

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
Centro de Educação e Ciências Humanas
Departamento de Sociologia - DS

A contribuição do pensamento indígena para a ética ambiental contemporânea por
meio do conceito de "bem viver"

ERIKA FERREIRA FLORENTINO

São Carlos
2024

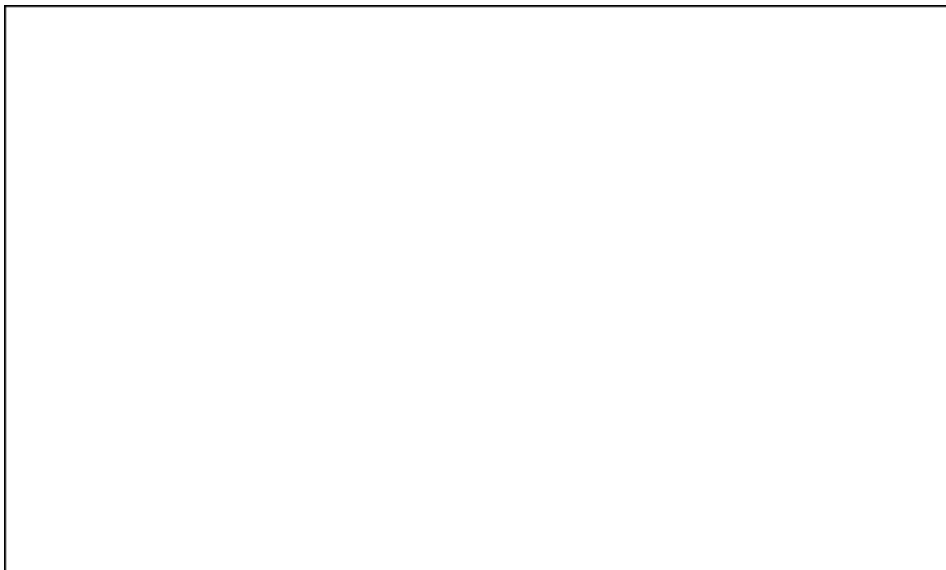
ERIKA FERREIRA FLORENTINO

A contribuição do pensamento indígena para a ética ambiental contemporânea
por meio do conceito de "bem viver".

Monografia apresentada ao Departamento de
Sociologia da Universidade Federal de São
Carlos, em cumprimento das exigências para
obtenção do grau de Bacharela em Ciências
Sociais. Sob orientação da Prof.^a Dr.^a Samira
Feldman Marzochi.

São Carlos

2024



A contribuição do pensamento indígena para a ética ambiental contemporânea por meio do conceito de "bem viver".

ERIKA FERREIRA FLORENTINO

Trabalho de conclusão de curso apresentado como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharela em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos.

Aprovado em: ____ / ____ / ____.

BANCA EXAMINADORA

Orientador

[Nome do Professor Orientador]

[Instituição do membro da banca]

Membro da banca (1)

[Nome do membro da banca]

[Instituição do membro da banca]

Membro da banca (2)

[Nome do membro da banca]

[Instituição do membro da banca]

Em memória de minha querida avó, Irani Ferreira.

.AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço aos meus pais pelo apoio de sempre. Minha mãe Verônica pela insistência em realizar os sonhos de meus irmão e os meus. Meu pai Edval pelo carinho e conversas sobre Ciência, que me levaram a querer ser cientista.

Agradeço a minha irmã Emyle pelas conversas e incentivos nos momentos difíceis dessa trajetória Mila, você foi fundamental para isso. Minha irmã Yasmim, principalmente por um dia parar o que estava fazendo para me levar até São Carlos para que eu conseguisse fazer minha matrícula e mudar minha vida depois daquela carona. Minha irmã Letícia, pelo humor e leveza nos encontros.

Sou grata por todos aqueles que de alguma forma fizeram possível a minha permanência na Universidade, em especial, tia Sueli, Sanã, tia Cristie e tio Leo.

Agradeço aos meus amigos da UFAM, Arlison e Vitória que permaneceram em minha vida mesmo com a distância entre São Paulo e Manaus e pelas amizades que ganhei na UFSCar em especial: Luana, Winnie, Guilherme, Arthur e Yasmin.

Agradeço também à amizade de minha vida, Marita, pelas conversas descontraídas e sinceras sobre a vida e tudo que a rodeia.

Sou grata pela minha orientadora Samira Feldman Marzochi, que desde o primeiro contato me instruiu com todo cuidado e paciência na realização deste trabalho.

Obrigada Prof. Dr. Geraldo Andrello que aceitou ser meu parecerista e contribuiu com sua extensa experiência com ricos comentários sobre esse trabalho.

Agradeço à minha psicóloga Ana Beatriz que também se fez muito importante para a realização deste trabalho. Sem seu cuidado e profissionalismo em me ajudar, essa monografia não seria possível.

Ivan Mateus, sou grata por compartilhar a vida com você, Sol, Lua, Conde e Luvem e tudo que ela representa. Muito obrigada pelo apoio inabalável e pelas horas compartilhadas de desabafo e afagos que este trabalho exigiu.

"Os brancos não sabem sonhar, é por isso
que destroem a floresta desse jeito."

Davi Kopenawa

RESUMO

Esta monografia examina a contribuição do pensamento indígena para a ética ambiental contemporânea, por meio do conceito de "Bem Viver". O objetivo principal é analisar como a incorporação das práticas de "Bem Viver" pode promover uma ética ambiental menos etnocêntrica e antropocêntrica predominantes nas abordagens ocidentais. Utilizando uma metodologia qualitativa, foram realizadas revisões bibliográficas e de documentários para compreender as práticas e valores associados ao "Bem Viver" nas culturas indígenas da América Latina. Os resultados indicam que o "Bem Viver" enfatiza a interdependência entre seres humanos e natureza, promovendo um relacionamento harmonioso e sustentável através da solidariedade e coletividade. Esta perspectiva oferece uma visão alternativa e complementar às teorias ambientais tradicionais, sugerindo um caminho para desenvolver políticas e práticas ambientais mais inclusivas e equitativas. A pesquisa conclui que a integração dos princípios do "Bem Viver" pode enriquecer as discussões contemporâneas sobre sustentabilidade, contribuindo para se pensar em um futuro mais sustentável e respeitoso com todas as formas de vida. Esta monografia contribui para o campo da ética ambiental ao destacar a relevância dos conhecimentos indígenas e ao propor uma abordagem mais holística e integradora para os desafios ambientais atuais.

Palavras-chaves: antropoceno; bem viver; cosmovisão; ética ambiental.

ABSTRACT

This monograph examines the contribution of indigenous thought to contemporary environmental ethics, through the concept of “Good Living”. The main objective is to analyze how the incorporation of “Good Living” practices can promote a less ethnocentric and anthropocentric environmental ethic prevalent in Western approaches. Using a qualitative methodology, bibliographical and documentary reviews were carried out to understand the practices and values associated with “Good Living” in Latin American indigenous cultures. The results indicate that “Good Living” emphasizes the interdependence between human beings and nature, promoting a harmonious and sustainable relationship through solidarity and collectivity. This perspective offers an alternative and complementary vision to traditional environmental theories, suggesting a way forward to develop more inclusive and equitable environmental policies and practices. The research concludes that integrating the principles of “Good Living” can enrich contemporary discussions on sustainability, contributing to thinking about a more sustainable future that respects all forms of life. This monograph contributes to the field of environmental ethics by highlighting the relevance of indigenous knowledge and proposing a more holistic and integrative approach to current environmental challenges.

Keywords: anthropocene; good living; worldview; environmental ethics.

SUMÁRIO

Introdução.....	11
1. O Contexto do Antropoceno.....	14
1.1 O Conceito de Antropoceno.....	14
1.2 Bruno Latour e o Antropoceno.....	15
2. O pensamento indígena e suas relações com o meio ambiente.....	19
2.1 Entre o Céu e a Terra: A Cosmovisão Indígena.....	19
3. O Bem Viver: Redefinindo caminhos para uma nova perspectiva.....	23
3.1 Os Conceitos de Bem Viver.....	23
3.2. O Bem Viver Na Prática: Trocas de Saberes e Experiências.....	27
Considerações Finais.....	36
Referências Bibliográficas.....	38

Introdução

Neste trabalho, exploraremos a contribuição do pensamento indígena para a ética ambiental contemporânea, por meio do conceito de "Bem Viver" e discutiremos como essa abordagem ética oferece perspectivas profundas sobre questões cruciais como: justiça social, respeito à diversidade cultural e preservação ambiental ao reconhecer e valorizar os conhecimentos ancestrais dos povos indígenas. Há nessa visão de mundo centenária, segundo Acosta (2016), não somente um mecanismo de defesa, mas sabedorias sofisticadas e alternativas para as crises ecológicas, sociais e políticas que atingem todo o mundo.¹

No cerne das diversas contribuições dos povos indígenas, está o conceito de "Bem Viver", conhecido por diversas culturas indígenas de língua quíchua da América Latina como "Sumak Kawsay" e também "Buen Vivir". Esse conceito não desafia apenas as noções de progresso e desenvolvimento, mas também se apresenta como uma oportunidade de construir, coletivamente, novas formas de vida. Em suma, o "Buen Vivir" propõe uma abordagem holística e sustentável para o desenvolvimento, baseada no bem-estar coletivo, na harmonia com a natureza e no respeito à diversidade, contribuindo, assim, para a construção de uma sociedade mais justa, equitativa e resiliente (ACOSTA, 2011).

A comunicação entre distintas tradições culturais têm sido de fundamental importância para se encontrar abordagens éticas mais abrangentes e sustentáveis para lidarmos com os desafios climáticos e econômicos contemporâneos. Diante desse cenário, indaga-se: como as práticas do "Bem Viver" podem nos ajudar a pensar em maneiras de lidar com as consequências climáticas e econômicas causadas em nome do desenvolvimento e progresso?

Minha hipótese é a de que o pensamento indígena emerge como uma forma de enxergarmos uma perspectiva de futuro diferente, apresentando-nos uma rica fonte de sabedoria que coloca os humanos em uma relação íntima com a natureza e com os princípios fundamentais que regem essa convivência harmoniosa entre seres humanos e o ambiente que nos cerca. Logo, esta "nova" (para nós) ética

¹ O Bem Viver: alternativas indígenas para se pensar a vida em comunidade. **Educação e território**. Nov.2018. Disponível em: <https://educacaoeterritorio.org.br/reportagens/o-bem-viver-alternativas-indigenas-para-se-pensar-a-vida-em-comunidade/#:~:text=O%20Bem%20Viver%20%C3%A9%20a,uma%20chave%20fundamental%3A%20a%20comunidade.Acesso em: 18 de fev. de 2024.>

ambiental colocaria em questão a ideia de antropoceno que, talvez, seja demasiadamente etnocêntrica e antropocêntrica do ponto de vista indígena.

O objetivo geral deste trabalho, portanto, é analisar como a incorporação das práticas do "Bem Viver" pode ajudar a pensar uma nova ética ambiental menos etnocêntrica e antropocêntrica.

Para tanto, foram delineados os seguintes objetivos específicos: (1) apresentar uma visão geral do conceito de antropoceno, destacando sua ênfase na influência humana sobre o meio ambiente e as implicações éticas dessa perspectiva, tal como apresentar as críticas ao antropoceno de um ponto de vista indígena; (2) analisar as cosmovisões indígenas e suas interpretações da relação entre humanos e natureza, apresentando alguns exemplos de povos indígenas que possuem uma visão integrada e interdependente do ambiente em contraste com a concepção antropocêntrica do antropoceno; (3) explorar as principais definições do conceito de "Bem Viver", como a harmonia entre os seres, valorização da diversidade e busca pelo equilíbrio ecológico e sua relação com a ética ambiental; e (4) apresentar exemplos concretos que ilustram como o conceito de "Bem Viver" tem sido utilizado por comunidades indígenas na gestão ambiental e na promoção de práticas sustentáveis. Esta monografia adota uma abordagem qualitativa, que é adequada para explorar conceitos complexos e subjetivos como o "bem viver" indígena e sua contribuição para a ética ambiental contemporânea. Denzin e Lincoln (2011) destacam que a pesquisa qualitativa é fundamental para a compreensão de significados, contextos e percepções em estudos sociais e culturais, permitindo uma análise profunda das práticas e filosofias indígenas. Assim, a pesquisa qualitativa permitiu uma análise aprofundada de significados, contextos e percepções, essenciais para compreender as práticas e filosofias indígenas em relação ao meio ambiente.

A pesquisa foi conduzida com base em uma revisão bibliográfica e análise de materiais audiovisuais. As principais fontes utilizadas incluem a revisão de diversos artigos publicados em periódicos acadêmicos que abordam temas relacionados ao "bem viver" indígena, ética ambiental e antropoceno. A seleção dos artigos se deu a partir de bases de dados acadêmicas como Scielo e Google Scholar, utilizando palavras-chave como "bem viver", "ética ambiental indígena", "sustentabilidade" e "cosmovisão indígena". Utilizou-se também documentos extraídos do YouTube que retratam a vida, as práticas culturais e a filosofia dos povos indígenas. Esses

documentários forneceram uma perspectiva visual e narrativa que complementam a revisão bibliográfica, oferecendo insights sobre as práticas cotidianas e a relação dos povos indígenas analisados com o meio ambiente.

1. O Contexto do Antropoceno

1.1 O Conceito de Antropoceno

O planeta Terra em que vivemos surgiu de mudanças geológicas. Mudanças determinadas pelo curso da natureza e suas leis. Com a Revolução Industrial, em meados do século XVIII, a Terra ganhou um novo agente para contribuir com as mudanças geológicas e naturais em curso. O *boom* populacional somado ao uso irresponsável de recursos naturais colocaram-na numa condição de insegurança nunca vista. Não há dúvidas de que os processos antrópicos tiveram efeitos planetários (Haraway, 2016, p. 139), mas a compreensão teórica de seus efeitos talvez deva ultrapassar concepções deterministas e previsíveis da agência humana sobre o “meio” ambiente que excluem do ecossistema as formas de interação, reação e adaptação de agentes não humanos.

O termo Antropoceno foi utilizado pela primeira vez na década de 1980 pelo biólogo Eugene F. Stoemer (Silva e Arbilla 2016, p. 1619-1647), porém só no ano 2000 em encontro do IGBP (*International Geosphere-Biosphere Programme*) em Cuernavaca, México, com o ganhador do Nobel de Química Paul Crutzen, que o termo foi utilizado de forma mais rigorosa, segundo Oliveira (2023).

Para Crutzen e Stoemer (Crutzen e Stoemer, 2000 apud Silva e Arbilla, 2016), o Antropoceno é a Era geológica atual e o papel do homem em diversas áreas, como na geologia e ecologia, é a principal característica dessa Era. Diferente de outras Eras geológicas, o Antropoceno não teria sido definido por mudanças naturais em seu curso, mas pela ação direta dos humanos sobre a natureza com o rápido crescimento populacional, o uso excessivo de recursos naturais, poluição atmosférica e, conseqüentemente, as mudanças climáticas.

Donna Haraway (2016, p. 139) vê o Antropoceno como algo além: nomear uma Era geológica como Antropoceno tem a ver com a escala, a relação taxa/velocidade, a sincronicidade e a complexidade dos processos antrópicos. O Antropoceno é descrito como a influência humana na geologia e no clima do planeta, assim como outros termos citados por Donna Haraway: Plantationoceno, a relação entre a exploração colonial e a agricultura em larga escala; Capitaloceno que consiste na influência do capitalismo na transformação do meio ambiente e o

Chthuluceno que engloba as dinâmicas de forças e poderes em curso, das quais os humanos são uma parte.

"Os processos antrópicos têm tido efeitos planetários desde que a espécie humana se reconheceu como tal e investiu em agricultura em larga escala, há alguns milhares de anos" (Haraway, 2016, p. 139). Esses efeitos incluem a simplificação de ecossistemas, a eliminação de refúgios para a biodiversidade, a grande carga de produtos químicos tóxicos, a mineração, o esgotamento de lagos e rios, o genocídio de pessoas e outros seres, entre outros.

Para Anna Tsing (2015 *apud* Haraway, 2016), existe um ponto de inflexão entre o Holoceno, Era geológica que antecede o Antropoceno, e o próprio Antropoceno: "foi um longo período em que os refúgios, os locais de refúgio, ainda existiam e eram até mesmo abundantes, sustentando a reformulação da rica diversidade cultural e biológica, e o Antropoceno marca descontinuidades graves".

Esse ponto de inflexão pode eliminar a maior parte dos dos refúgios para a biodiversidade e a discussão sobre o Antropoceno é uma tentativa de entender a escala, a complexidade e a sincronicidade dos processos antrópicos e suas implicações para o futuro do planeta. Tsing também sugere que o nosso trabalho é fazer com que o Antropoceno seja tão curto e tênue quanto possível e cultivar, uns com os outros, em todos os sentidos imagináveis, épocas por vir que possam reconstituir esses refúgios.

1.2 Bruno Latour e o Antropoceno

Para Bruno Latour (2020), o antropoceno corresponde a um novo período do nosso planeta em que a atividade humana modificou-o profundamente, impactando seus ciclos naturais, seus biomas e a biodiversidade. Portanto, a crise ecológica, o aumento das desigualdades e a globalização são eixos estruturantes desse novo período, que representa uma ameaça comum a todos os povos:

É por isso que o Antropoceno, apesar do nome, não é uma extensão imoderada do antropocentrismo, como se pudéssemos sentir orgulho de termos sido transformados para sempre em uma espécie de Super-Homem voador em traje vermelho e azul. Pelo contrário, é o humano como um agente unificado, como uma simples entidade política virtual, como um

conceito universal, que deve ser dividido em vários povos distintos, dotados de interesses contraditórios, de territórios em luta, e convocados sob os auspícios de entidades em guerra - para não dizer divindades em guerra. O Anthropos do Antropoceno? É Babel após a queda da torre gigante. Finalmente, os humanos não são mais unificáveis! Finalmente, não estão mais fora do solo! Finalmente, não existe mais um fora da história terrestre! (Latour, 2020, p. 197).

Latour salienta, ainda, que o termo "crise" quando utilizado em "crise ambiental" é referido de maneira errônea pelos veículos de informação, pois acabam por amenizar a gravidade da situação, fazendo pensar que os acontecimentos ambientais são um momento passageiro. Latour sugere o uso do termo "mutação ecológica", pois não é um momento passageiro e, sim, uma transformação ocorrida em todos os ecossistemas da Terra: "estávamos acostumados a um mundo; agora, passamos, mudamos para outro" (Latour, 2020, p. 13).

Bruno Latour (2020) considera a globalização e a crise ecológica-migratória como eixos estruturantes de fenômenos com mesmo sentido histórico. Como já visto, a "crise ecológica" não é um momento passageiro, mas sim uma transformação, de todo o ecossistema da Terra, que está interconectada com a migração e o aumento das desigualdades. Para o autor, a globalização acentua esses fenômenos, pois ela é entendida como um processo de aprofundamento internacional da integração e troca econômica, social, cultural e política, impulsionado pelo aprimoramento das tecnologias de informação e comunicação. A globalização econômica, a crise ecológica e a crise migratória estão interligadas e representam uma ameaça em comum.

Em "Jamais fomos modernos", Latour (2013) descreve dois fatos que, segundo ele, marcam o fim dos ideais modernistas: a queda do muro de Berlim e as primeiras conferências sobre as mudanças climáticas. Latour argumenta que o pensamento modernista reside na separação entre natureza e sociedade. Cria-se uma dicotomia predominante na construção do pensamento moderno: "a natureza, independente da organização social, é composta por objetos (no sentido de serem livres de qualquer subjetividade), enquanto os homens estão eternamente presos em suas subjetividades, em sua irracionalidade e suas emoções" (Lima e Nascimento, 2021).

Latour (2004) faz referência ao mito da caverna de Platão, utilizando a metáfora da caverna para explicar a concepção enganosa de natureza como uma reunião de objetos inanimados e objetivos. Essa ideia foi influenciada pelo pensamento cartesiano e pela filosofia de Kant. De acordo com a alegoria da caverna, estamos perpetuamente aprisionados em nossa própria subjetividade, enquanto verdades puras, absolutas e independentes do ser humano brilham do lado de fora da caverna.

Esta metáfora, embora possa parecer simplista, tem implicações políticas significativas, uma vez que cria a figura do sábio, capaz de sair da caverna, contemplar as verdades e compartilhá-las com os demais. Os indivíduos na caverna têm o dever de aceitar as verdades reveladas pelo sábio. O autor argumenta que essa perspectiva de Natureza como um conjunto de objetos inanimados e objetivos teve profundas consequências, tanto no âmbito político quanto no epistemológico, influenciando a forma como a ciência é atualmente praticada e ensinada.

Dessa forma, Latour (2004) observa que o movimento ecológico, ao buscar proteger a Natureza, reforçou o paradigma modernista, uma vez que procura encontrar nas estruturas institucionais existentes as verdades que suprimem a discussão política. Essa abordagem, no entanto, não apenas entra em conflito com a compreensão da ciência apresentada por sociólogos e antropólogos, mas também se mostra ineficaz na capacidade de criar e mobilizar redes em direção a um novo coletivo. Para enfrentar adequadamente os desafios ecológicos e envolver atores na busca de soluções urgentes, Latour (2004) argumenta que é crucial abandonar o contrato modernista, junto com a concepção de uma natureza singular e absoluta. Em vez disso, devemos reconhecer não apenas o multiculturalismo, mas também um "multinaturalismo".

Obviamente, essa tarefa não é fácil. Em "A Esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos das ciências", Latour defende que se deve reconstruir uma nova cosmovisão, afastando-se da ontologia que cria a dicotomia Natureza e Humanidade, da epistemologia, da sociologia e da política modernistas (Latour, 2017). Ainda, Latour introduz sua visão metafísica, alicerçada, principalmente, embora não exclusivamente, nos princípios da metafísica processual de Alfred Whitehead (Whitehead, 1978 *apud* Lima e Nascimento, 2021).

Essa perspectiva metafísica integrada, de maneira abrangente, às disciplinas filosóficas que o paradigma modernista havia fragmentado, incluindo ontologia,

epistemologia, sociologia e política. Agora, não há mais espaço para uma natureza puramente objetiva, nem para uma política estritamente social. Em vez disso, o que emerge são entidades coletivas que amalgamam elementos da natureza e da sociedade, interagindo, competindo e, por vezes, colaborando na construção ou desconstrução de um mundo e de um entendimento comum (Lima e Nascimento 2021).

Inspirado pela filosofia de Isabelle Stengers, Latour (2017) adota o conceito de "cosmopolítica," que representa o processo de construção de um mundo compartilhado (um universo) a partir das múltiplas entidades coletivas natureza-sociedade ou proposições diversas (um pluriverso). É a partir dessa abordagem cosmopolítica que Latour (2005) estabelece uma distinção entre epistemologia (política) e epistemologia política. A epistemologia (política) diz respeito ao processo de estabelecer uma Ciência absoluta, que busca desvendar a natureza. Contudo, essa narrativa não encontra sustentação na prática científica, o que implica que a ciência (absoluta) somente pode ser estabelecida por meio de uma intervenção política compulsória, que muitas vezes carece de caráter democrático. Por outro lado, a função da epistemologia política consiste em emancipar as ciências da influência política atribuída pela epistemologia (política).

Em um contexto em que a noção de natureza perde seu significado, as ciências adquirem a liberdade de elaborar proposições, criar híbridos e participar da elaboração de um mundo comum. A epistemologia política se dedica à descrição dos processos de interações entre diversos atores, tanto humanos quanto não humanos, em sua visão cosmopolítica. Com isso, emerge uma abordagem que envolve não apenas uma sociologia dos seres humanos, mas também uma sociologia das associações, abrangendo a interação entre seres humanos e não humanos (Latour, 2005).

Diante desse quadro metafísico proposto por Bruno Latour, é possível repensar importantes questões de cunho ecológicos como a teoria de Gaia e a definição de Antropoceno. Em "Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no antropoceno" (2020), Latour afirma que a teoria proposta por James Lovelock é uma anti-revolução galileana. "Se Galileu, com seu telescópio, mostrou que a Terra era uma rocha no espaço vazio, como qualquer outro corpo, Lovelock, com um experimento mental, mostrou que a Terra é única e totalmente diferente de tudo que observamos no espaço." (Lima e Nascimento, 2021).

Lovelock restitui a quebra entre mundo supra e infra-lunar, tornando assim um mundo supra e infra atmosférico. O que ocorre sob a atmosfera terrestre revela uma intrincada interconexão entre os diversos participantes do planeta, influenciando e sendo influenciado por Gaia. Não é viável conceber um mero agrupamento de organismos em um cenário inerte; esse cenário em si também desempenha um papel ativo sob a atmosfera terrestre, em que a ação humana é apenas uma das agências em interação, além de átomos, células, bactérias, vírus, plantas, animais, minerais, artefatos, tecnologias.

Portanto, para Latour, o antropoceno é um período de crise e de oportunidade. Reconhecendo nossa responsabilidade coletiva pela forma de como o planeta se encontra, podemos encontrar motivações para adotar novas formas de coexistir priorizando a sustentabilidade e a justiça ambiental. O Antropoceno nos exige reconfigurar práticas científicas, políticas e sociais, em busca de uma nova compreensão sobre o nosso mundo.

2. O pensamento indígena e suas relações com o meio ambiente

2.1 Entre o Céu e a Terra: A Cosmologia Indígena

Diferente das culturas ocidentais, que costumam pensar o mundo seguindo as dicotomias cultura/natureza, sociedade/meio ambiente, homem/animal, sujeito/objeto, para as comunidades indígenas, grosso modo, essas oposições não possuem sentido. Desde o princípio, os povos originários em todo o mundo têm mantido uma relação intrínseca e profundamente interligada com o meio ambiente que os cerca. Para eles, a água, a terra, as florestas, fauna e flora e todas as formas de vida não são somente recursos que têm como finalidade a exploração, mas são partes sagradas de uma teia complexa de interdependência e harmonia. Para os Yanomami, por exemplo, povo situado entre Roraima e o Norte do Amazonas, o mundo é uma floresta fecunda que transborda vida, e a terra é como um ser que "tem coração e respira" (Kopenawa e Albert 2015, p. 468).

Segundo Panosso (2011), as sociedades ocidentais consideram o estado de humanidade como algo naturalmente superior ao estado de animalidade e a noção de humanidade é associada à superioridade, como se a cultura fosse associada a um processo evolutivo" (pp. 39-40). Seguindo esse pensamento, a civilização,

autodenominada moderna e capitalista, baseada nos preceitos do liberalismo e humanismo, valoriza o desenvolvimento, o progresso, o avanço tecnológico, liberdade, democracia e o indivíduo.

Esse discurso, ligado ao surgimento do capitalismo, conseqüentemente do consumo e individualismo, naturaliza esses conceitos como indispensáveis e cria, assim, justificativas para o domínio do homem sobre a natureza. Na contramão do pensamento ocidental, o pensamento indígena sobre o meio ambiente é enraizado em cosmovisões de seus ancestrais, passadas para as gerações que ainda percebem a natureza como um ser vivo, dotado de alma e espírito merecedores de respeito e reverência.

Segundo Afonso, Moser e Afonso (2015)², a cosmovisão Guarani, por exemplo, está fortemente relacionada com a cultura, a natureza e o céu, e valoriza a cooperação e a comunidade em detrimento da competição e do individualismo. Para os povos indígenas, O ser humano não é visto como um dominador sobre a natureza, mas sim como um integrante de igual importância desse sistema, e os conhecimentos transmitidos oralmente de geração em geração abrangem uma compreensão sobre os ciclos naturais, as relações entre os seres vivos e a importância de preservar o equilíbrio ecológico para o bem-estar coletivo:

A cosmovisão dos povos indígenas se fundamenta no animismo: a crença na alma individual ou ânima de todas as coisas e manifestações naturais. Nessa crença, não há separação entre o mundo espiritual e o mundo físico (ou material).(...) Existem almas ou espíritos, não só em seres humanos, mas também em entidades não-humanas, como animais, plantas, objetos inanimados e fenômenos celestes, sendo fortemente relacionada com a natureza. (B.Afonso, Moser e Y. Afonso, p. 182).

Como observado, as cosmovisões indígenas se diferenciam das do mundo ocidental em que se encontra um dualismo cartesiano entre o físico e o espírito, em que os fenômenos mentais são exteriores ao mundo físico. Bruno Latour (2004) argumenta que a cultura ocidental se fundamenta na concepção que separa o homem da natureza, considerando-os como centros distintos e independentes. O antropocentrismo do pensamento moderno não abarca a natureza, da mesma forma que o naturocentrismo dos ecologistas não integra o homem e a natureza num

² Revista Meio Ambiente e Sustentabilidade | vol. 8, n.4 | jan – jun 2015

mesmo universo. Sobre discutir os problemas que envolvem a natureza, Latour argumenta:

Essas retomadas (...) tornam-se até divertidas quando se pretende passar do antropocentrismo dos modernos – dito por vezes "cartesiano"! - ao naturo-centrismo dos ecologistas, como se, desde o começo do Ocidente, desde o mito original da queda na Caverna, não se tivesse jamais pensado em outra coisa senão em formar a vida pública em torno de dois centros, dos quais um seria a natureza. Se a ecologia política apresenta um problema, não é porque ela introduziu, enfim, a natureza nas preocupações políticas, bastante e exclusivamente voltada, até então, para os humanos, mas porque ela continua, ai de nós, a utilizar a natureza para fazer abortar a política (LATOURE, 2004, p. 41).

As práticas tradicionais de colheita, manejo, caça e pesca são guiadas por um profundo entendimento da reciprocidade e da sustentabilidade. O respeito aos ciclos da natureza, o cuidado com a biodiversidade e a preservação dos ecossistemas são popularizados nas discussões contemporâneas sobre sustentabilidade. O que chamamos de ecologia hoje, para os Yanomami, é uma palavra herdada por Omama aos seus ancestrais e aos espíritos xapiri que protegem a floresta:

As palavras de ecologia, para eles, eram achar que Omama tinha criado a floresta para os humanos viverem nela sem maltratá-la. [...] Nossos pais e avós não puderam fazer os brancos ouvirem suas palavras sobre a floresta, porque não sabiam sua língua (Kopenawa e Albert, 2015. p.480).

A ideia de ecologia para Ailton Krenak (2018)³ está relacionada a um conjunto de referências sobre um determinado lugar: "para quem vive em uma floresta, é floresta viva a respirar e a inspirar: a vida da floresta é o suporte para a materialidade e a espiritualidade da existência, da cultura e da produção/reprodução da subsistência." (Krenak, 2018, p.1). Ainda, segundo Krenak, a ideia de natureza separada dos sujeitos coletivos é resultado de uma violência abissal como um desequilíbrio ecológico, de uma relação desigual de poder:

³Citado na Carta Manifesto do Núcleo de Cultura Indígena-NCI, Coordenação de Afirmação Cultural e Povos Indígenas, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil; Krenak. Ecologia Política. *Ethnoscientia* 3 (n.2 Especial): 1-2, 2018. DOI: 10.22276/ethnoscientia.v3i2.193

Pertencer ao lugar é uma forma de romper com esse ciclo do oprimido que vem a ser opressor. Indígena é aquele que vem do lugar. Ser do lugar marca a diferença do não- lugar. O sujeito coletivo pertence ao lugar, é o oposto político do lugar que pertence ao indivíduo. Os Kaiowa Guarani lutam pela terra porque pertencem à terra, não porque a terra pertence a eles; a terra não pertence a ninguém. Para o indígena da terra, não há outro lugar, não há outra ecologia (Krenak, 2018. p.2)

De acordo com Krenak, diante da privação, da perda e da expulsão que rompem os laços ecológicos com a natureza, proteger a terra adquire um significado vital. O local vai além da visão da natureza como mero recurso, alcançando uma dimensão existencial que é sagrada. O espaço espiritual representa o descanso da terra e sua sacralidade decorre da transcendência da natureza como simples recurso.

O pensamento indígena oferece um valioso paradigma de harmonia e respeito pela natureza, que contrasta com a visão dominante das sociedades modernas. Ao longo dos séculos, as culturas indígenas têm mantido uma relação intrínseca e reverente com o meio ambiente, reconhecendo a interdependência entre todas as formas de vida e os ecossistemas que as sustentam.

Esses povos valorizam não apenas os recursos naturais, mas também a espiritualidade ligada à terra, considerando-a como sagrada. Suas práticas ancestrais de manejo e conservação são fundamentadas na compreensão profunda dos ciclos naturais e na preservação da biodiversidade.

É importante destacar que o conhecimento ecológico indígena não apenas preserva tradições antigas, mas oferece também lições essenciais para enfrentar os desafios ambientais globais contemporâneos. Ao reconhecer e respeitar essa sabedoria, podemos aprender a viver de maneira mais sustentável e equilibrada, promovendo a preservação dos ecossistemas para as gerações futuras.

Em um mundo cada vez mais afetado pela degradação ambiental, as lições do pensamento indígena, como a sua relação baseada na cosmovisão sobre o meio ambiente e que todos os seres estão interligados, são um chamado urgente para reconectar-se com a natureza, valorizar a diversidade biológica e cultural e adotar práticas que promovam um equilíbrio entre o bem-estar humano e a saúde do planeta.

3. O Bem Viver: Redefinindo caminhos para uma nova perspectiva.

3.1 Os Conceitos de Bem Viver

“O Bem Viver é, por um lado, um caminho que deve ser imaginado para ser construído, mas que, por outro, já é uma realidade.”

Alberto Acosta.

O conceito de desenvolvimento tem sido amplamente difundido como um objetivo universal para se alcançar o progresso nos últimos séculos. No entanto, à medida que nos deparamos com o tal desenvolvimento e seus diversos codinomes, percebemos que essa ideia está longe de ser tão benigna como é difundida.

Embora reconheçamos a importância histórica da busca ancestral pela satisfação das necessidades humanas, existentes há muito tempo, o desenvolvimento como proposta global se institucionalizou em 20 de janeiro de 1949. (Acosta, 2017). E como no romance de Eduardo Galeano (2008) “As veias abertas da América Latina que permeia a história econômica e políticas da América Latina diante da colonização europeia, nos deparamos com uma história que sempre se repetiu: a exploração dos recursos naturais, da mão de obra, as políticas econômicas injustas que perpetuam desde que as “potências” coloniais colocaram seus pés neste continente e o antropocentrismo sem distinção.

A ideia de progresso junto a lógica produtivista acentuada com o sistema capitalista, deixaram mais clara a divisão entre o ser humano e a natureza. "Se definiu a natureza sem considerar a humanidade como parte integrante da mesma. E com isso continuou acelerada a via para dominá-la e manipulá-la." (ACOSTA *apud* SOUZA A.C, 2016, p. 208).

Mesmo com a situação de exploração e de dominação perdurando por séculos, muitos povos foram por um caminho contrário com projetos de construção de alternativas ao modelo dominante. (ALCÂNTARA e SAMPAIO, 2017).

Ainda segundo Alcântara e Sampaio (2017), países como Equador e Bolívia buscaram novas referências socioeconômicas na construção de um projeto de sociedade.”[...] Nesse contexto, os movimentos sociais, desde temas como ecologia ao feminismo, recuperaram sua centralidade na vida das pessoas e na natureza, na

defesa de direitos básicos, como educação, saúde e igualdade social.[...] (Alcântara e Sampaio, p.233). Sendo assim o Bem Viver, Buen Vivir ou Vivir Bien também pode ser interpretado como *sumak kawsay* (kichwa)⁴, *suma qamaña* (aymara) ou *nhandereko* (guarani), e se apresenta como uma oportunidade para construir coletivamente uma nova forma de vida. “ O Bem Viver é, essencialmente, um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a Natureza.” (Acosta, 2017, p.24).

Como acontece de muitas traduções nos traírem com falsos cognatos, o Bem Viver deve ser bem contextualizado na língua e cultura que foi cunhada, segundo Xavier Albó (2011), antropólogo e linguista. “*Qamaña*, por exemplo, significa habitar, viver, em determinado lugar, é também “habitar, descansar, abrigar e cuidar dos outros.” (Albó, 2011. p. 134).

Hidalgo-Capitán e Cubillo-Guevara (2014) também nos trazem debates sobre o *sumak kawsay*, sendo eles socialista, indígena ou ambientalista. Segundo os autores, pode-se distinguir três correntes sobre o *sumak kawsay*: a socialista e estadista, que se caracteriza pela relevância que dão à gestão política estatal do *sumak kawsay*, “bem como aos elementos relacionados com a equidade social, deixando as questões ambientais, culturais e de identidade em segundo plano”.(Hidalgo-Capitán e Cubillo-Guevara, 2014, p.27); a indigenista e “pachamamista”, que se caracteriza por sua relevância à autodeterminação dos povos indígenas na construção da paz, bem como aos elementos espirituais da cosmovisão indígena e a ambientalista e pós-desenvolvimentista, que tem como relevância à preservação da natureza e a construção coletiva do bem viver, “com a inclusão de indígenas, socialistas, feministas, teológicas e sobretudo, ambientalistas:

Falam de *sumak kawsay* como “bem viver” e entendem-no como uma proposta que vai “além do desenvolvimento” (Gudynas e Acosta,2011) e como uma “utopia para (re)construir” (Acosta, 2010a), assumindo que a participação cidadã deve ocorrer não apenas na implementação do bem viver, mas também na definição do próprio conceito (Acosta, 2010b); um conceito que se constitui assim como uma colagem pós-moderna de concepções indígenas, camponesas, sindicalistas, cooperativas, solidárias, feministas,

⁴ É uma importante família de línguas indígenas da América do Sul, ainda hoje falada por cerca de dez milhões de pessoas de diversos grupos étnicos da Argentina, Bolívia, Chile, Colômbia, Equador e Peru ao longo dos Andes.

pacifistas, ambientalistas, socialistas, teólogo-liberacionistas, decolonialistas, etc. Eles aspiram a construir múltiplas sociedades em que cada uma viva sob o seu próprio bem de vida , o que só teria significado dentro de cada sociedade. Esta corrente estaria ligada ao pensamento construtivista pós-moderno (Hidalgo-Capitán e Cubillo-Guevara, 2014, p.28)

O *bem viver* é intrinsecamente ligado às tradições dos povos originários, que valorizam a interconexão entre todos os elementos do universo. Essa abordagem reconhece a importância vital de preservar não apenas os recursos naturais, mas também os vínculos culturais, espirituais e comunitários. Utilizando um rico arcabouço teórico, Alcântara e Sampaio (2017), dissertam que o conceito “bem viver” surgiu menos de uma década atrás e possui diversos significados: filosofia de vida (Acosta, 2010), cosmologia (Walsh, 2010), atitude de vida (Cortez, 2011), ontologia (Thomson, 2011), modelo de desenvolvimento (Radcliffe, 2012), e alternativas ao desenvolvimento (Gudynas, 2011).

Segundo Célio Turino (2017), no prefácio do livro “O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundo de Alberto Acosta, o Bem Viver não é apenas um pensamento direcionado ao ambiente andino e amazônico, é uma filosofia em construção que parte da cosmologia e do modo de vida ameríndio, porém pode ser observado em diversas culturas:

Está entre nós, no Brasil, com o teko porã dos guaranis. Também está na ética e na filosofia africana do ubuntu – “eu sou porque nós somos”. Está no ecossocialismo, em sua busca por ressignificar o socialismo centralista e produtivista do século 20. Está no fazer solidário do povo, nos mutirões em vilas, favelas ou comunidades rurais e na minga ou mika andina. Está entre nós, no brasil com o teko porã dos guaranis, na filosofia africana do ubuntu “eu sou porque nós somos”, está nas favelas ou comunidades rurais, na minga ou mika andina entre outros diversos cenários.(Turino, 2017, p. 14)

Ainda segundo Turino (2017), O *bem viver* recupera essa sabedoria ancestral, rompendo com o alienante processo de acumulação capitalista que transforma tudo e todos em coisas:

Para os indígenas do Xingu, o mundo não é povoado apenas pelo reino animal e vegetal, mas também os minerais, a água, o ar e a própria Terra, que contam com espírito e inteligências próprios - ou *ajayu*, em aymara, no

Altiplano boliviano. Significa que todos os seres são dotados de consciência, e enxergam o mundo através de suas perspectivas. (Turino, 2017, p.15).

A partir desse ponto de vista, compreendemos que a relação entre todos os seres do planeta deve ser encarada como uma relação social, fundindo-se através de suas culturas. O Bem Viver também pode ser observado nas articulações políticas, no fortalecimento de relações comunitárias e solidárias, e em diversos âmbitos cotidianos nas cidades, comunidades e nas mais diversas formas de viver o coletivo.

Para Cunha e Sousa (2023), pode-se evidenciar certa dualidade na definição do termo *bem viver*. Embora seja reconhecido como uma concepção de mundo indígena-americana, o conceito também se manifesta como um movimento social e político, com um discurso propositivo e unificador para diversos objetivos. Pode-se argumentar, contudo, que essas duas formas não são contraditórias. Desse modo, o "bem viver" traduz a filosofia indígena ao mesmo tempo em que representa uma ideia com força motriz, capaz de mobilizar pessoas e grupos em busca de transformações sociais.

Para se falar do Bem Viver, é preciso recorrer às experiências, às visões e às propostas de povos que, dentro e fora do mundo andino e amazônico, empenharam-se em viver harmoniosamente com a Natureza, e que são donos de uma história longa e profunda, ainda bastante desconhecida e, inclusive, marginalizada. (Acosta, 2017, p.19)

Como observado no texto, o Bem viver considera uma profunda transformação na conturbada relação entre sociedade e natureza, pelas mesmas razões e no mesmo grau que exige mudança nas relações étnicas e culturais de poder. (Alcantara e Sampaio, 2017, p.4). É importante frisar que o conceito de Bem Viver recebeu relevância no Equador a partir de debates ocorridos na *Asamblea Constituyente del Ecuador*, em 2007, com iniciativas de Alberto Acosta e Fernando Vega (Hidalgo Capitán, 2012).

Portanto, como já observado e reforçado por Alberto Acosta, o Bem Viver não é uma síntese de uma proposta totalmente elaborada e requer muita discussão ainda sobre o assunto, é diferente do discurso do desenvolvimento e não pretende assumir o papel de imperativo global.

O Bem Viver se mostra como um modo de vida que persiste em várias comunidades indígenas, modo de vida esse que resistiu ao colonialismo e a Modernidade capitalista. Para Acosta (2018), embora o mundo indígena tenha sofrido os impactos da exploração colonial, e muitos indígenas tenham sido absorvidos pela lógica capitalista, existem grupos que mantêm práticas e saberes tradicionais. Esses saberes não compartilham a visão ocidental de desenvolvimento que separa os subdesenvolvidos dos desenvolvidos, nem os conceitos de riqueza e pobreza conhecidos pela acumulação de bens materiais.

O Bem Viver propõe uma cosmovisão diferente da ocidental, posto que surge de raízes comunitárias não capitalistas. Rompe igualmente com as lógicas antropocêntricas do capitalismo enquanto civilização dominante e com os diversos socialismos reais que existiram até agora que deverão ser repensados a partir de posturas sociobiocêntricas e que não serão atualizados simplesmente mudando seus sobrenomes. Não esqueçamos que socialistas e capitalistas de todos os tipos se enfrentaram e ainda se enfrentam no quadrilátero do desenvolvimento e do progresso. (Acosta, 2018, p.72)

O Bem Viver se mostra como uma proposta da periferia e de povos permanentemente marginalizados (Acosta, 2018), e quando se mostra uma alternativa ao desenvolvimento, é uma proposta civilizatória que configura um horizonte de superação do capitalismo. Isso não significa um retorno ao passado e tampouco uma negação à tecnologia ou ao saber moderno.

3.2. O Bem Viver Na Prática: Trocas de Saberes e Experiências

Como já elucidado, o Bem Viver representa um conjunto de significados e valores que buscam redefinir o conceito convencional de desenvolvimento priorizando um enorme pilar de sustentação que tem como base a harmonia, a solidariedade, o bem-estar, a coletividade e a sustentabilidade. Tendo a língua própria de cada cultura que fornece categorias para expressar seu mundo, Pacini (2019), nos apresenta em sua etnografia a abordagem do *kaimen* em Wapichana e seu contexto descolonizador.

Partindo dessa ideia, Pacini (2019), nos apresenta os Wapichana, povo indígena de língua *Arawak* que vive dividido pela fronteira entre Roraima e Guyana, e o *kaimen*, palavra utilizada para expressar sua cosmologia e o Bem Viver Wapichana:

Perguntei no dia 02/02/2018 a um Wapichana como os seus antepassados expressavam o termo bem viver? Quais as formas de encontrar o bem viver em tempos idos e atualmente? Com a sabedoria recolhida durante 70 anos, o chamado Dennis Paul não teve dúvida em responder que o conceito de bem viver para ele é *kaimen*.[...] *kaimen* tem que ser pensado entre eu e você “nós = *ungar* e *pugar*”, e entre todos os seres (*waunao*) (Pacini, 2018, p.182.)

O termo "kaimen" representa um modo de vida comunitário e interligado, onde o respeito pelas diversas cosmologias ameríndias e pelo mundo que os cerca é fundamental. Ele está presente em vários aspectos da vida dos Wapichana, tanto nos momentos ritualizados intensos quanto no cotidiano da comunidade, “quando um Wapichana encontra outro, saúda: *Kaiman!* ou pergunta *Kaiman pugar?* E a resposta é *sempre, Oh kaimen!*” (Pacini, p.184) como achar as mulheres e homens bonitos em qualquer fase da vida quando são saudáveis, ou quando não gostam de comer sozinhos, representa uma expressão do englobamento existencial, que fala do respeito generalizado pelos seres e pela natureza que os rodeiam, permitindo uma combinação de leituras possíveis e um modo de pensar e viver que transcende as fronteiras culturais.

Ainda, segundo etnografia de Aloir Pacini (2019), dentro da cosmologia Wapichana, “até nas palavras somos capazes de *kaimen*” o que significa que os atos de linguagem também são práticas humanas importantes para o *bem viver* dos Wapichana. Em sua entrevista com Boaventura Casemiro, 39 anos, Pacini relata que o mesmo expressou a mesma cosmologia comunitária:

Sou quem sou porque somos todos nós juntos Wapichana”. E acrescentou que se sente afetado pelos outros, mas que é “um ser único com os demais”. Para ele, a empatia é o melhor sentimento, pois teríamos que ter “gratidão no coração para bem viver com todos”. E completou: “Somos um com os demais seres humanos, com as plantas e os animais, as montanhas e a terra-mãe. (Pacini, 2019, p.184)

A mandioca é um símbolo de muita importância para a vida dos Wapichanas, não somente como alimento, mas como conexão com a terra e a vida em comunidade. Os Wapichanas são descritos por Pacini como excelentes agricultores e a mandioca é mencionada como algo que traz vida, representado no conceito *kaimen* (p.185). Através do cultivo da mandioca, os Wapichana estabelecem diálogos com outras etnias, demonstrando como essa prática agrícola é parte integrante da humanidade e da interação entre diferentes grupos étnicos. A referência aos mitos de outras etnias, como Mÿky, Manoki, Pareci e Nambikwara, que também têm a mandioca como elemento central, ressalta a importância cultural e simbólica desse alimento. Além disso, a preferência por trabalhos comunitários evidencia a valorização da cooperação e da vida em comunidade entre os Wapichana.

A água para os Wapichana, não é apenas uma fonte de vida física, mas também como um elemento cerimonial e simbólico. A água é vista como um líquido vital que vem dos céus e é utilizada para preparar alimentos, como a chicha, que é servida de forma cerimoniosa. Apesar de não haver um interdito religioso no consumo de água, os Wapichana preferem bebidas como caxiri ou chibé, pois acreditam que o ato de beber e comer juntos está relacionado com a comunhão e a partilha nas festas comunitárias. Além disso, a prática de saciar a sede e a fome do próximo é vista como um "mandamento" (Pacini, p. 192), que fortalece a comunidade, demonstrando que o conceito de bem viver vai além do bem-estar individual associado à posse de dinheiro. Para os Wapichana, a partilha e a vida em comunidade são fundamentais para alcançar um estado de harmonia e plenitude.

Os Wapichana também demonstram um profundo respeito pela água, considerando-a como um presente divino que vem do Pai Criador para purificar a poluição. Essa consciência dos cuidados básicos com a água reflete a conexão dos Wapichana com a natureza e a importância de preservar esse recurso vital para a vida e para as práticas cerimoniais e comunitárias.

Em sua etnografia, Pacini (2019) apresenta abordagens antropológicas sobre as concepções indígenas sobre a relação entre não humanos e não humanos. A primeira, descrita por Philippe Descola (2015), destaca o perspectivismo que é comum no norte e no sul das Américas, e que considera os animais, plantas e outros elementos físicos como possuidores de subjetividade, estabelecendo com essas entidades uma relação de empatia, amizade, troca, sedução ou hostilidade. Nessa

perspectiva, há uma continuidade de "almas" e descontinuidades de corpos, onde os não-humanos são vistos como possuidores de alma e subjetividade semelhantes aos humanos (Descola, 2015 *apud* Pacini, 2018.).

O perspectivismo, teorizada por Eduardo Viveiros de Castro (1996) no perspectivismo ameríndio, é a ideia de que a forma como os diferentes seres percebem o mundo depende de suas perspectivas ontológicas. Isso significa que “cada tipo de ser – humanos, animais, espíritos – vê a si mesmo como humano e vê os outros seres de acordo com suas próprias perspectivas.”(Viveiros de Castro, 2002, p.350). Portanto, o que se é, depende da perspectiva do observador. Essa abordagem sugere que os não-humanos se veem como humanos, possuindo alma, e que a diferença entre eles está nos corpos. Viveiros de Castro desenvolveu a cosmologia Yawalapiti a partir da partícula kumã, aplicando-a a diferentes elementos da vida, o que demonstra a relação respeitosa e a valorização dos animais, rios, plantas e montanhas pelos indígenas (Viveiros de Castro, 1996 *apud* Pacini, 2019.)

O analogismo, por outro lado, refere-se a uma forma de pensamento em que o mundo é visto como composto por uma multiplicidade de elementos diferentes e dessemelhantes, mas que estão conectados por analogias, correspondências e relações simbólicas. Culturas que operam sob um regime analogista tendem a ver o mundo como uma rede complexa de correspondências entre os elementos naturais, sociais e sobrenaturais. Diferente do perspectivismo, onde há uma ênfase na continuidade entre humanos e não humanos, o analogismo postula uma separação fundamental entre os diferentes domínios da existência, mas uma interconectividade através de analogias e símbolos.

Segundo Pacini, essas perspectivas antropológicas contribuem para a compreensão do pensamento Wapichana, destacando a importância da relação respeitosa com o outro, presente nos rituais, na convivência diária e nas representações simbólicas, como os petroglifos. A ideia de naturalismo se expande para um multinaturalismo, onde a interação entre humanos e não-humanos é permeada por uma visão de respeito e valorização mútua, transcendendo as fronteiras entre as diferentes entidades da natureza.

Em suma, o conceito de “*kaimen*” está intrinsecamente ligado ao Bem Viver é permeado pela inclusão abrangente das existências. A cultura Wapichana é caracterizada por práticas tradicionais como a colaboração comunitária em atividades manuais, a valorização dos seres humanos, plantas, animais, rios e

montanhas, e a partilha de alimentos como a farinha e a chicha. A troca de produtos, como a farinha, era baseada na necessidade do outro, refletindo uma lógica comunitária e não mercantilista. A continuidade dessas práticas tradicionais, como o cultivo da mandioca e a partilha de alimentos, demonstra a resiliência e a vitalidade da cultura Wapichana diante das mudanças culturais e sociais.

Pacini (2019) propõe que a comunidade é o espaço concreto onde o conceito de "kaimen" encontra sua expressão, aberto a negociações com todos os seres que habitam o mundo dos Wapichana. A conexão entre as comunidades Wapichana no Brasil e na Guayana é revelada a partir de elementos tradicionais, como a mandioca, que desempenha um papel fundamental na cultura e na vida cotidiana. Além de "kaimen", outros conceitos chave como "*Manor*", "*Waunii*", "*O'í*", "*Kanuzu*" expressam a proposta do Viver Bem e estão enraizados na língua Wapichana.

Alcântara e Sampaio (2017) nos trazem, em sua entrevista com acadêmicos indígenas, como é entendido o conceito de Bem Viver segundo suas perspectivas, partindo do pressuposto de que o Bem Viver implica uma relação simétrica entre os seres humanos e a natureza bem como a solidariedade entre os indivíduos e a não acumulação de excedentes. Segundos os autores, para os povos indígenas da Amazônia agrupados na "Coordinadora de las organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), referindo-se ao conceito de Bem Viver, falam em "Voltar à Maloca". A referência à expressão "Voltar à Maloca" sugere um retorno às origens, à essência da vida comunitária e à valorização dos saberes e práticas tradicionais. A "Maloca" é um espaço simbólico de convivência e interação comunitária, onde se manifestam as relações de reciprocidade, respeito e cuidado mútuo, fundamentais para a construção do Bem Viver nas comunidades indígenas. (Mamani, 2010 apud Alcântara e Sampaio, 2017).

Assim, a ideia de "Voltar à Maloca" figura um chamado ao resgate e fortalecimento dos valores e modos de vida tradicionais, promovendo sustentabilidade, coletividade e preservação da harmonia entre os seres humanos e a natureza, como representa o Bem Viver.

Este conceito é reforçado pelos entrevistados, estudante das comunidades indígenas do Amazonas *Tariana* e *Baniwa* para eles, conceito de Bem Viver está intrinsecamente ligado à sua cosmologia, ou seja, à sua visão de mundo e à forma como compreendem a relação entre os seres humanos, a natureza e o universo. Em sua cosmologia, a terra é vista como um patrimônio comum, um espaço sagrado

que deve ser preservado e respeitado, pois é fonte de vida, saberes e sustento para as gerações presentes e futuras.

Essa visão holística da terra como um patrimônio compartilhado implica na preservação dos saberes tradicionais, da cultura e das relações com os outros seres humanos e com o meio ambiente. A língua nativa é considerada um patrimônio fundamental para a comunidade, pois carrega consigo a história, os mitos, as tradições e a identidade cultural do povo. No entanto, “a língua nativa é conhecida pela maioria somente na fala, e não na escrita. do total dos entrevistados, somente um consegue escrever na língua nativa”. (Alcântara e Sampaio, p. 22). O fato de que apenas um dos entrevistados consegue escrever na língua nativa evidencia os desafios enfrentados pelas comunidades indígenas na preservação e revitalização de suas línguas e culturas frente à influência dominante. A valorização da língua nativa como um patrimônio imaterial essencial para a transmissão dos saberes e para a manutenção da identidade cultural é um aspecto central para a promoção do Bem Viver nas comunidades indígenas, pois está diretamente relacionado à sua autonomia, autoestima e resistência frente aos processos de colonização e degradação cultural.

Seguindo com mais exemplos, as etnias *Warekana* e *Xucuru do Ororubá* identificam a solidariedade, o respeito ao próximo e à natureza, bem como a preservação da cultura e dos saberes tradicionais como indicadores fundamentais para a promoção do Bem Viver em suas comunidades:

Por que o povo respeita o seu próximo e cuida do meio ambiente que faz parte do seu dia-a-dia, também respeita o limite do seu vizinho, ajuda no trabalho e na experiência, e vive em harmonia com seu próximo e com a natureza (*Warekena*). Na comunidade todos trabalham de forma conjunta, estão sempre ajudando uns aos outros, estabelecem relações harmoniosas, onde o respeito pelo outro e pelas diferenças prevalecem. O Cacique está sempre em busca de melhores condições (saúde, segurança, educação), fazendo com que todos sintam o prazer de continuarem lutando pelos seus direitos e deveres de forma conjunta (*Xocuru do Ororubá*). (Alcântara e Sampaio, 2017, p. 23).

A solidariedade e o respeito mútuo são valores fundamentais que fortalecem os laços comunitários contribuindo para a construção de uma sociedade mais justa e

igualitária. O cuidado com o próximo e com a natureza reflete a compreensão da interdependência entre todos os seres vivos e a importância de manter um equilíbrio sustentável nas relações humanas e ambientais.

Além disso, o entrevistado da comunidade *Xucuru do Ororubá* ressalta a importância de questões como saúde, segurança e educação para manter a coletividade unida e solidária. O acesso a serviços de saúde de qualidade, a garantia de segurança e o investimento na educação são considerados pilares essenciais para o bem-estar e o desenvolvimento integral das pessoas, contribuindo para a promoção de uma vida digna e saudável para todos os membros da comunidade.

Dessa forma, a valorização da solidariedade, do respeito, da preservação da cultura e dos saberes tradicionais, juntamente com a atenção às questões fundamentais como saúde, segurança e educação, são elementos-chave para a promoção do Bem Viver nas comunidades indígenas, fortalecendo os laços de pertencimento, a identidade cultural e a sustentabilidade socioambiental.

Para Alcântara e Sampaio (2017), os princípios do Bem Viver, conforme expressos pelos acadêmicos oriundos de comunidades indígenas, propõem uma reavaliação dos valores e práticas das culturas contemporâneas. Esses princípios incluem a reciprocidade entre as pessoas, a convivência harmoniosa com outros seres da natureza e um profundo respeito pela terra. Essas experiências ecossocioeconômicas oferecem uma perspectiva que pode orientar nossas escolhas futuras referentes a vida no nosso Planeta.

Para Daniel Munduruku (2020), o Bem Viver é o presente, o agora. É uma reflexão sobre o Bem Viver indígena é crucial para entender como os povos indígenas têm sido tratados de maneira estereotipada na história brasileira. “Durante muito tempo, e infelizmente ainda hoje, esses povos são frequentemente rotulados como preguiçosos. Mas de onde vem essa ideia? Ela está implicada na noção de produção e trabalho, visto como uma atividade remunerada e produtiva que atende aos interesses da classe privilegiada que controla o país” Ao longo do tempo, isso gerou a percepção de que os indígenas, por terem terras sem utilizá-las da forma capitalista, são preguiçosos. Assim, defende-se que eles deveriam ser integrados à sociedade brasileira para se tornarem trabalhadores produtivos. Essa visão, no entanto, atende a interesses específicos do sistema capitalista.

As populações indígenas têm uma perspectiva diferente de trabalho, produção e riqueza, baseada em sua compreensão única de tempo, segundo Daniel Munduruku. Para eles, o presente é um presente do universo, oferecido pela natureza como uma dádiva que deve ser usada imediatamente. Não desenvolveram a ideia de acumular riquezas ou de guardar para o futuro, algo que é central no capitalismo. Para os indígenas, o futuro é especulativo e o que importa é o presente, que é onde se vive e se age:

Muitas tradições indígenas nem sequer têm a palavra "futuro" em seus idiomas, pois criam palavras a partir de suas experiências vividas. Assim, o futuro, não sendo experimentado, não existe para eles. O foco está em buscar o alimento, pescar, coletar e plantar para o agora, tudo envolvido em um sentido maior de pertencimento cósmico e universal, diferente da produção voltada para satisfazer desejos materiais. (Daniel Munduruku, 2020)

Os indígenas se veem como parte de um ambiente maior e realizam rituais, cantam, dançam e rezam para se comunicar com os elementos da natureza, que são responsáveis por trazer a chuva, fazer as plantas crescerem e tornar a terra generosa. Esses rituais expressam gratidão e reforçam o sentimento de pertencimento à natureza, promovendo um ciclo contínuo de dádivas e bênçãos.

O presente, como dizia o avô de Daniel Munduruku, é uma dádiva que deve ser usada imediatamente, pois isso faz o universo feliz, que então continua a oferecer suas bênçãos. Cantar, dançar e ritualizar são formas de expressar gratidão e viver bem, reconhecendo que não se trata de possuir, mas de ser parte integrante do todo. O avô também ensinava que o presente é chamado assim porque é um presente, destacando a importância de vivê-lo plenamente. O agora compromete, lembra-nos de nossa existência e do que precisamos fazer para alimentar nossa alma e espírito com a força do universo.

Contudo, Saulo Feitosa (CIMI - Brasília)⁵, no documentário: Bem Viver - um novo caminho (2013), ressalta que nós temos os grandes enfrentamentos dos modelos econômicos: um centralizado no capital (capitalismo) e o outro centralizado nos humanos (socialismo), porém nenhum deles apontou para a humanidade a questão da natureza como centralidade, a natureza com sujeito de sua natureza que expressa a integralidade de todos os seres. Para Feitosa, o

⁵ Conselho Indigenista Missionário - Brasília.

aspecto principal do Bem Viver é a coletividade, e ela vai se manifestar de acordo com cada cultura e seus valores específicos. O que possui de comum entre os vários povos é a ideia e a proposta de um projeto centrado no coletivo e com um apelo muito forte para uma nova consciência, no nosso caso, pois os povos indígenas já existiam, que é a consciência do ser humano de coexistir com as outras diversas formas de vida.

A grande novidade aqui é o ser humano ser colocado numa relação com as outras espécies, saindo da perspectiva especista, em que se é o dominador sobre a natureza, e partindo para uma relação de coexistência e coabitação.

Considerações Finais

Essa pesquisa teve como objetivo geral analisar como a incorporação das práticas do “bem viver” podem ajudar a pensar uma nova ética ambiental menos etnocêntrica e antropocêntrica. E através da análise dos artigos científicos e documentários, foi possível avaliar que o “bem viver” é dotado de diversos significados que convergem na solidariedade e respeito ao meio ambiente. Para Alcântara e Sampaio (2017), o conceito de Bem Viver implica em uma relação simétrica entre seres humanos e a natureza, bem como na solidariedade entre os indivíduos, assim reconhecendo a interdependência e conexão entre todas as formas de vida.

Essa análise demonstrou também como a visão ocidental de desenvolvimento que prioriza o crescimento econômico em detrimento do equilíbrio ecológico e social, contrastam com as lógicas indígenas sustentadas em suas cosmovisões passadas de geração em geração.

A análise dos artigos e dos documentários indicam que a ética do "bem viver" indígena oferece uma perspectiva holística e integrada que pode enriquecer as discussões contemporâneas sobre sustentabilidade. As práticas indígenas demonstram a viabilidade de modos de vida que não dependem da exploração excessiva dos recursos naturais, mas sim de uma convivência respeitosa e equilibrada com o meio ambiente.

Viveiros de Castro (2004) propõe a abordagem do perspectivismo ameríndio que desafia as concepções tradicionais de natureza e cultura, sugerindo que diferentes entidades, sejam humanas ou não humanas, possuem perspectivas próprias e agem como sujeitos em um mundo relacional. No perspectivismo ameríndio, os seres não humanos são vistos como tendo alma e, portanto, são capazes de se relacionar e interagir com os seres humanos de maneiras complexas. Argumenta também que o perspectivismo não é um relativismo cultural, como frequentemente interpretado no contexto ocidental, mas sim um multinaturalismo, onde diferentes entidades compartilham uma mesma humanidade, mas se distinguem por seus corpos e perspectivas. Essa abordagem acaba por desafiar as dicotomias tradicionais entre natureza e cultura, sujeito e objeto, ao reconhecer a agência e a subjetividade dos não humanos.

O desenvolvimento ocidental prejudicial que conhecemos, originado de instâncias superiores como os governos centrais, empresas transnacionais e elites dominantes em países subdesenvolvidos, característico do sistema capitalista, resulta, segundo Acosta (2017), em uma complexidade de desafios que não podem ser atribuídos a uma única causa. Nesse contexto, uma abordagem ambiental e além dela revela a crescente necessidade de repensar a lógica do desenvolvimento. Diversos pensadores influentes estão levantando questões sobre as estratégias convencionais e buscando inspiração em uma ampla diversidade de visões, experiências e propostas provenientes de várias regiões do mundo, incluindo aquelas enraizadas na civilização ocidental. A instrumentalização do meio ambiente e da crise climática em prol de interesses econômicos, é evidente, e o sistema capitalista busca expandir sua influência e controle sobre recursos naturais essenciais, como a atmosfera, em detrimento da sustentabilidade e do bem-estar planetário.

Vale ressaltar que o conceito de antropoceno, no seu conceito geral, coloca excessiva ênfase na humanidade como responsável pelas mudanças climáticas, geológicas e etc., sem distinguir as desigualdades e as responsabilidades desproporcionais entre diferentes grupos humanos. E isso fica evidente quando conhecemos por meio dos exemplos desta pesquisa, que povos indígenas por meio do Bem Viver vão na contramão dessa ideia.

Como observado na pesquisa, é importante considerar as dimensões políticas, econômicas e sociais que influenciam as agendas de desenvolvimento, tanto por parte do governo quanto dos movimentos sociais representados pelas comunidades indígenas. É essencial deslocar o debate das questões epistemológicas sobre o Bem Viver para uma reflexão mais ampla e contextualizada, que leve em conta as relações ontológicas entre natureza e humanidade dentro de seus territórios específicos.

Para finalizar, a pesquisa aponta contradições conceituais entre termos que, geralmente, aparecem juntos nos debates contemporâneos sobre a questão ambiental: “Antropoceno” e “Hipótese Gaia”. Enquanto o primeiro conceito supervaloriza a agência da espécie humana sobre o sistema ecológico da Terra, o segundo não a considera determinante para o arranjo global da ecologia terrestre, uma vez que a vida tende a encontrar caminhos para se perpetuar que são independentes das práticas, desejos e consciência dos indivíduos humanos. É sobre

esta contradição teórica, presente na bibliografia mais recente sobre mudanças climáticas globais, que pretendemos nos debruçar nas próximas investigações.

Referências Bibliográficas

ACOSTA, A. O bem viver: uma oportunidade para se imaginar outros mundos. São Paulo: Elefante, 2014.

ACOSTA, Alberto. El Buen Vivir en el camino del postdesarrollo: una lectura desde la Constitución de Montecristi. Friedrich Ebert Stiftung, Policy Paper, 9 out. 2010.

AFONSO, Germano Bruno; MOSER, Alvino; AFONSO, Yuri Berri. Cosmovisão Guarani e sustentabilidade. Revista Meio Ambiente e Sustentabilidade, v. 8, p. 180-193, 2015. Disponível em: <https://www.revistasuninter.com/revistameioambiente/index.php/meioAmbiente/article/view/43>. Acesso em: 18 de set. de 2023.

ALBÓ, X. Suma qamaña = Convivir bien? Cómo medirlo? In: FARAH, I.; VASAPOLLO, L. (Coord.) Vivir bien: Paradigma no capitalista. La Paz: Bolivia, Universidad Mayor de San Andrés (Cidesumsa), 2011, 437p.

ALCANTARA, Liliane Cristine Schlemer and SAMPAIO, Carlos Alberto Cioce. Bem Viver: uma perspectiva (des)colonial das comunidades indígenas. Rev. Rup. [online]. 2017, vol.7, n.2, pp.1-31. ISSN 2215-2989. <http://dx.doi.org/10.22458/rr.v7i2.1831>.

ALIMONDA, Héctor. Desarrollo, post-desarrollo y 'buen vivir': reflexiones a partir de la experiencia ecuatoriana. Crítica y Emancipación, ano IV, n. 7, 2012.

CORTEZ, David. La construcción social del "Buen Vivir" (Sumak Kawsay) en Ecuador. Aportes Andinos, n. 28, p. 1-23, 2011.

CUNHA, E. V. DA .; SOUSA, W. J. DE .. O bem viver no Brasil: uma análise da produção acadêmica nacional. Revista Katálisis, v. 26, n. 2, p. 321–332, maio 2023.

DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. *The SAGE Handbook of Qualitative Research*. 4th ed. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2011.

GALEANO, Eduardo. *As Veias Abertas da América Latina*. 48ª edição. Editora Paz e Terra. Rio de Janeiro, 2008.

GUDYNAS, Eduardo. *Vivir Bien: amanhã de hoje*. *Desenvolvimento*, v. 54, n. 4, p. 441-447, 2011.

HARAWAY, Donna. 2016. “Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes.” *ClimaCom Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte* 3, no. 5 (Abril): 139-146.

HIDALGO-CAPITÁN, A. L.; CUBILLO-GUEVARA, A. P. Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay. *Íconos - Revista de Ciencias Sociales*, [S. l.], n. 48, p. 25–40, 2014. DOI: 10.17141/iconos.48.2014.1204. Disponível em: <https://iconos.flacsoandes.edu.ec/index.php/iconos/article/view/1204>. Acesso em: 21 may. 2024.

KOPENAWA, Davi, and ALBERT Bruce. 2015. *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

KRENAK. *Ecologia Política*. *Ethnoscientia* 3 (n.2 Especial): 1-2, 2018. DOI: 10.22276/ethnoscientia.v3i2.193 disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/ethnoscientia/article/viewFile/10225/Krenak%202018> Acessado em 23 de abril de 2024.

LATOUR, Bruno. 2004. “Why has critique run out of steam?: from matters of fact to matters of concern *Critical inquiry*.” *Critical Inquiry* 30 (2): 225-248. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/421123>. Acesso em 25 de setembro de 2023.

LATOUR, Bruno. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos das ciências*. São Paulo: Editora da Unesp, 2017.

LATOUR, Bruno. Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no antropoceno. São Paulo: Editora Ubu, 2020.

LATOUR, Bruno. Onde aterrar? Como se orientar politicamente no antropoceno. Tradução de Marcela Vieira. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2020.

LATOUR, Bruno. Reassembling the social: an introduction to actor network theory. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LIMA, N. W. NASCIMENTO, M. M. Aterrando no sul: uma proposta político-epistemológica para a área de educação em ciências do Antropoceno. *Ciência & Educação* (Bauru), v. 27, p. e21041, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1516-731320210041>. Acesso em: 18 de set. 2023.

OLIVEIRA, Sonia Maria Barros de. O Antropoceno: nova unidade do tempo geológico definida por marcadores geoquímicos e isotópicos. In: *Anais.. Aracaju: Instituto de Geociências, Universidade de São Paulo*, 2023. p. 36. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/directbitstream/1714598d-b734-462a-98d5-69094985cab7/3151340.pdf>. Acesso em: 16 nov. 2023.

PACINI, A. Kaimen. O bem-viver Wapichana. *Tellus*, [S. l.], v. 19, n. 38, p. 181–211, 2019. DOI: 10.20435/tellus.v19i38.518. Disponível em: <https://tellusucdb.emnuvens.com.br/tellus/article/view/518>. Acesso em: 7 maio. 2024.

PANOSSO, Carlos E. Energia Vital e socioambiente na cosmovisão indígena: um estudo sobre o povo Javaé. *Espaço Ameríndio*, v. 3, n. 5, p. 39, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-6524.23078>. Acesso em: 12 de nov. 2023.

RADCLIFFE, S. A. Desenvolvimento para uma era pós-neoliberal? Sumak kawsay, viver bem e os limites para a descolonização no Equador. *Geoforum*, v. 43, n. 2, p. 240-249, 2012.

S0104-93131996000200005

SILVA, C. M.; ARBILLA, G. Antropoceno: Os Desafios de um Novo Mundo. *Revista Virtual de Química*, v. 10, p. 1619-1647, 2016.

THOMSON, B. Pachakuti: perspectivas indígenas, buen vivir, kawsay Sumaq e decrescimento. *Desenvolvimento*, v. 54, n. 4, p. 448-454, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 35, p. 21-74, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.

WALSH, Catherine. Desenvolvimento como Buen Vivir: Acordos institucionais e (de) envolvimentos coloniais. *Desenvolvimento*, v. 53, n. 1, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WHITEHEAD, A. N. *Process and reality: an essay in cosmology*. New York: The Free Press, 1978.

Referências Audiovisuais

Conselho Indigenista Missionário - Cimi. Bem Viver - um novo caminho. YouTube. Youtube, 7 de abr. de 2016. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=FGyrSqiFWto>>. Acesso em 19 de maio de 2024.

MUNDURUKU, Daniel. Reflexões sobre o bem viver: Presente. YouTube, 15 de abr. Youtube, de 2020. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=jDMUg7LPixM>>. Acesso em: 19 de maio de 2024.