

## **Desenvolvimento e eurocentrismo: reflexões a partir de Abya Yala – América Latina**

**Karla Lucia Bento<sup>1</sup>**

**Lilian Blanck de Oliveira<sup>2</sup>**

### **Resumo**

A América Latina, como a conhecemos, inicia em 1492, diferindo do território denominado Abya-Yala pelos povos que aqui viviam e, ainda no século XXI, reflete as relações estabelecidas ao longo da colonização marcada por conquistas de territórios e dominação cultural e científica. Nesta história alguns povos se fortaleceram e impuseram sua forma de ser, viver, agir e pensar, enquanto outros, ainda hoje, têm sua existência desqualificada. O objetivo desse trabalho é, assim, discutir conceitos como eurocentrismo, colonialidades, desenvolvimento, bem-viver e interculturalidade para compreender como influenciam as relações sócio-econômicas-político-culturais estabelecidas. Para tanto utilizou-se como metodologia uma revisão bibliográfica privilegiando autores que discutem outras formas de se relacionar no/com o mundo, visando uma sociedade com equidade e qualidade de vida para todos. Após discutirmos esses conceitos e questionarmos a hegemonia imposta, trazemos a interculturalidade e o bem-viver como possibilidade de alternativa ao desenvolvimento. O diálogo promovido entre os autores suscitou reflexões e apontamentos que contribuem para compreender, problematizar e buscar possibilidades de ressignificar as relações até então estabelecidas.

**Palavras-chave:** Eurocentrismo; Colonialidades; Desenvolvimento; Interculturalidade; Bem-viver.

## **Development and Eurocentrism: reflections from Abya Yala - Latin America**

### **Abstract**

Latin America, as known, began in 1492, differing from the territory known as Abya-Yala by the people who lived here and, still in the XXI century, reflects the established relations throughout the colonization marked by territorial conquests and cultural and scientific domination. In this history some nations have strengthened themselves and imposed their way of being, living, acting and thinking, while others, even today, have their existence disqualified. This work purpose to discuss concepts such as Eurocentrism, colonialities, development, well-living and interculturality to understand how they influence established socio-economic-political-cultural relations. For this, a bibliographical review was used as a methodology favoring authors who discuss other ways of relating in the world, aiming at a society with equity and quality of life for all. After arguing these concepts and questioning the imposed hegemony, we bring interculturality and well-being as an alternative to development. The dialogue promoted among the authors elicited reflections and notes that

---

<sup>1</sup> Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da Fundação Universidade Regional de Blumenau (FURB), mestre em Educação, assessora pedagógica junto à Pró-reitoria de Ensino da FURB

<sup>2</sup> Doutorado em Teologia pela Escola Superior de Teologia, professora titular do Programa de Pós Graduação (Mestrado e Doutorado) em Desenvolvimento Regional da Fundação Universidade Regional de Blumenau (FURB)

contribute to understand, to problematize and to seek possibilities of resignifying the relations established until then.

**Keywords:** Eurocentrism; Colonialities; Development; Interculturality; Well-being.

## **Desarrollo y eurocentrismo: reflexiones desde Abya Yala - América Latina**

### **Resumen**

América Latina, como la conocemos, comienza en 1492, difiriendo del territorio denominado Abya-Yala por los pueblos que antes vivían aquí y que, todavía en el siglo XXI, refleja las relaciones establecidas a lo largo de la colonización marcada por conquistas de territorios y dominación cultural y científica. En esta historia algunos pueblos se fortalecieron e impusieron su forma de ser, vivir, actuar y pensar, mientras que otros, aún hoy, tienen su existencia descalificada. El objetivo de este trabajo es discutir conceptos como el eurocentrismo, las colonialidades, el desarrollo, el Buen-vivir y la interculturalidad para comprender cómo influyen las relaciones socio-económicas-político-culturales establecidas. Para ello se utilizó como metodología una revisión bibliográfica privilegiando autores que discuten otras formas de relacionarse con/en el mundo, buscando una sociedad con equidad y calidad de vida para todos. Después de discutir estos conceptos y cuestionar la hegemonía impuesta, traemos la interculturalidad y el buen-vivir como posibilidad de alternativa al desarrollo. El diálogo promovido entre los autores suscitó reflexiones y apuntes que contribuyen a comprender, problematizar y buscar posibilidades de resignificar las relaciones hasta entonces establecidas.

**Palabras-chave:** Eurocentrismo; Colonialidades; Desarrollo; Interculturalidad; Buen-vivir.

---

Submetido em 18.02.2018 ; aprovado em 15.07.2018

### **1. Introdução**

O processo de colonização de populações consideradas sub-humanas, subdesenvolvidas, não civilizadas por parte do colonizador durante séculos impôs colonialidades que perduraram mesmo após os países colonizados se tornarem independentes. O contexto colonial produziu um sistema social desigual que construiu as bases para o advento e fortalecimento do capitalismo e a consequente concentração de renda. O relatório da Oxfam Brasil/2017 anunciou que, no Brasil, “[...] apenas seis pessoas possuem riqueza equivalente ao patrimônio dos 100 milhões de brasileiros mais pobres” (GEORGES, 2017, p. 6).

É possível, e necessário, problematizar os indicadores presentes no referido relatório que definem pobreza extrema a partir da falta de acesso aos conhecimentos e equipamentos científico-tecnológicos, restrição de direitos básicos como saúde, educação, segurança, lazer, trabalho e renda, tendo em vista o caráter homogeneizante com base em uma visão única e questionável de desenvolvimento pautada no crescimento econômico

(ESCOBAR, 2007). Assim, além de reconhecer é essencial problematizar como e o porquê da existência de mais de 700 milhões de pessoas no mundo vivendo com menos de U\$ 1,90 por dia (GEORGES, 2017), inseridas em um sistema capitalista que impõe uma sobrevivência pautada, majoritariamente, na capacidade de produção e no poder de compra.

Para agravar a situação, o discurso que defende um desenvolvimento sustentável principalmente a partir da década de 1990, investe na premissa de que é possível ampliar os limites para continuar investindo no crescimento sendo que “[...] el uso sostenible y racional del medio ambiente se vuelve un imperativo” (ESCOBAR, 2007, p. 341). Esta crença compromete a sobrevivência do planeta a longo prazo e nos faz refletir que chegamos ao século XXI com inúmeras descobertas e avanços, mas ainda perpetuamos ações de degradação, subalternização, colonização, invisibilização vulnerabilizando diferentes populações.

Como chegamos a isso? É possível mudar esta lógica? Podemos construir outros caminhos, buscar outras direções com base na equidade e qualidade de vida para todos, sem cair no discurso homogeneizante que estabelece os mesmos parâmetros independentemente do contexto? Essas perguntas têm encontrado espaços de discussão na academia e nos movimentos sociais que buscam *possibilidades* para o desenvolvimento de alternativas ao sistema colonial imposto. Entendemos que essa busca carece de vivências junto às populações oprimidas que lutam contra o poder hegemônico e de reflexões sobre processos históricos que culminaram nas formas de se relacionar e organizar desta sociedade que se autodenomina ou se quer “moderna”. O objetivo para esse trabalho é, assim, discutir conceitos como eurocentrismo, colonialidades, desenvolvimento, bem-viver e interculturalidade para compreender como influenciam as relações sócio-econômicas-político-culturais estabelecidas. Estudos efetuados no âmbito do Grupo de Pesquisa Ethos, Alteridade e Desenvolvimento e o contato com populações marginalizadas, permitem-nos acreditar que estes conceitos carregam uma bagagem histórica importante para compreender a atual configuração social latino-americana.

Para alcançar o objetivo assinalado, realizamos uma revisão bibliográfica, selecionando alguns dos autores latino-americanos que problematizam e questionam discursos e (pre) conceitos construídos a partir da visão de que existe um primeiro mundo moderno/desenvolvido que deve levar ao terceiro mundo, atrasado/subdesenvolvido, os conhecimentos e programas para que possam alcançar padrões ideais de crescimento econômico. Estamos cientes de que, às vezes desses autores, se somam outras igualmente potentes e importantes, porém, por imperativo de tempo e espaço, não foi possível trazer a todas neste breve artigo.

Iniciamos com a discussão acerca do conceito de eurocentrismo e colonialidades para compreender como se construiu, globalmente, a ideia da superioridade de algumas nações em relação a outras, apontando que o processo de colonização foi base para o capitalismo. Na sequência, dialogamos com autores que problematizam o desenvolvimento submetido ao capital que, a longo prazo, tende a destruir a própria humanidade. Continuando, contrapomos a ideia hegemônica sobre ser desenvolvido com os princípios do Bem-viver e da interculturalidade. Nas considerações finais indicamos a *possibilidade* de inventar outros mundos, tomando o Bem-viver como um exemplo viável.

## 2. Eurocentrismo e o padrão imposto para (com)viver

A configuração do capital mundial e da sociedade neoliberal do século XXI foi forjada na dominação da América pela Europa. Esse processo foi constituído com base na ideia de raça que produziu identidades sociais para justificar a colonização e imposição cultural eurocêntrica (QUIJANO, 2005). O que não atendia ao padrão europeu foi classificado como atrasado, inferior, dependente e, portanto, passível de dominação e exploração. A esse padrão chamamos eurocentrismo que é “[...] tanto un proceso histórico como una forma de operar intelectualmente y de construir nuestra realidad social” (GARCÉS, 2007, p. 219).

A globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial. Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de *raça*, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo (QUIJANO, 2005, p. 107).

O processo de exploração que culminou nesse padrão de poder mundial se fundou em formas de controle do trabalho e produção que tinham como foco o mercado mundial e como meio a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário (QUIJANO, 2005). Os papéis impostos dentro desta estrutura/organização para o controle do trabalho se fundaram na questão da raça e construíram as bases para o capitalismo a partir da extração de riquezas da América por meio do trabalho escravo e de servidão de índios, negros e mestiços, monetarizando o mercado mundial. O trabalho assalariado era para trabalhadores brancos ou para uma minoria indígena considerada importante na mediação para garantir a dominação.

A Europa moderna, desde 1492, usará a conquista da América Latina [...] como trampolim para tirar uma “vantagem comparativa” determinante com relação a suas antigas culturas antagônicas (turco-muçulmana, etc.). Sua superioridade será, em grande medida, fruto da acumulação de riqueza, conhecimentos, experiência, etc., que acumulará desde a conquista da América Latina (DUSSEL, 2005, p. 28).

Além da exploração humana e territorial, a estrutura da dominação europeia atuou intersubjetivamente, destituindo as populações colonizadas de sua cultura, modo de vida, universo simbólico, desterritorializando e impondo uma só ordem cultural global eurocentrada. Foram destituídas de suas singularidades e o que não era europeu foi submetido a um projeto de europeização. A catequização e a escolarização exerceram importante papel para garantir a unificação da língua, saberes, tecnologias, comportamentos, crenças e espiritualidades na constituição daquilo que conhecemos hoje como modernidade, cuja sustentação se deu na falaciosa e eurocêntrica ideia de que o homem, branco europeu logicamente, por meio do conhecimento científico, poderia ter o absoluto controle de tudo (CASTRO-GOMÉZ, 2005).

La asociación del etnocentrismo con la noción de “raza” –con la correlativa homogenización de todos los pueblos de América como “indígenas” y de todos los de África como “negros”– supone, además, una nueva perspectiva temporal y geográfica. Los pueblos ubicados al norte del Atlántico pasarían a considerarse “blancos” y “europeos”, cuya civilización habría sido constituida mediante un proceso interno iniciado en la Grecia clásica y culminado en la modernidad. Los pueblos “indios” y “negros”, representaban el pasado de Europa, pero paradójicamente, por su “raza” eran también inferiores natural y permanentemente (QUIJANO, 2014, p. 47).

Existe o mundo moderno, desenvolvido, civilizado e os outros mundos classificados como arcaicos, primitivos, pré-modernos (LANDER, 2005). Os heróis, marcos históricos, datas comemorativas endossam o padrão masculino, branco, europeu daquilo que é considerado constitutivo da nossa história enquanto povo e nação. Assim, “[...] aqui se assume que há um tempo histórico ‘normal’ e universal, que é o europeu. A modernidade entendida como universal tem como modelo ‘puro’ a experiência europeia” (LANDER, 2005, p. 15). Esclarece-se que “Chamamos a esta visão de ‘eurocêntrica’ porque indica como pontos de partida da ‘Modernidade’ fenômenos intra-europeus, e seu desenvolvimento posterior necessita unicamente da Europa para explicar o processo” (DUSSEL, 2005, p. 27). Ou seja, o moderno e civilizado têm sua origem no modelo europeu de desenvolvimento, promovido com base no acúmulo de capital a partir de processos de colonização e produção de colonialidades, sobre as quais nos deteremos a seguir.

### *2.1. As colonialidades: herança dos processos de colonização*

Os processos de colonização foram tão violentos e tão bem articulados que suas raízes permanecem mesmo depois de os países colonizados tornarem-se independentes, isso porque:

Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o

naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131).

Depois de séculos de escravização e dominação dos habitantes do território latino-americano, a ideia de inferioridade foi naturalizada reprimindo alternativas ao projeto de modernidade, desenvolvimento e globalização em curso. As relações sociais no sistema mundial na atualidade se configuram, portanto, em um paradigma que resultou dos processos históricos de colonialidade a que foram submetidas as populações, cujas bases, sustentação do capitalismo, justificaram a dominação de negros e indígenas (ROSSATO, 2002). As relações estabelecidas não se constituem, dessa forma, como naturais e devem ser analisadas nas diferentes dimensões da vida e experiência humanas que compõem um paradigma e incluem o epistêmico, o metodológico, o ontológico e o cosmogônico ou axiológico. Ao propor o rompimento com o pensamento colonial, De Souza Silva (2013, p. 474, nota de rodapé) explica:

[...] ontológica (sobre la naturaleza de la realidad), epistemológica (sobre la naturaleza del conocimiento y el proceso para su generación y apropiación), metodológica (sobre el método y la naturaleza del indagar/inquirir) y axiológica (sobre valores éticos y estéticos y la naturaleza de la intervención), en las cuales contesta a las respectivas preguntas: ¿qué es la realidad?, ¿qué es relevante conocer en la realidad, y a través de qué proceso?, ¿cómo conocer lo que es relevante conocer en la realidad?, ¿qué valores éticos y estéticos deben prevalecer en la intervención para conocer lo que es relevante conocer en la realidad?

Essa realidade resulta “[...] de una trama de relaciones, significados y prácticas entre diferentes formas y modos de vida, toda interacción implica negociar los valores imprescindibles al cultivo de los procesos que generan y sustentan la vida de los actores humanos y no-humanos” (DE SOUZA SILVA, 2011, p. 68). Fica evidenciado que, a partir da indicação dos valores, as relações e as formas de convivência são definidas. As colonialidades produzidas nessas dimensões são, assim nos parece, resultado de valores que privilegiaram um único modo de ser, estar e se relacionar no mundo.

A repressão nessas dimensões foi violenta, profunda e duradoura e atingiu, “[...] em variáveis medidas de acordo com os casos, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade” (QUIJANO, 2005, p. 111). Epistemologicamente a inferiorização se deu pelo domínio científico e tecnológico que se configurou como colonialidade do saber, reprimindo outras formas de conhecimento e pensamento que não o considerado científico para os europeus.

A elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que

demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado (QUIJANO, 2005, p. 115).

A colonialidade do saber é, portanto, a repressão da produção de quaisquer outras formas de conhecimento que não sejam europeias, negando o legado intelectual e histórico de povos originários e africanos. As raças consideradas primitivas e irracionais não seriam capazes de produzir conhecimentos que fizessem frente à Europa moderna. A ciência teve um papel fundamental na invenção do outro como raça inferior, além de criar uma noção de progresso que colocou a Europa como nação superior (MIGNOLO, 2003). Ou seja, “[...] o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo” (QUIJANO, 2005, p. 116).

A colonialidade do poder se expressou pela imposição de um modo de agir no mundo atrelado ao conceito de modernidade, sendo que “La modernidad como discurso y práctica no sería posible sin la colonialidad, y la colonialidad constituye una dimensión inescapable de discursos modernos” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 132). Esse poder submeteu as populações a constantes processos de exploração, considerando a natureza um recurso a ser utilizado para a satisfação do sistema capitalista ou um obstáculo a ser vencido em prol do progresso e desenvolvimento. Quijano (2005) explica que o conceito de modernidade se estabelece, basicamente, por meio de três operações intelectuais interdependentes.

Primeiro, a articulação entre dualismo e evolucionismo cria a ideia de passagem linear e unidirecional de um estado de natureza para a sociedade moderna europeia. Assim, a história da humanidade poderia ser compreendida como a evolução de um mundo pré-capital, não-europeu, primitivo, tradicional para um mundo capitalista, europeu, civilizado e moderno. Segundo, a ideia de “raça” que naturaliza as diferenças culturais e “[...] converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade” (QUIJANO, 2005, p. 108). Por fim, relacionar tudo o que não é europeu com o passado, retirando das raças consideradas inferiores seu papel e contribuição históricos para a produção cultural da humanidade. Essas operações intelectuais determinaram a relação entre sociedade e economia por meio do exercício do poder atrelado ao controle do trabalho e dos modos de produção.

As colonialidades do poder e do saber submeteram a América Latina às verdades científicas europeias impondo conhecimentos e práticas coloniais e embasando a ciência na perspectiva da modernidade. Essa ciência, cuja racionalidade permitia a própria comunicação com o uso exclusivo do grego e do latim e suas variações linguísticas coloniais, exerceu sobre o colonizado uma opressão epistêmica que incidiu também na dimensão ontológica, ou seja, na dimensão do ser.

A “ciência” (conhecimento e sabedoria) não pode ser separada da língua; as línguas não são meros fenômenos “culturais” em que os povos encontram sua “identidade”; são também o lugar em que o conhecimento está inscrito. E, uma vez que as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo que os seres humanos são, a colonialidade do poder e do saber veio a gerar a colonialidade do ser (MIGNOLO, 2003, p. 669).

As formas de expressão e comunicação, as diferentes línguas e ritos, a visão de mundo, tudo foi negado e substituído impositivamente pela cultura europeia. Esta invisibilização histórica negou as contribuições e produções culturais, científicas e tecnológicas dos diferentes povos, apagando as identidades e obrigando a adotar outras formas de ser, de se apresentar no mundo. A colonialidade do ser se refere, portanto, às experiências vividas e sentidas e “[...] introduce el reto de conectar los niveles genético, existencial e histórico, donde el ser muestra de forma más evidente su lado colonial y sus fracturas (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 130-131).

A colonialidade do ser se fortaleceu pela negação da condição humana legitimada pela ideia de raça iniciada no período colonial, mas que não se encerrou com o fim da colonização, como já apontado. É por este motivo que as ações de violência e discriminação continuam como um processo de conquista permanente, impondo ao corpo colonizado uma condição de subalternidade naturalizada (MALDONADO-TORRES, 2007). Negada a condição humana, negou-se também a sua história, o seu passado e, ao corpo colonizado, restou a condição de devir, ou seja, de não ser, de estar em busca como um ser primitivo, atrasado que precisa evoluir, incorporando saberes e práticas alheias a sua cosmovisão, às suas tradições. Ao tradicional, para as culturas subalternizadas, foi imposto o sinônimo de atrasado e negativo.

Caracterizando as expressões culturais como “tradicionais” ou “não-modernas”, como em processo de transição em direção à modernidade, nega-se-lhes toda possibilidade de lógicas culturais ou cosmovisões próprias. Ao colocá-las como expressão do passado, nega-se sua contemporaneidade (LANDER, 2005, p. 15).

A colonialidade se estendeu à liberdade de crer/acreditar, portanto, à espiritualidade e ao sagrado que também passaram a ser relacionados com o primitivo, o não moderno. Nesta dimensão, a colonialidade cosmogônica “[...] pretende anular as cosmovisões, filosofias, religiosidades, princípios e sistemas de vida, ou seja, a continuidade civilizatória das comunidades indígenas e as da diáspora africana” (WALSH, 2009, p. 15). Por meio da evangelização era possível controlar as crenças com um único deus e uma única religião ditando as mesmas normas morais para todas as pessoas.

Tais processos coloniais impuseram que ser desenvolvido é ser europeu ou, pelo menos, a busca constante para viver (consumir?) dentro desse padrão. Seria isso verdade e desejo de todos os povos e o único caminho? Ou estamos diante de uma promessa

falaciosa de que a única alternativa para resolver os principais problemas sociais seria alimentar o próprio sistema que os produziu?

### 3. A falácia do desenvolvimento capitalista

Usaremos, a partir desse ponto, a palavra *desenvolvimento* com ressalvas, por isso a grafia em itálico. Queremos problematizar seu uso como algo que, a princípio, pode parecer positivo. Justificamos esta escolha devido às diversas e contestáveis concepções que a palavra carrega, já que, “O termo *desenvolvimento* tem muito conteúdo. Nasceu de uma concepção positiva e dinâmica, porém baseada em paradigmas de uma única cultura. [...] Na prática, a palavra *desenvolvimento* é muitas vezes um eufemismo para ocidentalização” (VERHELST, 1992, p. 105, grifos nossos).

Esteva (2000, p. 62, grifos do autor) explica que *desenvolvimento* tem uma história de uso atrelado, inicialmente, à concepção biológica de transformação que o “[...] considerava como um movimento na direção da forma *apropriada* para o ser [...]” passando, em meados do século XIX, para “[...] um movimento na direção de uma forma *sempre mais perfeita* daquele mesmo ser.” Nesse mesmo período, *evolução* e *desenvolvimento* passaram a ser utilizados como sinônimos. No século anterior, em 1774, Herder cunhou a palavra na esfera social com a concepção de que o *desenvolvimento* histórico era uma continuidade do *desenvolvimento* natural, desígnio divino. Com o advento da era científica, Deus perdeu a centralidade no universo e o sujeito humano passou a acreditar que poderia dominar o próprio *desenvolvimento*.

A popularização desse termo no século XIX e o seu uso como sinônimo de evolução e crescimento fez com que passasse a ser empregado para designar praticamente tudo que pudesse sofrer alteração – industrialização, relações pessoais, urbanização – tanto no campo científico, quanto no campo social. O uso indiscriminado “[...] acabou por dissolver a precisão do seu significado” (ESTEVA, 2000, p. 63). Isso explica a necessidade de adjetivar o termo conforme o foco atribuído: *desenvolvimento* social, *desenvolvimento* econômico, *desenvolvimento* urbano e,

[...] embora careça de qualquer precisão quando não devidamente qualificado, a palavra em si está firmemente estabelecida na percepção popular e intelectual. [...] tem um sentido de mudança favorável, de um passo do simples para o complexo, do inferior para o superior, do pior para o melhor. Indica que estamos progredindo porque estamos avançando segundo uma lei universal necessária e inevitável e na direção de uma meta desejável (ESTEVA, 2000, p 64).

*Desenvolver-se* parece ser um objetivo que tem acompanhado o ser humano ao longo da sua evolução, considerando o conceito como mudança de um estado para outro que, a princípio, traria mais qualidade de vida. A evolução humana trouxe, ao longo dos anos, novas necessidades. Estar no mundo não era mais somente encontrar meios de

proteção e sobrevivência. O ser humano se viu capaz de dominar o meio, principalmente com a criação da ciência moderna, intervindo e transformando o que havia a sua volta para satisfazer necessidades, realizar desejos, demonstrar poder.

O conceito de *desenvolvimento* foi vinculado ao conceito de modernidade principalmente a partir da Revolução Industrial: no mundo globalizado, ser *desenvolvido* é diretamente proporcional a ser moderno. Ser moderno é dominar, possuir e criar tecnologia. Esse conceito está relacionado ao padrão de vida ocidental e eurocêntrico. Mas seria possível pensar todos os povos na mesma lógica? Para o mundo globalizado, neoliberal e capitalista não cabe o questionamento. Um indivíduo, território, estado, nação que não se encaixe no padrão é subdesenvolvido e atrasado. Assim, “En el discurso hegemónico, más que un “derecho”, el “desarrollo” es una “obligación” no-negociable” (DE SOUZA SILVA, 2011, p. 4). Em nome da polarização entre *desenvolvido/moderno* e *subdesenvolvido/atrasado* as grandes nações justificam a dominação que resulta na concentração de riqueza de um lado e na degradação ambiental, exploração e empobrecimento de muitas nações de outro. Com base neste *desenvolvimento* o sistema capitalista mantém relações de trabalho subalternizadas e meios de produção exploratórios e depredatórios (QUIJANO, 2014).

Cavalheiro (2009) explica que o ideal do capitalismo visa acumulação e reprodução, aumento da produtividade e lucro, incentivo à competitividade de mercado e consequente enfraquecimento dos tecidos sociais. Ao mesmo tempo instiga o consumo fazendo com que o trabalhador empregue o resultado do seu esforço – salário – na compra de produtos e serviços que fazem girar o capital. *Desenvolvimento*, neste caso, é basicamente econômico e de manutenção do *status* vigente, ou seja, acirramento na divisão de classes e retorno do capital ao capitalista. Neste sistema o dinheiro se impõe como regulador e tudo pode ser precificado e, portanto, comercializado.

A mesma autora acima esclarece que esta forma de atuação do capital foi sendo construída e adaptada ao longo da história. No período da Revolução Industrial a sociedade se organizava principalmente em função dos mercados econômicos – produção e consumo. A ampliação do mercado favoreceu o surgimento da grande indústria que transformou as relações de trabalho, inserindo as máquinas que substituíam a manufatura e as oficinas. No período entre e pós-guerra, a indústria e a ciência trabalharam para responder às demandas de mercado, principalmente no desenvolvimento de tecnologia de acordo com a necessidade apontada.

Na mesma medida em que o capital se desenvolve, desenvolve-se o proletariado, a classe dos trabalhadores modernos, que só subsistirão enquanto encontrarem trabalho e que só encontrarão trabalho enquanto esse trabalho aumentar o capital (CAVALHEIRO, 2009, p. 305).

Neste sistema, os trabalhadores são 'coisificados', seu valor é medido na proporção do que consegue ou não produzir, estando sujeitos “[...] a todas as vicissitudes da concorrência, a todas as flutuações do mercado” (CAVALHEIRO, 2009, p. 305). A existência social do trabalhador depende da sua inserção neste sistema: quanto mais competitivo e quanto maior o seu poder de compra, mais aceito e integrado.

O sistema capitalista preza a homogeneização como uma das estratégias para responder rapidamente às necessidades de consumo. A padronização na linha de produção facilita o abastecimento do mercado. A lógica que guia esta ideia é a do utilitarismo econômico com uma racionalidade egocêntrica que sustenta a dinâmica capitalista “[...] apontada como a principal causadora das patologias socioambientais e socioeconômicas, nas quais privilegia o cálculo de consequências econômicas individuais de curto prazo sobre as coletivas de médio e longo prazo” (SAMPAIO, 2010, p. 17). A desigualdade e a degradação socioambientais causadas por este sistema têm gerado uma crise que “[...] não é apenas econômica, nem apenas social, cultural ou política. Pelo contrário, é a convergência de todos esses fatores” (MAX NEEF, 2012, p.17). Diante desse cenário, o ideal de *desenvolvimento* atrelado exclusivamente ao crescimento econômico encontra vozes dissonantes que adjetivam o termo tentando agregar a ele valores não depredatórios.

*Desenvolvimento* sustentável, ecodesenvolvimento, *desenvolvimento* à escala humana são exemplos de discursos que trazem outras lógicas e formas de pensar. Os olhares se voltam para as populações locais com perspectiva de promover o *desenvolvimento* das regiões baseado em elementos endógenos. As teorias que sustentam estas formas de pensar apostam no estabelecimento de outras relações do ser humano com o meio. Assim, o *desenvolvimento* à escala humana,

[...] se concentra e sustenta na satisfação das necessidades humanas fundamentais, na geração de níveis crescentes de autodependência e na articulação orgânica dos seres humanos com a natureza e com a tecnologia, na interação de processos globais com comportamentos locais, do pessoal com o social, do planejamento com a autonomia e da sociedade civil com o estado (MAX-NEEF, 2012, p. 22).

Essa perspectiva defende que as soluções para os graves problemas do *desenvolvimento* desigual devem surgir a partir das pessoas. Pressupõe que os Estados promovam uma democracia direta e participativa por meio de “[...] processos de descentralização econômica e política, de fortalecer instituições genuinamente democráticas e de encorajar a autonomia crescente dos movimentos sociais emergentes” (MAX-NEEF, 2012, p. 24). Encontrar soluções desde baixo ou de dentro implica em identificar a capacidade endógena de cada região respeitando as necessidades humanas fundamentais. Essas necessidades devem garantir a sobrevivência no campo individual, social e em

relação ao meio ambiente tanto no presente quanto para as gerações futuras. Qualquer ação que comprometa a vida no planeta fere os princípios do conceito de *desenvolvimento* à escala humana, que é essencialmente ecológico.

Todavia, o padrão hegemônico de *desenvolvimento*, eurocentricamente construído, desconsidera o direito à vida de todos no planeta, privilegiando o capital e aqueles que o detêm. Nesse sistema, a sobrevivência de uma parcela da população tem mais valor que a sobrevivência de todos e, diante da hegemonia cultural e científica, não há lugar para biodiversidade e para interculturalidade. Assim, mesmo quando adjetivado, a história do *desenvolvimento* para os países da América Latina, África e boa parte da Ásia, tem se mostrado desastrosa e “Desde la Segunda Guerra Mundial ha cambiado muchas veces de identidad y de apelido, tironeando entre un consistente reduccionismo economicista y los insistentes reclamos de todas las otras dimensiones de la existencia social” (QUIJANO, 2000, p. 11). Isso nos leva ao próximo ponto para discutir a construção da relação entre colonialidades e desenvolvimento.

### 3.1 Colonialidades produzidas e processos de desenvolvimento

A forma hegemônica de pensar o *desenvolvimento* teve suas bases construídas durante os longos séculos de colonização que resultaram nas diferentes colonialidades: metodológica, epistemológica, ontológica e cosmogônica (WALSH, 2009). A independência dos países do sistema colonial não rompeu com este processo. O poder e controle social permaneceu com uma minoria branca da população que explorava a maioria constituída por indígenas, negros e mestiços, os quais não tinham “[...] acceso al control de ningún recurso de producción importante, o fueron incluso despojados del que habían tenido durante la Colonia, y se les impidió toda participación en la generación y en la gestión de las instituciones políticas públicas, del Estado, pues” (QUIJANO, 2000, p. 23-24).

Os sistemas de organização social nos países da América Latina estavam direcionados para atender aos interesses da minoria branca da população que detinha o controle dos meios de produção e, por sua vez, mantinha uma relação de dependência econômica e cultural com os países europeus. Internamente, esta minoria continuou a reproduzir relações de trabalho com base no assalariamento, escravidão, servidão, pequena produção mercantil e reciprocidade. Nesta configuração social, não se construiu por aqui um projeto de Estado-nação, posto que não havia um interesse comum a todos os setores da sociedade (QUIJANO, 2000).

Para os países latino-americanos, por quase 500 anos, a Europa era o padrão a ser seguido. Logo após a Segunda Guerra Mundial, “Com o colapso dos poderes coloniais europeus, os Estados Unidos encontraram a oportunidade de dar dimensões globais à missão que lhes havia sido legada por seus fundadores: ser ‘a luz no cimo do monte’”

(SACHS, 2000, p. 11). Para alcançar o *desenvolvimento*, os países do Sul deveriam seguir os programas políticos fundamentados nas premissas norte-americanas do que é ser *desenvolvido*.

O intuito norte-americano era consolidar sua hegemonia enquanto potência mundial. Para isso criou a ideia, ilusória como já vimos, de que o *desenvolvimento*, marcadamente econômico, seria a solução para retirar os países da condição de subdesenvolvidos. O conceito de subdesenvolvimento, neste caso, parte da ideia do que representa ser *desenvolvido* e determina a existência de países ricos e pobres, sem que se problematize as causas dessa existência (ROSSATO, 2002). Alguns autores apontam o discurso do presidente dos EUA, Harry Truman, em janeiro de 1948, como o momento histórico a partir do qual o mundo assumiu o *desenvolvimento* como justificativa para qualquer intervenção em sociedades cujo sistema econômico poderia ser considerado primitivo ou subdesenvolvido, a partir da perspectiva norte-americana (ACOSTA, 2016).

Nesse discurso, o presidente dos EUA reduziu toda a diversidade dos países do Sul à categoria de subdesenvolvido, traçou como objetivo global a busca pelo *desenvolvimento* e enfatizou a necessidade de aumento da produção: mais alimentos, mais roupas, mais casas e mais tecnologia favorecendo o menor emprego da força humana. Tudo isso como a chave para a prosperidade e a paz mundial, lembrando que os EUA já eram uma nação industrializada e detinham boa parte da tecnologia, desencadeou uma corrida em busca do *desenvolvimento* sem precedentes na história (SACHS, 1999). Ao observarmos a situação atual, parece evidente que algo deu errado:

Olhando para trás depois de 40 anos, reconhecemos o discurso de Truman como o tiro de largada da corrida para o Sul alcançar o Norte. Mas também vemos que o campo de corredores tem se dispersado, assim como alguns competidores têm caído à margem e outros têm começado a suspeitar que estão indo na direção errada (SACHS, 1999, p. 4, tradução nossa).

Mesmo diante do fato de que a direção parece equivocada, essa ideologia mantém fronteiras entre territórios, delimitando e contrapondo o que se encaixa ou não neste (pré)conceito. Para pertencer ao conceito continua sendo necessário seguir o padrão econômico de relação com o meio (produção e consumo) primeiramente, eurocentricamente construído e, mais recentemente, norte-americano, que sufoca e invisibiliza outras formas de organizar a vida, ou seja, outras formas de ser, estar e conviver socialmente. Esta forma de olhar para os países considerados subdesenvolvidos reconhece apenas carências e não habilidades, usa a natureza e as riquezas locais como recursos a serem explorados pelo trabalho de homens e mulheres, desvaloriza a cultura e a sabedoria local, estabelecendo sempre uma relação de dependência. Dessa forma, “Transforma as atividades autônomas e pessoais, que incorporam desejos, habilidades, esperanças e interação social ou com a

natureza, em necessidades cuja satisfação exige a mediação do mercado” (ESTEVA, 2000, p. 74).

A resistência a esses processos de *desenvolvimento*, principalmente por parte das populações originárias e afrodescendentes, resultou em lutas, massacres, invisibilização, vulnerabilização, expropriação territorial, tanto física quanto cultural, que perduram até os dias atuais. Essa história marcada por um processo excludente que responde à lógica capitalista e neoliberal de acumulação de renda, acentuada pelas reformas econômicas a partir dos anos de 1980 introduzidas nos países ditos de Terceiro Mundo (ESCOBAR, 2007), tem agravado as desigualdades sociais e (re)produzido pobreza em larga escala demonstrando que:

[...] el patrón de poder capitalista, la sociedad capitalista, no tiene en nuestros países ninguna posibilidad de desarrollo distinta de la que produce esa incesante concentración de poder, des-democratización de las relaciones sociales, polarización social, inmisericordia de cada vez mayores proporciones de la población. Toda otra imagen sería necesariamente engañosa. Los pueblos de América Latina, los dominados y explotados en primer término, todos aquellos para los cuales la dominación, la explotación, la discriminación son los problemas centrales de la especie, se encuentran ahora ante la necesidad de decidir si ése es todavía el camino deseable (QUIJANO, 2000, p. 27).

Decidir qual caminho seguir, passa por tentar responder, “¿Cómo superar un problema complejo con la visión de mundo y el pensamiento que lo generaron? La sociedad industrial capitalista está hundiéndose por su propio peso: los ‘problemas de desarrollo’ para los cuales el mismo ‘desarrollo’ no tiene solución” (DE SOUZA SILVA, 2013, p. 490). Desvincular o *desenvolvimento* da carga etnocêntrica histórica e política, mesmo quando acrescido de outros termos como “*desenvolvimento à escala humana*”, “*ecodesenvolvimento*” ou “*desenvolvimento sustentável*”, parece quase impossível.

Hoje, para dois-terços dos povos do mundo, o subdesenvolvimento é uma ameaça que já foi executada; uma experiência de vida de subordinação, de discriminação e de subjugação, e de ter sido enganado. Dada essa condição, a mera associação de nossos projetos de vida com o desenvolvimento tende a anulá-los, contradizê-los, escravizá-los (ESTEVA, 2000, p. 61).

Relembrando a discussão sobre as colonialidades a que foram submetidas as populações na América Latina e atentos às críticas suscitadas em relação aos processos de *desenvolvimento*, seja qual for o adjetivo que lhe acompanhe, a sessão seguinte discute uma outra possibilidade (re)(in)surgida de dentro (WALSH, 2009) e, portanto, diferente das demais já na sua origem.

### 3.2 Bem-viver como alternativa ao desenvolvimento

Historicamente o processo de colonização impôs aos povos originários e aos negros trazidos da África uma separação drástica entre homem-mulher e a natureza que passou a ser objetivada e considerada exclusivamente como recurso. Entendemos que:

[...] la ruptura de la relación de hombre-mujer con la naturaleza, la historia y el entorno en general, es producto de la propia colonización. Por ende, reestablecer y reconstruir la comunión entre la naturaleza y las personas es acto de decolonización y de liberación para la sociedad en su conjunto (WALSH, 2009, 215).

O padrão de desenvolvimento assumido hegemonicamente pelos países do “primeiro mundo” e imposto aos países do “terceiro mundo” com base no sistema capitalista se mostra insustentável como vimos. A promessa de resolver os problemas sociais com base no crescimento econômico não logrou êxito principalmente para boa parte da população que vive nos países do “terceiro mundo” (ESCOBAR, 2007). As desigualdades sociais cada vez mais ampliadas e as ameaças à biosociodiversidade demonstram a necessidade de outras formas de se relacionar com/no mundo. Formas que, pautadas essencialmente pela democracia, tenham em mira o fim dos processos de colonialidade que sustentam relações de poder. Por isso, o Bem-viver, que se coloca como alternativa ao *desenvolvimento*,

[...] para ser una realización histórica efectiva, no puede ser sino un complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática, un otro modo de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos, respectivamente, a la Colonialidad Global del Poder y a la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada, hoy aún mundialmente hegemónicos, pero en su momento de más profunda y raigal crisis desde su constitución hace poco más de quinientos años. En otros términos, hoy, Bien Vivir solo puede tener sentido como una existencia social alternativa, como una Des/Colonialidad del Poder (QUIJANO, 2012, p. 1).

O Bem-viver se coloca como uma filosofia de vida em construção, uma possibilidade que intenta promover a decolonialidade do ser, do poder, do saber e do crer de forma coletiva. Não é a satisfação individual que prevalece como na lógica dos processos que relacionam *desenvolvimento* e consumo e que vem sendo imposta como padrão de modernidade. Não se trata de uma perspectiva de *desenvolvimento* que tem como parâmetro os países do Norte e que coloca a América Latina em permanente estado de inferioridade e subdesenvolvimento.

Lo que más llama la atención es que la pauta conceptual de cambio venga de los pueblos de raíz ancestral, históricamente excluidos en la construcción del Estado, la sociedad y la nación, y de que sean éstos los que ahora –con sus conceptos de interculturalidad, plurinacionalidad, el bien estar colectivo y el sumak kawsay– proporcionen la base para la refundación del Estado, la sociedad y el país para todos (WALSH, 2009, p. 214).

Um Estado e uma sociedade em que não haja privilegiados que desfrutem as benesses que o *desenvolvimento* apregoado no sistema capitalista proporciona, enquanto os excluídos desse sistema não tenham o necessário para uma vida com dignidade. Acosta

(2016, p. 24) afirma que, “O Bem Viver é, essencialmente, um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a Natureza.” Esse viver em harmonia não admite a natureza como mero recurso submetido à satisfação dos atuais padrões de consumo. Ao contrário, pressupõe quatro princípios fundamentais que garantem “[...] la comuni3n entre la naturaleza y los seres humanos, y su manera de concebir y construir la vida a partir de la complementariedad, la relacionalidad y la solidariedad como 3tica de coexistencia y de con-vivir” (WALSH, 2009, p. 214).

O primeiro princ3pio 3 o da relacionalidade e se refere 3 interdepend3ncia entre todos os elementos da realidade natural e social, interconectados de forma a se complementar e autorregular, ou seja, como menciona Acosta (2016, p. 101), o “[...] n3 g3rdio<sup>3</sup> da vida que une todos os seres vivos em uma 3nica M3e Terra.” A partir desse princ3pio derivam os demais. O segundo se refere 3 correspond3ncia: forma harmoniosa e qualitativa de rela33o entre os componentes da realidade. A complementariedade corresponde ao terceiro princ3pio, reconhecendo que nenhum ser ou a33o existe de maneira isolada ou individual, nada existe completo em si mesmo. Difere do que prega o neoliberalismo em rela33o 3 hipervaloriza33o do indiv3duo. Por fim, o quarto princ3pio 3 o da reciprocidade e estabelece que a cada a33o corresponde uma rea33o, tanto na rela33o entre os seres humanos, como na rela33o destes com o universo (WALSH, 2009).

Mesmo partindo das cosmovis3es dos povos ind3genas, o Bem-viver n3o se restringe a essa particularidade, sendo pensado como possibilidade de “[...] cuestionar la unicidad de la verdad, abriendo a la vez la posibilidad de otras verdades, o m3s bien verdades, filosof3as, pr3cticas y designios ‘otros’, que podr3an enfrentar la destrucci3n social, ambiental, espiritual que actualmente estamos viviendo” (WALSH, 2009, p. 225). 3 uma filosofia que se apresenta n3o como mais uma alternativa de *desenvolvimento*, mas como uma alternativa ao *desenvolvimento*, rompendo radicalmente com os padr3es de vida e de rela33es entre e com o mundo do sistema econ3mico e pol3tico em vig3ncia. Por isso, “O Bem Viver n3o 3, pois, mais uma ideia de desenvolvimento alternativo dentro de uma longa lista de op33es: se apresenta como uma alternativa a todas elas” (ACOSTA, 2016, p. 154).

Este outro modo de exist3ncia social parece n3o ter lugar no Estado-na33o, projeto da modernidade cada vez mais dif3cil de se concretizar, uma vez que o padr3o de vida vigente desconsidera as diversidades presentes nos territ3rios. A (re)constru33o de formas que intentem romper com as colonialidades globais e promover uma vida com dignidade para todos e todas no momento presente sem comprometer o futuro das novas gera33es requer uma concep33o de Estado plurinacional sendo que “A plurinacionalidade n3o 3

---

<sup>3</sup> Met3fora que se relaciona a uma lenda de um Rei da Fr3gia e Alexandre, o Grande e se refere a um n3 praticamente imposs3vel de ser desatado. Acosta (2016) utiliza a met3fora para se referir 3 ruptura que o pr3prio ser humano provocou entre ele e a natureza a partir de uma vis3o antropoc3ntrica de mundo.

apenas o reconhecimento passivo da diversidade de povos e nacionalidades. É fundamentalmente uma declaração pública do desejo de incorporar perspectivas distintas de sociedade” (ACOSTA, 2016, p. 148). Complementando essa perspectiva decolonial de refundação e reconstrução da sociedade pautada na concepção e prática de Estado democrático e justo que promova igualdade, equidade e garanta a liberdade, afirma-se que:

He ahí la urgencia de la interculturalidad como proyecto de convergencia y de buen vivir con miras hacia nuevos designios históricos y horizontes decoloniales. Un proyecto que implica y requiere la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, de conocimiento, de poder y de vida, condiciones que podrían contribuir a la fabricación de sociedades realmente interculturales, en donde prevalezcan los valores de complementariedad, relacionalidad, reciprocidad y solidaridad (WALSH, 2009, p. 235).

A perspectiva da interculturalidade apresenta “[...] uma crítica sistemática dos usos monocêntricos da cultura, no entanto, de forma especial, à descentralização do contexto em si como ponto privilegiado para observar os outros” (SALAS ASTRAIN, 2010, p. 58). Dessa forma, a interculturalidade é uma via possível para entender, enfrentar e romper a hegemonia colonial que determinou as relações de poder e as formas de ser, estar, crer e conhecer que acontecem no mundo. Para Walsh (2009, p. 232), interculturalidade e decolonialidade caminham de “mãos dadas” e, junto do Bem-viver, “[...] despiertan nuevos designios históricos de sociedad, de Estado y de vida para todos.” Essa interculturalidade encontra lugar em um Estado plurinacional que reconhece e fortalece as diferentes identidades culturais e contribuições históricas das populações marginalizadas e invisibilizadas pelo poder colonial que impôs como verdade única o mito da modernidade e do *desenvolvimento* (ACOSTA, 2016).

[...] la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de conocimientos ‘otros’, de una práctica política ‘otra’, de un poder social ‘otro’, de unos sociedad y sistemas de vida ‘otros’. En suma, marca formas distintas de pensar, actuar y vivir con relación a los patrones del poder que la modernidad y la colonialidad han instalado (WALSH, 2009, p. 232).

A convivência entre diferentes culturas com base na interculturalidade se constitui em uma constelação dinâmica onde não há um centro determinado que irradie saberes e práticas aos demais pontos, mas sim uma relação dialógica (FORNET-BETANCOURT, 2007). A interculturalidade possibilita reconhecer que as culturas estão em constante processo de “[...] gestação de seus próprios universos de sentido e, ainda, sem a possibilidade teórica de subsumir completamente o outro no meu sistema de interpretação” (SALAS ASTRAIN, 2010, p. 58). Assim, não é simplesmente a “aceitação” da existência de outras culturas, mas a ressignificação das formas de se relacionar e de entrar em contato. Dessa forma, viver a interculturalidade exige a disposição de adotar uma “[...] atitude que abre o ser humano e o impulsiona a um processo de reaprendizagem e recolocação cultural e contextual” (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 13).

A convivência e interação respeitosa como princípio da interculturalidade inclui indistintamente os setores populares e marginalizados da sociedade, configurando-se como “[...] una filosofía polifónica en cuya articulación resuenan todas las voces culturales de América Latina” (FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 36). Por enquanto, já nos aproximando da terceira década do século XXI, observa-se um futuro pouco promissor para várias populações, visto que “Eliminaram as inúmeras variedades de seres humanos e converteram o mundo em um lugar desprovido de aventura e surpresa. O ‘outro’ desapareceu com o desenvolvimento” (ACOSTA, 2016, p. 81-82).

Entende-se o Estado como um dos campos de ação, possivelmente um dos mais potentes, onde se pode atuar para construir o Bem-viver. Um Estado plurinacional que se abre para repensar estruturas, instituições e formas de ampliação e aprofundamento de participação democrática. Isso implica em tratar as desigualdades sociais a partir de soluções/propostas (re)construídas desde dentro, desde baixo, de forma equitativa e não somente em espaços e instituições específicas com decisões tomadas sem a efetiva participação das populações interessadas. Porém, historicamente, o Estado tem sido cooptado pelos interesses do capital. Portanto, há de se considerar experiências como as de Equador e Bolívia que inserem o Bem-viver em suas constituições, analisando criticamente em que medida conseguem, ou não, não fazer o Bem-viver “[...] tornar-se um novo sobrenome do desenvolvimento [...]” (ACOSTA, 2016, p. 91).

#### **4. (Pró)vocações finais**

A discussão de conceitos como eurocentrismo, colonialidades, desenvolvimento, bem-viver e interculturalidade contribuiu para compreensão dos processos coloniais e das colonialidades que construíram (ou destruíram) até aqui a sociedade latino-americana e sua relação com os processos de *desenvolvimento* e com o capitalismo. Essa discussão também se confirmou como possibilidade para questionar, repensar e buscar meios para solucionar os complexos e diversos problemas sociais do século XXI.

Ao colocarmos os autores selecionados em diálogo, evidenciamos os discursos e linguagens produzidos com intuito de impor aos países do Sul uma corrida em busca do mesmo padrão de desenvolvimento dos países do Norte. O resultado da submissão iniciada no período colonial não se encerrou com a independência dos países, já que as colonialidades produzidas perpetuaram relações de subalternização e exploração social, econômica, política e cultural para os países do terceiro mundo (QUIJANO, 2005).

As teorias sobre interculturalidade e bem-viver que fortalecem identidades e questionam o poder, o saber, o ser e o viver eurocentricamente constituídos e naturalizados se mostraram aporte fundamental na busca para transformar as relações sócio-econômicas-político-culturais impostas pelo poder colonial às diversas populações do terceiro mundo e

impulsionar novas/outras formas de promover qualidade de vida. Escobar (2007, p. 376) afirma que “La mayor promesa política de las culturas minoritarias es su potencial para resistir y subvertir los axiomas del capitalismo y la modernidad en su forma hegemónica.”

Parece que essa resistência e subversão passa por rever o conceito do que é ser *desenvolvido*, reconhecendo o Bem-viver como possibilidade de estabelecer relações de convivência e reciprocidade mais equitativas, justas e solidárias no/com o mundo do que as experiências vividas pós 1492. Percebemos, assim, a possibilidade de outros caminhos construídos a partir da realidade concreta das e pelas próprias comunidades em articulação política com o conhecimento acadêmico, estabelecendo outras formas de relação entre as pessoas e a natureza que não exclusivamente a busca desenfreada pelo *desenvolvimento* (ESCOBAR, 2007).

Vimos que, para romper com as colonialidades produzidas, é necessário assumir que a superioridade de determinadas nações foi histórica e hegemonicamente construída. Questionar esta lógica, desnaturalizar os conceitos e relações sociais impostas são deveres acadêmicos e sociais e passam, necessariamente, pelo diálogo e pela vivência com as populações oprimidas. O maior debate é, portanto, o que se trava com/na sociedade (ACOSTA, 2016).

O embate do capitalismo que destrói os próprios meios de sobrevivência tem suscitado lutas contra esse sistema em toda parte. Porém, o fato de alguns movimentos não concordarem com o capitalismo não implica em encontrar uma solução única, o que reproduziria o padrão hegemônico. Antes disso, a proposta seria encontrar pontos de convergência e de interesse geral, sem descaracterizar as particularidades, de forma que estas lutas ganhassem força em um movimento mais universal ao mesmo tempo em que fortalecessem os sistemas locais, as populações de cada contexto.

La defensa de lo local como prerrequisito para articularse con lo global, la crítica de la propia situación, valores y prácticas de grupo como manera de clarificar y fortalecer la identidad, la oposición al desarrollo modernizante, y la formulación de visiones y propuestas concretas en el contexto de las restricciones vigentes parecen ser los elementos principales para la construcción colectiva de alternativas que dichos grupos están buscando (ESCOBAR, 2007, p. 378).

Nesta direção, algumas sociedades têm buscado alternativas como o Bem-viver, com raízes indígenas e afrodescendentes, e vêm transformando as relações, ou seja, o jeito de viver e estar no mundo. São comunidades em que seres humanos e natureza vivem em comunhão com base nos quatro princípios do Bem-viver descritos por Walsh (2009). As novas constituições boliviana e equatoriana incluíram o “buen vivir” apontando como objetivo construir outra forma de convivência cidadã em harmonia com a natureza e com respeito à diversidade. Estando na constituição, o Bem-viver pode se instituir como um pacto nacional para a decolonização e libertação da sociedade e ressignificação das relações nela

estabelecidas. Mas também corre riscos como apontado por Acosta (2016). Há, portanto, que se manter um estado de alerta para que o Bem-viver, que seria um lampejo de esperança para aqueles e aquelas que buscam equidade e qualidade de vida para humanos e não humanos, não seja novamente cooptado pelo poder do capital.

## Referências

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

CASTRO-GÓMEZ, S. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 80-87.

CAVALHEIRO, M. E. Trabalho e desenvolvimento regional: uma análise na perspectiva do capitalismo. In: *AEDOS Revista do corpo discente do Programa de Pós-graduação em História da UFRGS*. N. 4, vol. 2, nov. 2009, p. 297-308.

DE SOUZA SILVA, J. *Hacia 'El Día Despues Del Desarrollo' – Descolonizar la comunicación y la educación para construir comunidades felices con modos de vida sostenibles*. Campina Grande: ALER, 2011.

\_\_\_\_\_. La pedagogía de la felicidad en una educación para la vida. El paradigma del “buen vivir”/ “vivir bien” y la construcción pedagógica del “día después del desarrollo”. In: WALSH, C. (editora). *Pedagogías decoloniales – Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2013, p. 469-507.

DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 24-32.

ESCOBAR, A. *La invención del Tercer Mundo – Construcción y desconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, 2007.

ESTEVA, G. Desenvolvimento. In: SACHS, W. *Dicionário do Desenvolvimento – Guia para o conhecimento como poder*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 59-83.

GARCÉS, F. Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 217-242.

GEORGES, R. *A distância que nos une* – um retrato das desigualdades brasileiras. Oxfam Brasil: s.l. 2017.

FORNET-BETANCOURT, R. *Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

\_\_\_\_\_. La filosofía intercultural desde una perspectiva latino-americana. *Solar*, nº 3, Lima, 2007, p. 23-40. Disponível em: <http://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/091201.pdf> Acesso: 26 out. 2017.

LANDER, E. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 8-23.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (editores). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 127-167.

MIGNOLO, W. D. “Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: colonialidades, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica”. In: SANTOS, B. de S. (org.), *Conhecimento prudente para uma vida descente: um discurso sobre as ciências revisitado*. Porto: Afrontamento, 2003, p. 631-671.

MAX-NEEF, M. *Desenvolvimento à escala humana; concepção, aplicação e reflexos posteriores*. Blumenau: EdiFurb, 2012.

QUIJANO, A. El fantasma del desarrollo en América Latina. In: ACOSTA, A. *El desarrollo en la globalización – El reto de América Latina*. Quito: Nueva Sociedad, 2000, p. 11-27.

\_\_\_\_\_. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 117 – 142.

\_\_\_\_\_. ¿Bien vivir?: entre el “desarrollo” y la descolonialidad del poder. *Contextualizaciones Latinoamericanas*. Año 4, N. 6, enero-junio, 2012, p. 1-6.

\_\_\_\_\_. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

ROSSATO, E. Cultura e Educação: do Centro para a Periferia. In: ANDREOLA, B. A. et al. *Educação, Cultura e Resistência: uma abordagem terceiro-mundista*. Santa Maria: Ed. Pallotti/Itepa/Est, 2002, p. 187-208.

SACHS, W. The Archaeology of the Development Idea: A Guide to the Ruins. In: \_\_\_\_\_. *Planets Dialectics* – explorations in environment and development. London: Zed Books, 1999, 3-23.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: \_\_\_\_\_ (editor). *Dicionário do Desenvolvimento* – Guia para o conhecimento como poder. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 11-17.

SALAS ASTRAIN, R. A ética intercultural. In: \_\_\_\_\_. *Ética intercultural: (re)leituras do pensamento latino-americano*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010, p. 39-64.

SAMPAIO, C. A. C. *Gestão que privilegia uma outra economia: ecossocioeconomia das organizações*. Blumenau: Edifurb, 2010.

VERHELST, T. G. *O direito à diferença: identidades culturais e desenvolvimento*. Petrópolis: 1992.

WALSH, C. Interculturalidad, decolonialidad y el buen vivir. In: \_\_\_\_\_. *Interculturalidad, Estado, Sociedad* – luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: Edições Abya Yala, 2009, p. 213-235.