



Tear Online é licenciada sob uma Licença Creative Commons.

## A RELIGIOSIDADE E A ESPIRITUALIDADE PRESENTE NA COSMOVISÃO ANDINA – UMA PONTE NECESSÁRIA PARA COMPREENDER O BEM VIVER

---

The religiosity and spirituality present in the Andean worldview – a necessary bridge to comprehend Good Living

Scheila Dillenburg<sup>1</sup>

### Resumo:

O presente artigo tem por finalidade apresentar uma síntese da cosmovisão andina e de seus aspectos espirituais e religiosos como uma ponte para compreender a essência do *Bem Viver*. O Bem Viver é um conceito em construção que aparece como uma alternativa ao modelo de desenvolvimento ocidental que vivenciamos. É uma proposta de relacionalidade e complementaridade integral entre todas as formas de vida. Busca novas práticas relacionais e se constitui por uma grande família construída na relação entre a comunidade humana, natural, divino-ancestral, e que vive em harmonia na celebração cotidiana de um mundo inteiramente vivo. Deus está presente na cotidianidade da vida, porque tudo é sagrado e está entrelaçado com o transcendente. A essência do Bem Viver é religiosa e espiritual, mas para ser plenamente compreendida ela precisa ser analisada à luz da cosmovisão andina.

### Palavras-chave:

Cosmovisão andina. Religiosidade. Espiritualidade.

### Abstract:

This article is intended to provide a summary of the Andean worldview and their spiritual and religious aspects as a bridge to understand the essence of Good Living. Good Living is a concept under construction that appears as an alternative to the Western model of development that we experience. It is a proposal of relatedness and full complementarity between all forms of life it. Seeks new relational practices and is constituted by a large family built in the relationship between the human community, natural, divine-ancestor, and living in harmony in the daily celebration of a whole living world. God is present in everyday life, because everything is sacred and is intertwined with the transcendent. The essence of Good Living is religious and spiritual, but to be fully understood it needs to be examined in the light of the Andean worldview.

### Keywords:

Good Living. Worldview Andean. Religiousness. Spirituality.

\*\*\*

---

<sup>1</sup> Scheila Dillenburg, Mestranda em Teologia, Bacharela em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, RS, Brasil. Bolsista CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. E-mail: [scheila\\_dillenburg@yahoo.com.br](mailto:scheila_dillenburg@yahoo.com.br).

## Introdução

O modelo de desenvolvimento que vivenciamos, sobretudo, a partir das últimas décadas do século XX, expressão e consequência da modernidade, desestruturou povos, nações e culturas. Provocou uma metamorfose, uma mutação social.<sup>2</sup> Gerou “uma sociedade de consumo onde [...] a alienação não é simplesmente econômica, mas engloba a totalidade do ser em suas modulações naturais e sociais, coletivas e individuais”.<sup>3</sup>

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

Nesse momento, a hegemonia do modelo capitalista de desenvolvimento sugere que tudo pode ser convertido em fator de produção econômica: a natureza, as pessoas, as sociedades e o conhecimento. Os produtos originados do trabalho necessariamente são convertidos em mercadoria e vendidos para a obtenção de lucro, viabilizando o acúmulo econômico daqueles que, de alguma maneira, detêm alguma vantagem sobre os desfavorecidos dentro desse mercado. Deste modo, a natureza é convertida em capital natural, os seres humanos são convertidos em capital humano, as sociedades são convertidas em capital social e os conhecimentos humanos são convertidos em capital intelectual. A lógica consiste apenas em maximizar o acúmulo dos valores econômicos gerados, enquanto a natureza perde o equilíbrio de seus ecossistemas, enquanto as pessoas perdem seus empregos e o acesso a uma vida digna e justa, enquanto as sociedades têm seus valores culturais milenares aniquilados por estratégias globalizadas na disputa dos mercados consumidores e enquanto a inteligência humana é explorada para produzir o lixo que sustenta o consumismo capitalista. O que vale é gerar lucros!

Seu princípio ético é essencialmente racionalista e se baseia nas impacientes aspirações humanas a uma vida melhor, a uma vida boa e com qualidade – em suma, a uma vida indissociável dos aspectos econômicos, de consumo e de mercado. Além disso, essa noção de desenvolvimento – ou “mau desenvolvimento” como adverte José María Tortosa<sup>4</sup> – gera um mundo que compreende a alteridade como ameaça.

Por volta da década de 1980, no auge da terceira era colonial<sup>5</sup>, enquadrada, classificada e (auto)entendida como subdesenvolvida, a América Latina despertou: percebeu-se que aceitar o modelo de desenvolvimento imposto pela nação estadunidense significava aceitar uma determinação de vida inviável. Percebeu-se, ademais, que existiam outras perspectivas de vida

---

<sup>2</sup> Conforme Michel Maffesoli, gerou aquilo que os sociólogos chamam de saturação, “processo, quase químico, que dá conta da desestruturação de um dado corpo e que é seguida pela reestruturação desse corpo com os mesmos elementos daquilo que foi desconstruído. [...] Aquilo que, em todas as coisas, se destrói e se reconstrói”. MAFFESOLI, Michel. *Saturação*. São Paulo: Iluminuras/Itaú Cultural, 2010. p. 12.

<sup>3</sup> MAFFESOLI, 2010, p. 73.

<sup>4</sup> TORTOSA, José María. Pasado, propuestas y futuros para el desarrollo. *Atlántida*, Madrid, n. 2, p. 155-169, 2010.

<sup>5</sup> Tendo em vista que a primeira era colonial, sob a hegemonia ibérica, afirmou-se em nome da fé cristã e a segunda era colonial, sob a hegemonia norte-européia, afirmou-se em nome da fé na ciência, a terceira era colonial afirmou-se em nome do desenvolvimento e sob a hegemonia norte-americana. PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Del desarrollo a la autonomía: la reinención de los territorios. *Alai*, Quito, ano XXXIII, n. 445, p. 10-13, 2009. p. 11.

viáveis, inclusive presentes e oriundas da própria América Latina, que apontavam alternativas ao modelo de desenvolvimento vigente como uma possibilidade concreta.<sup>6</sup>

O *Bem Viver* surge como uma proposta aberta, um conceito em construção que permite formular visões alternativas de vida, caminhos para “outro mundo possível”. Conforme sugere Alberto Acosta, “o Bem Viver, em suma, propõe uma mudança civilizatória”.<sup>7</sup> Sua essência é religiosa e espiritual, mas só pode ser compreendida de fato à luz da cosmovisão andina.

Tendo isso como pressuposto, a proposta deste artigo é apresentar, a partir dos estudos de Josef Estermann<sup>8</sup>, uma síntese da cosmovisão andina e de seus aspectos espirituais e religiosos como uma ponte para compreender a essência dessa proposta holística de relacionalidade e complementaridade entre todas as formas de vida: o *Bem Viver*.

### **O Bem Viver: um conceito em construção**

O *Bem Viver*, também conhecido como *Sumak Kawsay* (expressão nativa do povo Quéchua do Equador) ou *Suma Qamaña* (expressão nativa do povo Aymara da Bolívia) é uma perspectiva de vida e de sociedade oriunda na cosmovisão dos povos andinos, que busca restabelecer o vínculo de harmonia e reciprocidade entre os seres humanos, a Terra e todas as formas de vida. Propõe um estilo de vida e um modelo de sociedade diferente daquele que conhecemos, vivenciamos e experimentamos. Está fundamentada na ética da convivência e baseado em pactos e alianças que suscitam outras perspectivas e práticas relacionais, instigando a solidariedade, a reciprocidade, a equidade, a dignidade e a convivência pacífica.

O *Bem Viver* abrange um conjunto de ideias que servem de reação e alternativa aos conceitos convencionais e ocidentais de desenvolvimento e vida boa.<sup>9</sup> Surge como outra forma de organização econômico-político-social e trabalha construindo relações de reciprocidade entre as pessoas, a amizade fraterna, a convivência com os outros seres da natureza e o profundo respeito pela *Pachamama*. É uma concepção que, a partir de uma perspectiva espiritual e religiosa, entende que toda e qualquer vida é sagrada e entrelaçada com o transcendente.

O *Bem Viver* busca o processo de vida em sua plenitude e “se apresenta como uma oportunidade para construir coletivamente novas formas de vida”.<sup>10</sup> É um horizonte utópico que pressupõe a descolonização dos poderes, dos saberes e a desmercantilização da vida. O *Bem Viver* é um saber viver e conviver com a comunidade humana, natural, terrenal, espiritual e cósmica. Também está baseado na busca de uma economia de produção daquilo que é suficiente para todos, respeitando a natureza e as necessidades das futuras gerações, anulando, assim, o mito do progresso ilimitado.

É um conceito em construção que está germinando a partir de diferentes posicionamentos e em diferentes países da América Latina. Nos últimos anos, o *Bem Viver* alcançou o espaço público e tornou-se conhecido ao ser utilizado nas Constituições da Bolívia (2009) e do Equador (2008). Em

---

<sup>6</sup> ESTEVA, Gustavo. Más allá del desarrollo: la buena vida. *Alai*, Quito, ano XXXIII, n. 445, p. 1-5, 2009. p. 4.

<sup>7</sup> GUDYNAS, Eduardo. *Derechos de la naturaleza y políticas ambientales*. La Paz: Plural, 2014.

<sup>8</sup> ESTERMANN, Josef. *Filosofía Andina*. 2. ed. La Paz: ISEAT, 2006.

<sup>9</sup> GUDYNAS, Eduardo. Germinando alternativas al desarrollo. *Alai*, Quito, ano XXXV, n. 462, p. 1-20, 2011.

<sup>10</sup> ACOSTA, Alberto. O *Buen Vivir* – uma oportunidade de imaginar outro mundo. p. 198-216. In: BARTELT, Dawid Danilo (Org.). *Um campeão visto de perto*. Uma análise do modelo de desenvolvimento brasileiro. Rio de Janeiro: Heinrich-Böll-Stiftung, 2012. p. 201.

ambos os casos, a ideia proporcionou a instauração de novas perspectivas político-sociais, o que resultou na valorização dos movimentos e lutas sociais e num crescente protagonismo indígena.<sup>11</sup>

Na Bolívia, a formulação do *Suma Qamaña* (que pode ser melhor entendida a partir da ideia de “vida boa em comunidade” ou “conviver bem”) pressupõe a pluriculturalidade na medida em que representa um espaço de bem-estar na convivência com as distintas culturas e assume alguns princípios ético-morais comuns desta sociedade plural. O *Suma Qamaña* (ou *Vivir Bien*) é a plenitude da vida ou o bem-estar social, econômico e político, entendido como o desenvolvimento pleno de todos os povos.

Já no Equador, a formulação do *Sumak Kawsay* (ou *Buen Vivir*) abrange um conjunto de direitos que se encontram no mesmo plano hierárquico dos direitos básicos e necessários para uma vida digna e justa. Incorpora a natureza na história como parte inerente ao ser social. Há, portanto, o reconhecimento dos direitos da Natureza ao mesmo tempo em que se reconhece a *Pachamama* como um sujeito de direitos.<sup>12</sup>

De acordo com Fernando Mamani, filósofo aymara boliviano, a tradução mais fiel de *Sumak Kawsay* e *Suma Qamaña* seria “viver em integridade, em plenitude, em harmonia e em equilíbrio”.<sup>13</sup> O *Bem Viver* abrange a convivência entre toda a comunidade e pressupõe o equilíbrio, a harmonia e o respeito permanente entre os seres humanos e todas as formas de existência, sejam elas visíveis ou invisíveis. A essência da proposta do *Bem Viver* é religiosa e espiritual, já que entende que tudo é sagrado e está intrinsecamente relacionado. No entanto, essa dimensão religiosa e espiritual só pode ser compreendida à luz da cosmovisão andina.

### **A religiosidade e a espiritualidade presentes na cosmovisão andina**

A cosmovisão andina possui suas mais profundas raízes na cultura inca. A civilização inca, presente principalmente na região central dos Andes, partilhava uma concepção animista de vida. Cultuava espíritos naturais (sol, chuva, água, terra, etc.), também personificados em animais, e cultuava seus antepassados. Toda essa religiosidade se manifestava num sistema de símbolos e ritos atribuídos ao espaço territorial onde viviam. Neste espaço sagrado, o real e o imaginário se conectavam, traduzindo a maneira sobrenatural de como entendiam o mundo.

Com a dominação e a conquista espanhola do século XVI, parte desta cosmovisão mudou. Alguns elementos da religiosidade andina foram cristianizados e outros elementos cristãos foram andinizados.<sup>14</sup> Por isso, o andino pode ser considerado “um fenômeno multicultural, multiétnico e sincrético”.<sup>15</sup> Todavia, mesmo com as interferências ocidentais e com a inculturação que marcou o tempo, pode-se dizer que a essência religiosa presente na cosmovisão andina continua a mesma.

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

---

<sup>11</sup> GUDYNAS, 2011, p. 3.

<sup>12</sup> GUDYNAS, 2011, p. 5.

<sup>13</sup> MAMANI, Fernando Huanacuni. *Vivir Bien/Buen Vivir*. Filosofia, políticas, estrategias y experiencias de los pueblos ancestrales. 6. ed. La Paz: CAO, 2015. p. 101.

<sup>14</sup> JUNIOR, Avelar Araujo Santos. Cosmovisão e religiosidade andina: uma dinâmica histórica de encontros, desencontros e reencontros. *Interações – Cultura e Comunidade*, Belo Horizonte, v. 4, n. 5, p. 149-162, 2009. p. 154.

<sup>15</sup> ESTERMANN, 2006, p. 71.

e estéticos da realidade.<sup>16</sup> O princípio da relacionalidade possui três axiomas (ou três princípios secundários): a correspondência, a complementariedade e a reciprocidade.

O princípio da correspondência possui uma validade universal e se estabelece a partir da correlação harmoniosa que existe entre os aspectos qualitativos, simbólicos, celebrativos, ritualísticos e afetivos da realidade. Está presente em todos os níveis e em todas as categorias da cosmovisão andina e afirma a existência de uma relação mútua e bidirecional entre dois campos da realidade (por exemplo, entre o cósmico e o humano, o orgânico e o inorgânico, o bem e o mal, o divino e o humano, etc.).<sup>17</sup>

O princípio da complementariedade representa as especificidades dos princípios de correspondência e de relacionalidade e se manifesta em todos os níveis e em todos os âmbitos da vida, nas dimensões cósmicas, antropológicas, éticas e sociais. Ele pode ser definido como a junção de dois opostos que formam um ente completo e integral, ou seja, qualquer ente e qualquer ação existem em co-existência com seu complemento específico (céu-terra, sol-lua, claro-escuro, dia-noite, bem-mal, feminino-masculino, etc.).<sup>18</sup>

O princípio da reciprocidade representa o caráter ético da relacionalidade: cada ato complementa um ato recíproco, seja nas relações entre os seres humanos com eles mesmos, com a natureza ou com o divino. Na cosmovisão andina a ética apresenta dimensões cósmicas e não se limita apenas às ações humanas. Em suma, a reciprocidade representa “um dever cósmico que reflete uma ordem universal da qual todo o ser humano participa”.<sup>19</sup> A reciprocidade desempenha um caráter normativo e implícito em todas as relações, por isso está presente em todos os campos da vida. Através dela é que se estabelece a harmonia e o equilíbrio das relações e se preserva a ordem cósmica.<sup>20</sup>

Na cosmovisão andina, a vida se desenvolve em um contexto social, ambiental e territorial específico, representado pelo *ayllu*: uma família construída na relação entre a comunidade humana, natural e divino-ancestral, e que vive em harmonia na celebração cotidiana de um mundo inteiramente vivo. É nesta celebração cotidiana do *ayllu* que se percebe, experimenta e vivencia a relacionalidade, a correspondência, a complementariedade e a reciprocidade presente na *pacha*.

A *pacha* é tudo o que existe no universo; é a realidade. O vocábulo *pacha* é polissêmico e abrangente. É uma expressão que vai além da dicotomia entre o visível e o invisível, o material e o imaterial, o terrenal e o celestial, o profano e o sagrado, o exterior e o interior. “*Pacha* significa o ‘universo ordenado em categorias espaço-temporais’”<sup>21</sup>, ou seja, a *pacha* representa o tempo e o espaço, a relacionalidade cósmica.<sup>22</sup>

Para os povos andinos, o universo (*pacha*) é visto como uma grande casa: tudo e todos vivem sob o mesmo teto e pertencem a uma só família. Ele é cortado por espaços sagrados, um vertical (dividindo a metade macho da metade fêmea) e um horizontal (dividindo os seres celestiais, os seres terrestres e os seres subterrâneos) que se cruzam na forma de um X: “se trata de duas

---

<sup>16</sup> ESTERMANN, 2006, p. 126-135.

<sup>17</sup> ESTERMANN, 2006, p. 136-139.

<sup>18</sup> ESTERMANN, 2006, p. 139-145.

<sup>19</sup> “Un deber cósmico que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte”. Tradução da autora. ESTERMANN, 2006, p. 145.

<sup>20</sup> ESTERMANN, 2006, p. 145-148.

<sup>21</sup> “*Pacha* significa el ‘universo ordenado en categorías espacio-temporales’”. Tradução da autora. ESTERMANN, 2006, p. 157. ESTERMANN, 2006, p. 197.

<sup>22</sup> ESTERMANN, 2006, p. 158.

diagonais que conectam as quatro esquinas da ‘casa’ (do universo)”.<sup>23</sup> Esse cruzamento é denominado *chakana* (também chamada de cruz ou ponte cósmica). A linha vertical representa a relação de correspondência que existe entre o grande e o pequeno, entre o que está acima (o mundo superior) e o que está abaixo (este mundo). O eixo horizontal representa a complementariedade entre a direita e a esquerda, entre o masculino e o feminino.

As extremidades da *chakana* representam a dinâmica do tempo/espço<sup>24</sup> como uma roda que gira. Dentro dela ocorre uma confrontação constante entre as dualidades complementárias (superior/inferior, esquerda/direita) que resulta num processo contínuo de transição e garante a fusão dessas partes, culminando na relacionalidade integral do mundo. O ser humano está no centro. É o intermediário físico e simbólico entre as dualidades complementárias e o responsável por garantir a continuidade da vida através das relações vitais. A *chakana* é considerada a expressão, o símbolo mais completo dessa cosmologia, pois é ela que define a cultura, a filosofia, a religiosidade e a ciência andina.<sup>25</sup>

É na relacionalidade cósmica (na *pacha*) que se desenvolvem a religiosidade e a espiritualidade dos povos andinos. Nela, o divino se reflete de uma forma imanente e onipresente. Deus se faz presente em todo o universo, não como sujeito ou pessoa, mas como uma presença simbólica, como relacionador e relação, como uma *chakana* universal. Deus é para os povos andinos parte integral da *pacha*, parte integral da realidade. Ele é a essência de todas as relações que possibilitam a vida e a ordem cósmica.<sup>26</sup>

É importante ressaltar que para os povos andinos a dicotomia entre o sagrado e o profano, conforme é concebida na cultura ocidental, é inapropriada. O profano não existe, pois “tudo é ‘sagrado’ (ou ‘sacramental’) porque forma parte da ordem cósmica e divina e, portanto, toda relação de certa forma é ‘religião’, vínculo (direto ou indireto) com o divino como fundamento imanente da relacionalidade”.<sup>27</sup>

O caráter sacramental da *pacha* se dá pela onipresença misteriosa do divino. “Deus é o mistério no e do universo, a força ‘sacramental’ que mantém a ordem relacional holística. [...] Deus é outro nome para *pacha*, e *pacha* é a epifania de Deus”.<sup>28</sup> Deus é assexual; é simultaneamente pai e mãe; é a relação complementar entre o feminino e o masculino e participa ativamente da realidade do mundo – por isso também sofre com as dores e as injustiças.<sup>29</sup>

---

<sup>23</sup> “Se trata de dos diagonales que conectan las cuatro esquinas de la ‘casa’ (del universo)”. Tradução da autora. ESTERMANN, 2006. p. 163.

<sup>24</sup> É importante considerar, também, que a concepção andina de tempo é bastante peculiar e distinta da concepção ocidental. Nela, o tempo é cíclico e está conectado com o espaço, por isso as categorias temporais mais importantes são “antes” e “depois”. O tempo é medido de forma qualitativa, de acordo com a importância do acontecimento. Ou seja, cada tempo tem um propósito específico e há tempo para tudo (assim como o que diz o Antigo Testamento em Ec 3. 1-8). ESTERMANN, 2006, p. 197.

<sup>25</sup> TIMMER, Hilvert. *De kosmos fluistert zijn namen*. Amsterdam: Stichting Chakana, 2005. Disponível em: <[http://www.pkn-roden.nl/index.php?option=com\\_content&task=view&id=175&Itemid=42](http://www.pkn-roden.nl/index.php?option=com_content&task=view&id=175&Itemid=42)>. Acesso em: 18 nov. 2015.

<sup>26</sup> ESTERMANN, 2006, p. 285-286.

<sup>27</sup> “Todo es ‘sagrado’ (o ‘sacramental’) porque forma parte de este orden cósmico y divino, y, por lo tanto, toda relación en cierto sentido es ‘religiión’, nexa (directo o indirecto) con lo divino como fundamento inmanente de la relacionalidad”. Tradução da autora. ESTERMANN, 2006, p. 287.

<sup>28</sup> “Dios es el *mysterion* en y del universo, la fuerza ‘sacramental’ que mantiene el orden relacional holístico. [...] ‘Dios’ es otro nombre para *pacha*, y *pacha* es la epifanía de Dios”. Tradução da autora. ESTERMANN, 2006, p. 289-293.

<sup>29</sup> JUNIOR, 2009, p. 157.

Jesus Cristo (*Apu*) também possui um espaço na cosmologia andina. Ele é concebido como o filho de Deus, é o grande “restaurador e reordenador” entre o céu e a terra, o ser humano e Deus, e natureza e espírito. O *Apu* é o complemento, o parceiro da *Pachamama* (Mãe Terra, Mãe Natureza), mas não carrega consigo os aspectos históricos da cristologia ocidental. Vale ressaltar que os dois ritos cristológicos presentes na cosmologia andina são o Natal (nascimento) e a Semana Santa (a morte na cruz, dissociada da ressurreição).

A *pachamama* é considerada um organismo vivo, é o útero de todo ser vivente, é o símbolo da fecundidade e do nascimento. Ela é a principal fonte de vida, criadora do ser humano e responsável pelo equilíbrio de regeneração e transformação da relacionalidade fundamental e da ordem cósmica. Na concepção andina, os seres humanos são filhos da *pachamama* e por isso ela tem a função de alimentá-los e cuidá-los. A *pachamama* é a verdadeira produtora da vida – em todas as suas expressões – e os seres humanos a cultivam. Conforme sugere Estermann,

[...] o cultivo é então uma forma de culto, uma apresentação simbólica da ordem orgânica e relacional da vida. Por isso, o trabalho para o campesino andino não é simplesmente um ato ‘produtivo’ (ou a criação de mais-valia), mas sim um diálogo íntimo e intenso com as forças da vida, uma ‘oração’ à *pachamama*, um ato simbólico de caráter cultural e ritual.<sup>30</sup>

Pode-se dizer, então, que os seres humanos exercem a função de *chakana* celebrativa, isto é, por estarem no centro da roda que gira tornam-se responsáveis pela ordem cósmica, assumindo papel de mediadores. O ser humano é agri-cultor: guardião cuidadoso e responsável por todos os tipos de vida e por todos os fenômenos cósmicos e meteorológicos. É uma ponte intermediária entre as relações cósmicas vitais.<sup>31</sup> É um dos responsáveis pela continuação da vida.

Toda essa relacionalidade presente na cosmovisão andina reflete o caráter sacramental e integral que o universo possui: tudo se relaciona de uma maneira complementária, correspondente e recíproca, na celebração cotidiana de um mundo vivo e sagrado. Tudo e todos constituem importantes e fundamentais pontes para o *Bem Viver* na e da comunidade.

### Considerações finais

A atual conjuntura sugere que busquemos caminhos para “outro mundo possível”. No entanto, esses caminhos só serão viáveis se as relações de dominação forem substituídas por relações de equidade e respeito. A proposta andina do *Bem Viver* aponta alguns passos desses caminhos. As dimensões espiritual e religiosa, integral e holística presentes na cosmovisão andina e, por consequência, na perspectiva do *Bem Viver*, podem nos servir como inspiração nessa busca.

Todo o êxito que as culturas andinas experimentaram, principalmente a cultura inca, esteve profundamente vinculado com as forças espirituais que eram cultuadas. Isso fundamentou uma perspectiva comunitária de vida que ultrapassa os aspectos sociais, fundando um imaginário duplo que vincula a sacralidade dos mundos natural e sobrenatural. A essência dessa espiritualidade se

---

<sup>30</sup> “El cultivo es entonces una forma de ‘culto’, una presentación simbólica del orden orgánico y relacional de la vida. Por eso, el trabajo para el campesino andino no es simplemente un acto ‘productivo’ (o la creación de plusvalía), sino un diálogo íntimo e intenso con las fuerzas de la vida, una ‘oración’ a la *pachamama*, un acto simbólico de carácter cultico y ritual”. Tradução da autora. ESTERMANN, 2006, p. 215.

<sup>31</sup> AGUIRRE, Richard Quispe. Defender la vida: el espíritu y los espíritus en la teología andina y cristiana. In: ESTERMANN, Josef (Coord.). *Teología Andina*. El tejido diverso de la fe indígena. Tomo II. La Paz: ISEAT; Plural, 2006. p. 167-193.

mantém presente na vida cotidiana andina até os dias de hoje e apresenta um mundo integral e conectado que celebra a vida em todas as suas formas, que celebra um *Bem Viver* em comunidade.

A atual crise relacional que vivenciamos, a saturação, o desencantamento com o mundo e a falta de cuidado para com tudo o que nos envolve, consequências da modernidade e do modelo de desenvolvimento ocidental, constituem fatos concretos que ecoam como gritos de uma realidade que agora clama por outra ótica com vistas a um mundo mais justo, mais humano, mais igualitário, mais pacífico e mais integral para todos os seres que nele “con-vivem”; a realidade clama por um mundo que permita um real “bem viver” ou “bem conviver” em comunidade. Ainda há tempo para começarmos essa busca e experimentarmos novos caminhos.

## Referências

BARTELT, Dawid Danilo (Org.). *Um campeão visto de perto*. Uma análise do modelo de desenvolvimento brasileiro. Rio de Janeiro: Heinrich-Böll-Stiftung, 2012.

ESTERMANN, Josef (Coord.). *Teología Andina*. El tejido diverso de la fe indígena. Tomo II. La Paz: ISEAT; Plural, 2006. p. 167-193.

\_\_\_\_\_, Josef. *Filosofía Andina*. 2. ed. La Paz: ISEAT, 2006.

ESTEVA, Gustavo. Más allá del desarrollo: la buena vida. *Alai*, Quito, ano XXXIII, n. 445, p. 1-5, 2009.  
GUDYNAS, Eduardo. *Derechos de la naturaleza y políticas ambientales*. La Paz: Plural, 2014.

GUDYNAS, Eduardo. Germinando alternativas al desarrollo. *Alai*, Quito, ano XXXV, n. 462, p. 1-20, 2011.

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

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

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

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

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

TORTOSA, José María. Pasado, propuestas y futuros para el desarrollo. *Atlântida*, Madrid, n. 2, p. 155-169, 2010.