



University of
Texas Libraries



e-revist@s



Centro Universitário Santo Agostinho

revista fsa

www4.unifsanet.com.br/revista

Rev. FSA, Teresina, v. 23, n. 6, art. 8, p. 162-178, jun. 2026

ISSN Impresso: 1806-6356 ISSN Eletrônico: 2317-2983

<http://dx.doi.org/10.12819/2026.23.6.8>

DOAJ DIRECTORY OF
OPEN ACCESS
JOURNALS

WZB
Wissenschaftszentrum Berlin
für Sozialforschung



Zeitschriftendatenbank



Desenvolvimento em Questão: Epistemologias do Sul e Caminhos do Bem Viver

Development in Question: Epistemologies of the South and Paths to Good Living

Ana Karolina de Araújo

Doutora em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba
Professora da Universidade Estadual do Tocantins / Campus Paraíso
E-mail: ana.ka@unitins.br

Carlos Eduardo Panosso

Doutor em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional pela UnB
Professor do Instituto Federal do Tocantins / Campus Palmas
Email: panosso@ifto.edu.br

Endereço: Ana Karolina de Araújo

Quadra 106 Sul, Alameda 1, Lote 7, Edifício
Itacaiúnas, Plano Diretor Sul, CEP: 70.020-054,
Palmas/TO, Brasil.

Endereço: Carlos Eduardo Panosso

ARSE 14, alameda 01, lote 20A, apartamento 203A,
Residencial Califórnia, Plano Diretor Sul, CEP 77.020-
142, Palmas/TO, Brasil.

Editor-Chefe: Dr. Tonny Kerley de Alencar Rodrigues

**Artigo recebido em 29/04/2026. Última versão
recebida em 13/05/2026. Aprovado em 14/05/2026.**

**Avaliado pelo sistema Triple Review: a) Desk Review
pelo Editor-Chefe; e b) Double Blind Review
(avaliação cega por dois avaliadores da área).**

Revisão: Gramatical, Normativa e de Formatação



RESUMO

Este artigo analisa os limites do paradigma do desenvolvimento moderno e discute alternativas que emergem tanto da crítica acadêmica ao desenvolvimentismo quanto das cosmovisões indígenas latino-americanas. A partir das contribuições de autores como Serge Latouche, Paul Ariès e Alberto Acosta, bem como de referenciais antropológicos como Pierre Clastres, e das reflexões de pensadores indígenas como André Baniwa, Ailton Krenak e Kaká Werá, são exploradas as noções de decrescimento, simplicidade voluntária e Bem Viver (Sumak Kawsay, Buen Vivir, Teko Porã) como chaves para pensar outros mundos possíveis. Sustenta-se que, diante da emergência climática, torna-se urgente revisitar o imaginário do progresso e abrir espaço para epistemologias plurais que concebem a vida em harmonia com a natureza e em coletividade, rompendo com os mitos fundadores do crescimento econômico ilimitado.

Palavras-chave: Bem Viver. Decrescimento. Simplicidade voluntária. Cosmovisões indígenas. Desenvolvimento local.

ABSTRACT

This article analyzes the limits of the modern development paradigm and discusses alternatives that emerge both from academic critiques of developmentalism and from Latin American indigenous worldviews. Drawing on the contributions of authors such as Serge Latouche, Paul Ariès, and Alberto Acosta, as well as anthropological references such as Pierre Clastres, and the reflections of indigenous thinkers such as André Baniwa, Ailton Krenak, and Kaká Werá, the notions of degrowth, voluntary simplicity, and Good Living (Sumak Kawsay, Buen Vivir, Teko Porã) are explored as keys to thinking about other possible worlds. It argues that, in the face of the climate emergency, it is urgent to revisit the imaginary of progress and open space for plural epistemologies that conceive of life in harmony with nature and in collectivity, breaking with the founding myths of unlimited economic growth.

Keywords: Good Living. Degrowth. Voluntary simplicity. Indigenous worldviews. Local development.

1 INTRODUÇÃO

O debate sobre os rumos do desenvolvimento intensificou-se nas últimas décadas em razão das sucessivas crises ambientais, sociais e civilizatórias que desafiam o modelo hegemônico de crescimento contínuo. A narrativa do progresso, erigida como mito fundador das sociedades ocidentais modernas, tem sustentado uma lógica econômica que naturaliza a exploração ilimitada dos recursos da Terra, ao mesmo tempo em que aprofunda desigualdades sociais e crises ecológicas.

Nesse contexto, emergem reflexões críticas que questionam os fundamentos do desenvolvimentismo. Autores como Serge Latouche (2009) e Paul Ariès (2013) apresentam propostas como o decrescimento e a simplicidade voluntária, respectivamente, que defendem a necessidade de romper com o consumismo e de reorganizar a vida social em bases solidárias, ecológicas e comunitárias. Paralelamente, intelectuais latino-americanos, como Alberto Acosta (2016), resgatam a cosmovisão indígena do *Sumak Kawsay* ou *Buen Vivir*, propondo-a como alternativa ontológica e política ao modelo de modernidade ocidental.

Este artigo busca compreender e articular essas perspectivas em diálogo, que conformam um modelo contrário ao paradigma hegemônico de desenvolvimentismo, ou seja, nosso objetivo é articular esses debates, partindo da hipótese de que seus princípios cosmológicos e sociais podem configurar movimentos de resistência e oferecer elementos para pensar novas políticas públicas e formas de organização social.

2 REFERENCIAL TEÓRICO

2.1 O mito do desenvolvimento e a crítica ao progresso

A ideia de desenvolvimento consolidou-se no século XX como ideal civilizatório global. O desenvolvimentismo nas ciências sociais foi construído a partir de diferentes matrizes teóricas que buscaram explicar e orientar os processos de transformação econômica e social. Walt Whitman Rostow (1974) formulou a teoria dos estágios do crescimento econômico, defendendo que as sociedades percorrem um caminho linear rumo à modernização capitalista. Talcott Parsons (1951), a partir do paradigma funcionalista, contribuiu para a teoria da modernização ao compreender o desenvolvimento como um processo de diferenciação estrutural e adaptação institucional das sociedades tradicionais às formas modernas. No contexto latino-americano, Raúl Prebisch (2000) destacou a

importância da industrialização por substituição de importações e da atuação do Estado como estratégia para enfrentar a dependência estrutural das economias periféricas. Amartya Sen (2010) ampliou o debate ao propor uma concepção de desenvolvimento centrada na expansão das liberdades humanas, articulando crescimento econômico, justiça social e capacidades individuais.

Entretanto, como apontam Celso Furtado (1974) e Giovanni Arrighi (1997), trata-se de uma categoria historicamente marcada por relações de dependência e de reprodução de desigualdades entre centro e periferia, que reforçou estruturas coloniais, submetendo povos e territórios a uma lógica de exploração intensiva. A crítica ao desenvolvimentismo formulada por estes autores questiona a noção de que o desenvolvimento capitalista possa ser universalizado como um percurso linear e homogêneo. Furtado critica as teorias da modernização e do crescimento econômico por tratarem o subdesenvolvimento como uma etapa transitória, argumentando que ele constitui uma condição histórica e estrutural, resultante da inserção dependente das economias periféricas no sistema capitalista internacional. Para o autor, o simples crescimento econômico não elimina desigualdades, podendo, ao contrário, aprofundar a concentração de renda e as assimetrias regionais, além de um colapso ambiental. Para ele:

O que acontecerá se o desenvolvimento econômico, para o qual estão sendo mobilizados todos os povos da terra, chega efetivamente a concretizar-se, isto é, se as atuais formas de vida dos povos ricos chegam efetivamente a universalizar-se? A resposta a essa pergunta é clara, sem ambiguidades: se tal acontecesse, a pressão sobre os recursos não-renováveis e a poluição do meio ambiente seriam de tal ordem (ou alternativamente, o custo do controle da poluição seria tão elevado) que o sistema econômico mundial entraria necessariamente em colapso (FURTADO, 1974, p.17).

Arrighi, por outro lado, a partir da análise dos sistemas-mundo, critica o desenvolvimentismo por ignorar a lógica hierárquica do capitalismo global, no qual o avanço de alguns países ocorre simultaneamente à marginalização de outros. Arrighi demonstra os limites estruturais das estratégias nacionais de desenvolvimento dentro de um sistema marcado pela financeirização e pela desigualdade persistente. Ambos os autores desconstruem a ideia de desenvolvimento como destino comum, enfatizando suas contradições históricas e estruturais.

Adentrando neste debate, Serge Latouche (1994; 2009) argumenta que o crescimento ilimitado constitui uma espécie de religião moderna, sustentada pela crença no progresso como destino universal. De acordo com ele, essa ideologia oculta os custos sociais e ambientais do produtivismo e projeta sobre as sociedades não ocidentais a condição de

“incompletude”, classificando-as como atrasadas por não partilharem do mesmo percurso histórico.

Nessa lógica, povos indígenas foram frequentemente caracterizados como sociedades “sem Estado” ou “de subsistência”. Pierre Clastres (2012) contesta essa visão, mostrando que povos como os Guarani, por exemplo, optaram conscientemente por formas de organização política sem centralização estatal, revelando não uma falta, mas um projeto de sociedade diferente. Clastres critica o desenvolvimentismo e questiona a ideia de que todas as sociedades devem seguir o modelo ocidental de progresso econômico e centralização política.

Ao estudar sociedades indígenas da América do Sul, o autor demonstra que essas sociedades não são “atrasadas” ou incompletas, mas organizadas deliberadamente para impedir a concentração de poder e a formação do Estado. Para ele, o desenvolvimentismo incorre em um viés etnocêntrico que interpreta a ausência de crescimento econômico, hierarquia estatal ou acumulação material como sinais de subdesenvolvimento, desconsiderando outras formas legítimas de organização social. Assim, sua crítica revela que o desenvolvimento, entendido como progresso linear e universal, ignora a diversidade cultural e política das sociedades humanas e impõe um modelo único de modernidade. Essa crítica desestabiliza o evolucionismo implícito nas teorias do desenvolvimento e abre espaço para compreender outras ontologias sociais.

3 RESULTADOS E DISCUSSÕES

3.1 Decrescimento e simplicidade voluntária: alternativas em debate

A crítica de André Gorz (2010) e Nicholas Georgescu-Roegen (1971) à visão desenvolvimentista centra-se nos limites ecológicos e sociais do crescimento econômico contínuo. Gorz denuncia a centralidade do trabalho assalariado, da produtividade e do consumo como fundamentos do progresso, argumentando que o crescimento não garante emancipação social nem bem-estar, podendo aprofundar desigualdades e a alienação. Georgescu-Roegen, por sua vez, demonstra que a economia está submetida às leis da termodinâmica, especialmente à entropia, o que torna impossível um crescimento econômico ilimitado em um planeta finito. Para eles, o desenvolvimentismo ignora os limites materiais da natureza e reduz a vida social a indicadores econômicos, produzindo uma crise ecológica e civilizatória. Suas reflexões abrem caminho para perspectivas pós-desenvolvimentistas e para a defesa de modos de vida orientados pela sustentabilidade e redução do consumo.

O movimento do decrescimento, inspirado em pensadores como André Gorz e Nicholas Georgescu-Roegen, propõe uma ruptura com a obsessão pelo PIB e pela mercantilização da vida. Latouche (2009) defende que a sustentabilidade somente será possível em uma sociedade pós-crescimento, capaz de redefinir suas instituições e valores em torno da suficiência, da convivialidade e do cuidado.

A teoria do decrescimento, formulada por Serge Latouche, constitui uma crítica radical à visão desenvolvimentista e à centralidade do crescimento econômico como sinônimo de progresso e bem-estar. Para o autor, a chamada “sociedade de crescimento” está baseada em um imaginário econômico que naturaliza a expansão ilimitada da produção e do consumo, ignorando os limites ecológicos do planeta e produzindo desigualdades sociais, alienação e destruição ambiental.

O decrescimento não propõe simplesmente uma redução quantitativa da economia, mas uma transformação profunda dos valores, instituições e formas de vida, orientada pela realocação da economia e pela redução do consumo supérfluo, além de uma busca por uma vida mais convivial e autônoma. Trata-se, portanto, de um projeto político e cultural que visa romper com o produtivismo e com a ideia de que mais crescimento significa necessariamente mais qualidade de vida, abrindo espaço para uma sociedade baseada no “menos, porém melhor”. Para ele, “trata-se, aliás, de conseguir abandonar uma lei ou uma religião, a da economia, do progresso e do desenvolvimento, de rejeitar o culto irracional e quase idólatra do crescimento pelo crescimento” (2009, p.7), ou seja, “o decrescimento é simplesmente uma bandeira sob a qual se reúnem aqueles que procederam a uma crítica radical do desenvolvimento e querem desenhar os contornos de um projeto alternativo para uma política do após-desenvolvimento” (2009, p.9).

Para Latouche, o decrescimento se realiza na prática por meio de um processo progressivo de transformação econômica, social e cultural, orientado pela reconstrução dos modos de produzir, consumir e viver. Ele rejeita soluções tecnocráticas ou reformas pontuais e propõe uma mudança estrutural baseada no que denomina de “círculo virtuoso do decrescimento”, composto por oito princípios interdependentes: reavaliar, reconceituar, reestruturar, redistribuir, realocar, reduzir, reutilizar e reciclar. Esses princípios não constituem etapas rígidas ou uma agenda cronológica, mas direções práticas que se articulam simultaneamente no cotidiano das sociedades. Na prática, o decrescimento implica realocar a economia, reduzir o consumo supérfluo, combater o desperdício, fortalecer economias locais, redefinir necessidades e reconstruir o vínculo entre política, cultura e território. Trata-se, portanto, de um projeto político no sentido forte do termo, que se concretiza por transições

graduais, ancoradas em iniciativas locais, coletivas e democráticas. Nas palavras do próprio autor:

Podemos sintetizar o conjunto delas num ‘círculo virtuoso’ de oito ‘erres’: reavaliar, reconceituar, reestruturar, redistribuir, realocar, reduzir, reutilizar, reciclar. Esses oito objetivos interdependentes são capazes de desencadear um processo de decrescimento sereno, convivial e sustentável. (2009, p.42).

Na mesma direção, Paul Ariès (2013) sugere a *simplicidade voluntária* como contraponto ao “mito da abundância”. Trata-se da escolha consciente por estilos de vida que priorizam a cooperação e a qualidade do tempo em detrimento da acumulação material. Embora alvo de críticas quanto ao seu alcance social, a proposta insere-se no esforço de ressignificar o bem-estar em bases não materialistas, articulando-se com movimentos comunitários e ecológicos.

A teoria da simplicidade voluntária, defendida por Ariès, constitui uma crítica ao mito da abundância que sustenta a sociedade de consumo contemporânea e a ideia de que o bem-estar humano depende da acumulação contínua de bens materiais. Para o autor, a abundância prometida pelo capitalismo industrial revela-se ilusória, pois convive com a escassez socialmente produzida, o endividamento, o desperdício e a degradação ambiental. A simplicidade voluntária não se confunde com privação ou austeridade imposta, mas refere-se a uma escolha consciente e política por estilos de vida mais sóbrios, baseados na redução do consumo, na valorização do tempo livre, das relações sociais e dos bens comuns. Ao questionar a centralidade do consumo como forma de realização pessoal, Ariès propõe uma ruptura com o imaginário produtivista e desenvolvimentista, defendendo a reconstrução de uma ética da suficiência e da justiça socioambiental como alternativa à crise civilizatória contemporânea.

Essas perspectivas, embora formuladas em contextos europeus, abrem espaço para que experiências do Sul global, em especial as de povos indígenas e comunidades tradicionais, ganhem relevância na construção de horizontes alternativos ao desenvolvimento hegemônico.

3.2 Bem Viver e cosmovisões indígenas: resistências e alternativas

O conceito de *Sumak Kawsay* (em quíchua) ou *Buen Vivir*, incorporado nas constituições do Equador e da Bolívia, representa uma filosofia que não se resume à ideia de sustentabilidade ambiental, pois redefine as relações entre humanos e natureza em termos de reciprocidade e equilíbrio (ACOSTA, 2016). Diferentemente do desenvolvimento sustentável

— que busca mitigar os efeitos destrutivos do crescimento sem alterar sua lógica — o Bem Viver propõe uma mudança ontológica, reconhecendo a natureza como sujeito de direitos e colocando a coletividade no centro da vida social.

O conceito de Bem Viver, sistematizado por Alberto Acosta a partir das cosmovisões andinas do *Sumak Kawsay*, constitui uma crítica ao paradigma desenvolvimentista e à lógica do crescimento econômico ilimitado. Para Acosta, o Bem Viver não se orienta pelo progresso linear ou pelo domínio da natureza, mas pela construção coletiva de formas de vida baseadas na harmonia entre seres humanos, comunidades e natureza. Sua proposta questiona a centralidade do mercado, rompendo com o antropocentrismo moderno e reconhecendo a natureza como sujeito de direitos. O Bem Viver é um horizonte ético-político plural, enraizado nos saberes indígenas e aberto a diálogos interculturais, que propõe redefinir o bem-estar para além do consumo e do crescimento econômico. Nesse sentido, aproxima-se das críticas pós-desenvolvimentistas pois denuncia o caráter excludente e ecologicamente insustentável da ideia moderna de desenvolvimento. Para ele, “o modelo de desenvolvimento devastador, que tem no crescimento econômico insustentável seu paradigma de Modernidade, não pode continuar dominando”. (ACOSTA, 2016, p. 40). Ainda:

O Bem Viver, que surge de visões utópicas, está presente de diversas maneiras na realidade do ainda vigente sistema capitalista – e se nutre da imperiosa necessidade de impulsionar uma vida harmônica entre os seres humanos e deles com a Natureza: uma vida centrada na autossuficiência e na autogestão dos seres humanos vivendo em comunidade. (ACOSTA, 2016, p. 39).

No Brasil, a noção guarani de *teko porã* também expressa esse ideal, vinculando o viver bem à harmonia espiritual, ética e ecológica. Pensadores indígenas como Ailton Krenak (2019), Davi Kopenawa (KOPENAWA; ALBERT, 2015) e Daniel Munduruku (2019) reforçam que viver bem significa respeitar a biodiversidade e manter vínculos com a terra, preservando a saúde dos ecossistemas, elementos fundamentais para a continuidade da vida.

Krenak em seu livro “Caminhos para a cultura do Bem Viver” (2020) define o Bem viver. Para ele, “Bem Viver não é definitivamente ter uma vida folgada. O Bem Viver pode ser a difícil experiência de manter um equilíbrio entre o que nós podemos obter da vida, da natureza, e o que nós podemos devolver” (2020, p.8). Ele nos traz ainda elementos para compreender o que é isso que chamamos de “cosmovisão”:

O Sumak Kawsai é uma expressão que nomeia um modo de estar na Terra, um modo de estar no mundo. Esse modo de estar na Terra tem a ver com a cosmovisão constituída pela vida das pessoas e de todos os outros seres que compartilham o ar com a gente, que bebem água com a gente e que pisam nessa terra junto com a

gente. Esses seres todos, essa constelação de seres é que constituem uma cosmovisão. (KRENAK, 2020, p.6).

Essas cosmovisões não são resquícios de um passado, mas configuram-se como alternativas de futuro. Ao serem reconhecidas como “movimentos de resistência” (Panosso; Araújo, 2024), mostram-se também como utopias concretas, capazes de orientar novas formas de política e economia em tempos de crise climática.

Para Alex Ratts (2020), “quem suscita a pauta das questões étnico-raciais enquanto territoriais são as coletividades colonizadas, mas com posicionamentos descoloniais, decoloniais ou contra-coloniais por meio de vários discursos, inclusive de sua própria intelectualidade negra, indígena e quilombola” (RATTS, 2020, p. 16)

A reflexão sobre o Bem Viver ganha densidade quando se considera a contribuição de autores indígenas contemporâneos. André Fernando Baniwa (2019) reflete sobre o Bem Viver entre o povo Baniwa do Noroeste Amazônico e destaca que viver bem é uma condição que envolve equilíbrio espiritual, respeito aos ancestrais e à coletividade e não apenas às condições materiais. O Bem Viver, nesse sentido, é uma prática cotidiana de reciprocidade, que conecta indivíduos, comunidade e território em um todo integrado. Segundo ele:

O bem viver e o viver bem já existiam na cultura e tradição Baniwa, ainda existem e vão continuar existindo. O bem viver e o viver bem sempre foram importantes nas nossas vidas e por isso precisávamos compartilhar o seu entendimento para recuperar e valorizar esta prática milenar do povo Baniwa (BANIWA, 2019, p.9).

Para o povo Baniwa, as noções de bem viver e viver bem vão além de conceitos abstratos, mas constituem resultados concretos de práticas cotidianas. Trata-se de um ideal que orienta a própria organização social, permeando as relações comunitárias e inspirando ações coletivas, como assembleias e encontros, voltados à manutenção da harmonia e ao fortalecimento da vida comum. De tal modo, o bem viver configura-se como sistema de vida que integra experiências, saberes e formas de organização, articulando dimensões culturais, espirituais e políticas. Essa concepção inclui os conhecimentos transmitidos pela tradição e estratégias de afirmação identitária em contextos interculturais, como a luta por direitos e pela educação escolar. Assim, o bem viver assume um caráter dinâmico, de reconstrução permanente, atualizado a cada prática de convivência e resistência. Ele se expressa na economia própria, nas artes, no uso de plantas medicinais, na cosmologia, na convivência equilibrada com a natureza, na ética comunitária e nos valores espirituais que sustentam a vida coletiva. Ao mesmo tempo, o bem viver e o viver bem correspondem a princípios

fundantes do ser humano. Representam a essência do que é viver em equilíbrio, uma força vital que se manifesta tanto no plano individual quanto no coletivo. Essa essência é também traduzida no conceito de *ipedzokhetti*, que, de acordo com Baniwa, é entendido como amor em sentido amplo: uma prática constante, segura e poderosa, marcada por boas ações e orientada ao fortalecimento da comunidade. O bem viver, portanto, é uma prática de vida, uma herança ancestral e, sobretudo, uma luta coletiva em defesa da dignidade e da continuidade do povo Baniwa.

Kaká Werá (2024), por sua vez, ao tratar do *tekoá* – lugar do ser – mostra que o viver bem está associado ao espaço comunitário enquanto território pedagógico, espiritual e político. O *tekoá*, além de um lugar físico, é a experiência de viver em comunidade, em harmonia com a natureza, guiado por valores de respeito e solidariedade.

Em sua obra, Kaká Werá apresenta uma reflexão que combina otimismo e crítica, propondo horizontes para a construção de um futuro sustentável fundamentado na sabedoria ancestral e nos ensinamentos das tradições indígenas. Para o autor, a esperança diante das crises sociais e ambientais contemporâneas depende da capacidade dos povos e nações de se unirem em torno de um propósito comum: proteger a Terra e cultivar modos de vida que respeitem seus ciclos e limites naturais. Entre os caminhos apontados, a educação ocupa papel central. Werá defende uma concepção integral de formação, que vá além do ensino formal e incorpore as memórias, saberes e práticas transmitidos por gerações. Nesse sentido, aprender sobre a biodiversidade, compreender a importância da preservação dos ecossistemas e valorizar práticas sustentáveis vividas pelos povos indígenas torna-se essencial. Escolas e universidades, segundo o autor, deveriam promover espaços de encontro entre o conhecimento científico e as sabedorias ancestrais, criando pontes entre tradições distintas e potencializando uma pedagogia voltada para o cuidado com a vida.

Outro aspecto crucial de sua análise é a necessidade de reinventar a economia, abandonando modelos baseados no consumismo e na degradação ambiental. Em seu lugar, Werá sugere experiências que priorizem o bem-estar coletivo e a preservação da natureza, como a agroecologia, o turismo comunitário e o manejo sustentável dos recursos. Essas iniciativas, além de respeitarem a terra, oferecem alternativas de geração de renda enraizadas nos territórios, promovendo justiça social e autonomia local. O fortalecimento das comunidades e a articulação de redes de solidariedade também aparecem como pilares de transformação. Para o autor, a mobilização social e o ativismo são ferramentas fundamentais na defesa dos direitos ligados à terra e à natureza. Ele relata exemplos de grupos que, ao se organizarem coletivamente, conseguiram reverter processos de exploração e assegurar a

preservação de seus territórios. Essa solidariedade entre diferentes culturas fortalece a resistência ao colonialismo ambiental e amplia as vozes que reivindicam justiça climática.

Werá realiza um chamado à ação, convidando cada pessoa a assumir responsabilidades, tanto individuais quanto coletivas, no cuidado com o planeta. Pequenos gestos cotidianos, quando praticados com consciência e persistência, podem gerar impactos significativos e se somar a movimentos mais amplos em favor da justiça social e da sustentabilidade. Assim, os caminhos para a esperança não são concebidos como mera utopia, mas como prática diária, capaz de fecundar um futuro mais justo e equilibrado para as próximas gerações.

Ao refletirmos a partir destas cosmovisões, é possível perceber que conceitos como decrescimento e simplicidade voluntária encontram ressonância prática nos modos de vida indígenas, mas também são tensionados por dimensões que o pensamento ocidental frequentemente marginaliza: a espiritualidade, a memória e a ancestralidade. O ideal de desenvolvimento se consolidou historicamente como promessa universal de progresso, mas sempre atrelado a uma lógica de exploração da natureza e de reprodução das desigualdades sociais. A narrativa do desenvolvimento, longe de ser neutra, é um projeto político e cultural que marginaliza saberes outros, classificando-os como atrasados ou insuficientes frente ao modelo moderno-ocidental.

Portanto, é importante destacar a centralidade da categoria de território para pensar alternativas. O território não deve ser reduzido a uma base física ou a mero recurso produtivo; ele é compreendido como espaço identitário e político, onde se inscrevem relações de pertencimento e práticas de resistência. Posicionando o território no centro do debate, podemos evidenciar que os processos locais carregam potencial transformador e não podem ser vistos apenas como experiências periféricas.

Neste sentido, passamos a evidenciar as práticas de base comunitária — como iniciativas de economia solidária, agroecologia, feiras comunitárias e experiências coletivas de produção e consumo consciente — que operam como formas concretas de contestar o produtivismo. Tais experiências, ainda que localizadas, mostram-se capazes de redesenhar o imaginário do desenvolvimento e propor alternativas mais enraizadas na vida cotidiana. Esse enraizamento conecta-se diretamente à filosofia do Bem Viver, não como ideal abstrato, mas como horizonte que se materializa em práticas de cooperação e respeito à natureza. Sublinhamos a importância da diversidade epistêmica. Isso implica reconhecer e valorizar as cosmovisões indígenas e tradicionais, que oferecem perspectivas integrais de mundo. A

incorporação dessas epistemologias constitui condição fundamental para superar a colonialidade do saber e para construir novos horizontes mais justos e sustentáveis.

3.3 O Território como Espaço Pedagógico e Político de Reexistência

Dentro da perspectiva do Bem Viver, o território não deve ser reduzido a uma base física ou a um mero recurso produtivo; ele é compreendido como um espaço identitário e político, onde se inscrevem relações de pertencimento e formas de existência que desafiam a lógica do capital. As práticas de base comunitária, fundamentadas em saberes ancestrais, funcionam como espaços de "reexistência", termo que indica processos ativos de criação de novos modos de vida que produzem alternativas concretas ao modelo hegemônico.

A contribuição de Kaká Werá é central para essa compreensão ao tratar do tekoá — o "lugar do ser" — como um território que é, simultaneamente, pedagógico, espiritual e político. Para Werá, o viver bem está intrinsecamente associado à experiência de viver em comunidade e em harmonia com a natureza. Nessa mesma linha, Alex Ratts destaca que são justamente as coletividades colonizadas que, ao reivindicarem seus territórios, sustentam posicionamentos decoloniais ou contracoloniais, utilizando seus discursos e vivências para confrontar a hegemonia desenvolvimentista.

Essa dimensão educativa do território permite que o Bem Viver se materialize como uma prática cotidiana de reciprocidade que conecta indivíduos, comunidade e ecossistema em um todo integrado. Diante da emergência climática, esses territórios de resistência tornam-se essenciais, pois preservam tecnologias ancestrais e éticas de cuidado que oferecem pistas para futuros sustentáveis fora do paradigma do crescimento ilimitado. A transição de uma sociedade orientada pelo crescimento para uma baseada no Bem Viver enfrenta o desafio crítico da relação com o Estado e as estruturas institucionais. Existe um risco inerente de cooptação ou esvaziamento dos conceitos originais do Bem Viver quando apropriados por discursos que buscam apenas mitigar os efeitos do desenvolvimento sem alterar sua lógica fundamental. Para superar esse impasse, é necessária uma transformação profunda nas formas de pensar e organizar a vida, reconhecendo que a crise ambiental também envolve uma crise de paradigma.

A proposta de Boaventura de Sousa Santos (2009) sobre a "ecologia de saberes" oferece um caminho para essa transformação, pois promove o diálogo entre o conhecimento técnico-científico e as sabedorias tradicionais, silenciadas pela colonialidade. De acordo com ele:

Como ecologia de saberes, o pensamento pós-abissal tem por premissa a ideia da inesgotável *diversidade epistemológica do mundo*, o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico. Isso implica renunciar a qualquer epistemologia geral. Existem em todo o mundo não só diversas formas de conhecimento da matéria, da sociedade, da vida e do espírito, mas também muitos e diversos conceitos e critérios sobre o que conta como conhecimento (Santos, 2009, p.85-86).

No campo das políticas públicas, isso exige que o Estado deixe de impor modelos universais de progresso e passe a criar condições para o fortalecimento da autonomia dos povos e das economias locais. A aplicação prática dos princípios de Serge Latouche — como realocar, redistribuir e reavaliar as necessidades — fornece um roteiro para essa reorganização social baseada na suficiência e na convivialidade. Ao adotar uma ética que reconheça a natureza como sujeito de direitos, torna-se possível construir horizontes onde o bem-estar seja medido pelo equilíbrio coletivo e pela manutenção da teia da vida, e não pelo acúmulo material.

3.4 Saberes ancestrais, emergência climática e o horizonte do Bom Viver

A emergência climática, marcada pela intensificação de secas, enchentes, queimadas e perda de biodiversidade, evidencia o esgotamento do modelo civilizatório baseado na exploração ilimitada da natureza. Nesse cenário, os conhecimentos e tecnologias ancestrais — desde sistemas de manejo florestal até práticas agroecológicas comunitárias — oferecem pistas valiosas para pensar futuros sustentáveis.

A cosmologia indígena não separa natureza e cultura, mas compreende a vida em interdependência. Comunidades quilombolas desenvolveram estratégias de convivência com o Cerrado e os rios, a partir de uma lógica de cuidado e coletividade. Esses modos de vida resgatam o que Boaventura de Sousa Santos (2010) denomina *epistemologias do Sul*, saberes silenciados pela colonialidade, mas fundamentais para repensar os horizontes da modernidade, o que o autor denomina “ecologia de saberes”. Essa perspectiva se conecta diretamente com o Bem Viver, na medida em que ambos questionam o paradigma individualista e produtivista da modernidade ocidental e valorizam concepções de vida baseadas na coletividade, na reciprocidade, na centralidade da vida e na relação ética com a natureza. Assim, o Bem Viver pode ser compreendido como uma expressão prática e política das Epistemologias do Sul, pois emerge de cosmovisões indígenas e populares que afirmam outros modos de existir, conhecer e organizar a sociedade, desafiando a ideia de progresso único e abrindo caminhos para formas mais justas e sustentáveis de convivência social.

Nesse sentido, a valorização dos saberes ancestrais não deve ser compreendida apenas como um gesto de reconhecimento cultural, mas como uma inflexão epistemológica e política necessária diante da crise civilizatória contemporânea. Trata-se de deslocar o lugar de produção do conhecimento, questionando a hegemonia de uma racionalidade técnico-científica que historicamente se constituiu em oposição — e frequentemente em negação — aos saberes tradicionais.

A emergência climática impõe, portanto, além de soluções técnicas, uma transformação profunda das formas de pensar, habitar e organizar a vida. Como apontam diversos autores do campo pós-desenvolvimentista, não se trata apenas de corrigir excessos do sistema, mas de questionar suas bases ontológicas, marcadas pela separação entre natureza e sociedade, sujeito e objeto, humano e não humano.

Nessa direção, as cosmovisões indígenas oferecem contribuições fundamentais ao propor uma ontologia relacional, na qual a vida se organiza a partir da interdependência entre todos os seres. Essa perspectiva desloca o humano do centro e introduz uma ética do cuidado que abrange as relações sociais, os vínculos com o território, os rios, as florestas e os seres espirituais.

Nesse sentido, o Bem Viver se apresenta como crítica ao desenvolvimento, e como horizonte alternativo de reorganização da vida social. Diferentemente das abordagens reformistas, que buscam compatibilizar crescimento econômico e sustentabilidade, o Bem Viver propõe uma ruptura com a lógica do crescimento como fim em si mesmo, reposicionando o bem-estar em termos de equilíbrio, suficiência e coletividade.

Essa perspectiva ganha especial relevância quando observada a partir das experiências territoriais. Práticas como agroecologia, economia solidária, feiras comunitárias e iniciativas culturais revelam que o Bem Viver não é apenas uma abstração teórica, mas uma realidade em construção. Essas experiências demonstram que é possível produzir, consumir e viver de forma distinta, articulando autonomia local e fortalecimento comunitário.

Tais iniciativas podem ser compreendidas como formas de reexistência, conceito que ultrapassa a ideia de resistência ao indicar processos ativos de criação de novos modos de vida. Nesse sentido, elas não apenas se opõem ao modelo hegemônico, mas produzem alternativas concretas, ainda que localizadas e frequentemente invisibilizadas pelas narrativas dominantes.

Entretanto, é necessário reconhecer os limites e desafios dessas experiências. Inseridas em um contexto mais amplo de desigualdades estruturais, elas enfrentam dificuldades relacionadas ao acesso a políticas públicas, financiamento, reconhecimento institucional e

disputas territoriais. Além disso, há o risco de cooptação ou esvaziamento de seus sentidos originais quando apropriadas por discursos hegemônicos, como ocorre frequentemente com o conceito de sustentabilidade. Diante disso, torna-se fundamental pensar o papel do Estado e das políticas públicas na promoção dessas alternativas. Mais do que incorporar o discurso do Bem Viver de forma retórica, trata-se de criar condições concretas para o fortalecimento das economias locais, da autonomia dos povos e da proteção dos territórios. Isso inclui o reconhecimento dos direitos territoriais, o apoio a práticas agroecológicas, a valorização da educação intercultural e o incentivo a formas de organização coletiva.

Por fim, é importante destacar que o horizonte do Bom Viver não deve ser romantizado. Ele não representa um retorno a um passado idealizado, nem uma solução imediata para as crises contemporâneas. Trata-se, antes, de um processo em construção, marcado por tensões, contradições e disputas. No entanto, é justamente nesse caráter aberto e dinâmico que reside sua potência, ao oferecer pistas para a construção de futuros mais justos, plurais e sustentáveis.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida ao longo deste artigo buscou problematizar o paradigma do desenvolvimento moderno, evidenciando seus limites históricos, sociais e ecológicos, bem como suas implicações na reprodução de desigualdades e na intensificação da crise ambiental. Ao revisitar contribuições teóricas do campo crítico — como o decrescimento e a simplicidade voluntária — e articulá-las com as cosmovisões indígenas latino-americanas, especialmente o Bem Viver, foi possível delinear horizontes alternativos ao modelo hegemônico.

O Bem Viver emerge, nesse contexto, além do seu aspecto conceitual, como projeto ético-político que propõe a reconfiguração das relações entre sociedade e natureza, indivíduo e coletividade, economia e vida. Ao romper com a lógica do crescimento ilimitado e com o imaginário do progresso linear, abre espaço para a construção de formas de existência baseadas na suficiência e reciprocidade. A articulação dessas perspectivas permitiu evidenciar que tais alternativas não se restringem ao plano teórico, mas se materializam em práticas concretas, desenvolvidas por comunidades indígenas, quilombolas e iniciativas urbanas e rurais. Essas experiências, ainda que frequentemente marginalizadas, revelam a possibilidade de construir modos de vida mais sustentáveis e justos, enraizados nos territórios e nas relações comunitárias.

Entretanto, a consolidação dessas alternativas depende do enfrentamento de desafios estruturais, que envolvem desde a disputa por reconhecimento e direitos territoriais até a necessidade de transformação das políticas públicas e das instituições. Nesse sentido, a valorização das epistemologias do Sul e a promoção de uma ecologia de saberes constituem condições fundamentais para a construção de novos horizontes civilizatórios. Diante da emergência climática e das múltiplas crises que atravessam o mundo contemporâneo, torna-se urgente não apenas repensar o desenvolvimento, mas imaginar e construir outras formas de viver. O Bem Viver, por articular saberes ancestrais, práticas territoriais e perspectivas críticas, oferece pistas importantes para esse processo, convidando-nos a pluralizar o futuro e a reconhecer que outros mundos não apenas são possíveis, mas já estão em construção.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, A. O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.
- ARIÈS, P. A simplicidade voluntária contra o mito da abundância. São Paulo: Senac, 2013.
- ARRIGHI, G. A ilusão do desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BANIWA, A. F. Bem viver e viver bem: segundo o povo Baniwa no noroeste amazônico brasileiro. Manaus: EDUA, 2019.
- CLASTRES, P. A sociedade contra o Estado. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- FURTADO, C. O mito do desenvolvimento econômico. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- GEORGESCU-ROEGEN, N. The Entropy Law and the Economic Process. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- GORZ, A. Metamorfoses do trabalho. São Paulo: Annablume, 2010.
- KOPENAWA, D; ALBERT, B. A queda do céu. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, A. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, A. Caminhos para a cultura do Bem Viver. Rio de Janeiro: Organização Bruno Maia, 2020.
- LATOCHE, S. Pequeno tratado do decrescimento sereno. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- MUNDURUKU, D. Ideias indígenas para adiar o fim do mundo. (ou outra obra que você use)
- PARSONS, T. The Social System. New York: Free Press, 1951.

PREBISCH, R. O desenvolvimento econômico da América Latina. Rio de Janeiro: CEPAL, 2000.

RATTS, A. Geografia, relações étnico-raciais e educação: a dimensão espacial das políticas de ações afirmativas no ensino. Terra Livre. Vol. 1 No. 34, Jan-Jun, 2010, p. 125-140.

ROSTOW, W. W. As etapas do crescimento econômico. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

SANTOS, B. S. A gramática do tempo: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, B. S. "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes". In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). Epistemologias do Sul. Coimbra: Almedina, 2009. Cap. 1, p. 23-71.

SEN, A. K. Desenvolvimento como liberdade. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.

WERÁ, K. T: uma arte milenar indígena para o bem-viver. Rio de Janeiro: BestSeller, 2024.

Como Referenciar este Artigo, conforme ABNT:

ARAÚJO, A. K; PANOSSO, C. E. Desenvolvimento em Questão: Epistemologias do Sul e Caminhos do Bem Viver. **Rev. FSA**, Teresina, v. 23, n. 6, art. 8, p. 162-178, jun. 2026.

Contribuição dos Autores	A. K. Araújo	C. E. Panosso
1) concepção e planejamento.	X	X
2) análise e interpretação dos dados.	X	X
3) elaboração do rascunho ou na revisão crítica do conteúdo.	X	X
4) participação na aprovação da versão final do manuscrito.	X	X