experiência foi muito significativa, pois pude experimentar e vivenciar uma realidade totalmente distinta. Descobri que o(s) universo(s) e a(s) cosmologia(s) indígena(s) nos mostram e nos ensinam formas e maneiras diversas de nos relacionarmos e envolvermos com o mundo, diferente das que estamos acostumados a contemplar desde a perspectiva da cultura ocidental.

Todas as pessoas têm direito a uma vida digna e justa. No entanto, a atual conjuntura nos mostra que para alcançarmos esse direito ainda precisamos percorrer um longo caminho cheio de obstáculos. Estamos, com isso, diante do imperativo de reconstruir sociedades mais equitativas, justas e respeitosas, de resgatar o aspecto ético para dar, novamente, um sentido às práticas relacionais, ao nosso *ethos*. As crises contemporâneas, inseparáveis do modelo de vida vigente durante as últimas décadas, representam um clamor por outra realidade. No entanto, esse clamor necessariamente pressupõe abertura para um olhar (distinto daqueles

² CHAMORRO, Graciela. A conquista espiritual e os Guarani: a questão de Deus e do 'outro'. In: DREHER, Martin N. (Org.). *500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional*. Porto Alegre: EST; Cehila, 2002. p. 180-189.



institucionais e epistêmicos vigentes) capaz de vislumbrar mundos diferentes e práticas comportamentais transformadoras.

Por volta da década de 1980, no auge da terceira era colonial³, enquadrada, classificada e (auto)entendida como subdesenvolvida, a América Latina despertou: percebeu-se que aceitar o modelo de desenvolvimento imposto pela nação estadunidense significava aceitar uma determinação de vida inviável. Percebeu-se, ademais, que existiam outras perspectivas de vida viáveis, inclusive oriundas e presentes na própria América Latina, que apontavam alternativas ao modelo de desenvolvimento vigente como uma possibilidade concreta.⁴

Da Abya Yala (nome indígena para o continente sul-americano), mais precisamente dos Andes, desabrochou, então, uma perspectiva de vida e de sociedade que busca restabelecer o vínculo de harmonia e reciprocidade entre os seres humanos, a Terra e todas as formas de vida: o Bem Viver. Este propõe um estilo de vida e um modelo de sociedade diferente do que conhecemos, vivenciamos e experimentamos. Está fundamentado na ética da convivência e baseado em pactos e alianças que suscitam novas perspectivas e práticas relacionais, instigando a solidariedade, a reciprocidade, a equidade, a dignidade e a convivência pacífica. É uma luta que busca tornar possível a utopia da fraternidade universal entre todos os povos e etnias. Implica, portanto, em mudanças significativas na concepção atual de desenvolvimento. É um conceito em construção que está germinando a partir de diferentes posicionamentos e em diferentes países da América Latina.

³ Tendo em vista que a primeira era colonial, sob a hegemonia ibérica, se afirmou em nome da fé cristã e a segunda era colonial, sob a hegemonia norte-européia, se afirmou em nome da fé na ciência, a terceira era colonial se afirmou em nome do desenvolvimento e sob a hegemonia norte-americana. PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Del desarrollo a la autonomía: la reinventación de los territorios. *Alai*, Quito, ano XXXIII, n. 445, p. 10-13, 2009. p. 11.

⁴ ESTEVA, Gustavo. Más allá del desarrollo: la buena vida. *Alai*, Quito, ano XXXIII, n. 445, p. 1-5, 2009. p. 4.



Diante deste quadro, o objetivo desta pesquisa é apresentar a perspectiva andina do Bem Viver frente ao modelo de desenvolvimento ocidental e suas contribuições ao *ethos* sócio-comunitário-religioso no contexto latino-americano. Utilizando-se fundamentalmente de um mosaico metodológico⁵, essa pesquisa dialoga com várias áreas de conhecimento das ciências humanas, a saber: a teologia, a história, a ciência política, a sociologia, a antropologia, entre outras. Segue os princípios da hermenêutica diatópica, que, de acordo com Boaventura de Sousa Santos, “consiste em um trabalho de interpretação entre duas ou mais culturas com o objetivo de identificar preocupações isomórficas entre elas e as diferentes propostas que proporcionam” (tradução nossa).⁶

Para alcançar nosso objetivo, dividimos esta pesquisa em três capítulos: no primeiro capítulo buscaremos analisar como o modelo de desenvolvimento ocidental se constituiu ao longo dos anos como o imperativo global que direciona nossas práticas e vivências. Para isso, começaremos com uma breve genealogia do desenvolvimento, passando pelas teorias e perspectivas críticas ao modelo, chegando, por fim, à ideia de pós-desenvolvimento como uma alternativa possível. No segundo capítulo buscaremos apresentar as concepções filosóficas e teológicas arraigadas na perspectiva andina do Bem Viver. Para isso, começaremos com uma breve definição dos conceitos que sustentam tal perspectiva, seguindo da apresentação de um panorama das discussões acadêmicas que envolvem o tema, para então abordar as aproximações teológicas ao conceito. E por último, no terceiro capítulo buscaremos analisar as contribuições que a perspectiva andina do Bem Viver oferece

⁵ Entende-se por mosaico metodológico um conjunto de métodos, caminhos para se chegar a um determinado fim.

⁶ “Consiste en un trabajo de interpretación entre dos o más culturas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan”. SANTOS, Boaventura de Sousa. *Conocer desde el Sur*. Para una cultura política emancipatória. Lima: Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Social – Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Post Grado, 2006. p. 92.



ao *ethos* sócio-comunitário-religioso no contexto latino-americano. Para isso, começaremos com uma definição do que entendemos como *ethos* sócio-comunitário-religioso, seguindo com as contribuições que a perspectiva andina do Bem Viver pode oferecer para a transformação da realidade social e por último apresentaremos quais as implicações disso para o tema dos direitos humanos e para a discussão sobre religião e desenvolvimento.



I A REINVENÇÃO DO TERCEIRO MUNDO: DESCONSTRUINDO O CONCEITO DE DESENVOLVIMENTO

É a América Latina, a região das veias abertas. Do descobrimento aos nossos dias, tudo sempre se transformou em capital europeu ou, mais tarde, norte-americano, e como tal se acumulou e se acumula nos distantes centros do poder. Tudo: a terra, seus frutos e suas profundezas ricas em minerais, os homens e sua capacidade de trabalho e de consumo, os recursos naturais e os recursos humanos.

[...] Para os que concebem a História como uma contenda, o atraso e a miséria da América Latina não são outra coisa senão o resultado de seu fracasso. Perdemos; outros ganharam. Mas aqueles que ganharam só puderam ganhar porque perdemos: a história do subdesenvolvimento da América Latina integra [...] a história do desenvolvimento do capitalismo mundial. Nossa derrota esteve sempre implícita na vitória dos outros. Nossa riqueza sempre gerou nossa pobreza por nutrir a prosperidade alheia: os impérios e seus beaguins nativos.

[...] A chuva que irriga os centros do poder imperialista afoga os vastos subúrbios do sistema. Do mesmo modo, e simetricamente, o bem-estar de nossas classes dominantes – dominantes para dentro, dominados de fora – é a maldição de nossas multidões, condenadas a uma vida de bestas de carga.

[...] A pobreza não está escrita nas estrelas, o subdesenvolvimento não é fruto de um obscuro desígnio de Deus.⁷

⁷ GALEANO, Eduardo. *As Veias Abertas da América Latina*. Porto Alegre: L&PM, 2015. p. 18-19.



Entender as causas da riqueza de uma nação é um assunto que atravessou séculos de reflexões e estudos, influenciou e interessou a muitas pessoas. Ainda no século XVIII, essa curiosidade moveu Adam Smith (1723-1790), filósofo e economista britânico considerado o pai da economia moderna e também o mais importante teórico do liberalismo econômico. Também moveu Max Weber (1864-1920), jurista e economista alemão considerado um dos fundadores da sociologia e que também influenciou a filosofia, o direito, a ciência política, a administração e a economia. Mesmo não sendo contemporâneos, ambos interessaram-se pelas causas da riqueza das nações e procuraram estudá-las. Em contrapartida, as causas da pobreza das nações só passaram a ser interessantes e, por consequência, objetos de estudo, em meados do século XX no contexto pós-guerra, com a disseminação da ideia de subdesenvolvimento.

O modelo de desenvolvimento que vivenciamos, sobretudo a partir das últimas décadas do século XX, expressão e consequência da modernidade, desestruturou povos, nações e culturas. Provocou uma metamorfose, uma mutação social.⁸ Gerou “uma sociedade de consumo onde [...] a alienação não é simplesmente econômica, mas engloba a totalidade do ser em suas modulações naturais e sociais, coletivas e individuais”.⁹ Tal alienação tomou conta do nosso *ethos* e da nossa visão de mundo. Vivemos agora um individualismo coletivo que estabelece as normas que regem nossas relações de convivência com tudo o que existe e vive.

Essa noção de desenvolvimento é puramente antropocêntrica e decorre do modelo ocidental e capitalista de produção e consumo. Seu princípio ético é essencialmente racionalista e se baseia

⁸ Conforme Michel Maffesoli, gerou aquilo que os sociólogos chamam de saturação, “processo, quase químico, que dá conta da desestruturação de um dado corpo e que é seguida pela reestruturação desse corpo com os mesmos elementos daquilo que foi desconstruído. [...] Aquilo que, em todas as coisas, se destrói e se reconstrói”. MAFFESOLI, Michel. *Saturação*. São Paulo: Iluminuras/Itaú Cultural, 2010. p. 12.

⁹ MAFFESOLI, 2010, p. 73.



nas impacientes aspirações humanas a uma vida melhor, a uma vida boa e com qualidade – em suma, a uma vida indissociável dos aspectos econômicos, de consumo e de mercado. Além disso, essa noção de desenvolvimento – ou mau-desenvolvimento, como adverte José María Tortosa, cientista social espanhol – gera um mundo que compreende a alteridade como ameaça.¹⁰

1.1 Breve genealogia do desenvolvimento

Etimologicamente, a palavra desenvolvimento deriva da palavra “desenvolver” (des-en-volver). O prefixo *des* indica “uma coisa (ou ação) contrária àquela expressa pelo termo primitivo”¹¹, ou seja, inverte o significado da palavra raiz. A palavra raiz é composta pelo prefixo *en* (que significa “movimento para dentro”¹²) e pelo verbo latino *volver* (que significa “mudar de posição ou direção”¹³). Desenvolver, portanto, significa mudar a direção de dentro para fora; significa “desenrolar, estender, ampliar, expandir, descobrir”.¹⁴

Desde uma perspectiva mais ampla, pode-se dizer que o termo desenvolvimento representa a criação de condições para que o que está enrolado ou fechado possa se abrir, para que todas as potencialidades de algo ou de alguma coisa possam ser desdobradas. Isso quer dizer que o resultado do desenvolvimento não vem de fora. Pelo contrário, vem ou deve vir de dentro e necessita impulsos e condições para que possa se manifestar de uma forma

¹⁰ TORTOSA, José María. Pasado, propuestas y futuros para el desarrollo. *Revista Atlántida*, Islas Canarias, n. 2, p. 155-169, 2010. p. 160.

¹¹ DES. In: CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. p. 249.

¹² EN. In: CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. p. 294.

¹³ VOLVER. CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. p. 827.

¹⁴ DESENVOLVER. In: BUENO, Francisco Silveira. *Grande dicionário etimológico-prosódico da Língua Portuguesa*. 2. v. São Paulo: Saraiva, 1964. p. 937.



plena. Gustavo Esteva, grande ativista mexicano, aponta que o significado real do termo desenvolvimento indica “um processo através do qual as potencialidades de um objeto ou organismo são liberadas até que ele atinja sua forma natural, completa, feita e direita” (tradução nossa).¹⁵

A maior parte das pessoas que dedicaram seus estudos ao tema do desenvolvimento defende a ideia de que à palavra foi atribuído um caráter polissêmico. Para Esteva, “o desenvolvimento ocupa a posição central de uma constelação semântica incrivelmente poderosa” (tradução nossa)¹⁶ porque está sobrecarregado de significados que lhe são impostos sem reflexão ou sentido crítico.

Arturo Escobar, antropólogo colombiano, descreve o desenvolvimento como o resultado do estabelecimento de um conjunto de relações – e sua respectiva sistematização – entre inúmeros elementos práticos, ético-culturais e institucionais, conferindo-lhes uma unidade própria e recíproca. Este sistema de relações permite a criação sistemática de objetos, conceitos e estratégias, ao mesmo tempo em que determina o que pode ser pensado e dito. Em suma, é este sistema que “define as regras a serem seguidas para o surgimento, denominação, análise e eventual transformação de qualquer problema, teoria ou objeto em um plano ou política” (tradução nossa).¹⁷

Para Robert Nisbet, sociólogo norte-americano, as palavras “desenvolver” e “desenvolvimento” foram, durante longo tempo,

¹⁵ “Un proceso a través del cual se liberan las potencialidades de un objeto u organismo, hasta que alcanza su forma natural, completa, hecha y derecha”. ESTEVA, Gustavo. Desarrollo. In: SACHS, Wolfgang (Ed.). *Diccionario del desarrollo*. Una guía del conocimiento como poder. Lima: PRATEC, 1996. p. 54.

¹⁶ “El desarrollo ocupa la posición central de una constelación semántica increíblemente poderosa”. ESTEVA, 1996, p. 54.

¹⁷ “Define las reglas a seguir para el surgimiento, denominación, análisis y eventual transformación de cualquier problema, teoría u objeto en un plan o política”. ESCOBAR, Arturo. *La invención del Tercer Mundo: construcción y desconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana, 2007. p. 80.



muito mais utilizadas no sentido intransitivo do que transitivo. Na verdade, elas estão intrinsecamente relacionadas e decorrem historicamente da doutrina ou conceito grego de *physis*. Os povos gregos entendiam a *physis* como “o jeito das coisas crescerem”. “A *physis* de qualquer coisa [...] era simplesmente o modelo de crescimento e mudança inerente a esta coisa, próprio de sua estrutura ou ser”.¹⁸ Desde esta perspectiva, portanto, o desenvolvimento assume um caráter imanente, quase ontológico.

Escobar defende a ideia de que o desenvolvimento é um discurso essencialmente ocidental que surgiu e tornou-se uma temática relevante apenas na segunda metade do século XX. No entanto, suas raízes mais profundas encontram-se nas premissas ontológicas da modernidade, isto é, nas ideias de progresso, racionalidade, novidade e ordem.¹⁹ A essência da ideia de progresso consiste em acreditar que a humanidade avançou no passado, avança no presente e continuará avançando no futuro. Para Nisbet, assim como o desenvolvimento, o progresso também assume um caráter polissêmico, podendo ser analisado sob inúmeras perspectivas. De acordo com ele, a ideia de progresso pode significar:

Nada mais que um avanço das artes e da ciência, com seus benefícios direcionados para o bem-estar humano, [...] [pode significar] o movimento para um milênio final de perfeição nesta terra, seguido da eterna bem aventurança no céu; pode significar [...] a constante expansão do conhecimento, as instituições livres e a criatividade, mas também a inexorável consolidação do estado político, a interferência cada vez mais acentuada do estado – e de suas forças militares e policiais – em nossas vidas individuais, ou a promoção igualmente inexorável de uma raça determinada para dominar o mundo (tradução nossa).²⁰

¹⁸ NISBET, Robert. *A mudança social*. Londrina: Editora UEL, 2007. p. 42.

¹⁹ ESTRADA, Miguel Mandujano. Postdesarrollo, modernidad y otros mundos; entrevista con Arturo Escobar. *Oximora Revista Internacional de Ética y Política*, Barcelona, n. 2, p. 233-248, 2013. p. 235.

²⁰ “Nada más que un avance de las artes y las ciencias, con los consiguientes beneficios para el bienestar humano, [...] la marcha hacia un milenio final de perfección en esta tierra, seguido de la eterna bienaventuranza en el cielo; puede significar [...] la constante expansión del conocimiento, las



É sabido que os séculos XVII e XVIII, marcados pelo Iluminismo e pela Revolução Industrial, foram decisivos para a consolidação do modelo de produção capitalista. A ideia de progresso aprimorada nesse período, além de servir como base de sustentação para o pensamento moderno, também se transformou num dos principais suportes para a concepção de desenvolvimento. Em nome do progresso e do desenvolvimento, propostas e promessas de bem-estar, promessas colonialistas e capitalistas, impulsionaram a realidade, mas não se cumpriram para a maior parte da humanidade.²¹

Juntamente com a ideia de progresso caminhou o conceito de evolução – que recebeu destaque a partir da publicação da obra “A origem das espécies”, escrita pelo naturalista britânico Charles Darwin em 1859 e coincidiu com a expansão da economia capitalista do século XIX. A noção de evolução, com uma conotação essencialmente biológica e oriunda das teorias evolucionistas, serviu como base para a construção da ideia de evolução social, entendida como uma sequência natural de mudanças graduais, espontâneas e contínuas da qual toda sociedade faz parte. Foi nesse período, inclusive, que os termos “avanço” e “desenvolvimento” ganharam destaque e passaram a ser utilizados como sinônimos de progresso.²²

Fundamental neste contexto de consolidação da ideia de progresso e de evolução no pensamento político e social do mundo ocidental foi o desdobramento do método comparativo de análise.

instituciones libres y la creatividad, pero también el inexorable afianzamiento del estado político, la interferencia cada vez más acentuada del estado – y de sus fuerzas militares y policiales – en nuestras vidas individuales, o el ascenso igualmente inexorable de una raza determinada para dominar el mundo”. NISBET, Robert. La idea de progreso. *Revista Libertas*, Buenos Aires, n. 5, p. 1-30, out. 1986. p. 23.

²¹ ACOSTA, Alberto. El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas. *Política y Sociedad*, Madrid, v. 52, n. 2, p. 299-330, 2015. p. 299.

²² SUNKEL, Osvaldo; PAZ, Pedro. *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*. México: Siglo XXI, 1970. p. 24.



Neste, sociedades e culturas do mundo todo começaram a ter um tratamento comparativo. O método comparativo esteve ancorado fundamentalmente na aceitação da ideia de que há uma tendência evolutiva na vida humana da qual ninguém pode escapar, isto é, as sociedades inevitavelmente progridem. É neste contexto que a história do mundo ocidental (e com ela seus conceitos-chave: iluminismo, razão, progresso, desenvolvimento e modernidade) começa a ser considerada como um ponto de referência para o destino da humanidade.

Conforme nos mostra o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, em sua mais grandiosa obra “Teología de la Liberación”, por mais que o termo desenvolvimento tenha se disseminado como uma oposição ao subdesenvolvimento, muitos estudiosos já trabalhavam direta ou indiretamente com este conceito antes disso. Entre eles, Joseph Alois Schumpeter (1883-1950), economista austríaco, foi um dos primeiros depois dos grandes estudiosos clássicos a considerar as inovações tecnológicas como motores do desenvolvimento capitalista. Ele trabalhava com a teoria de um “capitalismo estacionário”, um sistema que se repete dentro de um ciclo e que não possui modificações em sua estrutura, mas que apresenta um elemento capaz de romper esse equilíbrio e introduzir um dinamismo: a *inovação* (ou o desenvolvimento, um fenômeno técnico-econômico e também político-social).²³

Outro grande estudioso citado por Gutiérrez é Colin Clark (1905-1989), um economista australiano que, influenciado pelo economista inglês Arthur Cecil Pigou (1877-1959), relacionou o desenvolvimento com o bem-estar humano. De acordo com Clark, o principal objetivo da atividade econômica seria o bem-estar como a satisfação proporcionada pelos recursos disponíveis, o que evidencia que pertencem aos países mais industrializados os mais altos

²³ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación*. Salamanca: Sígueme, 1972. p. 45-46.



níveis de bem-estar populacional.²⁴ Apesar de haver uma diferenciação entre bem-estar social e bem-estar econômico, pouco a pouco o bem-estar econômico assumiu o então caráter desenvolvimentista e acabou representando por si mesmo a ideia de progresso.²⁵

Depois do final da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), os altos níveis de desemprego, inflação e desajustes econômicos que atingiram a Europa da década de 1920, a grande crise de 1929 e a grande depressão da década de 1930 configuraram o pior e mais longo período de recessão econômica do século XX, atingindo a maior parte dos países do mundo. Com o advento da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) iniciaram-se os esforços para restabelecer a economia.²⁶ Os Estados Unidos, recompostos da crise graças ao *New Deal*²⁷, ocuparam o lugar mais alto no patamar das potências mundiais e a partir daí o progresso, o crescimento econômico e a melhoria das condições de vida das nações tornaram-se pano de fundo para os debates sobre o desenvolvimento que se estabeleceriam dali em diante.²⁸

Surgiu, então, a chamada economia do desenvolvimento, ancorada essencialmente na busca pelo crescimento econômico, medido através da variação do Produto Interno Bruto (PIB).²⁹

²⁴ GUTIÉRREZ, 1972, p. 46.

²⁵ SATRÚSTEGUI, Koldo Unceta. Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones. *Carta Latinoamericana*, Montevideo, n. 7, p. 1-34, 2009. p. 7.

²⁶ Neste mesmo contexto, as ideias de John Maynard Keynes, economista britânico, tornaram-se pano de fundo para a teoria keynesiana, a qual, em oposição às concepções liberais, afirmava o Estado como um agente indispensável no controle da economia. Keynes atribuiu ao Estado o direito e o dever de conceder benefícios sociais que garantissem à população um padrão mínimo de vida. Com isso, propôs a criação do salário mínimo, o salário desemprego, a redução da jornada de trabalho e a assistência médica gratuita. Tal intervenção de Keynes ficou conhecida como “Estado de Bem-Estar Social”.

²⁷ Estratégia de recuperação da economia norte-americana formada por um conjunto de programas implementados nos Estados Unidos entre 1933 e 1937 pelo então presidente Franklin Delano Roosevelt.

²⁸ SUNKEL; PAZ, 1970, p. 17.

²⁹ SATRÚSTEGUI, 2009, p. 7.



Neste contexto, o desenvolvimento passou a ser considerado como algo que podia ser medido e quantificado através do crescimento econômico e de suas variáveis. Conforme salienta Koldo Unceta Satrústegui, economista espanhol,

Se os países prosperassem, seu povo também prosperaria, permitindo avaliar o progresso em termos de desenvolvimento de agregados e médias nacionais, deixando em segundo plano as questões relacionadas com a distribuição. Desta forma, a atenção estava voltada para o Estado-nação, não só como a principal área em que tomou forma os processos econômicos e sociais, mas também como um sujeito mesmo do desenvolvimento. O desenvolvimento humano, o bem-estar das pessoas, passava a ser considerado como um subproduto do desenvolvimento nacional (tradução nossa).³⁰

Ainda em meio aos conflitos da Segunda Guerra Mundial, alguns movimentos em prol da reorientação das relações internacionais foram surgindo, muito influenciados, inclusive, pelas ideias keynesianas e pelo *Plano Marshall*³¹. Em 1941, com a *Declaração dos Interaliados*³² e a *Carta do Atlântico*³³, afirmou-se a busca pelo comprometimento de uma ordem mundial que garantisse seguri-

³⁰ “Si los países prosperaban, sus habitantes también lo harían, lo que permitía evaluar los avances en términos de desarrollo a partir de agregados y promedios nacionales, dejando en segundo plano las cuestiones relativas a la distribución. De esta manera, la atención quedaba centrada en el Estado-nación, no sólo como ámbito principal en el que tomaban cuerpo los procesos económicos y sociales, sino también como sujeto mismo del desarrollo. El desarrollo humano, el bienestar de las personas, pasaba a ser considerado así como un subproducto del desarrollo nacional”. SATRÚSTEGUI, 2009, p. 7.

³¹ Conhecido oficialmente como Programa de Recuperação Europeia, o Plano Marshall foi o principal plano dos Estados Unidos para a reconstrução dos países aliados europeus depois da Segunda Guerra Mundial, resultando num incrível crescimento econômico para os países envolvidos.

³² A *Declaração dos Interaliados*, assinada em 12 de junho de 1941 pelos Estados Unidos e pela Grã-Bretanha em Londres, tinha como lema “trabalhar juntos, com outros povos livres tanto na guerra quanto na paz” e estabelecia princípios que deveriam orientar as relações internacionais depois da guerra.

³³ A *Carta do Atlântico* foi um documento que propunha princípios para a colaboração internacional na manutenção da paz e da segurança. Foi assinada em 15 de agosto de 1941 pelo presidente Franklin Delano Roosevelt dos Estados Unidos e pelo primeiro ministro Winston Churchill da Grã-Bretanha em um navio que cruzava o Oceano Atlântico, por isso recebeu este nome.



dade econômica e social no contexto pós-guerra. Esse comprometimento foi reafirmado na *Declaração das Nações Unidas de 1942*³⁴ e em outras conferências realizadas em 1943 e 1944 nos Estados Unidos e na Rússia. Todos estes acordos se concretizaram num esboço daquilo que se transformaria na Organização das Nações Unidas (ONU), estabelecida definitivamente em 1945 na *Conferência de São Francisco*³⁵.

Com a criação da ONU, os debates sobre os meios facilitadores para a conquista do desenvolvimento foram intensificados. Vários programas e organismos especiais foram criados para assegurar o equilíbrio mundial com relação aos problemas econômicos e sociais, cada um com funções específicas, mas com um objetivo em comum: melhorar a qualidade de vida e alcançar o bem-estar social, obviamente, desde uma perspectiva econômica.³⁶

Conforme afirmam Sunkel e Paz, dos 51 países que participaram da criação da ONU, menos da metade podiam ser considerados países desenvolvidos e industrializados. Boa parte dos países restantes pertencia à América Latina que, apesar de não ter sofrido

³⁴ A *Declaração das Nações Unidas* foi um documento assinado por 26 nações, resultado de uma conferência realizada em Washington em 1º de janeiro de 1942. Este documento procurou reiterar os princípios fixados na *Carta do Atlântico* e anunciou, pela primeira vez, a necessidade de uma solidariedade entre as nações.

³⁵ A *Conferência de São Francisco* ocorreu no dia 25 de abril de 1945, quando delegados de 51 nações encontraram-se para a constituição de uma organização internacional. O texto, conhecido como Carta das Nações Unidas, foi adotado por unanimidade em 25 de junho de 1945 e estabelece as diretrizes de uma nova ordem internacional para os assuntos econômicos e sociais. A carta esclarece os propósitos do desenvolvimento que passariam a reger o mundo daí em diante: a busca constante pelo desenvolvimento essencialmente entendido como crescimento econômico, conforme pode ser observado no Art. 55: “Com o fim de criar condições de estabilidade e bem estar, necessárias às relações pacíficas e amistosas entre as Nações, baseadas no respeito ao princípio da igualdade de direitos e da autodeterminação dos povos, as Nações Unidas favorecerão: a) níveis mais altos de vida, trabalho efetivo e condições de progresso e desenvolvimento econômico e social; b) a solução dos problemas internacionais econômicos, sociais, sanitários e conexos; a cooperação internacional, de caráter cultural e educacional; e c) o respeito universal e efetivo raça, sexo, língua ou religião”. CARTA DAS NAÇÕES UNIDAS. Disponível em: <http://unicrio.org.br/img/Cartada-ONU_VersoInternet.pdf>. Acesso em: 16 nov. 2015. p. 33.

³⁶ Para ter acesso ao Sistema da ONU e a todos seus órgãos, programas, agências e departamentos, vide <<https://nacoesunidas.org/img/organograma.pdf>>. Acesso em 21 abr. 2016.



diretamente com os efeitos destrutivos territoriais, começou a sentir os efeitos da Segunda Guerra Mundial no bloqueio e na diminuição significativa da importação de seus bens de capital e de matéria prima e no preço baixo dos seus produtos de exportação.³⁷ Vale lembrar que nesta época a América Latina era vista como uma região fornecedora de produtos primários e consumidora de produtos industrializados vindos do exterior.

Muitos países da América Latina estavam convencidos de que os princípios de elevação e equiparação dos níveis de vida então proclamados pela ONU não seriam alcançados e não poderiam ser comparados aos do contexto anterior à Primeira Guerra Mundial. “Sua experiência lhes mostrava, pelo contrário, que seria necessário um esforço deliberado de industrialização e redistribuição das entradas” (tradução nossa).³⁸

Todo esse esforço resultou na criação das Comissões Econômicas Regionais das Nações Unidas³⁹, incluindo a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), criada em 25 de fevereiro de 1948, com o objetivo de “contribuir ao desenvolvimento econômico da América Latina, coordenar as ações encaminhadas à sua promoção e reforçar as relações econômicas dos países entre si e com as outras nações do mundo”⁴⁰, além de promover o desenvolvimento social.⁴¹

³⁷ SUNKEL; PAZ, 1970, p. 19.

³⁸ “Su experiencia les señalaba, por el contrario, que se requería un esfuerzo deliberado de industrialización y de redistribución del ingreso”. SUNKEL; PAZ, 1970, p. 20.

³⁹ Diga-se a Comissão Econômica para a Europa (CEPE), Comissão Econômica e Social para a Ásia e o Pacífico (CESPAL) e Comissão Econômica e Social para a Ásia Ocidental (CESPAO) e a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), todas ligadas à ONU.

⁴⁰ COMISSÃO ECONÔMICA PARA A AMÉRICA LATINA E O CARIBE. *Sobre a CEPAL*. Disponível em: <<http://www.cepal.org/pt-br/about>>. Acesso em: 20 nov. 2015.

⁴¹ Vale ressaltar que no ato de sua criação, a CEPAL chamava-se apenas “Comissão Econômica para a América Latina”. Mas, a partir da resolução 1984/97, de 27 de julho de 1984, o Conselho Econômico e Social decidiu incluir o Caribe, adotando, assim, sua nova nomenclatura. SUNKEL; PAZ, 1970, p. 21.



1.2 Desenvolvimento-subdesenvolvimento: uma estrutura de dominação dicotômica

Pode-se dizer que o desenvolvimento enquanto imperativo global foi institucionalizado no dia 20 de janeiro de 1949, no discurso de posse referente ao segundo mandato do então presidente dos Estados Unidos, Harry S. Truman. Nesta ocasião, Truman cunhou o termo “subdesenvolvimento” e abriu espaço ao estabelecimento daquilo que assombraria os povos do Sul Global até os dias atuais: as estruturas dicotômicas de dominação (desenvolvido-subdesenvolvido, pobre-rico, avançado-atrasado, centro-periferia).⁴²

Em síntese, seu discurso – também conhecido como *Four Point Speech* (Os Quatro Pontos) – frisava a luta pela liberdade e os direitos humanos, focando em programas de recuperação econômica que fortaleceriam as organizações internacionais, além de disponibilizar os conhecimentos norte-americanos na luta contra a ignorância, a doença e o desespero dos países subdesenvolvidos do Sul Global – diga-se África, Ásia e América Latina. O propósito era diminuir a brecha que existia entre os países mais avançados e menos avançados, promovendo uma nova forma de justiça no mundo. Para isso, Truman propôs “embarcar em um programa novo e ousado para fazer os benefícios dos avanços científicos e o progresso da indústria [norte-americana] disponíveis para a melhoria e crescimento das áreas subdesenvolvidas” (tradução nossa)⁴³, argumentando que

Mais da metade da população mundial está vivendo em condições que se aproximam da miséria. Sua alimentação é inadequada. Elas

⁴² Vale ressaltar, no entanto, conforme salienta Esteva, que o termo subdesenvolvimento deve ser atribuído a Wilfred Benson. Truman não o inventou, apenas o pôs em circulação. ESTEVA, 2009, p. 2.

⁴³ “We must embark on a bold new program for making the benefits of our scientific advances and industrial progress available for the improvement and growth of underdeveloped areas”. TRUMAN, Harry. *Inaugural Address*. Washington, January 20, 1949. Disponível em: <<http://www.bartleby.com/124/pres53>>. Acesso em: 02 nov. 2015.



são vítimas de doenças. Sua vida econômica é primitiva e estagnada. Sua pobreza é uma desvantagem e uma ameaça tanto para eles mesmos quanto para as regiões mais prósperas. Pela primeira vez na história, a humanidade possui o conhecimento e a habilidade para aliviar o sofrimento dessas pessoas (tradução nossa).⁴⁴

Este episódio marcou a história da América Latina. A partir daí fomos instrumentalizados como peões no xadrez da geopolítica internacional.⁴⁵ Para Esteva, não éramos subdesenvolvidos, mas a partir deste episódio passamos a ser.⁴⁶ Vimos uma estrutura de dominação dicotômica se consolidar e a partir dela “o mundo então se ordenou para alcançar o ‘desenvolvimento’”⁴⁷, a nova cara do imperialismo.

O desenvolvimento, ancorado na busca incessante pelo crescimento econômico, passou a ser entendido como uma meta que a humanidade necessariamente precisaria alcançar. A partir daí, o modelo de sociedade norte-americana foi difundido e “a metáfora do desenvolvimento deu hegemonia global a uma genealogia da história puramente ocidental, privando povos de culturas diferentes da oportunidade de definir suas formas de vida social” (tradução nossa).⁴⁸

⁴⁴ “More than half the people of the world are living in conditions approaching misery. Their food is inadequate. They are victims of disease. Their economic life is primitive and stagnant. Their poverty is a handicap and threat both to them and to more prosperous areas. For the first time in history, humanity possesses the knowledge and the skill to relieve the suffering of these people”. TRUMAN, 1949. Disponível em: <<http://www.bartleby.com/124/pres53>>. Acesso em: 02 nov. 2015.

⁴⁵ ACOSTA, 2015, p. 302.

⁴⁶ “El subdesarrollo comenzó, por tanto, el 20 de enero de 1949. Ese día, dos mil millones de personas se volvieron subdesarrolladas. En realidad, desde entonces dejaron de ser lo que eran, en toda su diversidad, y se convirtieron en un espejo invertido de la realidad de otros: un espejo que los desprecia y los envía al final de la cola, un espejo que reduce la definición de su identidad, la de una mayoría heterogénea y diversa, a los términos de una minoría pequeña y homogeneizante”. ESTEVA, 1996, p. 53.

⁴⁷ ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Elefante; Autonomia Literária, 2016. p. 46.

⁴⁸ “La metáfora del desarrollo dio hegemonía global a una genealogía de la historia puramente occidental, privando a los pueblos de culturas diferentes de la oportunidad de definir las formas de su vida social”. ESTEVA, 1996, p. 55.



1.3 Críticas ao paradigma desenvolvimentista: modernização, estruturalismo e dependência

Depois da Segunda Guerra Mundial e com o advento da Guerra Fria⁴⁹, a política econômica de desenvolvimento que pairava no ar era o chamado desenvolvimentismo, isto é, havia uma super valorização do desenvolvimento econômico. Neste contexto, a América Latina ocupou um espaço significativo, porque daqui, a partir dos anos 1960, saíram as mais valiosas críticas ao modelo de desenvolvimento vigente. Críticas que, inclusive, influenciaram diretamente as concepções e teorias do então chamado Primeiro Mundo.

Pode-se dizer que a teoria da modernização foi a primeira grande teoria do desenvolvimento. A partir dela, o Terceiro Mundo adotou a industrialização, a modernização da agricultura, a urbanização, os valores ocidentais da modernidade, a racionalidade, a ideia de indivíduo-individualista e o mercado.⁵⁰ Se antes o desenvolvimentismo era interpretado quantitativamente, com a modernização ele passou a ser interpretado qualitativamente.⁵¹

A modernização foi aceita como paradigma ao longo dos anos 1940, 1950 e 1960 e afirmava-se na busca constante da integração entre as regiões consideradas atrasadas com as consideradas desenvolvidas através das relações econômicas, isto é, tendo o mercado como principal política norteadora. A modernização entendeu o desenvolvimento como um processo de transformação das sociedades tradicionais em sociedades modernas a partir da reprodução do caminho trilhado pelos países industrializados. O

⁴⁹ Período histórico marcado por conflitos indiretos de cunho político, militar, tecnológico, econômico, social e ideológico entre as nações dos Estados Unidos e da extinta União Soviética e suas respectivas zonas de influência. A Guerra Fria teve início em 1945, no final da Segunda Guerra Mundial e terminou oficialmente com a extinção da União Soviética, em 1991.

⁵⁰ ESTRADA, 2013, p. 235.

⁵¹ OLIVEIRA, Gilson Batista de. Uma discussão sobre o conceito de desenvolvimento. *Revista da FAE*, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 41-48, mai./ago. 2012. p. 41.



subdesenvolvimento era visto como uma situação de atraso econômico, tendo como única saída o horizonte da industrialização.⁵²

A ideia da modernização baseou-se, sobretudo, na teoria do *Take Off* de Walt Whitman Rostow, um economista norte-americano que sugeriu explicar o desenvolvimento como algo dinâmico, caracterizado pelo alcance de cinco etapas subsequentes e necessárias para que um determinado país pudesse alcançar seu pleno desenvolvimento econômico.⁵³ A modernização guiava-se pela ideia de que os países pobres eram responsáveis por sua própria pobreza. Isso serviu como argumento na difusão da expansão das inovações tecnológicas da Europa e dos Estados Unidos (que, por serem industrializados, mostravam elevados níveis de conforto e qualidade de vida) para as populações do Terceiro Mundo.

De acordo com Escobar, “a premissa básica era a crença do papel da modernização como única força capaz de destruir superstições e relações arcaicas, sem importar o custo social, cultural e político” (tradução nossa).⁵⁴ Acreditava-se que o progresso social, cultural e político só seriam possíveis através do desenvolvimento material. “Esta opinião determinou a crença de que o investimento de capital era o elemento mais importante do crescimento econômico e do desenvolvimento” (tradução nossa)⁵⁵, o que justificou o fornecimento de capital dos países ricos (desenvolvidos) aos paí-

⁵² HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis. Economía política del desarrollo. La construcción retrospectiva de una especialidad académica. *Revista de Economía Mundial*, Madrid, n. 28, p. 278-320, 2011. p. 290.

⁵³ O intuito da teoria de Rostow era instruir os países subdesenvolvidos no caminho para o desenvolvimento econômico satisfatório. Sua teoria consiste em cinco etapas das quais um país precisa passar para alcançar o desenvolvimento: a) a sociedade tradicional; b) as condições para o arranco; c) o arranco ou decolagem; d) a marcha para a maturidade; e e) a era do consumo em massa. SARMENTO, Alexandre Dellamura. Notas sobre o take-off: a teoria rostowiana revisada. *Teoria e Evidência Econômica*, Passo Fundo, ano 18, n. 38, p. 144-167, jan./jun. 2012. p. 147.

⁵⁴ “La premisa básica era la creencia del papel de la modernización como única fuerza capaz de destruir supersticiones y relaciones arcaicas, sin importar el costo social, cultural y político”. ESCOBAR, 2007, p. 78.

⁵⁵ “Esta opinión determinó la creencia de que la inversión de capital era el elemento más importante del crecimiento económico y del desarrollo”. ESCOBAR, 2007, p. 78.



ses pobres (subdesenvolvidos) para proporcionar infraestrutura, industrialização e modernização destas sociedades.

Uma primeira crítica à teoria da modernização foi gerada dentro da CEPAL e recebeu o nome de estruturalismo. Desde esta perspectiva, o subdesenvolvimento foi entendido como um problema estrutural que impedia a expansão da tecnologia avançada e, com isso, a transformação da composição da produção. Este fenômeno transformava o Terceiro Mundo em um mero exportador de produtos primários com preços reduzidos e, conseqüentemente, com baixa acumulação de capital. O que mantinha e alimentava este estancamento era a histórica inserção internacional das economias subdesenvolvidas apenas como fonte de matérias primas e mercados de destino de manufaturas para os países desenvolvidos.

Para finalmente sair desta situação, a proposta era desenvolver um processo de industrialização que estivesse baseado na substituição de importações. Controlado e planejado pelo Estado, tal processo conduziria as entradas dos impostos do comércio exterior para os setores manufatureiros de bens de consumo duradouro primeiro e de capital depois. Isso permitira a expansão dos setores de tecnologia avançada e, gradualmente, também, do nível de vida da população.⁵⁶

A escola estruturalista surgiu a partir dos trabalhos do economista argentino Raul Prebisch (1901-1986) e de outros economistas e sociólogos da CEPAL. Prebisch ingressou na CEPAL pouco após sua criação em 1949 e teve participação direta nos textos inaugurais da instituição que orientaram suas produções intelectuais posteriores. Foi o responsável, inclusive, pela criação da visão centro-periferia, “um método que caracteriza estruturas socioeconômicas internas e as inter-relaciona de maneira sinérgica para explicar

⁵⁶ HIDALGO-CAPITÁN, 2011, p. 292.



o progresso em um pólo da economia mundial e o atraso [...] em outro pólo” (tradução nossa).⁵⁷

Para Prebisch, a América Latina necessitava uma autonomia autêntica e seu desenvolvimento necessariamente dependia de fatores externos e de políticas dos países desenvolvidos. Em suma, a CEPAL apoiava a proposta de industrialização como superação para o desenvolvimento, mas entendia que as causas do subdesenvolvimento estariam intrinsecamente relacionadas com a dependência da exportação de matérias primas e alimentos. No fundo, a preocupação cepalina girava em torno de um desenvolvimento como “crescimento para dentro”, isto é, insistia na ideia de substituir as importações por produção nacional, incrementando a produção alimentícia e de matéria prima como forma de conseguir importar aquilo que era exigido pela industrialização. De acordo com Héctor Alimonda, sociólogo argentino,

Estas elaborações da CEPAL, contemporâneas dos inícios da integração europeia das primeiras formulações sobre o desenvolvimento das periferias ex-coloniais, tiveram uma enorme influência nas tradições intelectuais e políticas latino-americanas. Entre outras coisas, contribuíram para pensar a região como uma unidade, como um conjunto de países cujo interesse particular se resolvia na associação, e não na concorrência com os outros.⁵⁸

Mesmo levando em consideração o objetivo de formular alternativas de desenvolvimento para a região e que sua principal preocupação estava nas razões que justificavam a distância econômica entre os países, a CEPAL sempre esteve presa à divisão

⁵⁷ “Un método que caracteriza estructuras socioeconómicas internas y las interrelaciona de manera sinérgica para explicar el progreso en un polo de la economía mundial y el rezago [...] en el otro polo”. CALDENTEY, Esteban Pérez; SUNKEL, Osvaldo; OLIVOS, Miguel Torres. *Raúl Prebisch (1901-1986): un recorrido por las etapas de su pensamiento sobre el desarrollo económico*. Chile: CEPAL, [s.d.], p. 6. Disponível em: <http://prebisch.cepal.org/sites/default/files/Etapas_pensamiento_Prebisch.pdf>. Acesso em: 06 dez. 2015.

⁵⁸ ALIMONDA, Héctor. Debatendo o Desenvolvimento na América Latina: da CEPAL ao Partido dos Trabalhadores. In: BARTELT, Dawid Danilo (Org.). *Um campeão visto de perto*. Uma análise do modelo de desenvolvimento brasileiro. Rio de Janeiro: Heinrich-Böll-Stiftung, 2012. p. 18-19.



internacional do trabalho e ocultou a categoria do conflito de classes, propagando a iniciativa de desenvolvimento periférico.

Alimonda salienta que toda a experiência latino-americana de integração com o mercado internacional como fornecedora de matérias-primas era frustrante. A economia da América Latina dependia de ciclos externos dos quais não tinha controle. Os mercados internos eram limitados e não havia incorporação de progresso técnico. O grande problema era a chamada “deterioração secular dos termos de intercâmbio”, provocada essencialmente pela divisão internacional do trabalho: os bens primários acabavam perdendo seu valor em relação aos bens industriais quando das trocas internacionais, o que exigia da América Latina uma exportação de produtos agrícolas e minérios cada vez maior para dar conta de importar os bens industriais que seu consumo interno requeria. Isso gerava endividamento e carência de capital.⁵⁹

Ou seja, no fundo, “o crescimento econômico e a industrialização na América Latina teve como o outro lado da moeda a pobreza das massas, as tensões sociais, os desequilíbrios regionais, a instabilidade política e enormes injustiças”.⁶⁰ Esses resultados geraram frustrações e desencadearam novas visões críticas. Entre elas e talvez a que tenha tido maior importância, inclusive no cenário internacional, foi a teoria da dependência. Também construída no seio da CEPAL, a teoria da dependência nasceu desse impasse social, político, teórico e econômico vivido na busca pela superação do debate sobre o problema da modernização.

A teoria da dependência representou um marco significativo para o estudo do desenvolvimento, primeiro porque se originou nos países em vias de desenvolvimento e segundo, porque acabou influenciando o ambiente acadêmico dos países desenvolvidos,

⁵⁹ ALIMONDA, 2012, p. 19.

⁶⁰ SUNG, Jung Mo. *Teologia & Economia*. Repensando a Teologia da Libertação e utopias. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 34.



fornecendo ferramentas conceituais importantes para o estudo do desenvolvimento.⁶¹ De acordo com Jung Mo Sung, teólogo coreano radicado no Brasil, a teoria da dependência, contrapondo a teoria do desenvolvimento, tentou “explicar as causas da frustração e a persistência e, até, o agravamento dos problemas sociais e econômicos da maioria da população”.⁶²

Para a teoria da dependência, a explicação sobre o desenvolvimento está na dependência oriunda da relação dos países do terceiro mundo com o capital internacional. Admite-se, com isso, que os mercados, a tecnologia e as finanças causam à periferia uma situação de dependência em relação ao centro e que a economia dos países periféricos está extremamente condicionada pelo desenvolvimento e pela expansão das economias dos países centrais. A teoria da dependência não criticou o desenvolvimento em si, mas sim o capitalismo. Os teóricos da dependência entendiam que o subdesenvolvimento não era um problema decorrente da falta de capital, de tecnologia ou dos valores da modernidade, como apontava a teoria estruturalista, mas de uma situação interna de exploração de cada país e de dependência para com os países ricos. Representava uma articulação entre exploração interna e dependência externa que precisava superar o capitalismo para alcançar o verdadeiro desenvolvimento.⁶³

Pode-se dizer que a teoria da dependência teve duas principais correntes: uma estruturalista⁶⁴, na qual a dependência era vista como uma via necessária e intransponível para o desenvolvimento e outra neomarxista⁶⁵, na qual se acreditava que o desen-

⁶¹ SILVA, Gustavo Javier Castro. *A teoria da dependência: reflexões sobre uma teoria latino-americana*. Disponível em: <http://www.unieuro.edu.br/sitenovo/revistas/downloads/hegemonia_03_04.pdf>. Acesso em: 03 dez. 2015. p. 1-2.

⁶² SUNG, 1994, p. 19-20.

⁶³ ESTRADA, 2013, p. 235.

⁶⁴ Defendida por André Günter Frank, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Theotônio dos Santos, Celso Furtado, Ruy Mauro Marini, entre outros.

⁶⁵ Defendida por Samir Amim, Walter Rodney, Arghiri Emmanuel, Keith Griffin, entre outros.



volvimento dos países dependentes não seria possível enquanto houvesse capitalismo. A partir da articulação das duas correntes, entendeu-se que é o desenvolvimento que causa o subdesenvolvimento ao desarticular a estrutura produtiva dos países subdesenvolvidos, alterando, assim, seu funcionamento econômico segundo suas próprias necessidades. Em outras palavras, o desenvolvimento e o subdesenvolvimento “são as duas caras de uma mesma moeda, o sistema capitalista mundial, no qual o subdesenvolvimento é um elemento funcional”.⁶⁶

Em meados dos anos 1980, o paradigma da modernização perdeu sua força e abriu espaço para outro problema: o neoliberalismo. De acordo com Amartya Sen, economista indiano, a modernização perdeu sua força por dois motivos: primeiro, porque não conseguiu identificar de maneira adequada os fatores que determinavam o crescimento econômico dos países subdesenvolvidos e segundo, porque não conseguiu caracterizar adequadamente o desenvolvimento econômico, ignorando a expansão das oportunidades dos indivíduos e centralizando-se especialmente na provisão de bens ao invés de fazê-lo no acesso da população aos mesmos.⁶⁷

⁶⁶ “Desarrollo y subdesarrollo son las dos caras de una misma moneda, el sistema capitalista mundial, en el cual el subdesarrollo es un elemento funcional”. HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis. *Una visión retrospectiva de la economía del desarrollo*. Huelva: Universidad de Huelva, 1996. p. 7.

⁶⁷ SEN, Amartya. ¿Cuál es el camino del desarrollo? *Comercio Exterior*, México, v. 35, n. 10, p. 939-949, oct. 1985. p. 948. É válido ressaltar, também, a contribuição de Sen na tentativa de adequar o desenvolvimento à perspectiva do ser humano. Para ele, “o desenvolvimento pode ser visto como um processo de expansão das liberdades reais que as pessoas desfrutam”. SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 17. Ou seja, as liberdades (que também dependem de acordos sociais e econômicos e dos direitos civis e políticos) são os fins e os meios principais para o desenvolvimento. Sen criticou o crescimento econômico como sinônimo de desenvolvimento e juntamente com Mahbud ul Haq, economista paquistanês, criou o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) cujo foco está mais direcionado ao bem-estar e a outras características sociais, culturais e políticas que influenciam a qualidade da vida humana. O IDH tem sido utilizado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) desde 1993, como medida comparativa para classificar o nível de desenvolvimento dos países (desenvolvido, em desenvolvimento ou subdesenvolvido).



I.4 Neoliberalismo: o capitalismo como religião e a idolatria do mercado

O neoliberalismo surgiu no lugar do velho paradigma keynesiano de bem-estar social e se constituiu, pouco a pouco, no novo modelo hegemônico do capitalismo. Na tentativa de recuperar os pressupostos do liberalismo econômico, o neoliberalismo despontou sob o argumento de que a intervenção excessiva do estado retira a liberdade das ações econômicas, principalmente com referência à livre iniciativa privada. O neoliberalismo ganhou corpo a partir do colapso do bloco socialista e do *Consenso de Washington*⁶⁸ e, em suma, representa a defesa de um estado mínimo com o objetivo de fazer a economia funcionar sobre as regras do livre mercado. Para Mo Sung,

O pensamento neoliberal propõe, ao contrário da visão otimista do liberalismo e da modernidade, que assumamos as nossas limitações humanas (entendidas num sentido bastante pessimista), tanto no campo do conhecimento quanto no da ação histórica, e deixemos por conta do mercado a solução dos nossos problemas. O ser humano deixa de ser sujeito (consciente) histórico principal e aparece em cena o mercado como o verdadeiro sujeito, supra-humano. A nós só cabe o dever de cultivar e defender esse campo do mercado, para que a flor da “liberdade” cresça sob o auspício das leis do mercado.⁶⁹

Na teoria neoliberal o mercado é visto como o melhor agente de desenvolvimento e a melhor maneira de combater o subdesenvolvimento é reduzir ao mínimo as intervenções do Estado na economia por meio de políticas de liberação econômica interna (que permitiriam o funcionamento do mercado em condições de livre

⁶⁸ Formulado em novembro de 1989, o Consenso de Washington é um conjunto de grandes medidas formuladas por economistas do FMI, do Banco Mundial e do Tesouro norte-americano com o objetivo de promover o ajustamento macroeconômico e influenciar os países latino-americanos a diminuir seus gastos, diminuindo a intervenção do estado sobre as atividades econômicas.

⁶⁹ SUNG, Jung Mo. *Deus numa economia sem coração*. Pobreza e neoliberalismo: um desafio à evangelização. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1992. p. 56.



competência) e externa (que permitiriam aproveitar todas as vantagens derivadas do comércio internacional e das inversões estrangeiras). Assim, “se geraria um processo de crescimento econômico sustentado cujos benefícios se repartiriam pela sociedade através da distribuição de renda emitidas do mercado” (tradução nossa).⁷⁰

Pode-se dizer que a teoria neoliberal não traz contribuições inovadoras aos estudos sobre o desenvolvimento econômico, mas atualiza a teoria neoclássica do equilíbrio e do comércio internacional. Para os neoliberais, o mercado consegue alocar os recursos de uma forma mais eficiente do que o Estado, já que as tentativas deste último ao corrigir as imperfeições do mercado acabam introduzindo novas distorções e impedindo o alcance do equilíbrio que estava inclinado a alcançar antes de suas intervenções. Isso faz com que o Estado deva intervir o mínimo possível e quando for extremamente necessário deve fazê-lo utilizando técnicas de análise social custo-benefício, garantindo, assim, que os resultados de sua intervenção realmente melhorem a alocação dos recursos.⁷¹

Para José Luis de Fiori, sociólogo chileno, é a partir deste contexto que a ideia de globalização passa a ser fortemente difundida, já que “procura dar conta de uma nova ‘formatação’ capitalista gerada nas últimas décadas pelo incessante processo de acumulação e internacionalização dos capitais”.⁷² Essa nova “formatação” econômica envolve aspectos e dimensões tecnológicas, organizacionais, políticas, comerciais e financeiras que se relacionam de maneira dinâmica, gerando uma reorganização espacial da atividade econômica e uma claríssima re-hierarquização de seus centros decisórios.⁷³

⁷⁰ “Se generaría un proceso de crecimiento económico sostenido cuyos beneficios se repartirían por la sociedad por medio de la distribución de la renta emanada del mercado”. HIDALGO-CAPITÁN, 2011, p. 297.

⁷¹ HIDALGO-CAPITÁN, 1996, p. 9.

⁷² FIORI, José Luis. *A globalização e a novíssima dependência*. Rio de Janeiro: UFRJ/IEI, 1995. p. 4.

⁷³ FIORI, 1995, p. 4.



A globalização está intrinsicamente unida com o neoliberalismo, mesmo que na teoria correspondam a dois conceitos distintos, na prática é difícil separá-los. O conceito de globalização começou a ser utilizado já nos anos 1960, quando a tecnologia dos países mais avançados possibilitou que suas concepções e visões de mundo alcançassem todos os demais países, interligando o mundo e favorecendo “a difusão de elementos de culturas periféricas fora de suas fronteiras, tornando o global o local e vice-versa”.⁷⁴ Com o passar do tempo, também passou a ser utilizado no contexto de mudanças no sistema econômico, tornando-se comum e corrente após a queda do muro de Berlim, em 1989. Depois que o bloco socialista ruiu, “a globalização passou a ser entendida, então, como a supressão das fronteiras nacionais e a transformação do mundo num único mercado no qual o capital, as mercadorias e os serviços [...] circulam desimpedidamente”⁷⁵, caracterizando, assim, a forma neoliberal do capitalismo.

Em pouco tempo o modelo econômico dominante transformou-se em uma religião mundial globalizada – que também conta com dogmas, templos de adoração, ministros religiosos e uma liturgia completa. A super-religião neoliberal-capitalista tem um evangelho que promete uma vida de consumo ilimitado e de solução tecnológica para todos os problemas. Sua escatologia apocalíptica está baseada no livre mercado, cuja onipotência se dá através do poder ordenador e autorregulador da “mão invisível” do mercado. Conforme analisa Josef Estermann, filósofo e teólogo suíço,

Se há limitações humanas, físicas ou ecológicas, é preciso superá-las com a mesma receita do fanatismo religioso: impor aos membros, mediante um bombardeio incessante de novas

⁷⁴ OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. A situação sociocultural, econômica e política do continente no contexto mundial. In: BRIGHENTI, Agenor; HERMANO, Rosario (Orgs.). *A Teologia da Libertação em perspectiva*. Congresso Continental de Teologia: Conferências e Painéis. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013. p. 95.

⁷⁵ OLIVEIRA, 2013, p. 96.



“necessidades” de consumo, a lógica irracional de um crescimento à custa de três quartos da humanidade, da Natureza e das futuras gerações. O Mercado Livre funciona mais perfeitamente sem o ser humano, já que este é um estorvo. Neste sentido, trata-se de uma escatologia verdadeiramente apocalíptica.⁷⁶

Na religião do mercado, as esperanças da classe média manifestam-se na proposta neoliberal. A partir da abertura e liberação da economia, os bens de consumo do Primeiro Mundo tornam-se acessíveis, concedendo aos ricos o acesso àquilo que até então não passava desejo e fetiche. Os pobres, no entanto, ficam “banidos para fora do ‘muro’ que rodeia esse mundo sagrado da religião do mercado”.⁷⁷ Como afirma Mo Sung: “temos, assim, uma peculiar teoria neoliberal de desenvolvimento: crescimento econômico através de sacrifícios sociais necessários dos pobres, sem uma intervenção consciente e diretamente direcionada para o desenvolvimento”.⁷⁸

No neoliberalismo, o individualismo assume o lugar da solidariedade, o cálculo da afeição, a indiferença da compaixão e a solidão da convivência. Neste sentido, o desenvolvimento não é mais planejado. Simplesmente acontece como resultado da livre atuação do mercado.⁷⁹

⁷⁶ “Si se presentan limitaciones humanas, físicas o ecológicas, hay que superarlas con la misma receta del fanatismo religioso: imponer a la feligresía, mediante un bombardeo incesante de nuevas ‘necesidades’ de consumo, la lógica irracional de un crecimiento a costa de tres cuartas partes de la humanidad, de la Naturaleza y de las futuras generaciones. El Mercado Libre funciona de manera más perfecta sin el ser humano que un estorbo. En este sentido, se trata de una escatología verdaderamente apocalíptica”. ESTERMANN, Josef. El mercado religioso y la Religión del Mercado. Una perspectiva intercultural al campo religioso en los Andes. In: ESTERMANN, Josef (Coord.). *Religión y desarrollo en los Andes: desconstrucción intercultural de una relación difícil*. La Paz: Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología – ISEAT, 2008. p. 62.

⁷⁷ SUNG, 1992, p. 67.

⁷⁸ SUNG, 1994, p. 63.

⁷⁹ “No mundo capitalista, o funcionamento da economia e da própria sociedade se baseia na premissa de que o melhor nível social possível se alcança deixando em liberdade (valor fundamental) cada indivíduo na busca da realização pessoal (a negação do outro) em um ambiente de competição (mercado) a partir da defesa irrestrita da propriedade privada. Esta realidade de soberanias autossuficientes, sustentada no individualismo [...] e na propriedade privada dos meios



1.5 Perspectivas alternativas: do mau-desenvolvimento ao pós-desenvolvimento e os discursos de transição

Já em meados do século XXI pudemos ver que a marcha triunfante das idéias liberais não obteve tanto sucesso como o esperado. Diferente do que se acreditava, a privatização dos serviços públicos abriu novas áreas de acumulação do capital e a globalização financeira integrou os mercados mundiais de modo instável. As empresas multinacionais passaram a ter como objetivo a “criação do valor para acionistas” e, ao mesmo tempo em que expandiram suas atividades pela aquisição de empresas ao redor do mundo, concentraram mercados e reduziram os investimentos “produtivos”.

A produtividade cresceu, mas os salários não. O consumo se manteve elevado pela expansão das atividades financeiras e novas formas de crédito foram disponibilizadas. Tudo aquilo que não era proporcionado pelo salário, de uma forma ou de outra, foi compensado nas oportunidades de endividamento oferecidas pelo sistema de crédito. Os credores reforçavam sua riqueza enquanto a economia do consumo prosseguia em seu crescimento. Isso fez com o que os países do Terceiro Mundo pudessem elevar suas taxas de crescimento. Enquanto a China manteve sua taxa de câmbio fixa frente ao dólar, os Estados Unidos aprofundavam seu endividamento relançando sua economia com base no setor imobiliário e em baixíssimas taxas de juros.

Em 2008 a crise do neoliberalismo explodiu: a crescente inadimplência atingiu fortemente os setores financeiros dos EUA e da Europa. Foi uma crise sistêmica que envolveu bancos, investimentos, agentes financeiros e agências de classificação de risco. A partir daí os fundamentos ideológicos da não-intervenção estatal e da regulação econômica propostos pelo neoliberalismo passaram a

de produção, geraria uma ordem cósmica autorregulada, onde se desenvolvem os indivíduos isolados. E esta ordem das coisas terminaria por conduzir-nos ao desenvolvimento”. ACOSTA, 2016, p. 80.



ser desmentidos. O mercado, imposto como uma verdade absoluta na regulação da produção e distribuição da riqueza pelo neoliberalismo, mostrou sua verdadeira fraqueza.

A crise do capitalismo mundial, que parece não ter fim, é o resultado direto das doutrinas neoliberais. A falta de planejamento estatal conduziu as principais economias globais à beira de um colapso. A religião do lucro e o culto ao mercado estão, cada vez mais, produzindo a ruína do chamado estado de bem-estar social universal. Ao ver que a pobreza e a desigualdade continuavam, que a deterioração do meio ambiente e dos recursos naturais só aumentava ano após ano, que havia limites para o tão almejado crescimento e progresso, que as relações minoritárias estavam cada vez mais expressivas e que o próprio crescimento econômico não respeitava a liberdade e os direitos humanos, isto é, que tudo não passava de uma grande falácia, percebeu-se que estávamos vivendo e buscando, na verdade, um mau-desenvolvimento.⁸⁰

Como salienta Satrústegui, o termo mau-desenvolvimento foi utilizado para dar conta de alguns ou de todos estes fracassos que acabaram afetando a configuração do sistema mundial. “A ideia de mau-desenvolvimento viria assim a expressar um fracasso global, sistêmico, que afeta uns e outros países e a relação entre eles. Trata-se, pois, de um conceito que vai além da noção de desenvolvimento” (tradução nossa)⁸¹, porque engloba problemas que afetam o sistema em seu conjunto e representa uma diminuição da satisfação das necessidades e das oportunidades das pessoas.

Frente a isso surge, então, a ideia do pós-desenvolvimento. Este, ultrapassa as críticas da economia do desenvolvimento negando a possibilidade de uma teoria capaz de explicar

⁸⁰ SATRÚSTEGUI, 2009, p. 14.

⁸¹ “La idea de maldesarrollo vendría así expresar un fracaso global, sistémico, que afecta a unos y otros países y la relación entre ellos. Se trata pues de un concepto que va más allá de la noción de subdesarrollo”. SATRÚSTEGUI, 2009, p. 14.



os diferentes aspectos que caracterizam o futuro das sociedades humanas. O pós-desenvolvimento “rejeita qualquer ideia de progresso que indique uma direção comum” (tradução nossa)⁸² e defende todo e qualquer discurso ou representação que não esteja mediado pela construção do desenvolvimento.

O pós-desenvolvimento surge de um grupo de autores do Norte e do Sul que questionam o próprio conceito de desenvolvimento. Nem a teoria da modernização e nem a teoria da dependência questionaram o conceito, apenas questionaram o modelo. A indagação central que move as ideias do pós-desenvolvimento consiste em analisar os motivos pelos quais a Ásia, África e América Latina precisam seguir o padrão do Ocidente e se converterem em “países desenvolvidos”.

Em síntese, a ideia de pós-desenvolvimento deriva da escola pós-estruturalista, que teve como principal teórico o filósofo francês Michel Foucault (1926-1984). A partir da sua obra “História da Sexualidade”, Foucault se deu conta de que alguns discursos não passam de invenções de um determinado momento histórico e um determinado contexto que se proliferam formando um aparato de práticas e instituições que relacionam poder e conhecimento de uma forma sistemática. Com isso, os teóricos do pós-desenvolvimento perceberam que o mesmo havia acontecido com o desenvolvimento, isto é, perceberam que o desenvolvimento não passava de uma invenção dos países ricos que “cobriu toda a superfície da Ásia, da África e da América Latina, supostamente, para transformar suas economias, suas sociedades, suas culturas em economias desenvolvidas” (tradução nossa).⁸³

⁸² “Rechaza cualquier idea de progreso que indique una dirección común”. SATRÚSTEGUI, 2009, p. 19.

⁸³ “Cubrió toda la superficie de Asia, África y América Latina, supuestamente, para transformar sus economías, sus sociedades, sus culturas en economías desarrolladas”. ESTRADA, 2013, p. 236-237.



Em suma, o pós-desenvolvimento não propõe uma nova versão do desenvolvimento, mas questiona os motivos pelos quais a Ásia, a África e a América Latina foram consideradas subdesenvolvidas.⁸⁴ O marco referencial da ideia de pós-desenvolvimento foi a publicação da obra “Diccionario del Desarrollo: una guía del conocimiento como poder” em 1992, organizada por Wolfgang Sachs.⁸⁵ Para Escobar, “em sua formulação mais concisa, o pós-desenvolvimento estava destinado a transmitir o sentido de uma época em que o desenvolvimento já não seria um princípio organizativo central da vida social” (tradução nossa).⁸⁶ Ademais, aponta a possibilidade de visualizar o mundo de uma forma distinta, onde o desenvolvimento deixa de ser um princípio central da organização da vida social. É importante salientar que o pós-desenvolvimento, como afirma Escobar,

Não é um período histórico a que seus proponentes pensam que chegamos ou que está ao nosso alcance. [Mas] [...] uma conscientização de que a realidade pode ser definida em termos distintos aos do desenvolvimento e, portanto, as pessoas e os grupos sociais podem atuar na base destas diferentes definições (tradução nossa).⁸⁷

⁸⁴ ESCOBAR, Arturo. El “postdesarrollo” como concepto y práctica social. In: MATO, Daniel (Coord.). *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales; Universidad Central de Venezuela, 2005. p. 18.

⁸⁵ Esta obra representou um esforço em derrocar a poderosa constelação semântica que gira em torno do desenvolvimento, demonstrando o caráter tóxico que apresenta seus pilares linguísticos – diga-se: ajuda; ciência; desenvolvimento; estado; igualdade; meio ambiente; mercado; necessidades; nível de vida; participação; planejamento; população; pobreza; produção; progresso; recursos; socialismo; tecnologia; e um mundo.

⁸⁶ “En su formulación más concisa, el postdesarrollo estaba destinado a transmitir el sentido de una época en que el desarrollo ya no sería un principio organizativo central de la vida social”. ESCOBAR, Arturo. Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*, Madrid, n. 21, p. 23-62, 2012. p. 32.

⁸⁷ “No es un período histórico al cual sus proponentes piensan que hemos llegado o que está a nuestro alcance. [...] [Sino] una concientización de que la realidad puede definirse en términos distintos a los del desarrollo y que, por consiguiente, las personas y los grupos sociales pueden actuar sobre la base de esas diferentes definiciones”. ESCOBAR, 2005, p. 20-22.



Isso não quer dizer que as formas do capitalismo, liberalismo e do Estado deixarão de existir, mas que o centro de seu discurso mudou de alguma forma.⁸⁸ A ideia do pós-desenvolvimento defende a possibilidade de criar discursos e representações diferentes e alternativas àquelas intermediadas pela construção do desenvolvimento, por isso insiste na necessidade de mudar e descolonizar as práticas do saber e do fazer, transformando em sujeitos aquelas pessoas consideradas como “objetos” do desenvolvimento e tornando visíveis suas epistemologias.⁸⁹ “O pós-desenvolvimento [...] libera o espaço discursivo para que surjam outros pensamentos, outras possibilidades, outras formas de prática social” (tradução nossa).⁹⁰

É importante ressaltar que as alternativas propostas pelo pós-desenvolvimento não correspondem ao desenvolvimento alternativo, conforme sugeriu o *Relatório de Uppsala*⁹¹. Se antes o desenvolvimento era visto com o objetivo de acumulação de capital, depois de Uppsala passou a ser visto como a satisfação das necessidades básicas dos seres humanos, “passou de um *desenvolvimento riqueza* a um *desenvolvimento não pobreza*” (tradução nossa).⁹²

Ana Agostino, assistente social uruguaia, salienta que mesmo com a introdução das alternativas de desenvolvimento, os eixos centrais do discurso do desenvolvimento foram mantidos sem modificações e o exemplo mais forte é a concepção de subdesenvolvimento. Conforme ela sugere,

⁸⁸ ESCOBAR, 2012, p. 50.

⁸⁹ ESCOBAR, 2005, p. 20.

⁹⁰ “El postdesarrollo [...] libera el espacio discursivo para que surjan otros pensamientos, otras posibilidades, otras formas de práctica social”. ESTRADA, 2013, p. 238.

⁹¹ O Relatório de Uppsala, publicado em 1977, incorporou uma série de conceitos que apontaram e afirmaram a multidimensionalidade de modelos de desenvolvimento, entre eles: o ecodesenvolvimento, o etnodesenvolvimento, o desenvolvimento local, o desenvolvimento sustentável e o desenvolvimento humano.

⁹² “Pasó de un desarrollo riqueza a un desarrollo no pobreza”. HIDALGO-CAPITÁN, 1996, p. 9.



Uma sociedade que coloca o desenvolvimento como meta necessariamente percebe a si mesma como subdesenvolvida, isto é, em um estado de atraso relativo a um modelo que se vê como universal e superior. O discurso do desenvolvimento contribuiu precisamente para que mais da metade da população mundial se considere como subdesenvolvida. Isto é muito significativo, pois as opções e alternativas que se buscam para modificar ou melhorar a qualidade de vida tem como ponto de partida a autopercepção do fracasso (tradução nossa).⁹³

Diferentemente, o pós-desenvolvimento oferece argumentos que questionam a universalidade dos modelos vigentes – diga-se, o desenvolvimento e o mercado – e promovem outras e diferentes maneiras de “fazer as coisas”. É uma espécie de sensibilidade transformadora que dá valor à diversidade, que questiona a centralidade da economia e busca promover a sustentabilidade da vida e da natureza.⁹⁴

O pós-desenvolvimento, além de uma crítica ao desenvolvimento, também está relacionado de certa forma com uma crítica mais ampla da modernidade. Busca responder em que grau o Terceiro Mundo, entendido como uma invenção do desenvolvimentismo do século XX, reproduz outras grandes invenções da modernidade.⁹⁵ No entanto, para entender o que propõe o pós-desenvolvimento é necessário, antes de tudo, entender que a transformação que necessitamos vai muito além das estruturas sócio-econômicas; envolve também – e principalmente – transformações culturais e epistêmicas. É uma transformação de “modos de

⁹³ “Una sociedad que se plantea el desarrollo como meta necesariamente se percibe a sí misma como subdesarrollada, es decir, en un estado de atraso respecto a un modelo al que se ve como universal y superior. El discurso del desarrollo ha contribuido precisamente a que más de la mitad de la población mundial se considere como subdesarrollada. Esto es muy significativo pues las opciones y alternativas que se buscan para modificar o mejorar la calidad de vida tienen como punto de partida la auto percepción del fracaso”. AGOSTINO, Ana. Alternativas al Desarrollo en América Latina: ¿Qué pueden aportar las universidades? *Alai*, Quito, ano XXXIII, n. 445, p. 14-17, jun. 2009. p. 14.

⁹⁴ AGOSTINO, 2009, p. 15.

⁹⁵ ESTRADA, 2013, p. 233.



conhecimento e modelos de mundo para ‘mundos e conhecimentos de outra forma’” (tradução nossa)⁹⁶, como defende Escobar.

O pós-desenvolvimento significa em primeiro lugar adotar uma atitude hospitaleira diante da pluralidade real do mundo. Significa [...] começar a construir um mundo onde caibam muitos mundos. Em vez do velho sonho perverso de um mundo unificado e integrado sob a dominação ocidental, [...] se trata de uma abertura hospitaleira a um pluriverso, onde as diferenças culturais não só sejam reconhecidas e aceitadas, mas sim celebradas (tradução nossa).⁹⁷

Os discursos sobre o pós-desenvolvimento dominaram a década de 1990. Presentemente não perderam sua validade, pelo contrário, abriram espaço para os discursos de transição. Os discursos de transição estão surgindo como uma resposta às crises e transições contemporâneas. Eles podem ser considerados como uma faceta do pós-desenvolvimento. Conforme sugere Escobar, as pessoas que refletem sobre os discursos de transição não estão presas na academia, pelo contrário, seus pensadores mais visionários estão fora dela, principalmente nos movimentos sociais e nas lutas culturais e ambientais. Para ele, os discursos de transição “ocupam um lugar destacado em vários campos, incluindo a cultura, a ecologia, a religião e espiritualidade, a ciência alternativa [...], a economia política e as novas tecnologias digitais e biológicas”.⁹⁸

⁹⁶ “Modos de conocimiento y modelos de mundo, hacia ‘mundos y conocimientos de otro modo’”. ESCOBAR, Arturo. Una Mínga para el postdesarrollo. *Alai*, Quito, ano XXXIII, n. 445, p. 26-30, jun. 2009, p. 29.

⁹⁷ “El postdesarrollo significa ante todo adoptar una actitud hospitalaria ante la pluralidad real del mundo. Significa [...] ponerse a construir un mundo en que quepan muchos mundos. En vez del viejo sueño perverso de un mundo unificado e integrado bajo la dominación occidental, [...] se trata de abrirse hospitalariamente a un pluriverso, en que las diferencias culturales no sólo sean reconocidas y aceptadas sino celebradas”. ESTEVA, 2009, p. 4.

⁹⁸ “Ocupan un lugar destacado en varios campos, incluidos los de la cultura, la ecología, la religión y la espiritualidad, la ciencia alternativa [...], la economía política, y las nuevas tecnologías digitales y biológicas”. ESCOBAR, 2012, p. 31-32.



Em suma, os discursos de transição postulam uma transformação cultural e institucional. Buscam “uma transição a um mundo totalmente diferente”⁹⁹, diferente daquele regido pelo modelo de crescimento industrial, centrado no progresso, no consumo e nas ideologias materialistas e capitalistas. Dentre os discursos de transição, alguns vinculam aspectos ontológicos, culturais, político-econômicos, ecológicos e espirituais e apresentam uma extrema preocupação pelo sofrimento humano e pelo destino da vida, entendida como um “conjunto interminável de formas e entidades que compõe o pluriverso – desde o biofísico ao humano e o sobrenatural – e os processos pelos quais eles vêm a ser” (tradução nossa).¹⁰⁰

O que sustenta os discursos de transição é a ideia de que a humanidade está entrando em uma fase planetária, resultado da acelerada expansão da era moderna das últimas décadas. No entanto, o caráter de transformação depende da visão de mundo que prevalece. Fala-se de um paradigma da Grande Transição que redefine o progresso em termos não materiais e enfatiza a interconectividade, imaginando uma produção desmaterializada, dissociando a ideia de bem-estar do consumo e cultivando novos valores – a ética, a solidariedade, a comunidade.¹⁰¹ Conforme sugere Escobar,

Temos que deixar de confundir a Terra com os dualismos dos séculos passados e reconhecer a inter-relação, abertura e pluralidade radicais que habitam nela. Para alcançar este objetivo, temos que começar a pensar na prática humana em termos de projeto ontológico, ou projeto de mundos e conhecimentos de outra

⁹⁹ Atualmente muitas teorias se aproximam desta ideia, por exemplo: se fala em mudança de paradigma, mudança no modelo de civilização, aparição de uma nova ordem ou um salto quântico, surgimento de uma nova cultura holística e até a chegada de uma era completamente nova que ultrapassa a idade moderna dualista, reducionista e econômica. ESCOBAR, 2012, p. 40.

¹⁰⁰ “Conjunto interminable de formas y entidades que componen el pluriverso – desde lo biofísico a lo humano y lo sobrenatural – y los procesos por los que vienen a ser”. ESCOBAR, 2012, p. 41.

¹⁰¹ ESCOBAR, 2012, p. 41.



forma. Um dos princípios do projeto ontológico é o de construir na diversidade já existente, ou semear projetos com a diversidade, o que representa o princípio para o pluriverso. O projeto já não implicaria na domesticação do mundo para (alguns) propósitos humanos, mas sim, para a construção de outros mundos em que os seres humanos e a Terra possam co-existir enriquecendo-se mutuamente (tradução nossa).¹⁰²

A imposição dos códigos culturais da modernidade capitalista em uma escala cada vez mais global fez com que as diferentes experiências histórico-culturais se tornassem reciprocamente inteligíveis e comensuráveis, necessitando novas condições de tradução.¹⁰³ Esse processo já não pode ser aceito, porque “é necessário um novo tipo de tradução heterolíngua na qual as novas comunidades se construam precisamente a partir de diferenças incommensuráveis” (tradução nossa).¹⁰⁴

Os discursos de transição buscam superar o paradigma da globalização, que privilegia uma homogeneização (eurocêntrica)

¹⁰² “Tenemos que dejar de apabullar a la Tierra con los dualismos de los siglos pasados, y reconocer la interrelación, apertura y pluralidad radicales que la habitan. Para lograr este objetivo, tenemos que empezar a pensar en la práctica humana en términos de diseño ontológico, o diseño de mundos y conocimientos de otro modo. Uno de los principios del diseño ontológico es el de construir en la diversidad ya existente, o sembrar diseños con la diversidad, lo que es el principio para el pluriverso. El diseño ya no implicaría la domesticación del mundo para (algunos) propósitos humanos, sino, para [...] la construcción de otros mundos en los que los seres humanos y la Tierra puedan co-existir enriqueciéndose mutuamente”. ESCOBAR, 2012, p. 53-54.

¹⁰³ De acordo com Boaventura de Sousa Santos, a tradução é um exercício que permite criar uma inteligibilidade recíproca entre as experiências disponíveis e possíveis de mundo, sem reduzi-las a entidades homogêneas. Visa identificar e reforçar o que é comum na diversidade do impulso contra-hegemônico. Neste sentido, a diversidade é celebrada como uma condição de partilha e solidariedade. Partindo da ideia de que todas as culturas são incompletas e que podem enriquecer-se através do diálogo com outras culturas, “o trabalho da tradução, portanto, proporcionará um espaço para o diálogo, para a compreensão e o conhecimento mútuos, e para a identificação, por cima e para lá das diferenças conceptuais e terminológicas, de características comuns na base das quais possam emergir combinações práticas para a acção”. SANTOS, Boaventura de Sousa. O futuro do Fórum Social Mundial: o trabalho da tradução. *Observatorio Social de América Latina – OSAL*, Buenos Aires, año V, n. 15, p. 77-90, set./dez. 2004. p. 81-82.

¹⁰⁴ “Se hace necesario un nuevo tipo de traducción heterolingüe en el cual las nuevas comunidades se construyan precisamente a partir de diferencias incommensurables”. ESCOBAR, 2012, p. 39.



universal, dando espaço para o paradigma da planetarização, que pressupõe uma “comunicabilidade entre uma multiplicidade de mundos culturais na base de um entendimento ecológico e político compartilhado” (tradução nossa).¹⁰⁵ Vale ressaltar que os discursos de transição são processos ainda em construção e não podem ser considerados como conceitos prontos. Como exemplo, podemos citar um discurso de transição que está tomando forma e alcançando o espaço público, principalmente na América Latina: o Bem Viver, foco do nosso próximo capítulo.

1.6 Pós-desenvolvimento: uma alternativa válida?

Depois dessa breve análise, pode-se dizer que o desenvolvimento enquanto esforço sócio-econômico fracassou. No entanto, seu discurso ainda contamina de forma intensa a realidade social em qualquer canto do mundo, principalmente nos países subdesenvolvidos. Como sabiamente salientou Alberto Acosta, economista equatoriano,

Pouco a pouco [...] nos demos conta que o tema não é simplesmente aceitar um ou outro caminho para o desenvolvimento. Os caminhos para o desenvolvimento não são o problema maior. A dificuldade está no conceito. O desenvolvimento, como proposta global e unificadora desconhece de uma maneira violenta os sonhos e lutas dos povos subdesenvolvidos, muitas vezes pela ação direta das nações consideradas como desenvolvidas (tradução nossa).¹⁰⁶

Vivemos atualmente numa encruzilhada, não só a América Latina e/ou as outras nações “subdesenvolvidas”, mas a

¹⁰⁵ “Una comunicabilidad entre una multiplicidad de mundos culturales en la base de un entendimiento ecológico y político compartido”. ESCOBAR, 2012, p. 39.

¹⁰⁶ “Poco a poco [...] se cayó en cuenta que el tema no es simplemente aceptar una u otra senda hacia el desarrollo. Los caminos hacia el desarrollo no son el problema mayor. La dificultad radica en el concepto. El desarrollo, en tanto propuesta global y unificadora desconoce de una manera violenta los sueños y luchas de los pueblos subdesarrollados, muchas veces por la acción directa de las naciones consideradas como desarrolladas”. ACOSTA, 2015, p. 303.



humanidade como um todo. A promessa feita há mais de cinco séculos em nome do progresso e reciclada em nome do desenvolvimento não se cumpriu e pior, fracassou. Também não se cumprirá porque em sua essência aflora a lógica devastadora do capitalismo.

Da forma que estamos não vamos progredir. Pelo contrário, a cada dia regredimos um passo no caminho da superação do desenvolvimento. Aliás, todas as perspectivas sobre o desenvolvimento concebidas e reproduzidas durante esses anos geraram uma alienação que não é simplesmente econômica, é uma alienação que engloba a totalidade do nosso ser. Seguindo esta lógica, a ideia de Rudolf Hans Strahm, economista suíço, faz muito sentido: “nenhum real desenvolvimento é possível sem a libertação social do homem”.¹⁰⁷

Vivemos atualmente uma oportunidade para imaginar outros mundos. Precisamos nos libertar, redescobrir o sentido da vida; desconstruir e dar outro valor às ideias que nos transformaram em uma nação subdesenvolvida para escapar da alienação que nos foi imposta. Por isso, as ideias promulgadas pelo pós-desenvolvimento são válidas sim! Conforme enfatiza Eduardo Gudynas, ecologista uruguaio, “está começando o ‘dia depois’ do desenvolvimento, e enfrentamos um momento chave que deveria ser aproveitado para iluminar estes outros caminhos” (tradução nossa).¹⁰⁸

Em meio a tanta desesperança neste contexto de exclusão e autoritarismo, as alternativas ao desenvolvimento surgem como processos, como propostas concretas que nos permitem voltar a sonhar com outros mundos possíveis. Neste sentido, pensar em pós-desenvolvimento é o mesmo que desconstruir o desenvolvimento, desconstruir a ideia de Terceiro Mundo e reconstruir um

¹⁰⁷ STRAHM, Rudolf Hans. *Subdesenvolvimento*. Por que somos tão pobres? Petrópolis: Vozes, 1991. p. 12.

¹⁰⁸ “Está comenzando el ‘día después’ del desarrollo, y enfrentamos un momento clave que debería ser aprovechado para alumbrar esos otros caminos”. GUDYNAS, Eduardo. El día después del desarrollo. *Alai*, Quito, ano XXXIII, n. 445, p. 31-33, jun. 2009a. p. 33.



mundo onde todas as pessoas de todas as culturas possam usufruir daquilo que realmente interessa: a plenitude da vida em todas as suas formas.

É preciso analisar o valor crítico do pós-desenvolvimento, revalorizar a libertação dos espaços discursivos modernos e reconhecer os importantes impulsos do pensamento latino-americano na construção do imaginário de um mundo onde caibam muitos mundos, onde o conhecimento do outro tem espaço, é valorizado e tem lugar.¹⁰⁹

¹⁰⁹ ESTRADA, 2013, p. 234.



2 O BEM VIVER: UMA OPORTUNIDADE PARA IMAGINAR OUTROS MUNDOS

Agora existem novas formas de dominação e de colonialismo, grandes empresas transnacionais exploram nosso trabalho e os recursos naturais de nossos povos. O invasor agora é diferente, mas semelhante em suas intenções. Agora nossos países estão amarrados pela Dívida Externa, os organismos criados pelo Imperialismo, como o Fundo Monetário Internacional, são os que determinam as políticas econômicas, que mantém nosso povo atolado na miséria. As grandes empresas controlam o mercado mundial; por isso, quando decidem baixar os preços de um produto, milhões de camponeses sofrem com a fome. Os novos invasores contam com a cumplicidade dos Governos de nossos países. Encorajados pelo Imperialismo, surgem governos despóticos que violam os direitos humanos e que mantêm o povo atolado na pobreza. Diante desse sistema injusto nascido em 1492, faz-se necessário que nós, os povos indígenas e os pobres de todo o Continente, nos levantemos organizadamente para reclamar nossos direitos. 500 anos de Desapropriação, de Exploração e Violência contra nossos povos só serão varridos pela força do povo organizado (tradução nossa).¹¹⁰

¹¹⁰ “Ahora existen nuevas formas de dominación y de colonialismo, grandes empresas transnacionales explotan nuestro trabajo y los recursos naturales de nuestros pueblos. El invasor ahora es distinto, pero igual en sus intenciones. Ahora nuestros países están amarrados por la Deuda Externa, los organismos creados por el Imperialismo, como el Fondo Monetario Internacional, son los que determinan las políticas económicas, que mantienen sumido en la miseria a nuestro pueblo. Las grandes empresas, controlan el mercado mundial; por ello cuando deciden bajar los precios de un producto, millones de campesinos, sufren hambre. Los nuevos invasores cuentan con la complicidad de los Gobiernos de nuestros países. Alentados por el Imperialismo, han surgido, gobiernos despóticos que violan los derechos humanos y que mantienen a pueblo sumido en la pobreza. Ante este sistema injusto nacido en 1492, se hace necesario, que los pueblos indios y los pobres, de todo el Continente, nos levantamos organizadamente para reclamar nuestros derechos. 500 años de Despojo, de Explotación y de Violencia en contra de nuestros pueblos, sólo serán barridos por la fuerza del pueblo organizado”. CAMPAÑA CONTINENTAL 500 AÑOS DE RESISTENCIA INDÍGENA Y POPULAR. *Quinientos años de resistencia indígena y popu-*



Em 1992 comemorar-se-ia o “Encontro dos Mundos” – termo cunhado pelo antropólogo mexicano Miguel León Portilla em 1985, em referência ao marco do descobrimento da América. Sem embargo, como atitude de protesto frente às celebrações da conquista, a partir de uma reunião continental realizada em 1991 na cidade de Quito, no Equador, as organizações indígenas, campesinas e populares resolveram celebrar seus “500 anos de resistência”. Uniram seus esforços e questionamentos com o intuito de refletir sobre os verdadeiros efeitos que os 500 anos de conquista representaram para os povos latino-americanos. Este evento marcou uma importante mudança de paradigma, instigando o fortalecimento do protagonismo indígena.

Além dos “500 anos de resistência”, outros fatores e episódios também contribuíram para o “despertar” do movimento indígena naquele período. Um deles foi o movimento zapatista¹¹¹ que, de certa forma, representou um detonador contra o neoliberalismo, o capitalismo e a mercantilização da vida em favor da libertação e ampliação dos horizontes políticos e de poder, buscando construir um “mundo onde caibam muitos mundos”.

lar en América Latina. Guatemala, 1991. p. 21-22. Disponível em: <<https://pazuela.files.wordpress.com/2010/10/500-anos-de-resistencia-pagina-a-pagina.pdf>>. Acesso em: 22 mai. 2016.

¹¹¹ No dia 1 de janeiro de 1994, indígenas armados tentaram ocupar algumas cidades específicas no estado mexicano de Chiapas no mesmo dia em que entrava em vigor o Tratado Norte-Americano de Livre Comércio (North American Free Trade Agreement – NAFTA). Assinado pelo Canadá, Estados Unidos e México, o NAFTA buscava criar uma zona de livre comércio entre os três países. Com armas na mão e gritando *¡Ya Basta!*, o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) saiu às ruas contra as premissas do NAFTA e do neoliberalismo para lutar por uma democracia plural, defendendo a gestão autônoma do território mexicano, a participação direta da população na política e a partilha da terra. De uma forma geral, “os zapatistas contribuíram para reacender a chama de dignidade e revolta em parcelas de uma nova geração de lutas sociais de esquerda e anticapitalistas. No processo de construção de sua dignidade e rebeldia, desnudaram velhos e construíram novos caminhos, teceram pontes entre as rebeldias, para que outros trilhaassem com eles outras dignidades e rebeldias, que insistem em não se enquadrar no fim da pré-história e buscam o princípio da história da humanidade, livre e emancipada”. FILHO, Alexander Maximilian Hilsenbeck. Por um mundo onde caibam muitos mundos: o zapatismo e as não-fronteiras da resistência e da esperança. *Lutas Sociais*, São Paulo, n. 19/20, p. 108-120, 2008. p. 119.



Ao longo do século XX, mais precisamente até meados da década de 1990, o *Sumak Kawsay* e o *Suma Qamaña* não passavam de realidades e práticas das comunidades andinas da América do Sul. De acordo com o sociólogo equatoriano Francisco Hidalgo Flor, a proposta política do *Sumak Kawsay* surgiu no final da década de 1990, quando os povos *kichwas* da província de Pastaza, região situada na Amazônia equatoriana, buscavam, a partir de sua cosmovisão, sistematizar uma proposta para organizar seu plano de vida e a gestão de seu território.¹¹² Deste processo resultou “a elaboração de um conceito de Bem Viver articulado com direitos da natureza, aspectos de equidades diversas: sociais, étnicas, de gênero; cidadania, e as demais demandas históricas dos movimentos indígenas sobre plurinacionalidade e interculturalidade” (tradução nossa).¹¹³

2.1 Questão de linguagem

Os termos utilizados para a tradução do *Suma Qamaña* no idioma *aymara* e do *Sumak Kawsay* no idioma *kichwa*¹¹⁴ são, respectivamente, *Vivir Bien* e *Buen Vivir*. Para o povo Aymara, cujo território se estende desde o norte do Chile e da Argentina até o Peru e a Bolívia, *suma* significa “bonito”, “agradável”, “amável”,

¹¹² HIDALGO-FLOR, Francisco. Buen Vivir, Sumak Kawsay: Aporte contrahegemónico del proceso andino. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, v. 16, n. 53, p. 85-94, abr.jun., 2011. p. 88.

¹¹³ “La elaboración de un concepto de Buen Vivir articulado con derechos de la naturaleza, aspectos de equidades diversas: sociales, étnicas, de género; ciudadanía, y las demás demandas históricas de los movimientos indígenas respecto de plurinacionalidad e interculturalidad”. HIDALGO-FLOR, 2011, p. 91.

¹¹⁴ É digno de nota as diferentes formas de grafia e pronúncia da língua *kichwa* e do termo *sumak kawsay* (*sumaj kawsay*, *sumaq kawsay*). De acordo com Xavier Albó, antropólogo espanhol, as diferenças existem por uma questão de fonética. Enquanto no Equador a língua se chama *quichua* (*kichwa*) e o termo se escreve e pronuncia *sumak*, no Peru e na Bolívia a língua se chama *quechua* (*qhichwa*) e o termo se escreve e pronuncia *sumaq*. Contudo, mesmo sabendo das diferenças linguísticas presentes nestes países, para uma melhor compreensão, adotaremos aqui uma única grafia para a língua *kichwa* e uma única grafia para o termo *sumak kawsay*. ALBÓ, Xavier. *Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?* In: FARAH, Ivone H.; VASAPOLLO, Luciano (Coords.). *¿Vivir bien: Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA/Departamento de Economía de la Universidad de Roma, 2011. p. 137.



“excelente”, “pleno”¹¹⁵; e *qamaña*, por sua vez, significa “habitar”, “viver”, “conviver”, “cuidar dos outros”¹¹⁶. Desse modo, *Suma Qamaña* poderia ser traduzido como o processo da vida em plenitude, um saber viver e saber conviver em equilíbrio material e espiritual. Não corresponde simplesmente a uma expectativa, é um horizonte que guia o caminhar da comunidade.¹¹⁷

Para o povo Kichwa, cujo território abrange o Equador, a Bolívia, o Peru e o norte da Argentina, *sumak* significa “plenitude”, “sublime”, “excelente”, “magnífico”, “bonito”, “superior”; e *kawsay*, por sua vez, significa “vida”, “ser” e “estar”. Portanto, o *Sumak Kawsay* poderia ser traduzido como um “‘viver bem/bem viver’ ou ‘viver em plenitude’, que em termos gerais significa ‘viver em harmonia e equilíbrio; em harmonia com os ciclos da Mãe Terra, do cosmos, da vida e da história, e em equilíbrio com toda a forma de existência’” (tradução nossa).¹¹⁸

As concepções do Bem Viver e do Viver Bem também estão presentes nas cosmovisões de outros povos indígenas da região andina e amazônica, mas com termos e traduções ligeiramente distintas em virtude das diferenças próprias de cada cultura.¹¹⁹ No

¹¹⁵ Conforme aponta Albó, “dos diccionarios recientes [...] describen *suma* como ‘bonito, hermoso, agradable, bueno, amable’, pero también, ‘precioso, excelente, acabado, perfecto’. Tiene también, por tanto, un sentido de plenitud”. ALBÓ, Xavier. *Suma Qamaña = El Buen Convivir*. OBETS, Alicante, n. 4, p. 25-40, 2009. p. 27.

¹¹⁶ Conforme Albó, “*qamaña* es ‘habitar, vivir [en determinado lugar o medio], morar, radicar’ [...]. *Qamaña* es también el nombre que se da al lugar abrigado y protegido de los vientos, construido con un semicírculo de piedras, para que, desde allí los pastores, mientras descansan, cuiden a sus rebaños. Es decir, *qamaña*, desde sus diversos ángulos, es vivir, morar, descansar, cobijarse y cuidar a otros”. ALBÓ, 2009, p. 26.

¹¹⁷ MAMANI, Fernando Huanacuni. *Vivir Bien/Buen Vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias de los pueblos ancestrales*. 6. ed. La Paz: CAO, 2015. p. 84.

¹¹⁸ “‘Vivir bien/buen vivir’ o ‘vivir en plenitud’, que en términos generales significa ‘vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia’”. MAMANI, 2015, p. 85.

¹¹⁹ Conforme uma extensa e importante pesquisa realizada por Fernando Huanacuni Mamani, advogado e pesquisador aymara: para o povo Guaraní (Argentina, Bolívia, Paraguai, Brasil e Uruguai), o bem viver está sintetizado no termo *Teko Kavi*: vida boa; para o povo Araona (Amazônia brasileira e boliviana), viver bem é a convivência harmônica entre os seres humanos, os espíritos



entanto, seus significados são essencialmente parecidos, o que possibilita que sejam agrupados sob o termo Bem Viver. A complexidade em relação à tradução se dá, de acordo com Mamani, porque existe, por parte dos povos indígenas, certa dificuldade em explicar suas cosmovisões em função dos aspectos abstratos presentes em suas línguas materno-ancestrais.¹²⁰ Nas palavras de Sofia Chipana Quispe, teóloga aymara boliviana, cada um desses conceitos

contém não apenas um sentido, mas a força e o poder que desafia, convoca, evoca, empurra, provoca... Trata-se de palavras que não se expressam apenas através da linguagem verbal, mas que recordam eventos significativos, sonhos e esperanças que se comunicam de diversos modos (tradução nossa).¹²¹

e os seres da natureza; para o povo Esse Eja (região Amazônica da Bolívia), viver bem é estar em contato com o sagrado numa convivência harmônica com a natureza; para o povo Mapuche (Chile e Argentina), o bem viver está sintetizado no termo *Küme Mongen* (ou *Küme Mogen*), um modo de vida e de relação baseada no princípio do equilíbrio; para os povos Koguis, Arhuacos, Kankuamos e Wiwas (Colômbia), viver bem é cuidar, respeitar e manter a ordem natural de tudo o que existe, porque tudo possui a mesma essência ou princípio; para o povo Mhuysqa (Colômbia), o Bem Viver está sintetizado no termo *Tcho Tchimi*, que significa proteger a mulher (porque a energia que outorga a vida é a energia feminina), viver em comunidade (isso inclui a todos os seres que co-habitam com a espécie humana) e outorgar a herança da cultura (no sentido geracional); para o povo Wayúu (Colômbia e Venezuela), o Bem Viver está sintetizado no termo *Anas Wakuaipa*, que significa conviver de forma harmônica, respeitar a cultura, transmitir a sabedoria ancestral, viver e conservar o território; para o povo Emberá (Panamá e Colômbia), o viver bem está sintetizado no termo *Bia Bei*, que significa cuidar do lugar onde vivem; para o povo Kuna (Colômbia e Venezuela), o bem viver está sintetizado no termo *Nued Gudisaed*, trabalhar o campo; para o povo Maya (Guatemala, Belice, Honduras, El Salvador e México), viver bem é reconhecer que o ser humano é um elemento a mais do universo, é viver os valores de respeito, buscar a unidade e a harmonia com tudo o que existe e vive; para o povo Apache (Estados Unidos, Arizona, México, Novo México, Texas e Grandes Llanuras), viver bem é cuidar uns dos outros e estar em harmonia; para o povo Navajo (Estados Unidos e México), viver bem é caminhar na beleza; para o povo Cheyene (Montana e Dakota), viver bem é viver em comunidade a partir dos ensinamentos dos ancestrais; para o povo Hidatsa (Estados Unidos), viver bem é cuidar da família e do lugar onde vivem; e para o povo Dené (Estados Unidos e Canadá), viver bem é viver em equilíbrio com a Mãe Terra e com tudo o que existe. MAMANI, 2015, p. 85-97.

¹²⁰ MAMANI, 2015, p. 82.

¹²¹ “Encierra no sólo un sentido, sino fuerza y poder que desafia, convoca, evoca, empuja, provoca... Se trata de palabras que no sólo se expresan a través del lenguaje verbal, sino que rememoran eventos significativos, sueños y esperanzas que se comunican de diversos modos”. QUISPE, Sofia Chipana. Taller: Teología y Buen Vivir. In: *La Teología de la Liberación en perspectiva*. Congreso Continental de Teología: Talleres y Paneles. Montevideo: Fundación Ameríndia, 2012. p. 234.



Superadas as questões de sinonímia e tradução, é possível afirmar que essas distintas concepções assumem o “paradigma comunitário da cultura da vida” como paradigma comum.¹²² Ou seja, visto dessa forma, existe um acordo mínimo em entender o Bem Viver ou Viver Bem como “uma utopia que pretende criar relações de convivência e complementariedade entre os seres humanos, e entre eles e a natureza” (tradução nossa).¹²³

A dificuldade de tradução citada por Mamani também poderia explicar a multiplicidade de sinônimos atribuídos ao Bem Viver e Viver Bem (e seus correspondentes) nas traduções ocidentais já feitas¹²⁴, que, em termos gerais, também poderiam ser substituídas pela expressão geral “Bem Viver” sem que seus significados fossem substancialmente alterados. O que se pode perceber, portanto, é que essa gama de traduções e expressões deriva das definições e significações que cada autor e autora dão ao Bem Viver a partir de seu *topos* e de suas influências culturais, sociais e filosóficas particulares.

Nos últimos anos, além das diversas traduções, diversas interpretações também foram atribuídas à perspectiva andina do Bem Viver. Com base nessas interpretações, Antonio Luis Hidalgo-Capitán, economista espanhol, e Ana Patricia Cubillo-Guevara, socióloga espanhola, sugerem uma tipologia dividida em três categorias de análise (que aqui chamaremos de correntes interpretativas): a indigenista¹²⁵ (ou *pachamamista*), a socialista (ou estadista) e a pós-desenvolvimentista (ou ecologista).

¹²² MAMANI, 2015, p. 83.

¹²³ “Una utopía que pretende forjar relaciones de convivencia y complementariedad entre los seres humanos, y entre ellos y la naturaleza”. RODRÍGUEZ, Edwin Cruz. Hacia una ética del vivir bien-buen vivir. *Producción + Limpia*, Caldas, v. 9, n. 2, p. 11-22, 2014. p. 13.

¹²⁴ Entre elas: vida doce, viver bem, vida boa, boa vida, vida plena, vida em plenitude, vida harmoniosa, esplêndida existência, vida em esplendor, etc.

¹²⁵ É válido refletir sobre o termo que os autores utilizam para dar nome a esta corrente. Comumente, se entendem como indigenistas as pessoas especializadas nos estudos dos povos indígenas ou que defendem e se identificam com a causa indígena. No entanto, os autores utilizam o termo para caracterizar também os povos indígenas, reunindo todos sob a mesma perspectiva. Apesar



2.2 A corrente indigenista e o Bem Viver como identidade

A corrente indigenista pode ser caracterizada pela relevância que seus autores dão à autodeterminação dos povos indígenas na construção do Bem Viver, enfatizando a preservação da identidade e da espiritualidade presentes na cosmovisão andina. Em outras palavras, a corrente interpretativa indigenista busca a (re)afirmação da identidade indígena como reação a alienação imposta pelo colonialismo.¹²⁶

De modo geral, é uma corrente interpretativa que enfatiza a *Pachamama* e outras divindades, assim como os espíritos, mitos e ritos das diversas culturas indígenas, na tentativa de “(re)criar” no século XXI as condições harmônicas de vida dos povos originários baseadas em um sistema socioeconômico de ‘comunismo primitivo’ ou de economia auto-suficiente, comunitária, solidária, equitativa e sustentável” (tradução nossa).¹²⁷

Por estar diretamente vinculada aos pensamentos e às cosmovisões indígenas, esta corrente interpretativa é responsável por inspirar os mais diversos movimentos indígenas da América Latina. Tais movimentos surgem como reação aos regimes neoliberais e à ideia de desenvolvimento e são resultados de uma aproximação de cosmovisões e concepções ideológicas que se concentram em lutar contra a globalização e em favor dos direitos humanos e da sustentabilidade ambiental.

de não concordar totalmente com o termo utilizado, continuaremos nos servindo dele durante todo o trabalho por uma questão de coerência.

¹²⁶ CUBILLO-GUEVARA, Ana Patricia; HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis. El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. *Perspectiva Socioeconómica*, Sincelejo, v. 1, n. 2, p. 5-27, jul./dec. 2015. p. 15.

¹²⁷ “(Re)crear” en el siglo XXI las condiciones armónicas de vida de los pueblos originarios basadas en un sistema socioeconómico de ‘comunismo primitivo’ o de economía autosuficiente, comunitaria, solidaria, equitativa y sostenible”. HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis; CUBILLO-GUEVARA, Ana Patricia. Seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay*. *Íconos*, Quito, v. 18, n. 48, p. 25-10, jan 2014. p. 29.



Nesta corrente interpretativa, os conceitos de *Sumak Kawsay* e de *Suma Qamaña* fazem parte da cosmovisão ou pachasofía¹²⁸ andina e, por este motivo, podem ser vinculados com o pensamento indígena tradicional, ancestral, originário ou “pré-moderno”.¹²⁹ Para Albó, o *Suma Qamaña* representa um dos grandes princípios ético-morais da sociedade plural, “não é ‘viver bem’ mas sim ‘o saber conviver e apoiar uns aos outros’” (tradução nossa).¹³⁰

Os representantes da corrente indigenista¹³¹ não falam do Bem Viver, falam do *Sumak Kawsay* e do *Suma Qamaña*. Preferem utilizar os termos nas línguas originárias porque acreditam que a tradução adotada não alcança a profundidade real destes conceitos, evidenciando, com isso, “uma distorção ocidental dos princípios originais” (tradução nossa).¹³² Ou seja, visto dessa forma, o termo Bem Viver conta com aportes ocidentais que além de não formarem parte da cultura ancestral e da cosmovisão andina, também afastam a dimensão espiritual que tem o *Sumak Kawsay* e o *Suma Qamaña*. Javier Medina argumenta que “o conceito de Suma

¹²⁸ De acordo com Estermann, “el término quéchua/aimara-griego ‘pachasofía’ sustituye la noción occidental de ‘filosofía’, para indicar la sabiduría (*sophia*) de y sobre la *pacha*, concepto denso y fundamental del pensamiento andino. *Pacha* quiere decir ‘universo ordenado’, ‘tiempo y espacio’, ‘todo lo que existe y tiene vida’”. ESTERMANN, Josef. Crisis civilizatoria y Vivir Bien: una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino. *Polis*, Santiago, v. 11, n. 33, 2012. p. 16. Portanto, “la pachasofía es ‘filosofía de *pacha*’: reflexión integral de la racionalidad cósmica, como manifestación de la experiencia colectiva andina de la ‘realidad’”. ESTERMANN, Josef. *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT, 2006. p. 158.

¹²⁹ “La pre-modernidad puede ser definida como aquella cosmovisión que trata de interpretar todas las esferas de la vida por medio de la fe con la mirada puesta en el pasado a la hora de buscar referentes para la realización de las expectativas de los individuos; fe y tradición son los fundamentos principales de dicha cosmovisión”. CUBILLO-GUEVARA; HIDALGO-CAPITÁN, 2015, p. 129.

¹³⁰ “No es ‘vivir bien’ sino ‘el saber convivir y apoyarnos los unos a los otros’”. ALBÓ, 2009, p. 28.

¹³¹ Os principais teóricos referenciais desta corrente interpretativa são em grande parte líderes indígenas equatorianos, bolivianos e peruanos, assim como alguns intelectuais indigenistas mestiços e brancos, como Simón Yampara, Javier Medina, Xavier Albó, Luis Macas, David Choquehuanca, Fernando Huanacuni Mamani e Pablo Dávalos, Nina Pacari, Carlos Viteri Gualinga, Grimaldo Reginfo, entre outros.

¹³² “Una distorsión occidental de los principios originales”. VANHULST, Julien. El laberinto de los discursos del Buen Vivir: entre *Sumak Kawsay* y Socialismo del siglo XXI. *Polis*, Santiago, v. 14, n. 40, 2015. p. 7.



Qamaña, e as outras expressões ameríndias como a quechua Allin Kawsay, não têm tradução” (tradução nossa).¹³³ Por conta disso, toda e qualquer tradução, incluindo a expressão Bem Viver, não passa de “uma pálida metáfora que tende a reduzir antropocentricamente seu significado” (tradução nossa).¹³⁴

Para esta corrente interpretativa, o *Sumak Kawsay* e o *Suma Qamaña* (e todos seus correspondentes) representam claramente uma alternativa ao desenvolvimento, já que este é um elemento da modernidade que não existe na cosmovisão andina.¹³⁵ O que existe, de acordo com Carlos Viteri Gualinga, antropólogo kiwcha equatoriano, é “uma visão holística acerca do que deve ser o objetivo ou a missão de todo o esforço humano, que consiste em buscar e criar as condições materiais e espirituais para construir e manter o ‘bem viver’” (tradução nossa).¹³⁶ Neste sentido, o Bem Viver, portanto, não pode ser entendido como um conceito análogo ao desenvolvimento. Conforme sustenta Mamani,

O Viver Bem não pode ser equiparado com o desenvolvimento, já que o desenvolvimento é inapropriado e altamente perigoso de ser aplicado nas sociedades indígenas, tal como é concebido no mundo ocidental. A introdução do desenvolvimento entre os povos indígenas aniquila lentamente nossa filosofia própria do Viver Bem, pois desintegra a vida comunal e cultural de nossas comunidades ao liquidar as bases, tanto da subsistência como de

¹³³ “El concepto de Suma Qamaña, y las otras expresiones amerindias como la quechua Allin Kawsay, no tienen traducción”. MEDINA, Javier. Acerca del Suma Qamaña. In: FARAH, Ivone H.; VASAPOLLO, Luciano (Coords.). *¿Vivir bien: Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA/Departamento de Economía de la Universidad de Roma, 2011. p. 39.

¹³⁴ “Una pálida metáfora que tiende a reducir antropocéntricamente su significado”. MEDINA, 2011. p. 39.

¹³⁵ HIDALGO-CAPITÁN; CUBILLO-GUEVARA, 2014, p. 32.

¹³⁶ “Una visión holística a cerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el ‘buen vivir’”. GUALINGA, Carlos Viteri. Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. *Pólis [En línea]*, n. 3, nov. 2012. Disponível em: <<https://polis.revues.org/7678>>. Acesso em: 07 abr. 2016.



nossas capacidades e conhecimentos para satisfazer a nós mesmos e nossas necessidades (tradução nossa).¹³⁷

A corrente interpretativa indigenista recebe muitas críticas.¹³⁸ Ela é considerada uma “tradição inventada”, na medida em que deriva seu significado apenas à filosofia andina; uma manifestação ou discurso culturalista da elite intelectual aymara, formada em uma tradição acadêmica antropológica, etnológica ou etnohistórica ocidental¹³⁹; uma “perspectiva recriacionista”, por tentar reconstituir um fenômeno social contando com elementos objetivos e subjetivos provenientes de uma realidade social e tradição ancestral; e uma perspectiva “localista e infantil”, por se basear apenas nos elementos espirituais do *Sumak Kawsay* e do *Suma Qamaña* e resistir em incorporar em suas análises elementos alheios à cosmovisão andina.¹⁴⁰

No entanto, apesar das críticas, de uma forma geral a corrente indigenista considera que o *Sumak Kawsay* e o *Suma Qamaña* representam uma força potencial na busca por uma mudança civilizatória e por um novo paradigma cultural. De acordo com Pablo Dávalos, economista e político equatoriano,

¹³⁷ “El Vivir Bien no puede ser equiparado con el desarrollo, ya que el desarrollo es inapropiado y altamente peligroso de aplicar en las sociedades indígenas, tal y como es concebido en el mundo occidental. La introducción del desarrollo entre los pueblos indígenas aniquila lentamente nuestra filosofía propia del Vivir Bien, pues desintegra la vida comunal y cultural de nuestras comunidades al liquidar las bases tanto de la subsistencia como de nuestras capacidades y conocimientos para satisfacer nosotros mismo nuestras necesidades”. HUANACUNI, 2010 apud GUDYNAS, Eduardo. Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo. *ALAI*, Quito, n. 462, fev 2011. p. 6-7.

¹³⁸ Talvez uma das vozes mais críticas seja a da antropóloga britânica Alison Speeding. Speeding vive desde 1986 na Bolívia e trabalhou em uma zona indígena. Para ela, “el Suma Qamaña no existe en la realidad etnográfica ni popular. No existe, fuera de las cabezas de algunos intelectuales ilusos”. SPEDDING, Alison P. *Religión en los Andes: extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina*. La Paz: ISEAT, 2008. p. 47. No entanto, valer ressaltar que suas opiniões com relação ao *Suma Qamaña* também são bastante criticadas.

¹³⁹ VÁZQUES, Andrés Uzeda. *Suma Qamaña, visiones indígenas y desarrollo. Traspasios*, Cochabamba, n. 1, p. 33-51, out 2009. p. 34.

¹⁴⁰ HIDALGO-CAPITÁN; CUBILLO-GUEVARA, 2014, p. 29-33.



A noção do *Sumak Kawsay* (ou *Suma Qamaña*, em *aymara*) faz parte do discurso político dos movimentos indígenas do continente, em especial do movimento indígena do Equador e da Bolívia, e, em virtude disso, faz parte do seu projeto político e histórico. Esta noção tem sido traduzida como “Bem Viver”, cuja acepção mais pertinente seria “Vida em Plenitude”, foi retomada e recriada a partir da confirmação das vivências ancestrais dos povos indígenas e de sua forma de construir tanto sua sociabilidade como sua relação com a natureza. Na recuperação de suas formas ancestrais de convivência, os povos indígenas têm encontrado, por um lado, as formas políticas de resistência ao capitalismo e à modernidade e, por outro, as alternativas a esse mesmo sistema capitalista (tradução nossa).¹⁴¹

Para compreender as implicações do Bem Viver visto a partir da perspectiva indigenista é preciso recuperar a cosmovisão andina – esta que possui suas mais profundas raízes na cultura inca. A civilização inca, presente principalmente na região central dos Andes¹⁴², partilhava uma concepção animista de vida.¹⁴³ Cultuava espíritos naturais (o sol, a chuva, a água, a terra, o vento, entre outros), também personificados em animais, e cultuava seus antepassados. Toda essa religiosidade manifestava-se num sistema de

¹⁴¹ “La noción de *Sumak Kawsay* (o *Suma Qamaña*, en *aymara*), forma parte del discurso político de los movimientos indígenas del continente, en especial del movimiento indígena de Ecuador y Bolivia, y, en tal virtud, forma parte de su proyecto político y histórico. Esta noción que ha sido traducida como ‘Buen Vivir’, pero cuya acepción más pertinente sería ‘Vida en Plenitud’, ha sido retomada y recreada desde la confirmación de las vivencias ancestrales de los pueblos indígenas y de su forma de construir tanto su socialidad como su relación con la naturaleza. En la recuperación de sus formas ancestrales de convivencia, los pueblos indígenas han encontrado, de una parte, las formas políticas de resistencia al capitalismo y a la modernidad y, de otra, las alternativas a ese mismo sistema capitalista”. DÁVALOS, Pablo. *Sumak Kawsay* (La Vida en Plenitud). In: CANTALAPIEDRA, Santiago Álvarez (Coord.). *Convivir para perdurar*. Conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas. Barcelona: Icaria Editorial, 2011. p. 201.

¹⁴² A cordilheira dos Andes se estende desde a Venezuela até o sul do Chile e da Argentina, passando pela Colômbia, pelo Equador, pelo Peru e pela Bolívia.

¹⁴³ Aquilo que Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo brasileiro, chama de “uma ontologia que postula o caráter social das relações entre as séries humana e não-humana [...] [onde] a distinção ‘natureza/cultura’ é interna ao mundo social, humanos e animais estando imersos no mesmo meio sociocósmico (e neste sentido a ‘natureza’ é parte de uma sociedade englobante)”. CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996. p. 121.



símbolos e ritos atribuídos ao espaço territorial onde viviam. Neste espaço sagrado, o real e o imaginário se conectavam, traduzindo a maneira sobrenatural de como entendiam o mundo.

Com a dominação e a conquista espanhola do século XVI, parte desta cosmovisão mudou. Alguns elementos da religiosidade andina foram cristianizados e outros elementos cristãos foram andinizados.¹⁴⁴ Por isso, o andino pode ser considerado “um fenômeno multicultural, multiétnico e sincrético”.¹⁴⁵ Todavia, mesmo com as interferências ocidentais e com a inculturação que marcou o tempo e a história, pode-se dizer que a essência religiosa presente na cosmovisão andina continua a mesma.

Toda a estrutura de pensamento andina está baseada em um princípio fundante: a relacionalidade. O princípio da relacionalidade se afirma na existência de uma conexão integral, um vínculo profundo entre os entes naturais, terrenos, espirituais e cósmicos. Essa relacionalidade é uma relacionalidade celebrativo-simbólica *sui generis* que implica a reciprocidade, a complementariedade e a correspondência entre os aspectos afetivos, éticos, ecológicos, produtivos e estéticos da realidade.¹⁴⁶ O princípio da relacionalidade possui três axiomas (ou princípios secundários): a correspondência, a complementariedade e a reciprocidade.

O princípio da correspondência possui uma validade universal e se estabelece a partir da correlação harmoniosa que existe entre os aspectos qualitativos, simbólicos, celebrativos, ritualísticos e afetivos da realidade. Está presente em todos os níveis e em todas as categorias da cosmovisão andina e afirma a existência de uma relação mútua e bidirecional entre dois campos da realidade (por

¹⁴⁴ JUNIOR, Avelar Araujo Santos. Cosmovisão e religiosidade andina: uma dinâmica histórica de encontros, desencontros e reencontros. *Interações – Cultura e Comunidade*, Belo Horizonte, v. 4, n. 5, p. 149-162, 2009. p. 154.

¹⁴⁵ ESTERMANN, 2006, p. 71.

¹⁴⁶ ESTERMANN, 2006, p. 126-135.



exemplo, entre o cósmico e o humano, o orgânico e o inorgânico, o bem e o mal, o divino e o humano).¹⁴⁷

O princípio da complementariedade representa as especificidades dos princípios de correspondência e de relacionalidade e se manifesta em todos os níveis e âmbitos da vida, nas dimensões cósmicas, antropológicas, éticas e sociais. Ele pode ser definido como a junção de dois opostos que formam um ente completo e integral, ou seja, qualquer ente e qualquer ação existem em co-existência com seu complemento específico (por exemplo, céu-terra, sol-lua, claro-escuro, dia-noite, bem-mal, feminino-masculino).¹⁴⁸

O princípio da reciprocidade representa o caráter ético da relacionalidade: cada ato complementa um ato recíproco, seja nas relações entre os seres humanos com eles mesmos, com a natureza ou com o divino. Na cosmovisão andina, a ética apresenta dimensões cósmicas e não se limita apenas às ações humanas. Em suma, a reciprocidade representa “um dever cósmico que reflete uma ordem universal da qual todo o ser humano participa” (tradução nossa).¹⁴⁹ A reciprocidade desempenha um caráter normativo e implícito em todas as relações, por isso está presente em todos os campos da vida. Através dela é que se estabelece a harmonia e o equilíbrio das relações e se preserva a ordem cósmica.¹⁵⁰

Na cosmovisão andina, a vida se desenvolve em um contexto social, ambiental e territorial específico, representado pelo *ayllu*: uma família construída na relação entre a comunidade humana, natural e divino-ancestral, e que vive em harmonia na celebração cotidiana de um mundo inteiramente vivo.¹⁵¹ É nesta cele-

¹⁴⁷ ESTERMANN, 2006, p. 136-139.

¹⁴⁸ ESTERMANN, 2006, p. 139-145.

¹⁴⁹ “Un deber cósmico que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte”. ESTERMANN, 2006, p. 145.

¹⁵⁰ ESTERMANN, 2006, p. 145-148.

¹⁵¹ “En el mundo andino, el Ayllu es la familia que no se limita al linaje sanguíneo sino que abarca a toda la comunidad humana, así como también a la comunidad natural [...] y a la comunidad de los ancestros convertidos en divinidades. [...] La crianza de la armonía ocurre por la conversa-



bração cotidiana do *ayllu* que se percebe, experimenta e vivencia a relacionalidade, a correspondência, a complementariedade e a reciprocidade presente na *pacha*.

A *pacha* é tudo o que existe no universo; é a realidade. O vocábulo *pacha* é polissêmico e abrangente. É uma expressão que vai além da dicotomia entre o visível e o invisível, o material e o imaterial, o terrenal e o celestial, o profano e o sagrado, o exterior e o interior. “*Pacha* significa o ‘universo ordenado em categorias espaço-temporais’” (tradução nossa)¹⁵², ou seja, a *pacha* representa o tempo e o espaço, a relacionalidade cósmica.¹⁵³

Para os povos andinos, o universo (*pacha*) é visto como uma grande casa: tudo e todos vivem sob o mesmo teto e pertencem a uma só família. Ele é cortado por espaços sagrados, um vertical (dividindo a metade macho da metade fêmea) e um horizontal (dividindo os seres celestiais, os seres terrestres e os seres subterâneos) que se cruzam na forma de um X: “tratam-se de duas diagonais que se conectam às quatro esquinas da ‘casa’ (do universo)” (tradução nossa).¹⁵⁴ Esse cruzamento é denominado *chakana* (também chamada de cruz ou ponte cósmica). O eixo vertical representa a relação de correspondência que existe entre o grande e o pequeno, entre o que está acima (o mundo superior) e o que está abaixo (este mundo). O eixo horizontal representa a complementariedade entre a direita e a esquerda, entre o masculino e o feminino.

ción, la reciprocidad, la danza entre todas las formas de vida existentes para que ninguna quede excluida de la fiesta de la vida en un mundo enteramente vivo. Justamente es en esta fiesta jubilosa y cotidiana del mundo vivo en donde se va criando la armonía, al ir logrando la complementariedad entre todos, al comprobar que la vida de cada quien sólo es posible por la presencia y colaboración de todos los otros. A esta comunidad de cariño de humanos, naturaleza y deidades, se denomina Ayllu”. MEDINA, Javier. *Suma Qamaña: La comprensión indígena de la Vida Buena*. 2 ed. La Paz: PADEP/GTZ, 2008. p. 85-86.

¹⁵² “*Pacha* significa el ‘universo ordenado en categorías espacio-temporales’”. ESTERMANN, 2006, p. 157.

¹⁵³ ESTERMANN, 2006, p. 158.

¹⁵⁴ “Se trata de dos diagonales que conectan las cuatro esquinas de la ‘casa’ (del universo)”. ESTERMANN, 2006. p. 163.



As extremidades da *chakana* representam a dinâmica do tempo/espço¹⁵⁵ como uma roda que gira. Dentro dela ocorre uma confrontação constante entre as dualidades complementárias (superior/inferior, esquerda/direita) que resulta num processo contínuo de transição e garante a fusão dessas partes, culminando na relacionalidade integral do mundo. O ser humano está no centro. É o intermediário físico e simbólico entre as dualidades complementárias e o responsável por garantir a continuidade da vida através das relações vitais. A *chakana* é considerada a expressão, o símbolo mais completo dessa cosmologia, pois é ela que define a cultura, a filosofia, a religiosidade e a ciência andina.¹⁵⁶

É na relacionalidade cósmica (na *pacha*) que se desenvolvem a religiosidade e a espiritualidade dos povos andinos. Nela, o divino se reflete de uma forma imanente e onipresente. Deus se faz presente em todo o universo, não como sujeito ou pessoa, mas como uma presença simbólica, como relacionador e relação, como uma *chakana* universal. Deus é para os povos andinos parte integral da *pacha*, parte integral da realidade. Ele é a essência de todas as relações que possibilitam a vida e a ordem cósmica.¹⁵⁷

É importante ressaltar que para os povos andinos a dicotomia entre o sagrado e o profano, conforme é concebida na cultura ocidental, é inapropriada. O profano não existe, pois “tudo é ‘sagrado’ (ou ‘sacramental’) porque forma parte da ordem cósmica e divina e, portanto, toda relação de certa forma é ‘religião’, vínculo (direto

¹⁵⁵ É importante considerar, também, que a concepção andina de tempo é bastante peculiar e distinta da concepção ocidental. Na concepção andina, o tempo é cíclico e está conectado com o espaço, por isso as categorias temporais mais importantes são “antes” e “depois”. O tempo é medido de forma qualitativa, de acordo com a importância do acontecimento. Ou seja, cada tempo tem um propósito específico e há tempo para tudo (seguindo a mesma ideia do texto bíblico de Ec 3.1-8). ESTERMANN, 2006, p. 197.

¹⁵⁶ TIMMER, Hilvert. *De kosmos fluistert zijn namen*. Amsterdam: Stichting Chakana, 2005. Disponível em: <http://www.pkn-roden.nl/index.php?option=com_content&task=view&id=175&Itemid=42>. Acesso em: 18 nov. 2015.

¹⁵⁷ ESTERMANN, 2006, p. 285-286.



ou indireto) com o divino como fundamento imanente da relacionalidade” (tradução nossa).¹⁵⁸

O caráter sacramental da *pacha* se dá pela onipresença misteriosa do divino. “Deus é o mistério no e do universo, a força ‘sacramental’ que mantêm a ordem relacional holística. [...] Deus é outro nome para *pacha*, e *pacha* é a epifania de Deus” (tradução nossa).¹⁵⁹ Deus é assexual; é simultaneamente pai e mãe; é a relação complementar entre o feminino e o masculino e participa ativamente da realidade do mundo – por isso também sofre com as dores e as injustiças.¹⁶⁰

Jesus Cristo (*Apu*) também possui um espaço na cosmologia andina. Ele é concebido como o filho de Deus, é o grande “restaurador e reordenador” entre o céu e a terra, o ser humano e Deus, natureza e espírito. O *Apu* é o complemento, o parceiro da *Pachamama* (Mãe Terra, Mãe Natureza), mas não carrega consigo os aspectos históricos da cristologia ocidental. A *Pachamama* é considerada um organismo vivo, é o útero de todo ser vivente, é o símbolo da fecundidade e do nascimento. Ela é a principal fonte de vida, criadora do ser humano e responsável pelo equilíbrio de regeneração e transformação da relacionalidade fundamental e da ordem cósmica. Na concepção andina, os seres humanos são filhos da *Pachamama* e por isso ela tem a função de alimentá-los e cuidá-los. A *Pachamama* é a verdadeira produtora da vida – em todas as suas expressões – e os seres humanos a cultivam. Conforme sugere Estermann,

o cultivo é então uma forma de culto, uma apresentação simbólica da ordem orgânica e relacional da vida. Por isso, o trabalho

¹⁵⁸ “Todo es ‘sagrado’ (o ‘sacramental’) porque forma parte de este orden cósmico y divino, y, por lo tanto, toda relación en cierto sentido es ‘religión’, nexa (directo o indirecto) con lo divino como fundamento inmanente de la relacionalidad”. ESTERMANN, 2006, p. 287.

¹⁵⁹ “Dios es el *mysterion* en y del universo, la fuerza ‘sacramental’ que mantiene el orden relacional holístico. [...] ‘Dios’ es otro nombre para *pacha*, y *pacha* es la epifanía de Dios”. ESTERMANN, 2006, p. 289-293.

¹⁶⁰ JUNIOR, 2009, p. 157.



para o campesino andino não é simplesmente um ato ‘produtivo’ (ou a criação de mais-valia), mas sim um diálogo íntimo e intenso com as forças da vida, uma ‘oração’ à *pachamama*, um ato simbólico de caráter cultural e ritual (tradução nossa).¹⁶¹

Pode-se dizer, então, que os seres humanos exercem a função de *chakana* celebrativa, isto é, por estarem no centro da roda que gira tornam-se responsáveis pela ordem cósmica, assumindo papel de mediadores. O ser humano é agri-cultor: guardião cuidadoso e responsável por todos os tipos de vida e por todos os fenômenos cósmicos e meteorológicos. É uma ponte intermediária entre as relações cósmicas vitais.¹⁶²

Toda essa relacionalidade presente na cosmovisão andina reflete o caráter sacramental e integral que o universo possui: tudo se relaciona de uma maneira complementária, correspondente e recíproca, na celebração cotidiana de um mundo vivo e sagrado.

2.3 A corrente socialista e o Bem Viver como equidade

A segunda corrente interpretativa é a chamada socialista. Vinculada com a esfera política, busca investigar a gestão pública e estatal do Bem Viver, dando ênfase àquilo que denomina “socialismo do *sumak kawsay*”, “socialismo comunitário andino” ou “biossocialismo republicano” e deixando em segundo plano as questões ambientais, identitárias e culturais.¹⁶³ Guiada por ideias e pensamentos neo-marxistas, tem como objetivo principal a construção de um novo sistema socioeconômico pós-capitalista. Em outras

¹⁶¹ “El cultivo es entonces una forma de ‘culto’, una presentación simbólica del orden orgánico y relacional de la vida. Por eso, el trabajo para el campesino andino no es simplemente un acto ‘productivo’ (o la creación de plusvalía), sino un diálogo íntimo e intenso con las fuerzas de la vida, una ‘oración’ a la *pachamama*, un acto simbólico de carácter cultico y ritual”. ESTERMANN, 2006, p. 215.

¹⁶² AGUIRRE, Richard Quispe. Defender la vida: el espíritu y los espíritus en la teología andina y cristiana. In: ESTERMANN, Josef (Coord.). *Teología Andina*. El tejido diverso de la fe indígena. Tomo II. La Paz: ISEAT; Plural, 2006. p. 167-193.

¹⁶³ HIDALGO-CAPITÁN; CUBILLO-GUEVARA, 2014, p. 27.



palavras, busca construir a equidade (entendida como harmonia social) em reação à iniquidade imposta pelo capitalismo.¹⁶⁴

Para os estudiosos que seguem essa corrente interpretativa¹⁶⁵, o Bem Viver é “uma proposta racional de transformação social que busca, sobretudo, a equidade, ainda que mantendo a harmonia com a natureza” (tradução nossa).¹⁶⁶ Visto a partir desta perspectiva, corresponderia a um conceito proveniente do marco referencial moderno¹⁶⁷ e estaria relacionado com a ideia de vida boa oriunda da filosofia grega.

O “socialismo do *sumak kawsay*”, “socialismo comunitário andino” ou “biossocialismo republicano”, em suma, consiste em um pacto de convivência baseado numa ética biocêntrica. Busca reduzir a desigualdade, a exclusão e a discriminação através de processos de redistribuição dos proventos do desenvolvimento, reconhecendo a justiça intergeracional e os direitos da natureza.¹⁶⁸ Para que isso seja possível, conforme sugere René Ramírez Gallegos, economista equatoriano, é preciso primeiro “construir uma sociedade pós-neoliberal – primeira etapa que estão tentando viver alguns países da América Latina –, depois um capitalismo popular

¹⁶⁴ CUBILLO-GUEVARA; HIDALGO-CAPITÁN, 2015, p. 15.

¹⁶⁵ Os principais teóricos referenciais desta corrente interpretativa são em grande parte intelectuais latino-americanos e europeus de tradição neo-marxista e, também, políticos socialistas dos governos do Equador e da Bolívia, como René Ramírez Gallegos, Aníbal Pinto, Rodolfo Stavenhagen, Atilio Borón, Pedro Páez, José Luis Coraggio, Álvaro García Linera, entre outros.

¹⁶⁶ “Una propuesta racional de transformación social que busca, sobre todo, la equidad, aunque manteniendo la armonía con la naturaleza”. HIDALGO-CAPITÁN; CUBILLO-GUEVARA, 2014, p. 30.

¹⁶⁷ “La modernidad puede ser definida como aquella cosmovisión que trata de interpretar todas las esferas de la vida por medio de la razón, alejándose para ello de las interpretaciones procedentes de las religiones, con la mirada puesta en el futuro, en lugar de en el pasado, a la hora de buscar referentes para la realización de las expectativas de los individuos; razón y progreso son los fundamentos principales de dicha cosmovisión”. CUBILLO-GUEVARA; HIDALGO-CAPITÁN, 2015, p. 129-130.

¹⁶⁸ GALLEGOS, René Ramírez. Socialismo del *Sumak Kawsay* o biosocialismo republicano. In: SEMPLADES. *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: SENPLADES, 2010. p. 63.



ou socialismo de mercado e por fim um biossocialismo republicano” (tradução nossa).¹⁶⁹

A ideia do biossocialismo foi inspirada no “socialismo do século XXI”. Visto como um novo modelo econômico contrário ao capitalismo neoliberal, o “socialismo do século XXI” é guiado por uma lógica humanista e solidária que busca uma economia centrada mais nos valores de uso do que nos valores de troca. Neste sentido, a propriedade coletiva passa a ser estatal já que o Estado representa o coletivo, mas conta com a participação ativa da classe trabalhadora, transformando-a em protagonista do processo. Ao final, os excedentes produtivos são distribuídos de maneira igualitária.¹⁷⁰

A corrente interpretativa socialista parte de um horizonte epistemológico que articula o Estado e as comunidades indígenas na busca revolucionária pela transformação e reorganização da terra como condição necessária para a sobrevivência e para o modo de produção comunitário. No entanto, essa proposta revolucionária pode se tornar um tanto quanto perturbadora e até contraditória com a ideia do Bem Viver, principalmente por suas políticas extrativistas e pelo descaso com as questões ambientais e de sustentabilidade.¹⁷¹

Conforme argumenta Simón Yampara, sociólogo boliviano aymara, os povos indígenas vêm sofrendo com uma distorção de suas realidades em consequência das políticas desenvolvimentistas instauradas a partir da dinâmica civilizatória urbana e das instituições privadas e estatais, que resolveram adotar suas cosmovisões

¹⁶⁹ GALLEGOS, 2010, p. 23.

¹⁷⁰ HARNECKER, Marta. El nuevo modelo económico del socialismo del siglo XXI: algunos elementos para discusión. Quito: SENPLADES, 2010. p. 77.

¹⁷¹ HENDEL, Verónica. De la respuesta a la creación. Re-creando el socialismo, la agricultura y la vida en américa latina. In: FARAH, Ivone H.; VASAPOLLO, Luciano (Coords.). *¿Vivir bien: Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA/Departamento de Economía de la Universidad de Roma, 2011. p. 257.



como ideais sociais sem entender ao certo o que elas realmente significam e o que elas realmente representam.¹⁷²

No entanto, apesar das controvérsias, para os teóricos seguidores desta corrente interpretativa o Bem Viver é, sem dúvida, um projeto de revolução social que caminha em direção a um futuro mais equitativo e sustentável. Este projeto de revolução social tem servido como inspiração para a(s) política(s) dos governos do Equador e da Bolívia. Para Julien Vanhulst, sociólogo belga,

A ideia do Bem Viver declarada pelo Presidente da Bolívia, Evo Morales, se parece a um projeto político de descolonização, enquanto a de Rafael Correa, Presidente do Equador, se assimila mais ao projeto de socialismo do século XXI (implementado principalmente na Venezuela, Bolívia e Equador) que perpetua o modelo desenvolvimento extrativista, mas orienta os benefícios para políticas sociais (“progressistas”) e uma melhor redistribuição das riquezas (tradução nossa).¹⁷³

A novidade do processo constituinte no Equador foi a compreensão do caráter civilizatório dos Direitos da Natureza. Para Ana María Larrea Maldonado, antropóloga equatoriana e membro da Secretaria Nacional de Planejamento e Desenvolvimento do Equador, isso possibilitou uma reflexão profunda sobre a mudança de paradigmas que envolve a concepção do Bem Viver.¹⁷⁴ Indiscutivelmente, a Constituição equatoriana estabeleceu um marco significativo para a humanidade ao reconhecer a natureza (ou Pacha

¹⁷² YAMPARA, Simón. *Viaje de Jaqi a la Qamaña: el hombre en el Vivir Bien. Suma Qamaña: La comprensión indígena de la Vida Buena*. 2 ed. La Paz: PADEP/GTZ, 2008. p. 74-79.

¹⁷³ “La idea de Buen Vivir declarada por el Presidente de Bolivia, Evo Morales, se parece a un proyecto político de descolonización, mientras que la de Rafael Correa, Presidente de Ecuador, se asimila más y más al proyecto del socialismo del siglo XXI (implementado principalmente en Venezuela, Bolivia y Ecuador) que perpetúa el modelo de desarrollo extractivista pero reorienta los beneficios hacia políticas sociales (“progresistas”) y una mejor redistribución de las riquezas”. VANHULST, 2015, p. 2-3.

¹⁷⁴ LARREA-MALDONADO, Ana María. El Buen Vivir como contrahegemonía en la Constitución Ecuatoriana. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, año 16, n. 53, p. 59-70, abr./jun., 2011. p. 60.



Mama) como sujeito de direitos e garantir-lhe o direito à restauração em caso de degradação.¹⁷⁵

Quando se afirma que a Natureza possui direitos próprios, e que são independentes das valorações humanas, uma postura biocêntrica é expressa. A Natureza deixa de ser objeto de direitos atribuídos pelos seres humanos para ser ela mesma sujeito de direitos, e, portanto, se admite que possui valores intrínsecos. Desta forma se rompe com o antropocentrismo convencional e a Natureza ou Pachamama já não pode ser concebida unicamente em função de sua utilidade para o ser humano, como conjunto de bens e serviços que podem ter um valor de uso ou de troca, ou que sejam tratados como uma extensão dos direitos de propriedade ou posses humanas (individuais ou coletivas) (tradução nossa).¹⁷⁶

Na Constituição equatoriana, aprovada em 20 de outubro de 2008, o Bem Viver se expressa como “Derechos del Buen Vivir”¹⁷⁷ e está estabelecido dentro do conjunto de direitos na mesma ordem hierárquica dos outros direitos reconhecidos pela Constituição.¹⁷⁸ Também aparece como “Regimen del Buen Vivir”, dividido em duas áreas de abrangência, uma composta pelos temas da inclusão e da

¹⁷⁵ ECUADOR. *Constitución de la Republica del Ecuador*. Quito, 2008. p. 52. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/repositorio/cms/portalStfInternacional/newsletterPortalInternacionalFoco/anexo/ConstituicaoEquador.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2015.

¹⁷⁶ “Cuando se afirma que la Naturaleza posee derechos que le son propios, y que son independientes de las valoraciones humanas, se expresa una postura biocêntrica. La Naturaleza pasa de ser objeto de derechos asignados por los humanos, a ser ella mismo sujeto de derechos, y por lo tanto se admite que posee valores intrínsecos. Se rompe de esta manera con el antropocentrismo convencional, y la Naturaleza o Pachamama ya no puede ser concebida únicamente en función de su utilidad para el ser humano, como conjunto de bienes y servicios que pueden tener un valor de uso o de cambio, o que sean tratados como una extensión de los derechos de propiedad o posesiones humanas (individuales o colectivas)”. GUDYNAS, Eduardo. *Derechos de la naturaleza y políticas ambientales*. La Paz: Plural Editores, 2014. p. 77.

¹⁷⁷ Os “Derechos del Buen Vivir” abrangem: água e alimentação; ambiente sadio; comunicação e informação; cultura e ciência; educação, habitat e moradia; saúde; e trabalho e segurança social. ECUADOR, 2008, p. 24-29.

¹⁷⁸ Os outros direitos garantidos pela Constituição são: os das pessoas e grupos de atenção prioritária; das comunidades, povos e nacionalidades; de participação; de liberdade; da natureza; e de proteção. ECUADOR, 2008. p. 24-53.



equidade e a outra composta pelos temas da biodiversidade e dos recursos naturais.¹⁷⁹

No entanto, o chamado “Regimen del Buen Vivir” está diretamente vinculado ao título anterior, o “Regimen del Desarrollo”, definido no art. 275 como “[...] o conjunto organizado, sustentável e dinâmico dos sistemas econômicos, políticos, socioculturais e ambientais, que asseguram a realização do bem viver, do *sumak kawsay*” (tradução nossa).¹⁸⁰ É possível observar, ainda no art. 275, uma estreita vinculação entre os direitos e as estratégias de desenvolvimento:

O Estado planejará o desenvolvimento do país para garantir o exercício dos direitos, a realização dos objetivos do regime de desenvolvimento e os princípios consagrados na Constituição. O planejamento promoverá a equidade social e territorial, promoverá o diálogo e será participativo, descentralizado, desconcentrado e transparente. O Bem Viver exigirá que as pessoas, comunidades, povos e nacionalidades gozem efetivamente de seus direitos e exerçam responsabilidades no marco da interculturalidade, do respeito às diversidades e da convivência harmônica com a natureza (tradução nossa).¹⁸¹

A Constituição equatoriana busca, portanto, interromper os princípios de uma sociedade liberal e utilitária e se propõe a construir um biossocialismo republicano, visando a garantia dos direitos da natureza, a eliminação do racismo e de todas as formas

¹⁷⁹ ECUADOR, 2008, p. 159-183.

¹⁸⁰ “[...] el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, sócio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *sumak kawsay*”. ECUADOR, 2008, p. 135.

¹⁸¹ “El Estado planificará el desarrollo del país para garantizar el ejercicio de los derechos, la consecución de los objetivos del régimen de desarrollo y los principios consagrados en la Constitución. La planificación propiciará la equidad social y territorial, promoverá la concertación, y será participativa, descentralizada, desconcentrada y transparente. El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respecto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza”. ECUADOR, 2008, p. 135.



de exclusão e, ainda, a busca de uma liberdade não dominada.¹⁸² Portanto, todas as ações são direcionadas para a reconstrução do público e do comum e para a busca do tão almejado “amanhã” social compartilhado, assegurando “o direito da população a viver em um ambiente sadio e ecologicamente equilibrado, que garanta a sustentabilidade e o bem viver, *sumak kawsay*” (tradução nossa).¹⁸³

Não obstante, conforme afirma Alberto Acosta, economista equatoriano, “deve ficar claro que o governo equatoriano utilizou o *Buen Vivir* como um slogan para propiciar uma espécie de retorno ao desenvolvimento”¹⁸⁴ ao utilizar-se das estratégias extrativistas para melhorar o bem-estar da população. Depois do fracasso da *Iniciativa Yasuní-ITT*¹⁸⁵, Rafael Correa, presidente do Equador, reafirmou a intervenção extrativista sob o argumento de que a extração e a comercialização dos recursos naturais não renováveis é o melhor meio para reduzir a pobreza (entendida como um atentado à dignidade), já que este é o primeiro passo para alcançar o Bem Viver e possibilitar que o país escape do subdesenvolvimento com soberania.¹⁸⁶

¹⁸² GALLEGOS, 2010, p. 62-74.

¹⁸³ “El derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay*”. ECUADOR, 2008, p. 135.

¹⁸⁴ ACOSTA, 2016, p. 75.

¹⁸⁵ A *Iniciativa Yasuní-ITT* foi um projeto oficial do governo do Equador que consistia em deixar um significativo volume de petróleo no subsolo do Parque Nacional Yasuní em troca de uma contribuição financeira internacional. A proposta se baseava em não explorar o petróleo de três reservas dos campos de Ishpingo, Tambococha e Tiputini (ITT). Com isso, buscava-se proteger o território e a vida dos povos indígenas isolados daquele território, conservar a biodiversidade, zelar pelo clima global evitando a emissão de gás carbônico e tornar-se um exemplo e inspiração no caminho de uma transição pós-petrolífera. A *Iniciativa Yasuní-ITT* foi iniciada em 2007, mas não chegou a ser consolidada devido às inconsistências e contradições do governo equatoriano, assim como dos países mais poderosos que não quiseram assumir suas responsabilidades. Com isso, o projeto teve seu fim em 2013. ACOSTA, 2016, p. 213-228.

¹⁸⁶ CORREA, Rafael. *ALBA-TCP, XII Cumbre*. Guayaquil, Ecuador, 30 jul. 2013 (58 min 35 s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=OOPrFRvtxAU>>. Acesso em 20 mar. 2016.



Assim como na Constituição equatoriana, a Constituição boliviana também apresenta uma tensão entre a origem comunitária e a linguagem estatal do Viver Bem – ora entendido como harmonia integral com a natureza e crítica ao crescimento econômico como objetivo nacional e ora entendido como discurso político-econômico-estatal que assegura o bem-estar, a redução da pobreza e da desigualdade a partir do crescimento proveniente da industrialização dos recursos naturais não renováveis.¹⁸⁷

Com foco um pouco diferente, na “Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia”, aprovada em 2009, o Viver Bem aparece no art. 8 da sessão correspondente às bases fundamentais do Estado e está diretamente ligado aos princípios ético-morais pluriculturais:

I. O Estado assume e promove como princípios ético-morais da sociedade plural: *ama quilla, ama llulla, ama suwa* (não sejas preguiçoso, não sejas mentiroso e nem sejas ladrão), *suma qamaña* (viver bem), *ñandereko* (vida harmoniosa), *teko kavi* (vida boa), *ivi maraei* (terra sem males) e *qhapaj ñan* (caminho ou vida nobre).

II. O Estado se sustenta nos valores de unidade, igualdade, inclusão, dignidade, liberdade, solidariedade, reciprocidade, respeito, complementariedade, harmonia, transparência, equilíbrio, igualdade de oportunidades, equidade social e de gênero na participação, bem-estar comum, responsabilidade, justiça social, distribuição e redistribuição dos produtos e bens sociais, para viver bem (tradução nossa).¹⁸⁸

¹⁸⁷ SCHAVELZON, Salvador. *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir*. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes. Quito: Ediciones Abya-Yala; Buenos Aires: CLASCO, 2015. p. 247-248.

¹⁸⁸ “I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama quilla, ama llulla, ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida harmoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble). II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes



Também aparece no art. 313 da sessão correspondente à estrutura e organização econômica do Estado, com o intuito de “eliminar a pobreza e a exclusão social e econômica, para que seja possível viver bem em suas múltiplas dimensões” (tradução nossa)¹⁸⁹, através de práticas como: geração de produto social; produção, distribuição e redistribuição justa da riqueza e de excedentes econômicos; redução da desigualdade no acesso aos recursos produtivos; redução de desigualdades regionais; desenvolvimento produtivo industrializador dos recursos naturais; e participação ativa das economias pública e comunitária no aparato produtivo.¹⁹⁰

Em suma, a ideia boliviana do Viver Bem expressa na Constituição, esforça-se na busca de um novo tipo de desenvolvimento econômico, centrado na pluralidade cultural, nos processos de descolonização dos poderes e dos saberes e na união comunitária. O marco teórico utilizado para as estratégias adotadas pelo governo se baseia no fato de que todas as frustrações e limitações relacionadas ao desenvolvimento boliviano são produtos “de um sistema de dominação étnica, cultural e política, impregnado de racismo e enraizado nas extensas formas de colonialismo” (tradução nossa).¹⁹¹

O Viver Bem boliviano busca novas dimensões de desenvolvimento que estejam baseadas numa distribuição econômica mais equitativa, na consolidação e na complementariedade de identidades e valores ético-morais, estabelecendo um acesso equitativo ao conhecimento e à comunicação, garantindo a democratização da propriedade e a soberania alimentícia, assegurando que todos e

sociales, para vivir bien”. BOLIVIA. *Constitución Política de Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz, 2009. p. 12. Disponível em: <<http://www.harmonywithnatureun.org/content/documents/159Bolivia%20Consitucion.pdf>>. Acesso em: 17 jul. 2015.

¹⁸⁹ “Eliminar la pobreza y la exclusión social y económica, para el logro del vivir bien en sus múltiples dimensiones”. BOLIVIA, 2009, p. 123.

¹⁹⁰ BOLIVIA, 2009, p. 123-124.

¹⁹¹ “De un sistema de dominación étnica, cultural y política, impregnado de racismo y enraizado en las extendidas formas de colonialismo”. BOLIVIA. *Plan Nacional de Desarrollo*. La Paz, 2006. p. 12. Disponível em: <<http://www.planificacion.gob.bo/sites/folders/documentos/plan.pdf>>. Acesso em: 14 jul. 2015.



todas possam viver bem em “uma Bolívia digna, soberana, produtiva, democrática e participativa” (tradução nossa).¹⁹²

Para Hidalgo Flor, uma das diferenças cruciais entre os processos da Bolívia e do Equador é que este último pulsou mais na tecla da discussão e definição de um regime de desenvolvimento, enquanto a Bolívia focou seu debate na ideia da plurinacionalidade, abrangendo regimes políticos e sujeitos sociais.¹⁹³ No entanto, tanto a Bolívia quanto o Equador, acabaram afastando-se das ideias originais do Bem Viver e do Viver Bem, porque

com o passar dos anos, esses governos se alienaram dos postulados democráticos e de transformação profunda e realizaram projetos de modernização capitalista e continuidade dos padrões de acumulação extrativista, rentista e dependente, se sustentando com dinâmicas autoritárias e de deslegitimação do protesto social, ainda que este tenha um amplo respaldo popular (Equador) e organizativo (Bolívia).¹⁹⁴

Não se pode negar que o Equador foi o primeiro país do mundo a reconhecer a natureza como sujeito de direitos. Sem embargo, em menos de 10 anos de projeto político, a segunda fase do “Plan Nacional del Buen Vivir” mudou seu discurso consideravelmente. Se o objetivo anterior era proteger a natureza e garantir seu direito à restauração em caso de degradação, agora o Estado mercantiliza o bem viver sob a bandeira da eliminação da pobreza. O discurso (re)converteu-se ao velho anseio do desenvolvimento – se é que algum dia de fato afastou-se dele.¹⁹⁵ Como bem afirmou Rafael Puente, ex-prefeito de Cochabamba, Bolívia:

¹⁹² “Una Bolivia digna, soberana, productiva, democrática y participativa”. BOLIVIA, 2006, p. 19.

¹⁹³ HIDALGO-FLORES, 2011, p. 92.

¹⁹⁴ ORTIZ, Alejandra Santillana. O desafio comum vem dos Andes. *IHU On-line*, São Leopoldo, 26 jan. 2016. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/551164-o-desafio-do-comum-vem-dos-andes>>. Acesso em: 23 mai. 2016.

¹⁹⁵ WALSH, Catherine. Decolonialidad, interculturalidad, vida desde el Abya Yala-Andino: notas pedagógicas y senti-pensantes. In: BORSANI, María Eugenia; QUINTERO, Pablo (Comp.) *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: EDUCO – Universidad Nacional del Comahue, 2014. p. 70.



No fundo, parece que a linha foi: denunciarmos ao mundo inteiro o maltrato da Mãe Terra por parte de todos os países desenvolvidos, mas reservamo-nos a necessidade de também maltratar a Mãe Terra durante um tempo até que consigamos um nível mínimo de desenvolvimento (tradução nossa).¹⁹⁶

Tanto o Equador quanto a Bolívia (e outros países da América Latina, como o Brasil, a Venezuela e a Argentina) deixaram-se cativar pelo dinheiro fácil procedente do extrativismo e da exportação de matérias primas. Na tentativa de apresentar resultados imediatos, os governos progressistas latino-americanos acabaram reforçando a dependência das exportações e a ligação com as velhas oligarquias. O desfecho não poderia ser diferente: vários projetos mineradores, hidroelétricos e petroleiros foram aprovados e temos agora o retorno do neoliberalismo pós-populista. Como bem salienta Pablo Solón, ativista boliviano, “entre o discurso e a realidade, entre a lei e a prática, existe um grande abismo em ambos países. [...] A lei manteve-se no papel” (tradução nossa).¹⁹⁷

2.4 A corrente pós-desenvolvimentista e o Bem Viver como sustentabilidade e interculturalidade

A terceira e última corrente interpretativa é a chamada pós-desenvolvimentista. Visto a partir desta, o Bem Viver enfatiza a preservação da natureza e empenha-se por uma construção participativa e intercultural, focada em aspectos ecológicos, mas contando também com contribuições indigenistas, socialistas, feministas e

¹⁹⁶ “En el fondo parece que la línea fuera: denunciarnos al mundo entero el maltrato de la Madre Tierra por parte de todos los países desarrollados, pero nosotros nos reservamos la necesidad de también maltratar a la Madre Tierra (durante) un tiempo hasta que logremos un nivel mínimo de desarrollo”. PUENTE, Rafael. La defensa de la Madre Tierra se redujo a mero discurso. *Página Siete* – Diario nacional independiente, La Paz, 22 jan. 2014. Disponível em: <<http://www.paginasiete.bo/nacional/2014/1/22/defensa-madre-tierra-redujo-mero-discurso-12063.html>>. Acesso em: 07 jun. 2016.

¹⁹⁷ “Entre el discurso y la realidad, entre la ley y la práctica, existe un gran abismo en ambos países. [...] La ley se ha quedado en el papel”. SOLÓN, Pablo. *¿Es posible el Vivir Bien?* Reflexiones a quema ropa sobre alternativas sistémicas. La Paz: Fundación Solón, 2016. p. 45.



teológicas, assim como de diferentes movimentos sociais. Em outras palavras, busca a sustentabilidade e a interculturalidade a partir da construção participativa e integral do Bem Viver como reação à insustentabilidade e monoculturalidade antropocêntrica.¹⁹⁸

Conforme sugerem Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, essa corrente interpretativa está mais vinculada com a esfera acadêmica e alimenta sua reflexão a partir da negação ao conceito de desenvolvimento e de suas perspectivas potenciais descolonizadoras, alternativas e utópicas. Em síntese, é composta por duas tendências: uma particularista e anti-moderna, que permite recuperar as tradições ancestrais dos povos indígenas e romper com as formas contemporâneas de colonização simbólica; e outra moderada (diológica, pluralista e integradora), que permite que a discussão sobre o Bem Viver ultrapasse as fronteiras dos Andes e adquira potencial para projetar uma proposta universalizante.¹⁹⁹

A corrente pós-desenvolvimentista, em ambas as tendências, busca trabalhar o conceito de Bem Viver partindo do pressuposto de que ele não está restrito ao *Sumak Kawsay* e *Suma Qamaña*. Apropria-se do conceito indígena e o ressignifica com o intuito de torná-lo um processo conjunto de “construção de uma utopia no caminho do pós-desenvolvimento”. Seu intuito é agregar outros conceitos à perspectiva, oriundos de marcos referenciais distintos (pré-modernos, modernos, pós-modernos e transmodernos) e torná-la aceitável também para cidadãos e cidadãs não indígenas. Por esse motivo, toda a discussão em torno do Bem Viver gerada dentro desta corrente interpretativa estaria situada num marco de referência cultural trans-moderno.²⁰⁰

¹⁹⁸ CUBILLO-GUEVARA; HIDALGO-CAPITÁN, 2015, p. 15.

¹⁹⁹ VANHULST, 2015, p. 12.

²⁰⁰ “La trans-modernidad es aquella cosmovisión que trata de interpretar todas las esferas de la vida por medio del consenso intersubjetivo, combinando fe, razón e imaginación, con la mirada puesta en la construcción participativa de proyectos que permitan la realización de las expectativas de los individuos; consenso y participación son los fundamentos principales de dicha cosmovisión”. CUBILLO-GUEVARA; HIDALGO-CAPITÁN, 2015, p. 130.



Visto a partir da perspectiva pós-desenvolvimentista, e conforme sugere Acosta, uma das tarefas fundamentais do Bem Viver é possibilitar e construir um diálogo permanente e produtivo entre os saberes ancestrais e o pensamento ocidental universal, em um processo de contínua descolonização da sociedade.²⁰¹ Isso quer dizer que o Bem Viver não é e não pode ser entendido como uma proposta monocultural. Pelo contrário, deve ser entendido e encarado como um conceito plural, oriundo das comunidades indígenas, que valoriza, se abastece e se enriquece com as contribuições e vantagens tecnológicas do mundo moderno e com as contribuições de outras culturas que, em suas reflexões, também criticam os pressupostos da modernidade dominante.²⁰²

O Bem Viver deve ser entendido como uma corrente em diálogo, porque caracteriza, simultaneamente, um campo político (composto por concepções indígenas e ocidentais que questionam o desenvolvimento sugerindo alternativas pós e transmodernas) e um campo plural (ao assumir distintos “Bons Viveres”, com suas próprias peculiaridades, mas que não necessariamente são caracterizáveis – ou verbalizáveis – aos entendimentos ocidentais), abrindo portas para um diálogo.²⁰³ Nas palavras de Gudynas:

É necessário que o Bem Viver se construa sob um duplo processo: por um lado, descolonizar os saberes para abandonar a superioridade ocidental e, por outro lado, respeitar a diversidade das demais culturas, sem hierarquias. É uma posição que está mais acomodada com uma interculturalidade que inclui desmontar os fundamentos que justificam a superioridade de um sujeito ou cultura frente a outros sujeitos ou culturas, mas também que se

²⁰¹ ACOSTA, Alberto. O *Buen Vivir*: uma oportunidade de imaginar outro mundo. In: HEINRICH Böll Stiftung. *Um campeão visto de perto: uma análise do modelo de desenvolvimento brasileiro*. Rio de Janeiro: Heinrich Böll Stiftung, 2012.

²⁰² GUDYNAS, 2014, p. 14.

²⁰³ GUDYNAS, Eduardo. El malestar Moderno con el Buen Vivir: Reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo. *Ecuador Debate*, Quito, n. 88, p. 183-206, 2013. p. 184-185.



expresse a partir da crítica e em função da libertação (tradução nossa).²⁰⁴

Os principais teóricos referenciais correspondentes a esta corrente interpretativa²⁰⁵ entendem que o Bem Viver é um conceito em construção que se sustenta num diálogo intercultural sobre a sustentabilidade e outros problemas da vida coletiva; e ao mesmo tempo um diálogo interdiscursivo que abrange discursos críticos, ocidentais e não ocidentais, do campo do desenvolvimento sustentável.²⁰⁶

Com relação a isso, Gudynas aponta que no campo de discussão ocidental existem muitos conceitos que contribuem para a construção do Bem Viver (que não são necessariamente provenientes de cosmovisões andinas) na medida em que se posicionam contrários e críticos à noção de desenvolvimento, como, por exemplo, os estudos críticos sobre o desenvolvimento, o ambientalismo biocêntrico, o feminismo radical, a decolonialidade do saber, entre outros.²⁰⁷

Em suma, o Bem Viver é tido como uma proposta ou estratégia de futuro que se configura como uma alternativa ou um caminho que conduz para além do desenvolvimento e da modernidade. Caracteriza-se pela negação e crítica aos conceitos próprios da

²⁰⁴ “Es necesario que el Buen Vivir se construya bajo un proceso doble: por un lado descolonizar los saberes para abandonar la superioridad occidental, y por otro lado respetar la diversidad de las demás culturas, sin jerarquías de una sobre otra. Es una posición que está más cómoda con una interculturalidad que incluye desmontar los fundamentos que justifican la superioridad de un sujeto o cultura frente otros sujetos y culturas, pero también que se exprese desde la crítica y en función de la liberación”. GUDYNAS, 2011, p. 12.

²⁰⁵ Seus principais representantes são, em grande parte, intelectuais latino-americanos e europeus vinculados com o ecologismo e com outros movimentos sociais. Entre eles estão Alberto Acosta, Eduardo Gudynas, Josef Estermann, Leonardo Boff, Arturo Escobar, José María Tortosa, François Houtart, Aníbal Quijano, Gustavo Esteva, Magdalena León, Fernando Vega, entre outros.

²⁰⁶ VANHULST, 2015, p. 13.

²⁰⁷ GUDYNAS, 2011, p. 8.



modernidade, como, por exemplo, o mito do progresso ilimitado, o capitalismo, o colonialismo e a hegemonia monoculturalista.²⁰⁸

Para Dávalos o conceito do Bem Viver permite uma nova visão da natureza que ultrapassa a ideia do desenvolvimento capitalista e representa outro modo de ser, estar e conviver. Não ignora os avanços tecnológicos e produtivos, mas os projeta de uma forma distinta, numa relação dinâmica entre a sociedade e a natureza, possibilitando a existência futura da natureza e dos próprios seres humanos.²⁰⁹

Portanto, poderíamos considerar que o Bem Viver, visto e entendido a partir da corrente interpretativa pós-desenvolvimentista, pode ser descrito como uma plataforma para ver o mundo de diferentes maneiras e a partir de distintas ontologias. Ele pressupõe o reconhecimento de outras éticas e de outros valores, a descolonização dos saberes e dos poderes, o abandono da racionalidade instrumental, a busca constante de encontro e diálogo entre os diferentes saberes, a interculturalidade e a ideia de comunidades abertas para distintas vivências dos afetos. Nas palavras de Acosta,

Quando falamos do Bem Viver, propomos, primeiramente, uma reconstrução utópica de futuro a partir da visão andina e amazônica. No entanto, esta aproximação não pode ser excludente ou produzir visões dogmáticas. Deve complementar-se e ampliar-se, necessariamente, incorporando outros discursos e outras propostas provenientes de diversas regiões do planeta espiritualmente aparentadas em sua lutar por uma transformação civilizatória.²¹⁰

Por entender o Bem Viver como um conjunto heterogêneo de saberes não-ocidentais, reformulados e difundidos com críticas

²⁰⁸ GUDYNAS, 2011, p. 10.

²⁰⁹ DÁVALOS, Pablo. *Sumak Kawsay*: uma forma alternativa de resistência e mobilização. Sumak Kawsa, Suma Qamaña, Teko Porã: o Bem-Viver. *IHU on-line*, São Leopoldo, n. 340, ago. 2010. p. 8. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao340.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2015.

²¹⁰ ACOSTA, 2016, p. 66.



que partem do saber ocidental, a corrente interpretativa pós-desenvolvimentista é fortemente criticada, principalmente no âmbito político, filosófico e econômico ocidental.²¹¹ Essas críticas são consequências da não aceitação dessa colagem conceitual que parte de distintas tradições culturais. Quer dizer, ou o Bem Viver se enquadra às exigências modernas, no sentido da epistemologia ocidental, ou não serve para nada e nem merece reconhecimento. Para Gudynas, essa necessidade de domesticar o Bem Viver, realocando-o ao campo da modernidade e ajustando-o às práticas convencionais de desenvolvimento, pode ser um indício de que esse “‘mal-estar moderno’ seja uma reação aos ‘modernos’ que desejam deixar de sê-lo para explorar o Bem Viver” (tradução nossa).²¹²

Uma das direções apontadas por Gudynas é ampliar e estender o debate sobre o Bem Viver a culturas distintas, de modo que sejam estabelecidos encontros que possibilitem diálogo e aprendizagem mútua para todas as posturas envolvidas, pois “[...] todos eles, o suma qamaña, o ñande reko, o sumak kawsay, a ecologia profunda e outros tantos, se complementam entre si e é justamente essa complementação que permite delimitar o espaço de construção do Bem Viver” (tradução nossa).²¹³

Conforme sugere Hidalgo-Flor, baseando-se numa perspectiva orientada às necessidades das coletividades, à construção de sociedades sustentadas na promoção das capacidades sociais e à suficiência e solidariedade nas bases de relações de intercâmbio e cooperação, o Bem Viver inicia a crítica ao colonialismo, despertando uma ruptura com o pensamento monocultural e hegemônico da modernidade capitalista.²¹⁴ Representa a busca por um novo

²¹¹ GUDYNAS, 2013, p. 186-187.

²¹² “‘Malestar Moderno’ sea una reacción frente a aquellos ‘modernos’ que desean dejar de serlos para explorar el Buen Vivir”. GUDYNAS, 2013, p. 184.

²¹³ “Todos ellos, el suma qamaña, el ñande reko, el sumak kawsay, la ecologia profunda y otros tantos, se complementan entre sí y es justamente esta complementación que permite delimitar el espacio de construcción del Buen Vivir”. GUDYNAS, 2011, p. 15-18.

²¹⁴ HIDALGO-FLOR, 2011, p. 90.



modo de entender, viver e conviver num mundo até então dominado pelos paradigmas capitalistas.

Para Andrés Uzeda Vásquez, sociólogo boliviano, o Bem Viver possui três facetas importantes e pode ser entendido como um preceito ético-moral (viver em respeito e harmonia na grande comunidade terrenal, espiritual e cósmica e considerando os princípios da relacionalidade, da correspondência, da complementariedade e da reciprocidade), como uma conquista social (apontando para uma vida digna, tendo o bem viver como superação da pobreza e da exclusão e seguindo a autodeterminação dos povos, vivendo cada qual ao seu modo, seguindo valores, crenças e normas próprias e com oportunidade de rejeitar a imposição homogeneizante da globalização) e como uma fórmula política (diferente de um projeto político, como uma fórmula política capaz de cruzar inúmeras fronteiras de forma significativa e mobilizadora, podendo ser instrumentalizadas por governos, partidos políticos e movimentos sociais para garantir vida boa para todas as pessoas).²¹⁵

Não podemos negar que existem diferenças e controvérsias entre as três correntes interpretativas apresentadas. No entanto, fazendo um esforço de aproximação entre elas é possível concluir que o Bem Viver é uma proposta de transformação social latino-americana que deriva dos conceitos originários do *Sumak Kawsay* e do *Suma Qamaña* andinos, que se fundamenta a partir do diagnóstico de uma realidade de mau-desenvolvimento e procura lançar alternativas a esta realidade. Sem embargo, tais alternativas só poderão se transformar em projetos palpáveis desde que haja uma estratégia política que esteja articulada na busca do estabelecimento de uma sociedade plurinacional, pós-capitalista e biocêntrica.

Apesar das diferenças, continuamos, pois, insistindo em falar de uma perspectiva andina do Bem Viver porque entendemos que

²¹⁵ VÁSQUEZ, Andrés Uzeda. Del “vivir bien” y del vivir la vida. *Fe y Pueblo*, La Paz, n. 17, p. 40-50, jul. 2010. p. 43-45.



a ideia integradora de vida boa e digna para todas as pessoas também está presente em visões humanistas e anti-utilitaristas de culturas do mundo todo, como a perspectiva do *Ubuntu* sul-africano, assim como o *Svadeshi*, o *Swaraj* e o *Apargrama* indiano, por exemplo. Neste sentido e para diferenciá-la de outras perspectivas e horizontes, continuaremos falando da perspectiva andina do Bem Viver.

2.5 Teologizando o Bem Viver

Indiferente da corrente interpretativa, é inegável que o Bem Viver se funda, se firma e se consolida a partir das resistências simbólicas ao poder hegemônico que afeta todas as dimensões e experiências da vida, inclusive a experiência religiosa. Também critica o desenvolvimento e desconstrói a ideia da busca incessante pelo crescimento econômico, dando ênfase à convivialidade, à justiça, à solidariedade e à equidade na complementariedade da comunidade. Conforme aponta José María Vigil, teólogo espanhol, “muitos povos – quiçá todos, de alguma maneira – vivem a nostalgia de um ‘outro mundo’ ao qual se sentem convocados por uma força misteriosa que os leva a todos a convergir na busca do bem”.²¹⁶ Neste sentido, podemos falar – e dialogar – sobre algumas pontes existentes entre o Bem Viver e a teologia cristã, entre as diferentes, mas semelhantes tradições provenientes dessas experiências de vida e espiritualidade.

Paulo Suess, teólogo alemão, afirma que o cristianismo, de uma forma ou de outra, tem contribuições importantes para dar ao Bem Viver a partir da sabedoria presente em seus diferentes caminhos de resistência. Uma sabedoria que “atravessa a história e faz,

²¹⁶ VIGIL, José Maria. Sumak Kawsay e o reino de Deus. O que diz o “sumak kawsay” indígena ao “Reino de Deus” de Jesus de Nazaré? In: In: VIGIL, José Maria; CASALDÁLIGA, Pedro (Orgs.). *Latino-Americana 2012 mundial*. Bem Viver-Bem Conviver-Sumak Kawsay. Goiânia: Comissão Dominicana de Justiça e Paz do Brasil, 2012. p. 154.



sempre de novo, nascer a vida e conviver a humanidade”.²¹⁷ A própria Teologia da Libertação surgiu dos anseios, lutas e resistências dos povos latino-americanos como resposta às mudanças políticas, sociais e econômicas que aconteceram no Continente. Esse movimento proporcionou o fortalecimento de uma ética e espiritualidade da vida. Nas palavras de Fernando Vega, teólogo equatoriano,

A Teologia da Libertação tem fortalecido *uma espiritualidade do sujeito humano concreto*, necessitado de trabalho, terra, saúde, educação, participação e recreação; um sujeito humano que se define pela sua classe, gênero, raça e cultura; um sujeito humano que se vê liberto em sua dimensão subjetiva e pessoal interior; um sujeito humano que é humano em comunidade, em uma sociedade onde caibam todos e todas em harmonia com a natureza; um sujeito humano que afirma a vida humana como valor absoluto, que se afirma como *sujeito livre* frente ao mercado e à lei da ganância (tradução nossa).²¹⁸

Essa espiritualidade da vida fortalecida pela Teologia da Libertação da qual fala Vega se aproxima muito com o ideal do Bem Viver andino. Neste mesmo caminho, Ivone Richter Reimer, teóloga brasileira, faz uma análise muito interessante ao fazer dialogar a tradição judaico-cristã e a perspectiva do Bem Viver. Com base em alguns textos bíblicos, Reimer constata que há muitos pontos em comum entre ambas as perspectivas. Ao analisar Gn 1-2 é possível perceber a ideia do ser humano como *chakana* celebrativa:

²¹⁷ SUESS, Paulo. Virá que eu vi. Contornos de um projeto em construção. In: In: VIGIL, José Maria; CASALDÁLIGA, Pedro (Orgs.). *Latino-Americana 2012 mundial*. Bem Viver-Bem Conviver-Sumak Kawsay. Goiânia: Comissão Dominicana de Justiça e Paz do Brasil, 2012. p. 45.

²¹⁸ “La Teología de la Liberación ha fortalecido *una espiritualidad del sujeto humano concreto*, necesitado de trabajo, tierra, salud, educación, participación y esparcimiento; un sujeto humano que se define por su condición de clase, género, raza y cultura; un sujeto humano que se ve liberado en su dimensión subjetiva y personal interior; un sujeto humano que es humano en comunidad, en una sociedad donde quepan todos y todas en armonía con la naturaleza; un sujeto humano que afirma la vida humana como valor absoluto, que se afirma como *sujeto libre* frente al mercado y la ley de la ganancia”. VEGA, Fernando. Teología de la liberación y Buen Vivir. In: GARCÍA, Alejandro Guillén; CASANOVA, Mauricio Phélan (Comp.). *Construyendo el Buen Vivir*. Cuenca: Pydlos Ediciones, 2012. p. 131.



a vida aparece como dom/dádiva de Deus e o ser humano, a partir da comunhão, exerce a função de cuidador da criação, de agricultor responsável por cultivá-la. Ao analisar o Sl 104 é possível perceber a ideia de Deus como uma *chakana* universal: Deus se faz presente em todo o universo, não como sujeito ou pessoa, mas como uma presença simbólica, como relação e relacionador. Sobre isso, Reimer afirma:

Há salmos que apresentam o “lado orante” da criação de Deus. Eles *comunicam* uma *hierofania* [...]. Assim, por exemplo, o auge do Sl 104 está na afirmação de que *Deus* é doador e mantenedor da vida. Nessa dinâmica, a *ruah* (espírito) de *Deus* é entendida como o princípio vital de todo o cosmos [...]. Nesta manifestação feminina de Deus-*ruah*, é importante destacar a beleza da linguagem do Sl 104 que expressa uma espiritualidade profunda e comprometida: a divindade voa nas asas dos ventos; ela lança os fundamentos da terra; aves, plantas, animais, frutos e gente convivem em paz; é preciso trabalhar para ter pão e vinho que alegra o coração, que dá força e beleza; a sabedoria divina inunda a terra e o mar... por milhares de anos e, é por isso, que a gente canta e louva essa força divina que nos dá a sua obra e nos chama para dela cuidar.²¹⁹

Assim como as culturas indígenas reconhecem a natureza, a terra como *Pachamama*, a tradição judaico-cristã reconhece, contempla e afirma a terra como corpo. Conforme o texto de Mt 12.40, a terra tem um coração e acolhe a pessoa morta para possibilitar nova vida, por isso “o Bem Viver e o Bem Morrer andam de mãos dadas. [...] Somos corpo-terra, *adamah/adam* e à terra retornaremos”.²²⁰ A ideia da terra que tem um coração para recriar presente no texto de Mt 12.40, assim como a imagem do trabalho de parto que o apóstolo Paulo utiliza no texto de Rm 8.23 contribuem para ressignificar a vida humana em suas múltiplas relações. “Gritar em trabalho de

²¹⁹ REIMER, Ivone Richter. Um Bem-Viver-Bem-Querer-Bem na espiritualidade judaico-cristã: reflexões bíblico-teológicas no caminho. MARKUS, Cledes; GIERUS, Renate (Orgs.). *O Bem Viver na Criação*. São Leopoldo: Oikos, 2013. p. 25.

²²⁰ REIMER, 2013, p. 29.



parto não é ação de quem se esconde, resigna e silencia; ao contrário, é demonstração da esperança de participar e pegar nos braços aquilo que já vem”²²¹, é uma vivência da fé.

Tal vivência da fé acontece num tempo oportuno, num *kai-rós* profético, num Bem Viver que liberta para uma espiritualidade capaz de perceber Deus em todas as relações, próximo dos seres humanos e dentro da vida em todas as suas dimensões. Assim como na perspectiva andina do Bem Viver, na tradição judaico-cristã a proximidade de Deus também orienta a vida dos seres humanos na busca por relações dignas, justas e sustentáveis para toda a criação. É uma “economia de Deus”, como afirma Reimer, que chama os seres humanos a serem mordomos da criação, cultivadores da vida. É uma espiritualidade que percebe a justiça e a paz nas relações humanas, nas dimensões políticas, econômicas, sociais, ecológicas e terapêuticas presentes na integralidade das relações.

Pode-se dizer que no decorrer da história, diante das injustiças e da ambição humana, a utopia da plenitude da vida e do Reino de Deus não só direcionou nossos passos como nos deu esperança. No contexto bíblico, o Reino de Deus é uma proposta que provoca a libertação das estruturas que não permitem viver plenamente. Representa o amor infinito de Deus para com a humanidade, principalmente com os excluídos e as excluídas. Assim como o Bem Viver, o Reino de Deus, presente no agir dos seres humanos, propõe a transformação e a libertação, propõe uma vida nova, um novo modo de viver no mundo baseado na justiça e na vida digna. Exige o restabelecimento das relações humanas para restaurar a relação com Deus e sua criação, porque as relações de injustiça e submissão desequilibram a relacionalidade com toda a comunidade da vida.

²²¹ REIMER, 2013, p. 30.



A perspectiva do Reino se fundamenta no *shalom* de Deus. Como bem indaga Albó, “não existe muito do *suma qamaña* [...] na saudação [...] *shalom*, que significa paz em suas diversas acepções tanto individuais quanto coletivas e internacionais e também bem-estar e retorno ao equilíbrio, à justiça e à igualdade integral?” (tradução nossa).²²² O *shalom* representa a libertação integral entre Deus, a natureza e a humanidade, uma libertação que está baseada na relacionalidade que se estabelece com bem-estar, cuidado, integridade, equilíbrio e justiça. *Shalom* é, simultaneamente, cura, retribuição, satisfação e saciedade. Tanto o Bem Viver quanto o *shalom* hebraico tem o mesmo intuito: caminham de mãos dadas com a justiça para restabelecer a vida digna de maneira íntegra.²²³

O Bem Viver também se aproxima muito com a ética do cuidado, fundamento da ética cristã. O cuidado como nosso *modo-de-ser/estar* no mundo²²⁴ configura a estrutura real da criatividade, da liberdade e da inteligência humana, é o *ethos* fundamental do ser humano. “Quer dizer, no cuidado identificamos os princípios, os valores e as atitudes que fazem da vida um bem-viver e das ações um reto agir”.²²⁵ Nesse sentido somos desafiados e desafiadas a tornar o cuidado a questão central da nossa perspectiva de vida e de “con-vivência” com o mundo. Conforme Leonardo Boff, teólogo brasileiro,

Dar centralidade ao cuidado não significa deixar de trabalhar e de intervir no mundo. Significa renunciar à vontade de poder que reduz tudo a objetos, desconectados da subjetividade humana. Significa recusar-se a todo despotismo e a toda dominação.

²²² “¿No hay mucho del *suma qamaña*, por ejemplo, en el saludo hebraico y bíblico *shalom*, que significa paz, en sus diversas acepciones tanto individuales como colectivas e internacionales y también bienestar y retorno al equilibrio, a la justicia y la igualdad integral?” ALBÓ, 2009, p. 38.

²²³ CHIPANA, Sofia. Tejiendo sueños y anhelos en torno a la vida digna. *Fe y Pueblo*, La Paz, n. 17, p. 68-78, jul. 2010. p. 68-69.

²²⁴ Aquilo que Martin Heidegger definiu como *Dasein*, o que estrutura e estabelece nossas relações com todas as coisas e com o mundo, o fundamento para qualquer interpretação do humano.

²²⁵ BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 11-12.



Significa impor limites à obsessão pela eficácia a qualquer custo. Significa derrubar a ditadura da racionalidade fria e abstrata para dar lugar ao cuidado. Significa reorganizar o trabalho em sintonia com a natureza, seus ritmos e suas indicações. Significa respeitar a comunhão que todas as coisas entretêm entre si e conosco. Significa colocar o interesse coletivo da sociedade, da comunidade biótica e terrenal acima dos interesses exclusivamente humanos. Significa colocar-se junto e ao pé de cada coisa que queremos transformar para que ela não sofra, não seja desenraizada de seu habitat e possa manter as condições de desenvolver-se e co-evoluir junto com seus ecossistemas e com a própria Terra.²²⁶

A palavra “cuidado” pode ser derivada da palavra latina *cura*, a qual expressa atitudes de cuidado e preocupação nas relações entre os seres humanos. Ao mesmo tempo, também pode ser derivada de *cogitare-cogitatus*, cujo sentido se parece bastante com o de *cura*: atitude de atenção e zelo para com alguém ou algo que se quer bem.²²⁷ Ambas as significações sugerem que o cuidado representa uma atitude fundamental, um modo de ser do humano que configura sua presença no mundo.

Segundo Martin Heidegger, filósofo alemão, o ser do humano não consiste apenas numa simples presença do ente no mundo. Somos um *Dasein*, isto é, um *ser-aí*, um *ser-no-mundo*, um *ser-com-os-outros*. O que configura o *modo-de-ser* do *Dasein* é o cuidado.²²⁸ “O *Da* significa a abertura de um ente (o ente humano) para o ser (*Sein*)”.²²⁹ Portanto, “o *Dasein* não é algo que já é, nem algo simplesmente dado, mas o poder ser”²³⁰ ou o *ser-aí*, que é o mesmo que *ser-no-mundo*, *estar-no-mundo* ou *ser/estar-no-mundo*. Este *ser/estar-aí* é dinâmico e só existe na medida em que se descobre o *ser/estar-com*.

²²⁶ BOFF, 2011, p. 102.

²²⁷ BOFF, 2011, p. 90ss.

²²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. v. 1. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. p.38ss.

²²⁹ SILVA, Marta Nörnberg. “Cuidado(s) em movimento: a ética do cuidado e a escuta sensível como fundamento do cuidado do outro”. In: NOÉ, Sidnei Vilmar (Org.). *Espiritualidade e saúde: da cura d’almas ao cuidado integral*. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 16.

²³⁰ SILVA, 2004, p. 16.



Isso significa dizer que o *Dasein* só existe diluído com a outra pessoa.²³¹ Em outras palavras, o cuidado caracteriza o *modo-de-ser/estar* essencial do ser humano, revelando a maneira como o ser humano é, se estrutura e estabelece suas relação com todas as coisas e com o mundo. Por isso, o cuidado “é o fundamento para qualquer interpretação do humano”.²³²

O cuidado ecoa como uma crítica à civilização agonizante da qual fazemos parte. Ao mesmo tempo, ele também representa a preocupação com o nosso futuro comum e serve de princípio inspirador para outra perspectiva de convivência, relação e pacto social entre todos os povos de todas as terras, baseando-se na preservação e no respeito para com tudo aquilo que existe e vive no mundo.

Somos indivíduos dignos, íntegros e unos, criados como imagem e semelhança de Deus. A partir disso e da autonomia recebida por Deus, temos liberdade, capacidade e responsabilidade de decidir os caminhos que vamos seguir e como vamos nos relacionar com Deus, com os outros e com o mundo. Ao mesmo tempo somos seres sociais e comunitários. Como co-criaturas Dele, somos co-responsáveis na construção da vida comunitária e na prática da justiça. Entretanto, por vezes nos fechamos em nosso individualismo e egoísmo, rejeitando o diálogo e a convivência em prol de uma auto-suficiência adquirida. A própria sociedade nos transforma em seres exclusivos e excludentes, criando desigualdades e diferenciações, sustentando a injustiça social, privilegiando alguns e excluindo a outros.

²³¹ “Estar angustiado é estar ocupado e preocupado com o sentido da existência, com o sentido de tudo o que a compõe [...]. Assim, ‘o angustiar-se abre o mundo como mundo’ [...] possibilitando o sentido da existência que se faz quando o *ser-á* se descobre *estar-junto-com-o-outro* nos diferentes espaços e tempos do cotidiano. Consequentemente, a angústia oferece o solo observável a partir do qual se pode apreender a totalidade originária da pre-sença. E isto se desentranha como *cura*. [...] [Assim] a ocupação e a preocupação, ambas derivadas da palavra *cura*, são os dois planos sobre os quais se promove, se desenvolve, se movimenta o modo de ser da existência. Sendo assim, ocupar-se e preocupar-se com aquilo que faz parte das necessidades existenciais [...] materializam a ética do cuidado”. SILVA, 2004, p. 17.

²³² SILVA, 2004, p. 16



Deus fez um pacto com seu povo. Ensinou-nos a *koinonia*, isto é, a “[...] comunhão, unidade, solidariedade e participação em meio à diversidade de dons e pessoas”.²³³ Somos, através dela, instigados e instigadas a construir uma sociedade onde haja espaço para todas as pessoas, onde a diferença e a diversidade sirvam como pressupostos para uma comunidade integral, que aprende e caminha junto com o diferente, que garante a partilha de todas as coisas, que garante o espaço, o respeito, a comunhão e a solidariedade para com todos e todas no caminho da vida plena.

Não podemos esquecer que também somos parte da natureza, sem a qual, sem dúvida, nossa existência não seria possível. “Tudo o que somos e nos sustenta provêm da natureza”.²³⁴ Deus é o criador, portanto a terra pertence a Ele. Ela é substância e sustento da vida, por isso somos responsáveis em cuidá-la. Sendo assim, esse cuidado responsável nos mostra que “[...] a terra é um projeto de trabalho que a humanidade realiza sempre em relação com Deus, consigo mesma e com a terra e seus numerosos povos: o projeto de construir uma convivência justa e sustentável”.²³⁵

A solidariedade, a complementariedade, a *koinonia* e tudo o que isso envolve nada mais é do que o mandamento do amor ensinado por Jesus. Da mesma forma, podemos entender o Bem Viver como o mandamento do amor que nos conduz à libertação: uma utopia que começa no aqui e no agora e que carrega consigo a ética do cuidado, o *shalom*, a perspectiva do Reino de Deus e a espiritualidade da vida. Essa espiritualidade da vida (ou a vivência da fé) é expressa nas relações que construímos e vivenciamos com as outras pessoas, com o ambiente em que vivemos, com Deus e com nós mesmos. Ou seja, nosso Bem Viver “está relacionado com a

²³³ MAY, 2008, p. 108.

²³⁴ MAY, 2008, p. 109.

²³⁵ BOFF, Leonardo. *Princípio-Terra: a volta à terra como pátria comum*. São Paulo: Ática, 1995. p. 30.



construção de nossos valores, com a nossa educação, com a questão do sentido que a vida tem para nós”.²³⁶

2.6 Afinal, de qual Bem Viver falamos?

O Bem Viver é um processo que tem passado por diferentes etapas de encanto e desencanto, “é um espaço de polêmica e controvérsia onde não existe somente uma verdade absoluta. Existem múltiplas verdadeiras e também inumeráveis mentiras que hoje são canonizadas em nome do Viver Bem” (tradução nossa).²³⁷ Diante das inúmeras interpretações e aplicações práticas do Bem Viver que apresentamos, faz-se necessário agora um esforço para sintetizar o que entendemos por Bem Viver.

Entendemos o Bem Viver como uma ideia em construção, uma perspectiva que inspira a possibilidade de imaginarmos outros mundos. Não é um imperativo ou um paradigma global e nem uma proposta pronta e indiscutível. É um discurso crítico em construção constante que nasceu das propostas políticas indígenas e resulta de um processo histórico que já dura mais de quinhentos anos. O Bem Viver é uma filosofia de vida, uma utopia que impulsiona a construção de um projeto emancipador. Um projeto constituído por muitas histórias de resistência e por propostas de transformação que se alimentam de contribuições e experiências distintas. Está baseado no paradigma comunitário dos povos indígenas do sul, especialmente dos povos andinos, mas se alimenta de distintas fontes – inclusive das ocidentais.

É uma perspectiva em permanente construção e reprodução que assume uma tarefa descolonizadora. O Bem Viver é uma oportunidade para construir um mundo diferente. Um mundo onde as

²³⁶ REIMER, 2013, p. 21.

²³⁷ “Es un espacio de polémica y controversia donde no existe una sola verdad absoluta. Existen múltiples verdaderas y también innumerables mentiras que hoy son canonizadas en nombre del Vivir Bien”. SOLÓN, 2016, p. 11.



visões alternativas de vida sejam possíveis; onde seja possível viver e conviver em harmonia, onde o ser humano é visto como parte integral da natureza; em suma, um mundo onde caibam todos os mundos. É uma perspectiva essencialmente religiosa que entende a sacralidade da vida, onde “o centro das atenções não deve ser apenas o ser humano, mas o ser humano vivendo em comunidade e em harmonia com a Natureza”.²³⁸ Neste sentido, é uma perspectiva religiosa que se aproxima muito à ética cristã.

O Bem Viver é um Bem Conviver, é uma experiência de vida que busca afirmar a coletividade no lugar do individualismo estabelecido pela modernidade capitalista. Não possui nenhuma relação com as concepções ocidentais atuais de “qualidade de vida”, “vida boa” ou de “viver melhor”, já que estas necessariamente estão vinculadas ao acúmulo de bens materiais, ao consumismo e ao desenvolvimento e progresso pensados em função de uma sociedade desumana e antropocêntrica. O Bem Viver é uma perspectiva intercultural que possibilita resgatar as diversidades, valorizar e respeitar o “outro”.

O Bem Viver é uma perspectiva eminentemente revolucionária porque parte de um processo que busca fortalecer as lutas e resistências nas reivindicações dos povos e nacionalidades marginalizadas e periféricas. Em suma, e nas palavras de Acosta,

o Bem Viver se transforma em ponto de partida, caminho e horizonte para desconstruir a matriz colonial que desconhece a diversidade cultural, ecológica e política. Nesta linha de reflexão, a proposta do Bem Viver critica o Estado monocultural, a deterioração da qualidade de vida materializada em crises econômicas e ambientais, a economia capitalista de mercado, a perda de soberania em todos os âmbitos, a marginalização, a discriminação, a pobreza, as deploráveis condições de vida da maioria da população, as iniquidades. Igualmente, questiona visões ideológicas que

²³⁸ ACOSTA, 2016, p. 27.



se nutrem das matrizes coloniais do extrativismo e da evangelização imposta a sangue e fogo.²³⁹

O Bem Viver é um projeto que pretende edificar democraticamente sociedades sustentáveis e democráticas que possam ser estabelecidas em espaços globais democráticos. Ou seja, o Bem Viver nos encoraja e nos desafia a nos reencontrarmos com a dimensão utópica da vida e fortalecermos a solidariedade, a igualdade e a liberdade, valores básicos da democracia na vida em comunidade. Para alcançar o Bem Viver não temos um caminho pronto, teremos que construí-lo. Mas, seguramente, temos um horizonte por onde podemos nos guiar.²⁴⁰

²³⁹ ACOSTA, 2016, p. 83.

²⁴⁰ ACOSTA, 2016, p. 73.



3 (RE)CONSTRUINDO O (DES)ENVOLVIMENTO: CONTRIBUIÇÕES DO BEM VIVER AO ETHOS SÓCIO-COMUNITÁRIO-RELIGIOSO NO CONTEXTO LATINO-AMERICANO

*Como posso manter vivo em mim o melhor da cultura ocidental
moderna e democrática e,
ao mesmo tempo, reconhecer o valor do mundo que ela designou
autocraticamente como não-civilizado, ignorante, residual, inferior
ou improdutivo?*²⁴¹

Vimos que o discurso e modelo ocidental de desenvolvimento, baseado, sobretudo, num estilo de vida que tem como meta o crescimento infinito, é insustentável. A ideia de progresso e avanço em nome do desenvolvimento vem restringindo, dia após dia, nossos horizontes. Entramos numa espiral interminável de produção, técnica e consumo que, além de esgotar os recursos naturais de maneira irracional, incitam ainda mais a tensão criada pelas desigualdades sociais. Como afirma Acosta, entre outras coisas “nos transformamos em simples ferramentas para as máquinas, quando a relação deveria ser inversa”.²⁴²

A nossa atual conjuntura finda um longo processo que teve início na constituição do continente sul-americano a partir da difusão e hegemonia mundial do capitalismo colonial-moderno-eurocêntrico. Fomos, aos poucos, incorporados às dinâmicas do capital europeu (e depois norte-americano) e agora experimentamos na pele as consequências deste processo. Vivemos num modelo de desenvolvimento ecologicamente, economicamente, socialmente

²⁴¹ SANTOS, 2004, p. 84.

²⁴² ACOSTA, 2016, p. 37.



e politicamente insustentável. O impacto ecológico gerado até então foi e continua sendo descomunal. A devastação de grandes áreas florestais resulta num desequilíbrio dos ecossistemas, prejudicando, assim o futuro dos biomas. Instaurou-se o mito de um progresso ilimitado, onde a promessa de domínio da natureza, de abundância material, de maior felicidade para o maior número de indivíduos e de liberdade pessoal irrestrita, alimenta a fé e a esperança de inúmeras gerações.

A modernidade coisificou nossas ações e relações ao ponto de extrairmos delas tudo aquilo que pode representar algum valor no mercado. Como consequência, estabeleceu-se uma sociedade de lucro e de consumo desenfreado que agora vivencia uma crise de paradigmas que provoca, cada vez mais, um mal-estar generalizado. Este mal-estar generalizado se reflete naquilo que Boff denomina como “crise civilizacional”. Uma crise que se evidencia a partir da falta de cuidado, do descuido e do descaso expresso na falta de preocupação com os pobres, desempregados e marginalizados; na falta de reciprocidade e de solidariedade; na falta de sonhos e de perspectivas; no descaso com a sociabilidade e com tudo aquilo que é público; na falta das condições básicas para uma vida digna e justa; na falta de cuidado com a vida; no abandono à dimensão espiritual e no abandono ao planeta Terra, nossa casa comum.²⁴³

Passamos a viver uma nova etapa histórica, aquilo que Giraldo denomina “a era da sobrevivência”, consequência da insustentável civilização construída. Uma era que surge como resultado da crise civilizacional e que agora busca a conservação de nossa espécie no planeta. Uma era que direciona nossas utopias à crítica da crise do pensamento como totalidade sistêmica e que clama por um novo posicionamento ético.²⁴⁴ Como bem afirmou o Papa Francisco na lendária Carta Encíclica “*Laudato si*”,

²⁴³ BOFF, 2011, p. 18.

²⁴⁴ GIRALDO, Omar Felipe. Utopías en la era de la supervivencia. Una interpretación del Buen Vivir. México: Editorial Itarca, 2014. p. 15,



Alguns defendem a todo o custo o mito do progresso, afirmando que os problemas ecológicos resolver-se-ão simplesmente com novas aplicações técnicas, sem considerações éticas nem mudanças de fundo. [...] outros pensam que o ser humano, com qualquer uma de suas intervenções, só pode ameaçar e comprometer o ecossistema mundial, pelo que convém reduzir a sua presença no planeta e impedir-lhe todo o tipo de intervenção. Entre estes extremos, a reflexão deveria identificar possíveis cenários futuros, porque não existe só um caminho de solução. Isto deixaria espaço para uma variedade de contribuições que poderiam entrar em diálogo a fim de se chegar a respostas abrangentes.²⁴⁵

Diante deste quadro de crise e necessidade de novos posicionamentos éticos, é válido ressaltar que existem no mundo alternativas, propostas e utopias em construção constante que têm muito a contribuir. Uma delas, como vimos no capítulo anterior, é a perspectiva andina do Bem Viver. Buscaremos, portanto, analisar as contribuições que esta perspectiva pode trazer ao *ethos* sócio-comunitário-religioso no contexto latino-americano.

3.1 Algumas considerações acerca do *ethos* sócio-comunitário-religioso

De acordo com Clifford Geertz, antropólogo norte-americano, todo comportamento humano é visto como uma ação simbólica e está relacionado diretamente com a cultura – esta que pode ser encontrada no coração e na mente dos seres humanos e aparece como uma teia de significados tecida pelos próprios seres humanos.²⁴⁶ A cultura²⁴⁷ é todo um complexo de conhecimentos e habilidades humanas empregadas socialmente. Inclui o conhecimento, a

²⁴⁵ PAPA FRANCISCO. Carta Encíclica *Laudato Si'* do Santo Padre Francisco Sobre o Cuidado da Casa Comum. Roma, 24 mai. 2015. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html#_ftnref11>. Acesso em: 28 mai. 2016.

²⁴⁶ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 20-22.

²⁴⁷ É importante ressaltar que o conceito de cultura possui inúmeras definições. Contudo, foi cunhado originalmente pelo antropólogo britânico Edward Tylor (1832-1917).



moral, as aptidões, as crenças, as leis, os costumes, as artes, a ética e todos os outros hábitos que o ser humano adquire como membro de uma determinada sociedade.²⁴⁸

Sua essência aparece basicamente em três elementos: nas ideias (concepções mentais das coisas concretas ou abstratas), nas abstrações (capacidade de conceber as ideias e traduzi-las em sinais e símbolos) e nos comportamentos (modos de agir de um determinado grupo, a partir de suas ideias e abstrações).²⁴⁹ Cultura, portanto, “[...] é a forma como significamos o mundo e a nós mesmos. Este processo, no entanto, não é solitário, é coletivo, feito de encontros e desencontros com o outro”.²⁵⁰ É um processo em constante construção.

Dentro de uma determinada cultura, todos os aspectos morais e os elementos valorativos configuram o *ethos* (a maneira de ser e de sentir de um determinado grupo); já os aspectos cognitivos e existenciais configuram a visão de mundo ou cosmovisão (a formulação da ordem geral das coisas desse mesmo grupo).²⁵¹ Há uma relação circular entre as duas perspectivas, *ethos* e visão de mundo, de forma que uma completa e empresta significado à outra. Tal relação se dá a partir da religião: um sistema simbólico que une o *ethos* à cosmovisão com o intuito de formar uma estrutura do mundo que contém um programa de conduta humana em

²⁴⁸ CULTURA. In: SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto, 2006. p. 85.

²⁴⁹ MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zelia Maria Neves. *Antropologia: uma introdução*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2008. p. 25.

²⁵⁰ MENEZES, Magali Mendes de. Nos interstícios da cultura: as contribuições da filosofia intercultural. *Educação*, Porto Alegre, v. 34, n. 3, p. 324-329, set./dez. 2011. p. 326.

²⁵¹ Para Geertz, “o *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são nas simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. [...] o *ethos* torna-se intelectualmente razoável porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisas real que a visão de mundo descreve, e a visão de mundo torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica”. GEERTZ, 1978, p. 143-144.



que um e outro se reforçam mutuamente.²⁵² É essa relação circular que determina as relações do ser humano – com ele mesmo, com os outros, com as coisas e com o mundo.

Peter Berger afirma que o ser humano é um ser incompleto que necessita de interação para que consiga se desenvolver.²⁵³ Essa interação necessária se dá através das relações com ele mesmo, com os outros, com o mundo e com tudo aquilo que existe e vive. Partindo desse pressuposto, pode-se afirmar que a cultura e a sociedade também são produtos incompletos ou inacabados, pois se transformam ao longo do tempo e, com isso, desenvolvem novas modalidades de viver no mundo. Essas transformações são possíveis graças às relações, ao *ethos* e à visão de mundo própria de cada cultura.

Ethos é uma palavra de origem grega e tem o sentido de *habitar, morar*. O *ethos* pode ser visto como um comportamento íntimo que corresponde à vida própria de cada ser humano (moral), como um comportamento político de convivência que corresponde à vida pública de uma determinada sociedade (ética) e como um comportamento ambiental que corresponde ao lugar geográfico e cultural onde nos enraizamos e fazemos morada. Ou seja, o *ethos* compreende os propósitos fundamentais, os valores essenciais e os princípios fundadores de ações que traduzem o conjunto de valores e de hábitos das tradições culturais de um determinado povo. Portanto, “o *ethos* não é algo acabado, mas algo aberto a ser sempre feito, refeito e cuidado”.²⁵⁴

²⁵² Nas palavras de Geertz, religião é “um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que as disposições e motivações pareçam singularmente realistas”. GEERTZ, 1978, p. 104-105.

²⁵³ BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 18-19.

²⁵⁴ BOFF, Leonardo. *Ethos Mundial: um consenso mínimo entre os humanos*. Brasília: Letra Viva, 2000. p. 35.



É importante insistir que o *ethos* não é apenas a moral e a ética. Existem outros termos/elementos indissociáveis a ele, como a *polis* (daí provêm a política), o *cosmos* (universo, ordem, harmonia e dinâmica em movimento) e o *oikos* (casa). O *oikos* é a casa, a comunidade, onde se organizam os bens, onde se administram as coisas da comunidade e da família. O *oikos* é a economia do lugar onde habitamos (*ethos*). Marcelo Pelizzoli, filósofo brasileiro, nos lembra que “a economia, na origem, não é apenas cálculo, lucro e progresso como conquista material e tecnológica, mas a boa administração da casa e da comunidade”.²⁵⁵ Portanto, “se a economia se distancia do *ethos*, ela torna-se apenas um instrumento de dominação da natureza, de conquista e exploração de pessoas, e de progresso material guiado pela racionalidade instrumental”.²⁵⁶

O *ethos* emerge em um mundo cultural de um grupo num determinado período da história. As pessoas significam as coisas e seus atos através dos hábitos, das atitudes e dos modos de agir que adquirem diante das coisas no dia-a-dia e isto constitui sua maneira de ser e de habitar o mundo a partir da cultura. Como sugere Magali Mendes de Menezes, filósofa brasileira,

falar de cultura significa falar [...] [da] história de luta, de seus diferentes significados, e ao mesmo tempo, da opção que fazemos quando assumimos compreensões, ou a tarefa de novamente ressignificar os conceitos, subvertendo modos de ser, para que possamos nos comunicar com o Outro.²⁵⁷

O *ethos* sócio-comunitário-religioso é, portanto, antes de tudo, um conjunto de valores, princípios e inspirações que dão origem a atos e atitudes que direcionam a convivência na nossa morada/casa comum. É um *ethos* do saber cuidar, habitar, viver e reconstruir o sentido espiritual e mundano de nossas vidas. É um princípio ético

²⁵⁵ PELIZZOLI, Marcelo L. *Ética e meio ambiente: para uma sociedade sustentável*. Petrópolis: Vozes, 2013. PELIZZOLI, 2013, p. 35.

²⁵⁶ PELIZZOLI, 2013, p. 35.

²⁵⁷ MENEZES, 2011, p. 325.



que aponta a necessidade de resgatar o equilíbrio, a harmonia, a esfera comunitária de nossas vidas e os valores presentes nas nossas relações. Tal conjunto de valores e princípios se complementam e interagem diretamente com a dimensão social através da política, com a dimensão comunitária através da democracia e com a dimensão religiosa através da ética presentes na nossa cultura. O *ethos* sócio-comunitário-religioso, portanto, é a maneira como cada ser humano vive e convive em determinada cultura, como constitui suas relações e significações de mundo.

3.2 O Bem Viver e suas contribuições

Definido o que queremos dizer com *ethos* sócio-comunitário-religioso, agora nos cabe a tarefa de indicar as contribuições que a perspectiva andina do Bem Viver pode trazer ao contexto latino-americano. Ressaltamos que o Bem Viver não é uma receita, algo pronto e indiscutível, mas sim, e como afirma Solón, “uma mescla complexa e dinâmica que abrange desde uma concepção filosófica do tempo e do espaço até uma cosmovisão sobre a relação entre os seres humanos e a natureza”.²⁵⁸

Primeiramente, ao resgatar a ética coletiva das comunidades andinas presente na perspectiva do Bem Viver é possível vislumbrar uma dupla função: por um lado, uma crítica à situação socioeconômica atual e, por outro, uma proposta de reconstrução social, cultural e política, estabelecida a partir da reconciliação entre o material e o espiritual, entre a natureza e a humanidade e que reconhece “uma pluralidade de aportes que podem contribuir tanto para a crítica do capitalismo como para a construção de sociedades muito mais alternativas, nas quais a grande comunidade da vida da

²⁵⁸ “Una mezcla compleja y dinámica que abarca desde una concepción filosófica del tiempo y el espacio hasta una cosmovisión sobre la relación entre los seres humanos y la naturaleza”. SOLÓN, 2016. p. 17.



qual somos parte é valorizada e cuidada” (tradução nossa).²⁵⁹ Em outras palavras, o Bem Viver contribui para reconstruir o envolvimento da grande comunidade da vida.

O modelo de desenvolvimento que direciona nossos passos, fundamentado na busca incessante pelo acúmulo do capital e o progresso ilimitado, é economicamente, politicamente e socialmente insustentável. Para poder assegurar o futuro do planeta, nossa casa comum, e das próximas gerações é preciso repensar e redefinir a própria noção que temos de progresso e desenvolvimento, já que a ideia de desenvolvimento que serve de base para o discurso hegemônico “não permite que haja outros modelos válidos fora dele” (tradução nossa).²⁶⁰

Para os povos indígenas, o sentido de progresso é a promoção do bem viver, ou seja, do viver bem juntos. Não é o viver melhor que se fundamenta no progresso desenvolvimentista, mas no viver bem e no convívio das relações sociais. Neste sentido, o Bem Viver é uma palavra vital ao reconstruir a convivência com tudo aquilo que existe e vive. Contribui como uma crítica ao modelo, às estratégias e aos princípios do desenvolvimento entendido desde a perspectiva de consumo e acumulação que reduz a vida (em todas suas formas) a simples recursos. É um projeto de vida que busca a complementariedade, a solidariedade, a harmonia e a reciprocidade entre a comun-unidade partindo do pressuposto que somos indivíduos, somos seres sociais e somos comunidade em íntima relação de correspondência.

²⁵⁹ “Una pluralidad de aportes que pueda contribuir tanto a la crítica del capitalismo, como a la construcción de sociedades mucho más alternativas, en las que se valore y cuide la gran comunidad de la vida de la que somos parte”. QUISPE, 2012, p. 239.

²⁶⁰ “El concepto de desarrollo que sirve de base para el discurso y las prácticas hegemónicas no permite que haya otros modelos válidos fuera de él”. DIETSCHY, Beat. ¿Desarrollo? Rupturas y nuevas alternativas. In: ROMÁN, Micaela; COLQUE, Abraham. *Otros horizontes de vida: diálogos sobre ‘desarrollo’ y ‘vivir bien’*. La Paz: ISEAT, 2013. p. 33-49. p. 35.



A partir do princípio da relacionalidade, é possível dar outro sentido à comunidade. Sendo assim, a perspectiva do Bem Viver resgata e reconceitua a ideia de comunidade. A comunidade passa a ser entendida não apenas como um círculo de seres humanos, mas inclui também a outros seres da natureza. Neste sentido, a concepção do ser humano como dominador da vida e da criação é desfeita e refeita. O ideal de ser humano passa a ser aquele que cultiva, cuida e mantém a comunidade, unidade e estrutura da vida. É uma perspectiva que entende a comunidade desde uma ótica holística, por isso o horizonte que se busca é o bem viver e o conviver bem, cuidando e respeitando toda forma de existência, cuidando e respeitando a vida.

A perspectiva andina do Bem Viver desperta a consciência de que tudo está relacionado, conectado e interdependente. A ênfase passa a ser a coletividade e a definição de indivíduo se baseia na sua capacidade de ser “parte de”, “ser com” e “estar com” outros sujeitos da comunidade. Conforme argumenta Nino Pagliccia, ativista canadense,

Há muito tempo o individualismo vem sendo reconhecido como uma condição básica do ser humano. Os biólogos o associam ao instinto de sobrevivência. Os sociólogos o veem como um estado primitivo no desenvolvimento das sociedades. Os psicólogos o fomentam como um símbolo de autoestima e de liberdade do espírito. Os antropólogos o atribuem aos grandes líderes. Os legisladores o protegem por leis. Os moralistas o consideram vil (em sua forma egoísta), porque consideram que requer expiação; enquanto outros o veem como parte da natureza humana e, portanto, como um mal necessário. Talvez exista algo de verdadeiro nestas visões, mas só o sistema capitalista foi capaz de fazer dele uma doutrina (tradução nossa).²⁶¹

²⁶¹ “El individualismo ha venido siendo reconocido, desde hace mucho tiempo, como una condición básica del ser humano. Los biólogos lo asocian al instinto de supervivencia. Los sociólogos lo ven como un estado primitivo en el desarrollo de las sociedades. Los psicólogos lo fomentan como un signo de autoestima y de libertad de espíritu. Los antropólogos se lo atribuyen a los grandes líderes. Los legisladores lo protegen por leyes. Los moralistas lo consideran vil (en su forma egoísta),



Enquanto a modernidade capitalista construiu suas estratégias discursivas em torno do individualismo, o Bem Viver reconhece que o indivíduo não pode ser ou existir se não estiver em permanente relação com sua comunidade, da mesma forma que a comunidade não é ou existe se não tiver indivíduos. Ou seja, a comunidade se funda no cultivo da solidariedade, esta que “não é o resultado de uma evolução social natural, mas o desenvolvimento de uma consciência social baseada na convicção de que os problemas sociais podem ser resolvidos pela força da unidade e pela luta em torno de uma causa comum” (tradução nossa).²⁶² Isso quer dizer que a solidariedade não é o oposto do individualismo, é uma consciência política. Neste sentido, a solidariedade torna-se um componente importante para um Estado de bem-estar que contemple todos os cidadãos e cidadãs, diferente da ideologia individualista pregada pelo capitalismo.

A perspectiva andina do Bem Viver também contribui como inspiração para outra economia. Uma economia sustentada nos princípios da sustentabilidade, da complementariedade e da solidariedade, onde seja possível criar outros tipos de relações de produção, intercâmbio, consumo, cooperação, acumulação e distribuição. Uma economia que em vez de sustentar a lógica da eficiência, estabelece critérios de suficiência, garantindo vida boa e digna para todas as pessoas. Uma economia ratificada no compromisso com os ciclos ecológicos e com as ações responsáveis em relação aos recursos naturais, com processos econômicos que garantam uma distribuição justa e equitativa.²⁶³

porque consideran que requiere expiación; mientras otros lo ven como parte de la naturaleza humana y, por lo tanto, como un mal necesario. Tal vez exista algo de verdadero en estas visiones, pero sólo el sistema capitalista ha sido capaz de hacer de él una doctrina”. PAGLICCIA, Nino. Solidaridad: el renacimiento de un viejo concepto socialista. In: FARAH, Ivone H; VASAPOLLO, Luciano (Coords.). *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: Plural Editores, 2011. p. 148.

²⁶² “La solidaridad no es el resultado de una evolución social natural, sino el desarrollo de una conciencia social basada en la convicción de que los problemas sociales pueden ser resueltos por la fuerza de la unidad y por la lucha en torno a una causa común”. PAGLICCIA, 2011, p. 151.

²⁶³ ACOSTA, 2016, p. 164.



É uma proposta que, partindo de uma meta utópica, deve estar consciente que para alcançar a solidariedade e a sustentabilidade é necessário desvincular-se das lógicas devastadoras do capital. Não basta apenas transformar os aparatos produtivos, também será necessário reconfigurar o padrão de consumo. E isso necessariamente exigirá a superação dos padrões culturais hegemônicos modernos vindos dos países “desenvolvidos”.

Os mitos da modernidade, como os mitos de qualquer tempo e cultura, exercem enorme influência na vida dos seres humanos; é por isso que os meios de (des)informação de massas produzem e reproduzem uma infinidade de máscaras, de rostos, de sinais, de mensagens, de modas, de metáforas, de ídolos, de modos de vida, de formas de identificação, de sonhos e sedução, de padrões de conduta a imitar, de *ethos*, valores e normas de comportamento tanto éticas como estéticas, mas, acima de tudo, diretrizes universais de comportamento, delírios coletivos, rituais planetários de consumo; em última análise, uma engenharia social que pretende modelar uma cultura planetária homogeneizante na qual a pluralidade, a diversidade e a diferença são anuladas (tradução nossa).²⁶⁴

Ou seja, o Bem Viver inspira uma nova economia pensada como *oikonomia*: uma perspectiva holística da boa administração da casa e da comunidade para que todas as pessoas possam viver (e conviver) bem. É uma oportunidade para refletirmos sobre o modelo e o ideal de vida que estamos seguindo. Neste sentido, o Bem Viver contribui e reforça a esperança de outros mundos

²⁶⁴ “Los mitos de la modernidad, al igual que los mitos de cualquier tiempo y cultura, ejercen una enorme influencia en la vida de los seres humanos; es por ello que los medios de des-información de masas, producen y reproducen infinidad de máscaras, de rostros, de signos, de mensajes, de modas, de metáforas, de ídolos, de modos de vida, de formas de identificación, de sueños y seducciones, de patrones de conducta a imitar, de *ethos*, valores y normas de comportamiento tanto éticas como estéticas, pero sobre todo, pautas universales de comportamiento, delirios colectivos, rituales planetarios de consumo, en definitiva una ingeniería social, que pretende modelar una cultura planetaria homogeneizante, en la cual se anule, la pluralidad, la diversidad y la diferencia”. ARIAS, Patricio Guerrero. *Corazonar: una antropología comprometida con la vida*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2010. p. 201.



possíveis. Busca uma economia-ética da responsabilidade e do equilíbrio, uma economia da vida baseada em relações que preservam a vida. A perspectiva andina do Bem Viver também reforça a ideia de *koinonia* e o sonho da *oikoumene* humana. O Bem Viver busca a comunhão, no entanto, “para haver comunhão é preciso haver comunidade, partilha de muitas coisas”.²⁶⁵

Por conter “um forte componente ético, uma valorização e apreço do outro distinto, e uma espiritualidade” (tradução nossa),²⁶⁶ a perspectiva andina do Bem Viver representa um incentivo ao diálogo intercultural que não se limita a um discurso teórico, mas que representa “uma prática de convivência que abrange todas as dimensões da vida” (tradução nossa).²⁶⁷ Segue o objetivo da interculturalidade, como afirma Roberto Zwetsch, teólogo brasileiro, que vai além da mera convivência entre os diferentes. O Bem Viver é construído sob o paradigma intercultural e assumi-lo

significa abrir-se para o diferente, considerando seu valor próprio, a fim de buscar não apenas o que o *outro* tem de exótico, mas aquilo que traz enriquecimento mútuo das partes envolvidas, de tal modo que haja possibilidade de uma relação de respeito, aprendizado e equidade, no sentido de maior *justiça cultural* e uma experiência de vida *mutuamente satisfatória*. Tem a ver, portanto, com a humanização do ser humano e a recuperação de sua dignidade.²⁶⁸

A perspectiva andina do Bem Viver se alicerça na interculturalidade que, de acordo com o filósofo cubano Raúl Fonet

²⁶⁵ SCHAPER, Valério Guilherme. *Koinonia: a força profamadora da comunhão. Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 51, n. 2, p. 261-274, jul./dez., 2011. p. 269.

²⁶⁶ “Un fuerte componente ético, una valoración y aprecio del otro distinto, y una espiritualidad”. ALBÓ, 2011, p. 137.

²⁶⁷ “Una práctica de convivencia que abarca todas las dimensiones de la vida”. FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Ideas y propuestas para una transformación intercultural de la tradición dominante*. Aachen: Mainz, 2012. p. 135.

²⁶⁸ ZWETSCH, Roberto. Teologias da libertação e interculturalidade: aproximações e avaliação crítica. In: ZWETSCH, Roberto (Org.). *Conviver: ensaios para uma teologia intercultural latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2015. p. 123.



Betancourt, critica o colonialismo e busca abrir portas para aniquilar hábitos etnocêntricos de pensar e atuar que bloqueiam a percepção do outro até nas formas mais elementares de sua alteridade (como a dignidade humana, por exemplo) e, ao mesmo tempo, cultiva uma abertura descentrada frente ao outro, deixando-se interpelar por sua alteridade, tratando de encontrá-lo a partir de seu próprio horizonte.²⁶⁹

Vale ressaltar que a interculturalidade é uma tarefa política, uma meta a ser alcançada, uma utopia possível. É o resultado de práticas e ações sociais conscientes e concretas que são impulsionadas por sujeitos sociais, político e historicamente situados. Não significa apenas suportar, co-existir ou tolerar. A interculturalidade representa a relação e a inter-relação entre as culturas, a convivência na diversidade e na diferença. Essa convivência só é ou será possível a partir da vivência cotidiana própria de cada cultura entre diversos povos culturalmente diferenciados e com universos de sentidos próprios e distintos de existência. Nas palavras de Patricio Guerrero Arias, antropólogo equatoriano,

A interculturalidade resulta da dialética de um processo social de construção simbólica, no qual se expressa a consciência, a vontade, a criatividade, os imaginários sociais, as representações, as esperanças, os sonhos, as utopias, os horizontes de existência de diversos atores que, em determinado momento da história, buscam a construção de formas diferentes de sentir, de pensar, de fazer, de significar, de tecer a vida, ou seja, uma distinta ética, estética e erótica da existência; para estabelecer uma interação simbólica com identidades diferentes, na perspectiva de outro horizonte de existência que faz com que seja possível conhecer, reconhecer, valorizar, respeitar e conviver com a diferença e a liberdade necessária para que cada sociedade, povo, cultura,

²⁶⁹ FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América*. São Leopoldo: Unisinos, 1994. p. 21.



possam construir seus próprios sentidos de existência presente e futura (tradução nossa).²⁷⁰

Ou seja, o Bem Viver contribui para a interculturalidade e busca construir pontes e articulações sociais de sentido. Implica a efetividade de relações, interações, negociações, encontros dialógicos, construção de formas outras de alteridade, nas quais é possível produzir intercâmbios simbólicos de significados, significações e sentidos. Nas palavras de Zwetsch, “a proposta intercultural coloca-nos diante do desafio – talvez maior – da *convivência*, da colaboração, da cooperação, do acompanhamento, da ‘com-paixão’”.²⁷¹

No entanto, essa sociedade intercultural só será possível se houver uma verdadeira abertura ao diálogo, com equidade de condições e oportunidades para que todas as atrizes e os atores sociais diversos possam desenvolver-se de forma autônoma, com respeito às suas diferenças e às suas especificidades culturais. Ou seja, a interculturalidade não será possível enquanto houver dominação e hegemonia. Por isso é tão necessário e urgente lutar pelas transformações das condições estruturais do sistema capitalista globalizante, neoliberal e homogeneizante, que mantêm a hegemonia e promovem miséria, exclusão, desigualdade, racismo e discriminação. “Enquanto a situação da colonialidade do poder, do saber e do ser não for superada, dificilmente teremos sociedades interculturais” (tradução nossa).²⁷²

²⁷⁰ “La interculturalidad es resultante de la dialéctica de un proceso social de construcción simbólica, en el cual se expresa la conciencia, la voluntad, la creatividad, los imaginarios sociales, las representaciones, las esperanzas, los sueños, las utopías, los horizontes de existencia de diversos actores, que en un determinado momento de la historia, buscan la construcción de formas otras, diferentes de sentir, de pensar, de hacer, de significar, de tejer la vida, es decir, una distinta ética, estética y erótica de la existencia; para establecer una interacción simbólica con otras identidades diferenciadas, en la perspectiva de un horizonte de existencia otro que haga posible conocer, reconocer, valorar, respetar y convivir con la diferencia y la libertad necesaria para que cada sociedad, pueblo, cultura, puedan construir sus propios sentidos de existencia presente y futura”. ARIAS, 2010, p. 248-249.

²⁷¹ ZWETSCH, 2015, p. 17.

²⁷² “Mientras no se supere la situación de colonialidad del poder, del saber y del ser, muy difícilmente tendremos sociedades interculturales”. ARIAS, 2010, p. 250-251.



Como afirma Dietschy, para romper com a monoculturalidade imposta pelo pensamento único é preciso sair do domínio da razão hegemônica, já que esta se baseia, sobretudo, na desautorização dos modos de pensar, conhecer, atuar e imaginar das outras culturas da humanidade.²⁷³ Por isso, o diálogo intercultural que fundamenta o bem viver e o bem conviver precisa partir dos saberes e modelos de vida, de produção econômica e cultural desautorizados. Mas é importante que não se caia na armadilha de idealizá-los ou torná-los paradigmas aplicáveis universalmente, pois “um novo paradigma capaz de substituir o existente poderia reproduzir facilmente a lógica de exclusão e dominação do primeiro” (tradução nossa).²⁷⁴

Neste sentido, a perspectiva andina do Bem Viver pode contribuir como inspiração para reconstruir a democracia. Uma democracia intercultural, que esteja articulada entre as democracias representativa, participativa e comunitária, estendendo os campos de diálogo democrático para além do campo político liberal que, como afirma o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, “transforma a democracia política na ilha democrática de um arquipélago de despotismos”.²⁷⁵ Ou seja, para reconstruir a democracia é necessário desmercantilizar, democratizar e descolonizar. A democracia intercultural abrange a coexistência de diferentes formas de deliberação democrática, diferentes critérios de representação democrática, reconhecimento dos direitos coletivos como condição para o exercício efetivo dos direitos individuais, reconhecimento dos novos direitos fundamentais (individuais e coletivos) e uma educação orientada e fundamentada na reciprocidade cultural.

²⁷³ DIETSCHY, 2013, p. 33-49. p. 35.

²⁷⁴ “Un nuevo paradigma capaz de reemplazar el existente podría reproducir fácilmente la lógica de exclusión y dominación del primero”. DIETSCHY, 2013, p. 35.

²⁷⁵ “Transforma la democracia política en la isla democrática en um archipiélago de despotismos”. SANTOS, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad – IIDS; Programa Democracia y Transformación Global – PDTG, 2010. p. 130.



A ideia de totalidade e integralidade do Bem Viver pressupõe uma dimensão espiritual na qual o indivíduo, a comunidade e a natureza se fundem de forma cíclica no tempo e no espaço. Neste sentido, viver e conviver implica viver com afeto, cuidado e empatia para com tudo o que existe e vive.²⁷⁶ Ou seja, o desafio é aprender a inter-relacionar-se em equilíbrio e harmonia com os diferentes elementos que compõe o todo (entre os seres humanos e a natureza, o material e o espiritual, o conhecimento e a sabedoria, diferentes culturas e diferentes identidades).

No entanto, o equilíbrio não garante estabilidade, não é eterno ou permanente. O equilíbrio é sempre dinâmico e gera contradições e desencontros que requerem novas ações para reequilibrar-se. “Tudo se move em ciclos, é um ponto de chegada e saída para os novos desequilíbrios, para novas e mais complexas contradições e complementariedades”.²⁷⁷ Os seres humanos são cuidadores, facilitadores, mediadores. Não produzem ou criam, apenas cultivam. O equilíbrio só é efetivo mediante a complementariedade, isto é, a diferença é vista como parte de um todo. Nunca seremos iguais, isso faz parte da própria natureza. No entanto, precisamos respeitar essa diversidade e encontrar maneiras de articular experiências, conhecimentos e ecossistemas.²⁷⁸ Diferentemente do capitalismo que opera sob uma lógica onde a concorrência aumenta a eficiência, a complementariedade do Bem Viver entende a concorrência como algo negativo porque promove o desequilíbrio do todo.

Aceitar que existe um equilíbrio dinâmico e aceitar a diversidade significa consentir que existem outros Bem Viveres, outras utopias, outros horizontes alternativos além da versão andina que

²⁷⁶ “El todo tiene una dimensión espiritual, en la cual la concepción del yo, de la comunidad y de la naturaleza se funden y están vinculadas de forma cíclica en el espacio y el tiempo. Vivir abarcando al todo implica vivir con el afecto, el cuidado, la auto-comprensión y la empatía hacia los demás”. SOLÓN, 2016, p. 21.

²⁷⁷ “Todo se mueve en ciclos, es un punto de llegada y salida para los nuevos desequilibrios, para nuevas y más complejas contradicciones y complementariedades”. SOLÓN, 2016, p. 26.

²⁷⁸ SOLÓN, 2016, p. 27.



também pregam um profundo respeito à vida e aos ecossistemas e buscam lutar pela renovação da democracia, com novas formas de economia solidária e participação política, além de um amplo reconhecimento às diversidades sociais, culturais, étnicas e religiosas. Conforme afirma Giuseppe de Marzo, economista italiano, O Bem Viver

é o paradigma para o qual deveria tender a humanidade em uma situação na qual o futuro é vendido como uma infinita corrida de obstáculos (na melhor das hipóteses), ou uma guerra fratricida, uma hostilidade entre civilizações (geográficas, mais que religiosas), ou uma contínua competição pela satisfação das necessidades sem limites, induzidas e em sua maioria inúteis, rigorosamente vendidas pelos governos e os meios de comunicação, quase todos no mesmo coro vociferador do crescimento econômico e do hiperconsumo como única salvação à crise (tradução nossa).²⁷⁹

O Bem Viver, enquanto horizonte que nos faz caminhar, discernir e lutar, talvez seja a própria realização dos ideais da modernidade: a igualdade (que requer a redistribuição dos bens do planeta e a implementação dos direitos humanos), a liberdade (que requer a participação da sociedade civil) e a solidariedade (o reconhecimento do outro em todas as dimensões da vida humana). No entanto, é bom lembrar que *sem um Bem Pensar e um Bem Agir não há um Bem Viver*. Conforme sugere Tortosa, é importante ter cautela e não repetir os mesmos erros com o Bem Viver que foram cometidos com o “desenvolvimento” em meados das décadas de 1950 e 1960 do século passado. Entre eles, receber o Bem Viver com o mesmo

²⁷⁹ “Es el paradigma hacia el cual debería tender la humanidad en una situación en la que el futuro es vendido como una infinita carrera de obstáculos (en el mejor de los casos), o una guerra fratricida, una hostilidad entre civilizaciones (geográficas, más que religiosas), o una continua competencia por la satisfacción de necesidades sin límite, inducidas y en su mayoría inútiles, rigurosamente vendidas por los gobiernos y los medios masivos, casi todos en el mismo coro vociferante del crecimiento económico y del hiperconsumo como única salvación frente a la crisis”. MARZO, Giuseppe De. *Buen Vivir*: Para una democracia de la Tierra. La Paz: Plural, 2010. p. 23.



entusiasmo acrítico com que foram recebidos os discursos sobre o desenvolvimento.²⁸⁰

Sendo assim, o primeiro passo para reconstruir o envolvimento, para bem viver e bem conviver é “ver com nossos próprios olhos, pensar por nós mesmos e sonhar com nossos próprios sonhos”.²⁸¹ Isso quer dizer que é necessário reencontrar nossas raízes, nossa identidade, nossa história e nossa dignidade. É preciso descolonizar o saber, o ser e o estar, respondendo às injustiças, derubando as falsas barreiras entre a humanidade e o mundo natural, superar o medo de ser diferente, dizer o que pensamos em voz alta e participar na construção coletiva da vida. Ou seja, é preciso “restaurar o equilíbrio dinâmico e contraditório que foi quebrado por um sistema e modo de pensar dominante”.²⁸²

O que importa é que a ideia do Bem Viver deriva dos povos indígenas latino-americanos, histórica e sucessivamente marginalizados, primeiro através da conquista pela Colônia e depois através da Independência pela República. Isso lhe dá uma dupla importância: (a) no terreno simbólico, onde marginalizados fornecem ideias, baseadas em suas cosmovisões, que pretendem colaborar com a solução dos problemas criados pelos marginalizadores; e (b) porque indicam os erros do chamado desenvolvimento.

O Bem Viver contribui, portanto, não como um paradigma, mas como uma inspiração a outro modo de ver, julgar, agir e celebrar no *oikos*. Ou seja, o Bem Viver é uma inspiração que nos dá oportunidade para imaginar outros mundos possíveis. É uma oportunidade para refletirmos sobre o modelo e o ideal de vida

²⁸⁰ “Los derechos pueden ser subjetivos, sin que nadie pueda denunciar a quien no los respeta, y los principios ético-morales pueden quedar en bellas expresiones retóricas carentes de cualquier aplicación práctica”. TORTOSA, José María. *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*. Madrid: Fundación Carolina, 2009. p. 2.

²⁸¹ “Ver con nuestros propios ojos, pensar por nosotros mismos y soñar con nuestros propios sueños”. SOLÓN, 2016, p. 30.

²⁸² “Restaurar el equilibrio dinámico y contradictorio que ha sido roto por un sistema y modo de pensar dominante”. SOLÓN, 2016, p. 31.



que estamos seguindo e contribui como inspiração no caminho da libertação. O Bem Viver em si é um verdadeiro processo de libertação, um processo contínuo e comunitário que luta pela justiça e pela convivialidade. Como bem afirma a teóloga mexicana Elza Tamez, o Bem Viver “sem uma visão de libertação no horizonte não tem sentido, é uma ilusão ou um viver cínico”.²⁸³ O Bem Viver pode ser, portanto, uma ideia-força (“ideias carregadas de valores pelos quais valha a pena dar a vida”²⁸⁴) de transformação social, cultural, política e econômica e de renovação da esperança de que outros mundos são possíveis.

3.3 Bem Viver e Direitos Humanos

A perspectiva do Bem Viver também tem algo a contribuir nas discussões sobre o tema dos direitos humanos que, do mesmo modo, também podem ser entendidos como uma aspiração comum – e talvez utópica – de garantia à vida digna e justa para todas as pessoas. Pode-se dizer que a luta pelos direitos humanos progrediu consideravelmente nos últimos anos, apesar de todas as dificuldades e obstáculos. De tempos em tempos, novas gerações de direitos vêm sendo somadas ao conjunto²⁸⁵, tornando possível aquilo

²⁸³ TAMEZ, Elsa. Libertação e Sumak Kawsay: um olhar desde a equidade de gênero. In: VIGIL, José Maria; CASALDÁLIGA, Pedro (Orgs.). *Latino-Americana 2012 mundial*. Bem Viver-Bem Conviver-Sumak Kawsay. Goiânia: Comissão Dominicana de Justiça e Paz do Brasil, 2012. p. 213.

²⁸⁴ OLIVEIRA, 2013, p. 106.

²⁸⁵ Existem atualmente quatro gerações de direitos reconhecidas no conjunto dos Direitos Humanos. Sob o elemento axiológico da liberdade encontram-se a primeira geração de direitos (os chamados *direitos contra o Estado*), aflorada a partir da Declaração da Virgínia em 1776 e da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão em 1789, que corresponde aos direitos ou liberdades civis que asseguram a proteção da liberdade da pessoa humana em sua dimensão individual; e a segunda geração de direitos (os chamados *direitos de participar do Estado*), surgida no decorrer do século XIX (que pode ser vista como o desdobramento natural da primeira geração de direitos, motivo pelo qual muitos autores ordenam os dois grupos sob uma única geração) que corresponde os direitos ou liberdades políticas que asseguram a participação na soberania nacional. A terceira geração de direitos (*direitos por meio do Estado*), aflorada a partir da Revolução Russa em 1917, da Constituição Mexicana de 1917 e da Constituição de Weimar em 1919, cujo elemento axiológico predominante é a igualdade, compreende os direitos de créditos e busca assegurar o mínimo de igualdade e bem-estar material a todos os indivíduos. A quarta geração de direitos (os chamados



que Gilmar Bedin chama de “evolução expansiva dos direitos humanos” – estes que, indiscutivelmente, representam um aspecto importante e fundamental “para todos os povos do terceiro mundo e para todos aqueles que acreditam na possibilidade da construção de um mundo melhor”.²⁸⁶

Neste sentido, talvez o maior aporte da perspectiva andina do Bem Viver para o tema dos direitos humanos é o pressuposto de que a dignidade não é exclusiva da espécie humana. Isso quer dizer que “a restrição dos direitos ao âmbito do humano não é uma verdade universalmente compartilhada nem culturalmente comensurável”.²⁸⁷ Ou seja, o Bem Viver reforça a ideia de que, para que possam desenvolver seu potencial emancipatório e democrático, é preciso que os direitos humanos se libertem de seu falso universalismo e tornem-se verdadeiramente multiculturais.²⁸⁸

Conforme argumenta Santos, os direitos humanos não são e não podem ser considerados universais, porque tanto na teoria como na prática não passam de um “localismo globalizado”²⁸⁹, uma forma de globalização de-cima-para-baixo que o Ocidente

direitos sobre o Estado), que teve sua gênese na metade do século XX com a Declaração Universal dos Direitos do Homem proclamada em 1948, corresponde aos direitos de solidariedade e tem como destinatário o gênero humano como um todo. Sob o elemento axiológico da solidariedade, os direitos de solidariedade (o direito ao desenvolvimento, o direito à autodeterminação dos povos, o direito à paz, o direito ao patrimônio comum da humanidade e direito ao meio ambiente sadio) são direitos de interesse coletivo que pressupõem um momento de ruptura com o Estado moderno e “indicam a necessidade de se olhar cada vez mais para o cenário internacional para entender as novas configurações da realidade [...] e suas possibilidades mais concretas de realização”. BEDIN, Gilmar Antonio. Direitos humanos e desenvolvimento: algumas reflexões sobre a constituição do direito ao desenvolvimento. *Desenvolvimento em Questão*, Ijuí, ano 1, n. 1, p. 123-149, jan/jun 2003. p. 140.

²⁸⁶ BEDIN, 2003, p. 140.

²⁸⁷ “La dignidad no es exclusiva de la especie humana”. “[...] la restricción de los derechos al ámbito de lo humano no es una verdad universalmente compartida ni culturalmente comensurable”. TUBINO, Fidel. *Aportes y límites de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, [s.d]. p. 2.

²⁸⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 48, p. 11-32, jul. 1997. p. 16.

²⁸⁹ Aquilo que Santos denomina como “um processo pelo qual determinado fenômeno local é globalizado com sucesso”. SANTOS, 1997, p. 11.



utiliza como arma contra o resto do mundo.²⁹⁰ Isto é, os direitos humanos não podem ser considerados universais nem em sua concepção nem em sua aplicação. Precisam, antes disso, passar por uma reformulação intercultural.

Para Santos, a concepção filosófica dos direitos humanos é essencialmente ocidental. Representa um conjunto de pressupostos que assumem a existência de uma natureza humana universal, diferente e superior a qualquer realidade, reconhecida através da razão e que pressupõe uma dignidade individual e autônoma (que precisa ser defendida da sociedade e do Estado) intimamente ligada a uma sociedade de indivíduos livres. Neste sentido, os pressupostos dessa concepção são “claramente ocidentais e facilmente distinguíveis de outras concepções de dignidade humana e outras culturas”.²⁹¹

Isto quer dizer que para que os direitos humanos constituam-se, de fato, em uma proposta universalizante “é necessário que se abram a outros horizontes culturais de sentido e com ele a outras concepções e a outras sensibilidades”.²⁹² Isso, no entanto, só será possível através de um diálogo intercultural que parta do pressuposto que todas as culturas possuem concepções distintas e incompletas de dignidade humana, mas nem todas as concebem como direitos humanos. Ao reconhecer essas diferenças será possível formular uma concepção multicultural de direitos humanos, “uma concepção que, em vez de recorrer a falsos universalismos, se organiza como uma constelação de sentidos locais, mutuamente

²⁹⁰ SANTOS, 1997, p. 19.

²⁹¹ Nas palavras de Santos, “existe uma natureza humana universal que pode ser conhecida racionalmente; a natureza humana é essencialmente diferente e superior à realidade; o indivíduo possui uma dignidade absoluta e irredutível que tem de ser defendida da sociedade ou do Estado; a autonomia do indivíduo exige que a sociedade esteja organizada de forma não hierárquica, como soma de indivíduos livres”. SANTOS, 1997, p. 19.

²⁹² “Es necesario que se abran a otros horizontes culturales de sentido y con ello a otras concepciones y a otras sensibilidades”. TUBINO, [s.d], p. 3-4.



inteligíveis, e se constitui em redes de referências normativas capacitantes”.²⁹³

A principal questão e o principal desafio estão na necessidade de desconstruir a visão ocidental e, sem negá-la, enriquecê-la com perspectivas culturais diferentes. Como afirma Tubino,

Nós, seres humanos, nos mobilizamos e nos comprometemos somente com aquilo que tem significado para nós. Os direitos humanos não fazem parte das culturas locais originalmente não ocidentais, nem do sentido comum das pessoas em sociedades como a nossa. Para que passem a fazer parte [...] [precisamos] transformar as mensagens, ampliá-los, enriquecê-los em contato com outros horizontes culturais.²⁹⁴

Da mesma forma que os direitos humanos não estão contemplados nas culturas não-ocidentais, a cultura ocidental também tem algo a aprender com as culturas locais e originárias. Neste sentido o Bem Viver contribuiu com a ideia de que a natureza também é sujeito e, por isso, também tem dignidade e merece respeito e garantias.

Mas, o que significa e representa de fato reconhecer a natureza como um sujeito de direitos? Talvez este seja o primeiro passo para romper com a visão instrumental do meio ambiente, libertando a natureza da condição de objeto e de propriedade que serve unicamente aos interesses humanos. Essa luta de libertação deve começar reconhecendo que o sistema capitalista acaba com as condições biofísicas de sua própria existência. Portanto, garantir direitos à natureza é incentivar politicamente sua passagem de objeto a sujeito. Como afirma Acosta,

²⁹³ SANTOS, 1997, p. 22.

²⁹⁴ “Los seres humanos nos movilizamos y nos comprometemos sólo con aquello que tiene significado para nosotros. Los derechos humanos no forman parte de las culturas locales originariamente no occidentales ni del sentido común de la gente en sociedades como la nuestra. Para que pasen a formar parte [...] [necesitamos] transformar los mensajes, ampliarlos, enriquecerlos en contacto con otros horizontes culturales. TUBINO, [s.d.], p. 3.



É preciso aceitar que todos os seres têm o mesmo valor ontológico – o que não significa que sejam idênticos. Isso articula a noção de “igualdade biocêntrica”, em que [...] todas as espécies têm a mesma importância e, portanto, merecem ser protegidas.²⁹⁵

O divórcio entre a natureza e os seres humanos, instituído a partir da conquista européia em nome de Deus e depois em nome da civilização, e que segue sendo aclamado constantemente pela ideologia de crescimento econômico e consumo ilimitado já não pode continuar. Diante disso, defender e apoiar a vigência dos direitos da natureza é uma iniciativa política que nos obriga a reconhecer que os instrumentos disponíveis para analisar essa luta já não servem, pois são provenientes de uma matriz colonial eurocêntrica que naturaliza este padrão civilizatório do antropocentrismo.²⁹⁶

Conforme Acosta, precisamos nos conscientizar que o direito a um ambiente saudável, presente há tempo no constitucionalismo latino-americano, integra os Direitos Humanos e não necessariamente implica nos Direitos da Natureza. Isso indica “que as formulações clássicas dos Direitos Humanos, ou seja, dos direitos a um ambiente saudável ou à qualidade de vida, são essencialmente antropocêntricas e devem ser compreendidas à parte dos Direitos da Natureza”.²⁹⁷

O bem viver dos humanos só será possível se a sobrevivência e a integridade da trama da vida da Natureza estiver garantida.²⁹⁸ Neste sentido, para não ser apenas mais uma variante das ideias clássicas de consumo ou qualidade de vida, o Bem Viver nos convida a superar o dualismo moderno que separa a natureza e a sociedade e incorporar uma dimensão que, pelo contrário, possibilite o reconhecimento dos seres humanos como parte integral

²⁹⁵ ACOSTA, 2016, p. 123.

²⁹⁶ ACOSTA, 2016, p. 127.

²⁹⁷ ACOSTA, 2016, p. 128.

²⁹⁸ GUDYNAS, Eduardo. La dimensión ecológica del Buen Vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico. OBETS, Montevideo, n. 4, p. 49-53, 2009b. p. 52.



da natureza. “É uma relação que gera obrigações e responsabilidades, um vínculo onde deveremos escutar, e aprender a entender, as mensagens que nos chegam da Natureza”.²⁹⁹

Dar direitos à natureza não significa que ela se tornará intocada ou que deixaremos de cultivá-la. Os direitos da natureza apenas defendem a manutenção do conjunto da vida, tendo a natureza como centro dos processos. A ideia é dar foco à coletividade e aos ecossistemas, dar centralidade à noção integral da vida e não mais aos indivíduos. Isso, no entanto, não nos exclui dos processos, já que somos parte da natureza. Baseados na justiça ecológica, a sobrevivência das espécies, inclusive a humana, e de seus ecossistemas como conjuntos ou redes de vida estarão asseguradas.³⁰⁰ Em outras palavras, os direitos da natureza ampliam a ideia de comunidade humana para uma comunidade que incorpora todos os seres vivos. Para Acosta

A humanidade requer respostas inovadoras, radicais e urgentes que permitam definir novos rumos para enfrentar os graves problemas globais. É necessário uma estratégia coerente para construir uma sociedade equitativa e sustentável, ou seja, uma sociedade que entenda que faz parte da Natureza e que deve conviver em harmonia com ela e dentro dela.³⁰¹

Os Direitos Humanos e os Direitos da Natureza, que articulam uma “igualdade biocêntrica”, sendo analiticamente diferenciáveis, se complementam e transformam em uma espécie de direitos da vida e direitos à vida. É por isso que os Direitos da Natureza, imbricados cada vez mais com os Direitos Humanos, instam a construir democraticamente sociedades sustentáveis a partir de

²⁹⁹ “Es una relación que genera obligaciones y responsabilidades, un vínculo donde deberemos escuchar, y aprender a entender, los mensajes que nos llegan desde la Naturaleza”. GUDYNAS, 2009b, p. 52.

³⁰⁰ ACOSTA, 2016, p. 132.

³⁰¹ ACOSTA, 2016, p. 132.



cidadanias plurais pensadas também desde o ponto de vista da ecologia.³⁰²

É importante ressaltar que os direitos humanos não surgiram como conceitos totalmente prontos. Pelo contrário, exigiram esforços e processos de construção e diálogo longos e contínuos. Ainda assim, mesmo sendo assumidos como um mandato global, isso não significa que sejam aceitos na prática. Como afirma Ivete Albuquerque Keil, antropóloga brasileira, “tanto no campo das ações quanto no campo das proteções, os direitos humanos ainda não passam de belas palavras”.³⁰³

3.4 Bem Viver, religião e desenvolvimento

O Bem Viver também tem algo a contribuir nas discussões sobre o tema “religião e desenvolvimento”. Tradicionalmente, a religião tem desempenhado um papel periférico nas discussões sobre o desenvolvimento. Marginalizada pelo discurso da secularização e do “desencantamento do mundo”³⁰⁴, frutos do projeto moderno, a religião foi tida como um obstáculo para o desenvolvimento. É verdade, como afirma Beat Dietschy, teólogo e filósofo suíço, que a religião, de uma forma geral, apoiou, legitimou e foi cúmplice de sistemas de opressão durante muito tempo. Foi, inclusive, considerada por alguns teólogos da como uma das “armas ideológicas da morte”.³⁰⁵

³⁰² ACOSTA, 2016, p. 140.

³⁰³ KEIL, Ivete; Manetzeder. O paradoxo dos direitos humanos no capitalismo contemporâneo. In: KEIL, Ivete; ALBUQUERQUE, Paulo; VIOLA, Solon. *Direitos Humanos*. Alternativas de justiça social na América Latina. São Leopoldo: Unisinos, 2002. p. 81.

³⁰⁴ Para Max Weber, o desencantamento do mundo corresponde a um longo processo de abandono do pensamento mágico, de dessacralização baseada na racionalização promovida pelo cristianismo e executada pela ciência. O desencantamento corresponde a uma regulação da vida cotidiana fundada no compromisso dos indivíduos com seus valores. Desemboca em uma tensão entre a perda da liberdade da submissão aos valores mundanos e os valores últimos da moralidade. Fragmentada, a vida consciente, presa entre a responsabilidade e a convicção, entre o justo e o sagrado, perde sentido, torna-se paradoxal.

³⁰⁵ HINKELAMMERT, Franz J. *As armas ideológicas da morte*. São Paulo: Paulinas, 1983.



No entanto, em algumas culturas, apesar das controvérsias da modernidade, a religião³⁰⁶ ainda é o princípio referencial organizativo da vida. Conforme aponta Ane-Marie Holenstein, ela pode servir tanto como “anjo de paz” ou como “agitadora de guerra”, porque é capaz de oferecer respostas às perguntas existenciais dos seres humanos e, com isso, difundir esperanças e valores político-sociais fundamentais para a convivência com os outros seres humanos.³⁰⁷ Ou seja, a religião, como energia potencial que sustenta determinada cultura, pode apresentar uma dupla e paradoxal função: pode servir como instrumentalização para fins político-ideológicos que geram violência, conflitos e destruição, principalmente onde os processos de modernização falharam; mas, em contrapartida, também pode contribuir às ideologias restauradoras do mundo, servindo como incentivo à integridade, à participação e à sustentabilidade.

O problema da religião como obstáculo ao desenvolvimento está relacionado ao fato de que o próprio desenvolvimento adquiriu um *status* de religião. A super-religião neoliberal-capitalista, com seu evangelho que prega uma vida de consumo ilimitado e com solução tecnológica para todos os problemas, converteu o desenvolvimento em um projeto hegemônico e civilizador, preso à nossa subjetividade de tal forma que se torna referência para tudo o que nos é externo. Isto é, o desenvolvimento integra a maneira como cada um e cada uma de nós reinterpreta a forma de viver neste mundo e a forma como construímos, entendemos e articulamos nossos sentidos de vida.³⁰⁸

³⁰⁶ Assumiremos aqui, sob o termo religião, as religiosidades e espiritualidades presentes na cultura. A religião, portanto, deve ser entendida como sistema de crenças e conhecimentos em torno do qual toda a realidade é estruturada.

³⁰⁷ HOLENSTEIN, Anne-Marie. Rol y significado de la religión y espiritualidad en la cooperación al desarrollo: un documento de reflexión y de trabajo. In: ESTERMANN, Josef. *Religión y desarrollo en los Andes: deconstrucción intercultural de una relación difícil*. La Paz: Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología, 2008. p. 121.

³⁰⁸ RODRÍGUEZ, Mario. Imaginarios sociales de desarrollo. In: ROMÁN, Micaela; COLQUE, Abraham. *Otros horizontes de vida: diálogos sobre ‘desarrollo’ y ‘vivir bien’*. La Paz: ISEAT, 2013. p. 26.



Nessa construção subjetiva, o desenvolvimento gera uma crença muito forte de que podemos encontrar o paraíso terrestre na possibilidade do consumo e do crescimento ilimitado (não apenas no sentido do acúmulo de riqueza, mas também na capacidade de encontrar respostas aos nossos problemas), e isso nos dá a falsa (e feliz) sensação de bem-estar, de prosperidade e de sucesso. Como afirma Mo Sung, “o dogmatismo e o fundamentalismo neoliberais transformaram o mercado no *sagrado* do nosso tempo. [...] O grave é que a sacralização do mercado exige e justifica sacrifícios de vidas humanas”.³⁰⁹ Esse sacrifício está presente em muitas esferas da nossa vida.

A lógica do consumo é cativante porque promete satisfazer nossas necessidades. Mas essa satisfação é provisória: quanto mais consumimos, mais temos a necessidade de consumir. E consumimos porque, além de satisfazermos nossas necessidades, também queremos ser civilizados. Apesar de sabermos que existem contradições neste paraíso terrestre, ainda assim o entendemos e enfrentamos como o único caminho possível.³¹⁰

Ou seja, a religião do desenvolvimento não permite que outra religião assuma seu posto e permaneça viva e vigente porque ela pode representar um risco ao apontar outros rumos ao desenvolvimento. Nas palavras de Dietschy, as religiões “são a memória das vivências da humanidade: recordam-nos sonhos e utopias [...] [que] apontam a vida em plenitude para todos os seres”.³¹¹ Eis aqui sua principal ameaça: ativar as utopias que visam transformar a realidade.

³⁰⁹ “El dogmatismo y fundamentalismo neoliberales transformaron el mercado en lo *sagrado* de nuestro tiempo. [...] Lo grave es que la sacralización del mercado exige y justifica sacrificios de vidas humanas”. SONG, Jung Mo. *Idolatria: ¿Una clave de lectura de la economía contemporánea?* Alternativas, Managua, año 5, n. 10, p. 19-38, 1998. p. 26.

³¹⁰ RODRÍGUEZ, 2013, p. 27.

³¹¹ “Son como la memoria de las vivencias de la humanidad: nos recuerdan unos sueños y utopías [...] [que] apuntan a la vida en plenitud para todos los seres”. DIETSCHY, 2008, p. 155.



Idealmente, o desenvolvimento deveria atuar como um meio condutor para a transformação e garantia de uma vida digna e justa para todas as pessoas. Ou seja, o desenvolvimento poderia ser entendido como um processo social que inclui transformações econômicas, sociais, políticas e culturais e que garante a continuidade da vida em todas as suas formas.³¹² No entanto, sem desconstruir a lógica do consumo desenfreado promovida pela religião capitalista-neoliberal é impossível desconstruir a noção de desenvolvimento em nossas vidas.³¹³ E isso não tem a ver com o fato de não aceitar que existem outros caminhos. É o medo ao diferente ou à diferença, é o temor pelo desconhecido que freia e serve como obstáculo neste caminho. Afinal, o velho conhecido é mais garantido do que o novo que ainda está por ser conhecido.

O desenvolvimento deve estar ligado ao processo de libertação das pessoas, deve ser culturalmente, socialmente, economicamente, tecnologicamente e mentalmente relevante.³¹⁴ Desenvolvimento tem a ver com as relações, e essas relações devem estar acompanhadas de um *ethos* de equidade, justiça, dignidade humana, participação, liberdade, esperança, sustentabilidade, reciprocidade, espiritualidade e interculturalidade; de um bem viver e um bem conviver em comunidade. Gutiérrez já indicava isso quando dizia que a questão do desenvolvimento encontra seu verdadeiro lugar na perspectiva mais global, profunda e radical da libertação. Só nesse marco é que o desenvolvimento adquirirá seu verdadeiro sentido e achará possibilidades de plasmação.³¹⁵

Chegamos ao momento de repensar e redefinir a noção de desenvolvimento que rege nossas vidas, só assim poderemos

³¹² AUGUST, Karel Th. How development ethos emerges and is engrained and sustained in contact with local culture and religion. In: MTATA, Kenneth (Ed.). *Religion: help or hindrance to development?* Geneva: Lutheran World Federation, 2012. p. 73.

³¹³ RODRÍGUEZ, 2013, p. 29.

³¹⁴ AUGUST, 2012, p. 74.

³¹⁵ GUTIÉRREZ, 1972, P. 64.



assegurar o futuro da humanidade e do planeta. E é assim que o Bem Viver, uma perspectiva essencialmente religiosa, pode contribuir: como libertação do desenvolvimento visto, encarado e vivido como crescimento econômico. É importante lembrar que no centro de qualquer processo de libertação está a afirmação da vida, não apenas a vida física e material, mas também a vida fraternal e a convivência humana. Neste sentido, a religião só cumprirá seu papel se mantiver uma proximidade real à economia e suas consequências, pois como diria Hugo Asmann, teólogo brasileiro, “não se pode fazer uma teologia minimamente relevante sem esse tipo de preocupação”.³¹⁶ Neste sentido, “à teologia, em particular, cabe a tarefa de repensar os fundamentos da fé cristã em vista de novas práticas, que sejam sinais de justiça e esperança”.³¹⁷ Afinal, uma teologia que não cuida da vida (em todas as suas dimensões) não é teologia.

3.5 Seria o Bem Viver uma utopia possível?

A novidade da perspectiva andina do Bem Viver para o contexto latino-americano, assim como a de todos os distintos horizontes alternativos que se juntam na busca da construção de um mundo onde caibam todos os mundos, é que, ainda que a passos lentos, começamos a derrubar e reconstruir as fronteiras epistemológicas, econômicas, geográficas, culturais e políticas que separavam as nações subdesenvolvidas e colonizadas. Começamos esse processo de romper fronteiras porque nos demos conta de que somos comunidades estendidas, porque somos um povo múltiplo, mas uno naquilo que nos constitui: nossa identidade oprimida e nossa luta pela libertação.

³¹⁶ ASMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. *A idolatria do Mercado*. Ensaio sobre Economia e Teologia. São Paulo: Vozes, 1989. p. 423.

³¹⁷ ZWETSCH, 2015, p. 18.



Somos vários rostos³¹⁸ de um povo múltiplo, mestiço e com inúmeras características identitárias, culturais, políticas e religiosas distintas, mas que ao mesmo tempo assume uma identidade una. Somos um povo, conforme afirma Dussel, que “[...] dificilmente [...] [poderá] realizar a Modernidade da qual sempre foi a parte explorada, oprimida, a ‘outra face’ que pagou com sua morte a acumulação do capital original, o desenvolvimento dos países centrais”.³¹⁹ Isso quer dizer que existe uma dupla perspectiva no que se refere à identidade latino-americana: ao mesmo tempo em que é múltipla, levando em consideração a diferença dos rostos latino-americanos que sugere Dussel, também é una na medida em que acolhe esse qualificante de “sujeitos históricos oprimidos” que não se cansam de lutar e resistir.³²⁰ Ou seja, só podemos falar de uma identidade latino-americana se a entendermos como um produto da diferença e da pluralidade. Afinal, “foi desindianizando o índio, desafricanizando o negro, deseuropeizando o europeu e fundindo suas heranças culturais que nos fizemos. Somos, em consequência, um povo síntese, mestiço na carne e na alma”³²¹, conforme nos lembra Darcy Ribeiro, grande antropólogo brasileiro.

Diante disso, o Bem Viver tem que ser pensado e encarado como uma história em construção que conta com encontros e desencontros entre comunidades e identidades diversas que nos permitem olhar e entender o futuro de outra maneira. No entanto, precisamos estar conscientes que estamos enfrentando um desafio violento, dominador e impositivo, cujo principal objetivo é roubar nossos sentidos de realidade e de relacionamentos. Será uma

³¹⁸ Dussel afirma que existem alguns rostos latino-americanos que ficaram ocultos à modernidade: os índios, os negros, os mestiços, os crioulos, os camponeses, os operários e os marginais. Estes sete rostos “[...] são a ‘outra face’ [...] da Modernidade: os outros en-cobertos pelo des-cobrimento, os oprimidos das nações periféricas”. DUSSEL, Enrique. 1942 - *O encobrimento do outro*. A origem do mito da Modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 159-171.

³¹⁹ DUSSEL, 1993, p. 172.

³²⁰ SOUZA, Ailton de. América Latina, conceito e identidade: algumas reflexões da história. *PRACS*, Macapá, n. 4, p. 29-39, dez. 2011. p. 35.

³²¹ RIBEIRO, Darcy. *O Brasil como problema*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p. 13.



reconstrução difícil, mas uma grande oportunidade de nos reinventarmos e seguirmos no caminho utópico do bom envolvimento.

Normalmente, quando falamos de utopia imaginamos um horizonte inalcançável.³²² O problema, segundo Omar Felipe Giraldo, pesquisador colombiano, é justamente projetar a utopia no horizonte e limitá-la a uma função orientadora. Ao situarmos uma utopia em um tempo linear, em um caminho sem fim que se afasta quanto mais caminhamos, ela se transforma em algo irrealizável.³²³ No entanto, o que de fato determina se uma utopia é ou não realizável é sua localização temporal na história e a imaginação coletiva de um projeto alternativo que, consciente de que enfrentará classes, culturas e ideologias hegemônicas, tem a pretensão de romper a ordem estabelecida e imaginar outra diferente.³²⁴

É preciso lembrar que muitas utopias que no ato de suas formulações foram consideradas absurdas, com o tempo se converteram em projetos concretos, efetivos e viáveis, como é o caso da equidade de gênero – que mesmo não alcançando totalmente seu potencial libertador, já aponta resultados concretos e palpáveis. Uma utopia só será possível quando conseguirmos mudar também nossos imaginários e nossas significações culturais. Enquanto não conseguirmos entender isso, nossos sonhos continuarão fixados em horizontes impossíveis.

O segredo está em reconhecer o fato de que não existe apenas uma utopia, mas sim utopias diversas, múltiplas e plurais que se reforçam mutuamente, onde uma aprende com a outra em um mundo que valoriza a alteridade. Afinal, “é muito mais saudável

³²² Como sugeriu Eduardo Galeano, escritor uruguaio, durante o Fórum Social Mundial de 2005, realizado em Porto Alegre: “¿Para qué sirve la utopía? Esa pregunta me la hago todos los días. La utopía está en el horizonte. Me acerco dos pasos; ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. Pero para eso sirven las utopías: para caminar”. GALEANO apud GIRALDO, 2014, p. 46.

³²³ GIRALDO, 2014, p. 47.

³²⁴ GIRALDO, 2014, p. 46.



olhar o que já existe, *no aqui e no agora*, em pensamentos, ações, valores e relações vivas, nas quais possamos nos inspirar para tornar-nos criativos”.³²⁵

Para que a utopia se constitua em um discurso penetrante ela precisa ser criativa e tentar desconstruir e reconstruir as metáforas que explicam o mundo. O desafio não é menor, mas se falamos de uma mudança ética e epistêmica, é inevitável modificar a trama simbólica sobre a qual está assentada a sociedade.³²⁶ Ou seja, para que uma utopia possa de fato aflorar e se estabelecer, é necessário que ela comece negando as ideologias vigentes, assim como a perspectiva andina do Bem Viver faz com o desenvolvimento, por isso ela pode ser considerada uma utopia possível. Karl Mannheim, sociólogo húngaro, em sua obra “Ideologia e Utopia”, já afirmava que

cada época permite surgir (em grupos sociais diversamente localizados) as idéias e valores em que se acham contidas, de forma condensada, as tendências não realizadas que representam as necessidades de tal época. Estes elementos intelectuais se transformam, então, no material explosivo dos limites da ordem existente. A ordem existente dá surgimento a utopias que, por sua vez, rompem com os laços da ordem existente, deixando-a livre para evoluir em direção à ordem e existência seguinte.³²⁷

A ordem existente atual afirma que nossa sobrevivência não será possível por muito tempo. Enquanto não reconstruirmos a utopia do envolvimento, não seremos capazes de sobreviver. Ainda

³²⁵ “Es mucho más saludable mirar lo que ya existe, *en el aquí y el ahora*, en pensamientos, acciones, valores y relaciones vivas, en las cuales podamos inspirarnos para volvernos creativos”. GIRALDO, 2014, p. 50.

³²⁶ “Este es el punto de inflexión donde mayor fuerza creativa le corresponde tener al discurso utópico, para disponer de recursos penetrantes que, además de guiar una colectividad – dentro de ciertos términos y en un proceso relativamente largo –, también sirvan para que la gente se explique de otra forma su mundo, le dé un nuevo sentido a su vida en sociedad y reoriente su pensamiento y acción. El desafío no es menor, pero si hablamos de un cambio epistémico, ético y ontológico, es inevitable modificar el entramado simbólico sobre el cual se asienta la sociedad”. GIRALDO, 2014, p. 47.

³²⁷ MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968. p. 222-223.



que uma utopia seja derrotada em uma determinada época, suas ideias alimentadoras podem sobreviver e serem incorporadas pelas próximas gerações. Ou seja, enquanto as contradições da ordem presente existentes não forem derrotadas, as ideias permanecerão vivas, pois os seres humanos são os únicos seres capazes de pensar a vida para além de sua existência. Como bem afirma Giraldo:

A boa nova é que às margens do sistema a sanidade começou a brotar. Assim como cada veneno tem seu próprio antídoto, a crise da civilização trouxe consigo suas próprias utopias. Haverá erros, desatinos, desilusões e desencantos. As propostas serão amadurecidas, mudadas, recriadas. No entanto, a crise na qual estamos estacionados não é uma crise a mais; é uma crise na qual está em jogo a sobrevivência própria humanidade, um desafio existencial que nos chama para mudar drasticamente o rumo suicida no qual estamos embarcados. Alguns já compreenderam. Pelo menos as utopias começaram a reagir (tradução nossa).³²⁸

³²⁸ “La buena nueva es que en los márgenes del sistema la cordura ha comenzado a brotar. Así como cada veneno trae su propio antídoto, la crisis de la civilización ha traído consigo sus propias utopías. Habrá errores, desatinos, desilusiones y desencantos. Se irán madurando las respuestas, mutarán, se recrearán. Sin embargo la crisis a la que estamos emplazados, no es una crisis más; es una crisis en la que está en juego es la supervivencia de la misma humanidad, un desafío existencial que nos está llamando a cambiar drásticamente el rumbo suicida en el que estamos encauzados. Algunos ya lo han comprendido. Por lo menos las utopías han empezado a reaccionar”. GIRALDO, 2014, p. 210.





CONCLUSÃO

Vimos que o discurso do desenvolvimento ao qual estamos submetidos desconhece a alteridade e promove uma alienação que engloba a totalidade do nosso ser. A promessa feita há mais de cinco séculos em nome do progresso e reciclada em nome do desenvolvimento não se cumpriu e pior, fracassou. Também não se cumprirá porque em sua essência aflora a lógica devastadora do capitalismo. O capitalismo, sob o disfarce do desenvolvimento, opera individualizando e fragmentando o caráter comunitário, aniquilando a compreensão coletiva e solidária da vida. Para aqueles e aquelas que acreditam em reviravoltas, é preciso dizer que não existe, a rigor, capitalismo bom, amável ou “menos pior”. A tendência depredadora do capitalismo é imanente.

Perante a crise civilizacional e a “era da sobrevivência”, em meio a tanta desesperança neste contexto de exclusão e autoritarismo, as alternativas ao desenvolvimento surgem como processos, como propostas concretas que nos permitem voltar a sonhar com outros mundos possíveis. A atual crise relacional que vivenciamos, a saturação, o desencantamento com o mundo e a falta de cuidado para com tudo o que nos envolve, consequências da modernidade e do modelo de desenvolvimento ocidental, constituem fatos concretos que ecoam como gritos de uma realidade que agora clama por outra ótica com vistas a um mundo mais justo, mais humano, mais igualitário, mais pacífico e mais integral para todos os seres que nele “con-vivem”.

A perspectiva andina do Bem Viver surge, neste sentido, como uma oportunidade para imaginarmos outros mundos possíveis. Mundos que estejam fundamentados sob os princípios do cuidado, da reciprocidade, da solidariedade, do respeito, da equidade e da união na busca de uma convivência mais digna e justa para



todos os seres humanos. O que nos falta é uma conscientização de que essa lógica social é urgente e necessária. Só a partir dela é que poderemos dar início à ressignificação das nossas relações com o ambiente, o espaço, o tempo e a sociedade, buscando um equilíbrio entre eles e garantindo, assim, a vida para as próximas gerações.

A novidade da perspectiva andina do Bem Viver é a afirmação da coletividade no lugar do individualismo estabelecido pela modernidade capitalista. É uma perspectiva intercultural que possibilita resgatar as diversidades, valorizar e respeitar o “outro”. É uma perspectiva eminentemente revolucionária porque parte de um processo que busca fortalecer as lutas e resistências nas reivindicações dos povos e nacionalidades marginalizadas e periféricas. É um projeto que pretende edificar democraticamente sociedades sustentáveis e democráticas que possam ser estabelecidas em espaços globais democráticos.

A perspectiva andina do Bem Viver contribui para a transformação social ao propor uma reconstrução do envolvimento entre tudo o que existe e vive. Seu caráter libertador permite resgatar e reconceituar a ideia de desenvolvimento e de comunidade, inspira outra economia pensada como oikonomia, reforça a ideia da koinonia e da oikoumene, incentiva o diálogo intercultural, contribui para a democracia e incentiva a descolonização do ser, do saber e do ter.

É importante ressaltar que o Bem Viver não é uma crítica à totalidade da modernidade, mas à postura ética que assumimos frente ao modelo de desenvolvimento, este sim decorrente da modernidade. Um modelo exclusivista e dominador, que retira e não devolve. Que passa por cima de tudo e de todos para garantir lucro e nos leva, dia após dia, rumo a um colapso. Essa ideia de colapso pode parecer apocalíptica, mas já vivenciamos e experimentamos exemplos (como a crise hídrica, as catástrofes ambientais



e meteorológicas, por exemplo) de que isso de fato pode e vai acontecer. Tudo tem um fim algum dia.

O Bem Viver é um conceito plural e vivo que busca agrupar diversas posturas éticas que lutam por ressignificar os espaços geográficos e os atores sociais, batendo de frente com as usurpações dos estilos de vida, o desenvolvimento e a hegemonia européia, descolonizando os saberes, desmercantilizando a vida e, sobretudo, respeitando a diversidade e a multiculturalidade. Suscita posturas éticas em prol do cuidado com a vida e com tudo o que existe e vive no mundo, dando outro significado para as nossas relações a partir da ideia do bem comum e da vida em harmonia com os seres humanos, Deus, a natureza e o mundo.

O Bem Viver é antes de tudo um saber viver e conviver, desde uma perspectiva de reciprocidade, com a comunidade humana, natural, terrenal, espiritual e cósmica. Baseia-se na busca de uma economia de produção daquilo que é suficiente para todas as pessoas, respeitando a natureza e as necessidades das futuras gerações, anulando, com isso, o mito do progresso ilimitado. O Bem Viver nos encoraja e nos desafia a nos reencontrarmos com a dimensão utópica da vida e fortalecermos a solidariedade, a igualdade e a liberdade, valores básicos da democracia na vida em comunidade.

Desde uma perspectiva teológica, quando olhamos os fatos sob a ótica do cuidado, conseguimos enxergar a necessidade uma ética diferente da qual vivenciamos e experimentamos no momento. Vemos um *ethos* a ser reconstruído. Não podemos esquecer que o *ethos* é parte integral do ser humano. Ele precisa voltar-se sobre si mesmo e redescobrir sua essência que se encontra no cuidado. Através da ótica do cuidado edificamos uma nova ética compreensível a todos e capaz de instigar valores e atitudes fundamentais para a convivência e a harmonia da humanidade e do mundo.

Sabemos que somos co-criaturas de Deus e participamos da criação assim como todo e qualquer ser criado. Nosso desafio está



na ideia de desenvolver, elaborar ou aperfeiçoar uma espiritualidade que de fato promova o amor, a solidariedade, a compaixão e a responsabilidade para com a criação. O que nos faltam são valores, objetivos, ideais e uniões comuns para realmente bem vivermos em comunidade. Precisamos de novos compromissos que possibilitem fortalecer a sensibilidade humana de sermos co-criaturas e, no exercício de nossa liberdade, participar do engajamento socioambiental e sustentável, valorizando o cuidado com o meio ambiente e a vida do planeta.

O cuidado que Cristo tem para com toda a humanidade é, também, o compromisso assumido pela pessoa cristã para com todos os seres humanos e para com toda a Criação. Se o nosso modo-de-ser/estar-no-mundo, se o nosso ethos está corrompido pelas ideias e práticas modernas de desenvolvimento oriundas do capitalismo, precisamos encontrar uma alternativa e passar a observar a vida sob outra ótica, ressignificando nossas relações e resgatando a dimensão do cuidado que deixamos para trás. Neste sentido, somos desafiados e desafiadas a tomar o cuidado como critério central da nossa perspectiva de vida e “con-vivência” no mundo.

Isso, mas do que nunca, deixa clara a necessidade de repensarmos nossa maneira de agir. Precisamos abrir nossos olhos e olhares para reavaliar nossos pressupostos éticos e nossas ações para que possamos ressignificar nossas relações com o ambiente, o espaço, o tempo, os indivíduos e a sociedade, buscando um equilíbrio e uma maneira de proporcionar vida boa e justa para todas as pessoas, garantindo, assim, a vida para as próximas gerações. Analisar nossa postura ética não é uma tarefa fácil. É um processo que pressupõe assumir um olhar crítico frente as nossas ações e, por isso, torna-se um desafio. No entanto, diante do quadro em que nos encontramos, tal análise é urgente e necessária. Precisamos nos conscientizar que nossa sobrevivência depende de uma



ressignificação da nossa postura ética, de uma análise profunda dos pressupostos que guiam nossas relações e ações. Sem um bem pensar e um bem agir não haverá um bem viver.

Diante disso, surge uma pergunta: é possível ou realista implementar um ordenamento social distinto, inspirado na reciprocidade e na solidariedade dentro do capitalismo? Talvez isso seja realmente impossível. Apenas colocar o Bem Viver nas constituições, como pudemos ver, não será suficiente para superar o sistema atual em que vivemos. No entanto, isso não significa que o capitalismo deva ser superado para que só depois o Bem Viver possa se tornar realidade. A utopia existe e deve existir porque ela dá sustento ao nosso caminhar. Por isso não podemos deixar de lutar e buscar viver, conviver e celebrar as alternativas utópicas que nos conduzem nos caminhos que restabelecem o envolvimento.

A perspectiva andina do Bem Viver seguramente ainda tem muito com o que contribuir, principalmente no que diz respeito aos temas sobre o desenvolvimento. Analisá-la mais profundamente (desde uma perspectiva teológica, ecológica, sociológica, política e emancipadora) seguramente renderá bons frutos. Os desafios estão aí, afinal, superar as visões dominantes e construir novas utopias de vida jamais será uma tarefa fácil, mas com certeza representa um passo a mais no caminho da libertação pelo qual a humanidade necessariamente precisará passar se quiser sobreviver.





REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas. *Política y Sociedad*, Madrid, v. 52, n. 2, p. 299-330, 2015.

_____. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Elefante; Autonomia Literária, 2016.

_____. *O Buen Vivir: uma oportunidade de imaginar outro mundo*. In: HEINRICH Böll Stiftung. *Um campeão visto de perto: uma análise do modelo de desenvolvimento brasileiro*. Rio de Janeiro: Heinrich Böll Stiftung, 2012.

AGOSTINO, Ana. Alternativas al Desarrollo en América Latina: ¿Qué pueden aportar las universidades? *Alai*, Quito, ano XXXIII, n. 445, p. 14-17, jun. 2009. p. 14.

AGUIRRE, Richard Quispe. Defender la vida: el espíritu y los espíritus en la teología andina y cristiana. In: ESTERMANN, Josef (Coord.). *Teología Andina*. El tejido diverso de la fe indígena. Tomo II. La Paz: ISEAT; Plural, 2006.

ALBÓ, Xavier. Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo? In: FARAH, Ivone H.; VASAPOLLO, Luciano (Coords.). *¿Vivir bien: Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA/Departamento de Economía de la Universidad de Roma, 2011.

_____. Suma Qamaña = El Buen Convivir. *OBETS*, Alicante, n. 4, p. 25-40, 2009.

ALIMONDA, Héctor. Debatendo o Desenvolvimento na América Latina: da CEPAL ao Partido dos Trabalhadores. In: BARTELT, Dawid Danilo (Org.). *Um campeão visto de perto*. Uma análise do modelo de desenvolvimento brasileiro. Rio de Janeiro: Heinrich-Böll-Stiftung, 2012.

ARIAS, Patricio Guerrero. *Corazonar: una antropología comprometida con la vida*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2010.

ASMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. *A idolatria do Mercado*. Ensaio sobre Economia e Teologia. São Paulo: Vozes, 1989.

AUGUST, Karel Th. How development ethos emerges and is engrained and sustained in contact with local culture and religion. In: MTATA, Kenneth (Ed.). *Religion: help or hindrance to development?* Geneva: Lutheran World Federation, 2012.



BEDIN, Gilmar Antonio. Direitos humanos e desenvolvimento: algumas reflexões sobre a constituição do direito ao desenvolvimento. *Desenvolvimento em Questão*, Ijuí, ano 1, n. 1, p. 123-149, jan/jun 2003.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOFF, Leonardo. *Ethos Mundial: um consenso mínimo entre os humanos*. Brasília: Letra Viva, 2000.

_____. *Princípio-Terra: a volta à terra como pátria comum*. São Paulo: Ática, 1995.

_____. *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

BOLÍVIA. *Constitución Política de Estado Plurinacional de Bolivia*. La Paz, 2009. Disponível em: <<http://www.harmonywithnatureun.org/content/documents/159Bolivia%20Consitucion.pdf>>. Acesso em: 17 jul. 2015.

_____. *Plan Nacional de Desarrollo*. La Paz, 2006. p. 12. Disponível em: <<http://www.planificacion.gob.bo/sites/folders/documentos/plan.pdf>>. Acesso em: 14 jul. 2015.

CACENA, Ana Esther. Dominar la naturaleza o vivir bien: disyuntiva sistémica. *Debates Urgentes*, La Plata, año 1, n. 1, p. 117-129, 2012.

CALDENTEY, Esteban Pérez; SUNKEL, Osvaldo; OLIVOS, Miguel Torres. *Raúl Prebisch (1901-1986): un recorrido por las etapas de su pensamiento sobre el desarrollo económico*. Chile: CEPAL, [s.d.]. Disponível em: <http://prebisch.cepal.org/sites/default/files/Etapas_pensamiento_Prebisch.pdf>. Acesso em: 06 dez. 2015.

CAMPAÑA CONTINENTAL 500 AÑOS DE RESISTENCIA INDÍGENA Y POPULAR. *Quinientos años de resistencia indígena y popular en América Latina*. Guatemala, 1991. p. 21-22. Disponível em: <<https://pazuela.files.wordpress.com/2010/10/500-anos-de-resistencia-pagina-a-pagina.pdf>>. Acesso em: 22 mai. 2016.

CARTA DAS NAÇÕES UNIDAS. Disponível em: <http://unicrio.org.br/img/CartadaONU_VersoInternet.pdf>. Acesso em: 16 nov. 2015.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996.

CENCI, Daniel Rubens; ROESLER, Douglas André; PROSSER, Elisabeth Seraphin. *A crise da modernidade e a ética da vida na relação homem-natureza*. Disponível



em: <<http://sottili.xpg.uol.com.br/publicacoes/pdf/sustentabilidade/acrisedamodernidade.pdf>>. Acesso em: 17 mai. 2015.

COMISSÃO ECONÔMICA PARA A AMÉRICA LATINA E O CARIBE. *Sobre a CEPAL*. Disponível em: <<http://www.cepal.org/pt-br/about>>. Acesso em: 20 nov. 2015.

CORREA, Rafael. *ALBA-TCP, XII Cumbre*. Guayaquil, Ecuador, 30 jul. 2013 (58 min 35 s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=OOPrFRvtxAU>>. Acesso em 20 mar. 2016.

CUBILLO-GUEVARA, Ana Patricia; HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis. El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. *Perspectiva Socioeconómica*, Sincelejo, v. 1, n. 2, p. 5-27, jul./dec. 2015.

CULTURA. In: SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto, 2006.

CHAMORRO, Graciela. A conquista espiritual e os Guarani: a questão de Deus e do 'outro'. In: DREHER, Martin N. (Org.). *500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional*. Porto Alegre: EST; Cehila, 2002.

CHIPANA, Sofía. Tejiendo sueños y anhelos en torno a la vida digna. *Fe y Pueblo*, La Paz, n. 17, p. 68-78, jul. 2010.

DÁVALOS, Pablo. Sumak Kawsay (La Vida en Plenitud). In: CANTALAPIEDRA, Santiago Álvarez (Coord.). *Convivir para perdurar*. Conflictos ecosociales y sabidurías ecológicas. Barcelona: Icaria Editorial, 2011.

_____. *Sumak Kawsay: uma forma alternativa de resistência e mobilização*. Sumak Kawsa, Suma Qamaña, Teko Porã: o Bem-Viver. *IHU on-line*, São Leopoldo, n. 340, ago. 2010. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao340.pdf>>. Acesso em: 10 jul. 2015.

DES. In: CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

DESENVOLVER. In: BUENO, Francisco Silveira. *Grande dicionário etimológico-prosódico da Língua Portuguesa*. 2. v. São Paulo: Saraiva, 1964.

DIETSCHY, Beat. ¿Desarrollo? Rupturas y nuevas alternativas. In: ROMÁN, Micaela; COLQUE, Abraham. *Otros horizontes de vida: diálogos sobre 'desarrollo' y 'vivir bien'*. La Paz: ISEAT, 2013.

DUSSEL, Enrique. *1942 - O encobrimento do outro*. A origem do mito da Modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.



ECUADOR. *Constitución de la Republica del Ecuador*. Quito, 2008. Disponível em: <<http://www.stf.jus.br/repositorio/cms/portalStfInternacional/newsletterPortaInternacionalFoco/anexo/ConstituicaodoEquador.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2015.

EN. In: CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

ESCOBAR, Arturo. El “postdesarrollo” como concepto y práctica social. In: MATO, Daniel (Coord.). *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales; Universidad Central de Venezuela, 2005.

_____. *La invención del Tercer Mundo: construcción y desconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana, 2007.

_____. Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluri-verso. *Revista de Antropología Social*, Madrid, n. 21, p. 23-62, 2012.

_____. Una Minga para el postdesarrollo. *Alai*, Quito, ano XXXIII, n. 445, p. 26-30, jun. 2009.

ESTERMANN, Josef. Crisis civilizatoria y Vivir Bien: una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino. *Polis*, Santiago, v. 11, n. 33, 2012.

_____. El mercado religioso y la Religión del Mercado. Una perspectiva intercultural al campo religioso en los Andes. In: ESTERMANN, Josef (Coord.). *Religión y desarrollo en los Andes: desconstrucción intercultural de una relación difícil*. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología – ISEAT, 2008.

_____. *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT, 2006.

ESTEVA, Gustavo. Desarrollo. In: SACHS, Wolfgang (Ed.). *Diccionario del desarrollo*. Una guía del conocimiento como poder. Lima: PRATEC, 1996.

_____. Más allá del desarrollo: la buena vida. *Alai*, Quito, ano XXXIII, n. 445, p. 1-5, jun. 2009.

ESTRADA, Miguel Mandujano. Postdesarrollo, modernidad y otros mundos; entrevista con Arturo Escobar. *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, Barcelona, n. 2, p. 233-248, 2013.

FILHO, Alexander Maximilian Hilsenbeck. Por um mundo onde caibam muitos mundos: o zapatismo e as não-fronteiras da resistência e da esperança. *Lutas Sociais*, São Paulo, n. 19/20, p. 108-120, 2008. p.



FIORI, José Luis. *A globalização e a novíssima dependência*. Rio de Janeiro: UFRJ/ IEL, 1995.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Ideas y propuestas para una transformación intercultural de la tradición dominante*. Aachen: Mainz, 2012.

_____. *Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América*. São Leopoldo: Unisinos, 1994.

GALEANO, Eduardo. *As Veias Abertas da América Latina*. Porto Alegre: L&PM, 2015.

GALLEGOS, René Ramírez. Socialismo del *Sumak Kawsay* o biosocialismo republicano. In: SEMPLADES. *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito: SENPLADES, 2010.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIRALDO, Omar Felipe. *Utopías en la era de la supervivencia. Una interpretación del Buen Vivir*. México: Editorial Itarca, 2014.

GUALINGA, Carlos Viteri. Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. *Pólis [En línea]*, n. 3, nov. 2012. Disponível em: <<https://polis.revues.org/7678>>. Acesso em: 07 abr. 2016.

GUDYNAS, Eduardo. Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo. *ALAI*, Quito, n. 462, fev 2011.

_____. *Derechos de la naturaleza y políticas ambientales*. La Paz: Plural Editores, 2014.

_____. El día después del desarrollo. *Alai*, Quito, ano XXXIII, n. 445, p. 31-33, jun. 2009a.

_____. El malestar Moderno con el Buen Vivir: Reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo. *Ecuador Debate*, Quito, n. 88, p. 183-206, 2013.

_____. La dimensión ecológica del Buen Vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico. *OBETS*, Montevideo, n. 4, p. 49-53, 2009b.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación*. Salamanca: Sígueme, 1972.

HARNECKER, Marta. El nuevo modelo económico del socialismo del siglo XXI: algunos elementos para discusión. Quito: SENPLADES, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. v. 1. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HENDEL, Verónica. De la respuesta a la creación. Re-creando el socialismo, la agricultura y la vida en américa latina. In: FARAH, Ivone H.; VASAPOLLO, Lu-



ciano (Coords.). *¿Vivir bien: Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA/Departamento de Economía de la Universidad de Roma, 2011.

HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis. Economía política del desarrollo. La construcción retrospectiva de una especialidad académica. *Revista de Economía Mundial*, Madrid, n. 28, p. 278-320, 2011.

_____. *Una visión retrospectiva de la economía del desarrollo*. Huelva: Universidad de Huelva, 1996.

HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis; CUBILLO-GUEVARA, Ana Patricia. Seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay*. *Íconos*, Quito, v. 18, n. 48, p. 25-10, jan 2014.

HIDALGO-FLOR, Francisco. Buen Vivir, Sumak Kawsay: Aporte contrahegemonico del proceso andino. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, v. 16, n. 53, p. 85-94, abr.jun., 2011.

HINKELAMMERT, Franz J. *As armas ideológicas da morte*. São Paulo: Paulinas, 1983.

HOLENSTEIN, Anne-Marie. Rol y significado de la religión y espiritualidad en la cooperación al desarrollo: un documento de reflexión y de trabajo. In: ESTERMANN, Josef. *Religión y desarrollo en los Andes: deconstrucción intercultural de una relación difícil*. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, 2008.

JUNIOR, Avelar Araujo Santos. Cosmovisão e religiosidade andina: uma dinâmica histórica de encontros, desencontros e reencontros. *Interações – Cultura e Comunidade*, Belo Horizonte, v. 4, n. 5, p. 149-162, 2009.

KEIL, Ivete Manetzeder. O paradoxo dos direitos humanos no capitalismo contemporâneo. In: KEIL, Ivete; ALBUQUERQUE, Paulo; VIOLA, Solon. *Direitos Humanos*. Alternativas de justiça social na América Latina. São Leopoldo: Unisinos, 2002.

LARREA-MALDONADO, Ana María. El Buen Vivir como contrahegemonía en la Constitución Ecuatoriana. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, año 16, n. 53, p. 59-70, abr./jun., 2011.

MAFFESOLI, Michel. *Saturação*. São Paulo: Iluminuras/Itaú Cultural, 2010.

MAMANI, Fernando Huanacuni. *Vivir Bien/Buen Vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias de los pueblos ancestrales*. 6. ed. La Paz: CAOÍ, 2015.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.



MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zelia Maria Neves. *Antropologia: uma introdução*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

MARZO, Giuseppe De. *Buen Vivir: Para una democracia de la Tierra*. La Paz: Plural, 2010.

MAY, Roy H. *Discernimento moral: uma introdução à ética cristã*. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

MEDINA, Javier. Acerca del Suma Qamaña. In: FARAH, Ivone H.; VASAPOLLO, Luciano (Coords.). *¿Vivir bien: Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA/Departamento de Economía de la Universidad de Roma, 2011.

_____. *Suma Qamaña: La comprensión indígena de la Vida Buena*. 2 ed. La Paz: PADEP/GTZ, 2008. p. 85-86.

MENEZES, Magali Mendes de. Nos interstícios da cultura: as contribuições da filosofia intercultural. *Educação*, Porto Alegre, v. 34, n. 3, p. 324-329, set./dez. 2011.

NISBET, Robert. *A mudança social*. Londrina: Editora UEL, 2007.

_____. La idea de progreso. *Revista Libertas*, Buenos Aires, n. 5, p. 1-30, out. 1986.

OLIVEIRA, Gilson Batista de. Uma discussão sobre o conceito de desenvolvimento. *Revista da FAE*, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 41-48, mai./ago. 2012.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. A situação sociocultural, econômica e política do continente no contexto mundial. In: BRIGHENTI, Agenor; HERMANO, Rosário (Orgs.). *A Teologia da Libertação em perspectiva*. Congresso Continental de Teologia: Conferências e Painéis. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração sobre o direito ao desenvolvimento*. Resolução nº 41/128, 4 de dezembro de 1986. Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Direito-ao-Desenvolvimento/declaracao-sobre-o-direito-ao-desenvolvimento.html>>. Acesso em: 05 jun. 2016.

ORTIZ, Alejandra Santillana. O desafio comum vem dos Andes. *IHU On-line*, São Leopoldo, 26 jan. 2016. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/551164-o-desafio-do-comum-vem-dos-andes>>. Acesso em: 23 mai. 2016.

PAGLICCIA, Nino. Solidaridad: el renacimiento de un viejo concepto socialista. In: FARAH, Ivone H; VASAPOLLO, Luciano (Coords.). *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: Plural Editores, 2011.

PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos Humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.



PAPA FRANCISCO. Carta Encíclica *Laudato Si'* do Santo Padre Francisco Sobre o Cuidado da Casa Comum. Roma, 24 mai. 2015. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html#_ftnref11>. Acesso em: 28 mai. 2016.

PELIZZOLI, Marcelo L. *Ética e meio ambiente: para uma sociedade sustentável*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 34.

PÉREZ, René; CABRA, Eduardo; ARCAUTE, Rafael. Latinoamérica. Intérprete: Calle 13. In: CALLE 13. *Entren los que quieran*. Argentina: Sony Music | Latin, 2010. Disco sonoro, faixa 7 (4 min 58 s).

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Del desarrollo a la autonomía: la reinvencción de los territorios. *Alai*, Quito, ano XXXIII, n. 445, p. 10-13, 2009.

PUENTE, Rafael. La defensa de la Madre Tierra se redujo a mero discurso. *Página Siete* – Diario nacional independiente, La Paz, 22 jan. 2014. Disponível em: <<http://www.paginasiete.bo/nacional/2014/1/22/defensa-madre-tierra-redujo-mero-discurso-12063.html>>. Acesso em: 07 jun. 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

QUISPE, Sofía Chipana. Taller: Teología y Buen Vivir. In: *La Teología de la Liberación en prospectiva*. Congreso Continental de Teología: Talleres y Paneles. Montevideo: Fundación Ameríndia, 2012.

REIMER, Ivone Richter. Um Bem-Viver-Bem-Querer-Bem na espiritualidade judaico-cristã: reflexões bíblico-teológicas no caminho. MARKUS, Cledes; GIERUS, Renate (Orgs.). *O Bem Viver na Criação*. São Leopoldo: Oikos, 2013.

RIBEIRO, Darcy. *O Brasil como problema*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

RODRÍGUEZ, Edwin Cruz. Hacia una ética del vivir bien-buen vivir. *Producción + Limpia*, Caldas, v. 9, n. 2, p. 11-22, 2014.

RODRÍGUEZ, Mario. Imaginarios sociales de desarrollo. In: ROMÁN, Micaela; COLQUE, Abraham. *Otros horizontes de vida: diálogos sobre 'desarrollo' y 'vivir bien'*. La Paz: ISEAT, 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Conocer desde el Sur*. Para una cultura política emancipatória. Lima: Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Social – Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Post Grado, 2006.



_____. O futuro do Fórum Social Mundial: o trabalho da tradução. *Observatorio Social de América Latina – OSAL*, Buenos Aires, año V, n. 15, p. 77-90, set./dez. 2004.

_____. *Refundación del Estado en América Latina*. Perspectivas desde una epistemología del Sur. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad – IIDS; Programa Democracia y Transformación Global – PDTG, 2010.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 6. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2001.

SARMENTO, Alexandre Dellamura. Notas sobre o take-off: a teoria rostowiana revisada. *Teoria e Evidência Econômica*, Passo Fundo, ano 18, n. 38, p. 144-167, jan./jun. 2012.

SATRÚSTEGUI, Koldo Unceta. Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y post-desarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones. *Carta Latinoamericana*, Montevideo, n. 7, p. 1-34, 2009.

SCHAPER, Valério Guilherme. Koinonia: a força profamadora da comunhão. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 51, n. 2, p. 261-274, jul./dez., 2011.

SCHAVELZON, Salvador. *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir*. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes. Quito: Ediciones Abya-Yala; Buenos Aires: CLASCO, 2015.

SEN, Amartya. ¿Cuál es el camino del desarrollo? *Comercio Exterior*, México, v. 35, n. 10, p. 939-949, oct. 1985.

_____. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SILVA, Gustavo Javier Castro. *A teoria da dependência: reflexões sobre uma teoria latino-americana*. Disponível em: <http://www.unieuro.edu.br/sitenovo/revistas/downloads/hegemonia_03_04.pdf>. Acesso em: 03 dez. 2015.

SILVA, Marta Nörnberg. “Cuidado(s) em movimento: a ética do cuidado e a escuta sensível como fundamento do cuidado do outro”. In: NOÉ, Sidnei Vilmar (Org.). *Espiritualidade e saúde: da cura d'almas ao cuidado integral*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

SOLÓN, Pablo. *¿Es posible el Vivir Bien?* Reflexiones a quema ropa sobre alternativas sistémicas. La Paz: Fundación Solón, 2016.

SOUZA, Ailton de. América Latina, conceito e identidade: algumas reflexões da história. *PRACS*, Macapá, n. 4, p. 29-39, dez. 2011.



SPEDDING, Alison P. *Religión en los Andes: extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina*. La Paz: ISEAT, 2008.

STRAHM, Rudolf Hans. *Subdesenvolvimento*. Por que somos tão pobres? Petrópolis: Vozes, 1991.

SUESS, Paulo. Virá que eu vi. Contornos de um projeto em construção. In: In: VIGIL, José Maria; CASALDÁLIGA, Pedro (Orgs.). *Latino-Americana 2012 mundial*. Bem Viver-Bem Conviver-Sumak Kawsay. Goiânia: Comissão Dominicana de Justiça e Paz do Brasil, 2012.

SUNG, Jung Mo. *Deus numa economia sem coração*. Pobreza e neoliberalismo: um desafio à evangelização. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1992.

_____. *Idolatria: ¿Una clave de lectura de la economía contemporánea? Alternativas*, Managua, año 5, n. 10, p. 19-38, 1998. p. 26.

_____. *Teologia & Economia*. Repensando a Teologia da Libertação e utopias. Petrópolis: Vozes, 1994.

SUNKEL, Osvaldo; PAZ, Pedro. *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*. México: Siglo XXI, 1970.

TAMEZ, Elsa. Libertação e Sumak Kawsay: um olhar desde a equidade de gênero. In: VIGIL, José Maria; CASALDÁLIGA, Pedro (Orgs.). *Latino-Americana 2012 mundial*. Bem Viver-Bem Conviver-Sumak Kawsay. Goiânia: Comissão Dominicana de Justiça e Paz do Brasil, 2012.

TIMMER, Hilvert. *De kosmos fluistert zijn namen*. Amsterdam: Stichting Chakana, 2005. Disponível em: <http://www.pkn-roden.nl/index.php?option=com_content&task=view&id=175&Itemid=42>. Acesso em: 18 nov. 2015.

TORTOSA, José María. Pasado, propuestas y futuros para el desarrollo. *Revista Atlántida*, Islas Canarias, n. 2, p. 155-169, 2010.

_____. *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*. Madrid: Fundación Carolina, 2009.

TRUMAN, Harry. *Inaugural Address*. Whashington, January 20, 1949. Disponível em: <<http://www.bartleby.com/124/pres53>>. Acesso em: 02 nov. 2015.

TUBINO, Fidel. *Aportes y límites de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, [s.d].

VANHULST, Julien. El laberinto de los discursos del Buen Vivir: entre *Sumak Kawsay* y Socialismo del siglo XXI. *Polis*, Santiago, v. 14, n. 40, 2015.

VÁSQUEZ, Andrés Uzeda. Del “vivir bien” y del vivir la vida. *Fe y Pueblo*, La Paz, n. 17, p. 40-50, jul. 2010.



_____. Suma Qamaña, visiones indígenas y desarrollo. *Traspatios*, Cochabamba, n. 1, p. 33-51, out. 2009.

VEGA, Fernando. Teología de la liberación y Buen Vivir. In: GARCÍA, Alejandro Guillén; CASANOVA, Mauricio Phélan (Comp.). *Construyendo el Buen Vivir*. Cuenca: Pydlos Ediciones, 2012.

VIGIL, José Maria. Sumak Kawsay e o reino de Deus. O que diz o “sumak kawsay” indígena ao “Reino de Deus” de Jesus de Nazaré? In: VIGIL, José Maria; CASALDÁLIGA, Pedro (Orgs.). *Latino-Americana 2012 mundial. Bem Viver-Bem Conviver-Sumak Kawsay*. Goiânia: Comissão Dominicana de Justiça e Paz do Brasil, 2012.

VOLVER. CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

WALSH, Catherine. Decolonialidad, interculturalidad, vida desde el Abya Yala-Andino: notas pedagógicas y senti-pensantes. In: BORSANI, María Eugenia; QUINTERO, Pablo (Comp.). *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: EDUCO – Universidad Nacional del Comahue, 2014.

YAMPARA, Simón. Viaje de *Jaqi a la Qamaña*: el hombre en el Vivir Bien. *Suma Qamaña: La comprensión indígena de la Vida Buena*. 2 ed. La Paz: PADEP/GTZ, 2008.

ZWETSCH, Roberto. Teologias da libertação e interculturalidade: aproximações e avaliação crítica. In: ZWETSCH, Roberto (Org.). *Conviver: ensaios para uma teologia intercultural latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2015.



sustentabilidad.est.edu.br

SÉRIE ESTUDOS

O InS visa alcançar sua missão por meio de atividades de formação, cursos, capacitações e assessorias, e mediante o trabalho de reflexão e pesquisa de temas que possam interessar as igrejas e organizações em sua caminhada na busca por sustentabilidade. Uma das formas de contribuir para isso é facilitando o acesso a estudos e pesquisas. A presente série "Estudos" é uma das formas de dar visibilidade a essas produções.



Rua Martin Lutero, 304
Morro do Espelho
São Leopoldo - RS
CEP 93030-120

+55 51 3592-4170 - 204
ins@est.edu.br

Agência Brasileira do ISBN
ISBN 9786588074480

