

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO SOCIOECONÔMICO
DEPARTAMENTO DE ECONOMIA E RELAÇÕES INTERNACIONAIS
CURSO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Lorenzo Dalla Costa Cervelin

Futuros em contestação: utopias pós-capitalistas entre o aceleracionismo e o Bem
Viver

Florianópolis
2024

Lorenzo Dalla Costa Cervelin

Futuros em contestação: utopias pós-capitalistas entre o aceleracionismo e o Bem Viver

Trabalho Conclusão do Curso de Graduação em
Relações Internacionais do Centro
Socioeconômico da Universidade Federal de
Santa Catarina como requisito para a obtenção do
título de Bacharel em Relações Internacionais
Orientador: Prof. Daniel Ricardo Castelan, Dr.

Florianópolis

2024

Ficha catalográfica gerada por meio de sistema automatizado gerenciado pela BU/UFSC.
Dados inseridos pelo próprio autor.

Cervelin, Lorenzo Dalla Costa

Futuros em contestação : as utopias pós-capitalistas
entre o aceleracionismo e o Bem Viver / Lorenzo Dalla
Costa Cervelin ; orientador, Daniel Ricardo Castelan, 2024.
54 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro
Socioeconômico, Graduação em Relações Internacionais,
Florianópolis, 2024.

Inclui referências.

1. Relações Internacionais. 2. Aceleracionismo. 3. Bem
Viver. 4. pós-capitalismo. 5. cosmopolítica. I. Castelan,
Daniel Ricardo. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Graduação em Relações Internacionais. III. Título.

Lorenzo Dalla Costa Cervelin

Futuros em contestação: utopias pós-capitalistas entre o aceleracionismo e o Bem Viver

Florianópolis, 10 de dezembro de 2024.

O presente Trabalho de Conclusão de Curso foi avaliado e aprovado pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Valdir Alvim da Silva, Dr.
Instituição UFSC

Prof. José Antônio Rego Magalhães, Dr.
Instituição PUC-Rio

Certifico que esta é a **versão original e final** do Trabalho de Conclusão de Curso que foi julgado adequado para obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais por mim e pelos demais membros da banca examinadora.

Prof. Daniel Ricardo Castelan, Dr.
Orientador

Florianópolis, 2024.

Dedico este texto a todos aqueles cuja luta ou companhia são motivos para continuar acreditando que há futuro por vir; um futuro, pertencente à todes, onde todes pertencem.

“Eu ouvi dizer que, na terra de Gaia, os títulos de papel foram banidos há muito tempo para reduzir o desperdício de recursos; aos poucos, eles abandonaram o sistema de representação em geral – afinal, das árvores à resma de Chamex A4, ninguém deve ser representado por outros! – e agora todos representam a si mesmos no hiper-parlamento dos mais-e/ou-menos-que-humanos. Já na terra de Prometeu, os e-títulos foram substituídos por perfis automatizados que previam os padrões de votação dos usuários (da rede social que substituiu a burocracia estatal), de modo que no final ninguém mais precisa votar, e os perfis fazem todo o debate, processamento de informação e cálculo de decisão em uma e-cracia de luxo inumana e automatizada. Mas isso é só o que ouvi dizer, mais investigações são necessárias para mapearmos esses territórios do espaço-tempo-futuro.”
(onyro_nauthilus, 2024)

RESUMO

Este trabalho explora as proposições políticas e filosóficas de duas cosmovisões com propostas civilizatórias pós-capitalistas, evidenciando os pontos de diálogo e divergência entre suas imagens de futuro. Apresenta-se primeiro a cosmovisão aceleracionista, ressaltando sua reapropriação da modernidade para fins revolucionários e favorabilidade ao progresso tecnológico. Em contraponto, apresenta-se em seguida o Bem Viver, suas origens em saberes tradicionais latino-americanos e críticas aos conceitos de progresso e desenvolvimento, bem como suas proposições sociobiocêntricas. O texto conclui ressaltando as tendências pós-humanistas de ambas as cosmovisões, suas divergências no tratamento da modernidade, bem como rascunhando possíveis diálogos futuros.

Palavras-chave: Aceleracionismo. Bem Viver. Pós-capitalismo. Cosmopolítica.

RESUMEN

Este trabajo explora las proposiciones políticas y filosóficas de dos visiones del mundo con propuestas civilizacionales poscapitalistas, destacando los puntos de diálogo y divergencia entre sus imágenes del futuro. En primer lugar, se presenta la cosmovisión aceleracionista, destacando su reappropriación de la modernidad con fines revolucionarios y su favorabilidad al progreso tecnológico. En contraste, luego se presenta el Buen Vivir, sus orígenes en el conocimiento tradicional latinoamericano y la crítica a los conceptos de progreso y desarrollo, así como sus propuestas sociobiocéntricas. El texto concluye destacando las tendencias posthumanistas de ambas visiones del mundo, sus divergencias en el tratamiento de la modernidad, y esbozando posibles diálogos futuros.

Palabras-clave: Aceleracionismo. Buen Vivir. Poscapitalismo. Cosmopolítica.

ABSTRACT

This paper explores the political and philosophical propositions of two worldviews with post-capitalist civilizing proposals, highlighting the points of dialogue and divergence between their images of the future. The accelerationist worldview is presented first, emphasizing its reappropriation of modernity for revolutionary purposes and favorability of technological progress. As a counterpoint, the ideas of Buen Vivir are presented next, along with its origins in traditional Latin American knowledge and criticisms of the concepts of progress and development, as well as its sociobiocentric propositions. The text concludes by emphasizing the post-humanist tendencies of both worldviews, their divergences in their treatment of modernity, as well as outlining possible future dialogues.

Keywords: Accelerationism. Buen Vivir. Postcapitalism. Cosmopolitics.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 ACELERACIONISMOS: UMA INTRODUÇÃO (E CONCLUSÃO) AO CIBERCAPITAL	14
2.1 ORIGENS DO MOVIMENTO ACELERACIONISTA	14
2.2 TERMINATOR CONTRA AVATAR: A DIVERGÊNCIA POLÍTICA ACELERACIONISTA	17
2.3 COMUNISMO ESPACIAL DE LUXO TOTALMENTE AUTOMATIZADO: O L/ACC	19
3 BEM VIVER: UMA IDEIA VIVA E DIVERSAL	27
3.1 DO SUMAK KAWSAY ATÉ O BEM VIVER	28
3.2 PLURINACIONAL E PÓS-DESENVOLVIMENTISTA: O BEM-VIVER COMO PROPOSIÇÃO POLÍTICA HOJE	34
4 CONCLUSÃO	48
REFERÊNCIAS	53

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende apresentar duas constelações de pensamento político-filosófico que, apesar de almejam a superação do estado atual das relações sociais, econômicas e ecológicas, realizam suas críticas e proposições a partir de cosmovisões vetorialmente distintas – Norte/Sul, acelerar/decrescer, Prometeu/Gaia. Comum entre estas ideias, no entanto, é o clamor pelo retorno de um imaginário utópico como componente-motor da mudança, isto é, constituem-se enquanto plataformas para a incubação de futuros pós-capitalistas possíveis. Em um primeiro momento, as ideias aceleracionistas, representadas por Srnicek e Williams (2015) e outros autores participantes do compêndio organizado por Mackay e Avanessian (2014), serão exploradas, ressaltando sua reapropriação da modernidade, favorabilidade ao progresso tecnológico e críticas ao *folk politics* (e o que este termo significa). Em seguida, como contraponto, serão apresentadas as ideias do Bem Viver, representadas por Acosta (2016), Santos (2023) e Krenak (2022; Krenak e Maia, 2020), destacando suas raízes históricas nos saberes tradicionais latino-americanos, seu enfoque ambientalista e sociobiocêntrico e sua crítica às noções de progresso e desenvolvimento enquanto comumente compreendidas em discussões políticas, históricas e econômicas. Ao evidenciar os pontos de diálogo e conflito entre estas duas escolas de pensamento, o trabalho objetiva ilustrar como diferentes percepções da relação entre humanidade, natureza e técnica podem originar modos de ação política completamente distintos, bem como colocar em questão que tipos de sujeito estão criando futuros, por quais tipos de sujeito pretende-se que estes futuros sejam habitados, e que tipos de sujeito serão criados por estes futuros.

Mas o que significa dizer “superar o estado atual”? Em 1989, Francis Fukuyama publicaria seu provocativo artigo “The End of History?”, declamando o liberalismo político e econômico como o triunfante vencedor da digladição ideológica ocorrida ao longo do século XX. Logo na primeira página, o autor escreve que “*o triunfo do Ocidente, da ideia ocidental, é evidente primeiro de tudo na total exaustão de alternativas sistemáticas ao liberalismo ocidental*” (Fukuyama, 1989, p. 3, tradução nossa). A totalidade da análise de Fukuyama continua sendo debatida e criticada nos mais diversos círculos, mas este pequeno fragmento é um dos mais

evocativos para compreender a perseverança de sua ideia nos últimos 30 anos e, acima de tudo, a necessidade imperativa de falseá-la. Em certa maneira, a integridade desta primeira análise já foi comprometida: então identificado como conservador, o liberalismo de Fukuyama não seria o neoliberalismo que vem definindo o *zeitgeist* do século XXI. Ainda assim, acrescentando-se um único prefixo, a ideia volta a ser verdadeira – o que é preocupante. O sucesso do projeto neoliberal não reside na sua capacidade de remediar as mazelas econômicas, sociais, políticas ou ambientais do sistema internacional. Tharman Shanmugaratnam, ex-*chair* do Comitê Financeiro e Monetário Internacional, escreve:

“A pandemia, guerra na Ucrânia [e, adiciono, o genocídio do povo palestino], a ameaça à segurança alimentar, e a ressurgência da pobreza global. Ondas de calor, secas, e outros eventos climáticos extremos. Estes não são choques aleatórios. Nem são uma tempestade perfeita no sentido convencional, uma conjuntura temporária de eventos ruins. Nós enfrentamos uma confluência de inseguranças estruturais latentes – existenciais, econômicas e geopolíticas – cada uma reforçando a outra. Nós adentramos uma longa tempestade perfeita.” (Shanmugaratnam, 2022, p. 4, tradução nossa)

Ao longo de seu artigo, Shanmugaratnam, uma figura profundamente vinculada ao Fundo Monetário Internacional – símbolo institucional maior do neoliberalismo –, elenca a convergência de uma variedade de problemas e, embora atribua suas origens a uma questão estrutural, urge um novo respiro ao multilateralismo, aprofundamento das parcerias público-privadas e a reorientação das instituições de Bretton Woods para uma nova era (*Ibidem*). Sua análise é problemática: não apenas por colocar nas devidas letras o estado de calamidade múltipla que estivemos derrapando em círculos tentando resolver (como coloca Nick Land (2017, n.p., tradução nossa): “*nenhum dilema contemporâneo está sendo levado a sério até que também se admita que a oportunidade de fazê-lo está colapsando rapidamente*”), mas especialmente porque, para uma multitude de crises que o neoliberalismo se mostrou incapaz de resolver, o tratamento indicado é uma repaginada ambígua de instituições que, é necessário frisar, já passaram por transformações de modo a melhor se adaptarem à ordem neoliberal.

É aqui, então, que encontramos o verdadeiro sucesso do neoliberalismo: reinando-se como a única ideologia legítima, possui uma louvável capacidade de desarticular qualquer oposição séria. Em seu livro “Realismo Capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo?”, o teórico inglês Mark Fisher

(2020) delineia como esse triunfo se configura não apenas em questões materiais, isso é, como o pós-fordismo esvaziou as estruturas de organização política tradicionais (um exemplo claro seria o enfraquecimento dos sindicatos), mas também como a hegemonia do projeto neoliberal, hoje, abarca a exaustão psíquica e imaginativa dos seus sujeitos. A análise de Fisher, um mosaico de referências teóricas e culturais, dialoga com temas de burocracia, saúde mental, crise das esquerdas e outros tópicos atuais para evidenciar uma contemporaneidade onde toda alternativa à conjuntura político-econômica atual seja, literalmente, impensável.

De todo modo, a velha batalha entre apropriação e recuperação, entre subversão e incorporação, parece coisa do passado. Não estamos lidando agora, como antes, com a incorporação de materiais dotados de potencial subversivo, mas sim com sua “precorporação”: a formatação e a moldagem prévia dos desejos, aspirações e esperanças pela cultura capitalista. (Fisher, 2020, p. 18)

Shaviri (2017, p. 288, tradução nossa), fazendo antessala a um elogio do livro de Fisher, discorre:

Dentre todas as suas realizações, o capitalismo neoliberal também nos roubou o futuro. Ele converte tudo num presente eterno. Os valores mais altos são supostamente a novidade, a inovação e a criatividade, e ainda esses sempre se revelam mais do mesmo. O futuro existe somente a fim de ser colonizado, transformado numa oportunidade de investimento.

O inglês não defendia esta posição sozinho; a frase “é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo”, subtítulo que estampa a edição em português de seu livro, é atribuída a Slavoj Žižek e Fredric Jameson, figuras recorrentes na sua obra. Srnicek e Williams (2015, p. 2-3, tradução nossa), na introdução de seu livro adequadamente intitulado “*Inventing the future*”, escrevem:

[A] política de hoje em dia teima em permanecer afetada por uma falta de novas ideias. O neoliberalismo tem sido a regra por décadas, e a social-democracia existe basicamente como um objeto de nostalgia. Enquanto as crises ganham força e velocidade, a política define e se retrai. Nessa paralisia do imaginário político, o futuro foi cancelado.

Na periferia do capitalismo, a urgência pela imaginação de novas possibilidades é um grito que ecoa há gerações; na América Latina, o convite para repensar as relações da humanidade entre si e com o mundo partem, principalmente, de lideranças indígenas e afrodiáspóricas, povos cujos modos de vida ancestrais servem de inspiração não apenas para sua própria luta de resistência contra o extermínio, mas também para uma revisão dos modos de vida de toda a sociedade global. No Brasil, por exemplo, temos um conhecido fomentador

da incubação de novos mundos na figura de Aílton Krenak, filósofo e ambientalista indígena que uma vez escreveu: *“não podemos nos render à narrativa de fim de mundo que tem nos assombrado, porque ela serve para nos fazer desistir dos nossos sonhos, e dentro dos nossos sonhos estão as memórias da Terra e de nossos ancestrais”* (Krenak, 2022, p. 20). No Equador, Alberto Acosta, figura política proeminente na construção da constituição de 2008 (a primeira do mundo a codificar um conjunto de direitos da natureza, isto é, garantindo direitos inalienáveis aos ecossistemas), escreve que *“a grande tarefa, sem dúvida, é construir não apenas utopias, mas também a possibilidade de imaginá-las tendo o pós-capitalismo – e não apenas o pós-neoliberalismo – como o horizonte”* (Acosta, 2016, p. 64-65).

De fato, existe um coro de variados autores das mais diversas localidades e correntes denunciando a crise da ausência de uma imagem de futuro na pós-modernidade. Para estes, os horizontes utópicos da humanidade foram restringidos a uma fina banda de possibilidades pessimistas implicadas pelos modos de vida promulgados pelo capitalismo neoliberal. A curto prazo, as políticas de austeridade, somadas ao avanço do tecnocapital e das dinâmicas de mercado em todas as facetas da vida, resultam no agravamento das desigualdades socioeconômicas e a exaustão física e mental da sociedade; a longo prazo, a superexploração dos ecossistemas e a poluição desenfreada da terra, águas e mares anunciam um colapso civilizacional e o fim da odisseia humana na Terra. A demanda por novos futuros é, destarte, uma questão existencial não apenas para povos e espécies em perigo de extinção, mas para toda a biosfera – o que, embora tentemos camuflar, também inclui a humanidade. Precisamos imaginar que as coisas possam ser diferentes.

2 ACELERACIONISMOS: UMA INTRODUÇÃO (E CONCLUSÃO) AO CIBERCAPITAL

Nas palavras de Beckett (2017), poucos termos da filosofia são tão sedutores quanto o aceleracionismo. Essa ideologia, uma adição relativamente recente ao arsenal de heresias políticas, já instigou a imaginação de muitos pensadores interessados pelas dinâmicas envolvidas na relação entre o capitalismo e o futuro – seja este futuro algo promissor, uma reapropriação da modernidade para o bem comum; ou uma corrupção total da ordem natural pelas mãos de um tecnocapital com requintes de *Skynet*. Mackay e Avanessian (2014) descrevem o aceleracionismo como “*a insistência que a única resposta política radical ao capitalismo não é protestá-lo, perturbá-lo, ou criticá-lo [...] e sim acelerar suas tendências que desenraízam, alienam, decodificam e abstraem*”. Para Srnicek e Williams (2014, p. 361, tradução nossa),

nosso desenvolvimento tecnológico está sendo suprimido pelo capitalismo, da mesma forma que está sendo liberto. O aceleracionismo é a crença básica que essas capacidades podem e devem ser desacorrentadas pela superação das limitações impostas pela sociedade capitalista.

Por se aproximar mais de uma constelação de pensamentos do que uma teoria unificada (Caron, 2018 *apud* Mentor, 2021), faz-se mister pontuar que a variante teórica de aceleracionismo que esse trabalho pretende investigar é o chamado “aceleracionismo de esquerda” (ou “*L/acc*”, do inglês “*left accelerationism*”), por ser a corrente mais politicamente propositiva, além de ser a única que incorpora em seu programa um horizonte necessariamente pós-capitalista. Neste capítulo, pretende-se realizar uma exposição das origens filosóficas e históricas do movimento aceleracionista, com enfoque maior na vertente *L/acc*; diferenciar esta vertente de sua contraparte “de direita”; e, uma vez elucidadas estas diferenças, apresentar o estratagema *L/acc* através das obras de Srnicek e Williams (2014, 2015).

2.1 ORIGENS DO MOVIMENTO ACELERACIONISTA

“A quem estiver tentando elaborar sua opinião sobre o aceleracionismo, é melhor se apressar. Essa é a natureza da coisa. Ela estava em sintonia com tendências que pareciam rápidas demais para acompanhar já quando começou a se tornar autoconsciente, décadas atrás. Desde então, pegou muita velocidade.”

Um possível ponto de partida é o texto de Mentor (2021), que reúne um leque de autores em busca de uma definição não-exaustiva do aceleracionismo, identificando-o com uma tentativa de conferir inteligibilidade às tendências estéticas, tecnológicas e políticas que unem uma apologia ao capitalismo com a revolução social total:

Mas ousemos, digamos que o cerne do aceleracionismo poderia ser resumido no seguinte slogan: “*não se anda para trás, só se anda para frente*”. **Para seus defensoras, o capitalismo é um professor de revolução – de vários tipos e sentidos – e por isso deveríamos apostar no seu movimento de decodificação das estruturas sociais para que possamos também decodificá-lo ou desvelar a face pós-capitalista subjacente à sua própria atividade.** (*Ibidem*, p. 311, grifo do autor)

Antes de promulgar sua postura crítica ao aceleracionismo (em sua totalidade, sem reservas a nenhuma vertente particular), Mentor realiza um sumário da genealogia filosófica do movimento e sua história recente, tomando como principal referência histórica o primoroso artigo do jornalista Andy Beckett para a publicação britânica *The Guardian*.

Em 1995, como fruto de uma convergência de interesses no departamento de filosofia da Universidade de Warwick, no Reino Unido, um punhado de estudantes e acadêmicos fundam a *Cybernetic Culture Research Unit* (CCRU). Sua história se confunde com a história do pensamento aceleracionista, uma vez que entre seus membros constam figuras seminais para o aceleracionismo, como Nick Land, então professor em Warwick, e Mark Fisher, aluno de Sadie Plant, escritora ciberfeminista que comandava o projeto juntamente com Land. Mais do que isso, é a convergência dos repertórios destes participantes que permitiu que, em diversos textos de variados autores e épocas (o que Mackay e Avanessian (2014, p. 7, tradução nossa) apelidam de “continuidades incompletas”), fosse identificada uma tendência em comum, que seria articulada e formalizada como ‘aceleracionismo’ – uma compreensão (proto-)cibernética¹ das relações sociais e da inovação tecnológica que valorizasse a aceleração dos processos que regem estes sistemas. Como diz Land (2017, n. p., tradução nossa), o “*aceleracionismo é velho o suficiente para ter*

¹ Cibernética, aqui, faz referência ao braço da teoria geral de sistemas interessado no estudo de circuitos de retroalimentação, isto é, onde a saída de um sistema interfere na sua entrada; para uma leitura compreensiva sobre a história do campo, do termo e seus desdobramentos sociais, cf. Thomas Rid (2016).

chegado em ondas, quer dizer, de maneira insistente, ou recorrente, e cada vez o desafio é mais urgente”.

O grupo era conhecido pelo envolvimento intenso – similar a um culto (Beckett, 2017) – de seus participantes, além das abordagens heterodoxas à produção de filosofia: as escritas da CCRU tangenciaram uma variedade de temas, como o cinema, feminismo, a vida inorgânica, as redes, os números, simulações, telecomunicações, guerras, *jungle music*, a ficção, dinheiro digital e a criptografia; um grande alcance de tópicos, oriundo de uma grande abertura às mais diversas fontes, especialmente artísticas (como a música eletrônica e a ficção científica), dentro de sua pesquisa (Mentor, 2021, p. 315-6). Segundo Beckett (2017), os aceleracionistas de Warwick se enxergavam como participantes, e não como observadores acadêmicos tradicionais.

Promovendo grupos de leitura, conferências, seminários e publicações, o objetivo era viabilizar uma inovação e flexibilidade intelectual que unisse o passado e o presente através do uso e estudos de drogas, músicas eletrônicas e a alta conectividade da vida teórica com a vida dos bares – elementos que conformam o cotidiano e os ambientes em que os pesquisadores e os alunos do CCRU circulavam. (Mentor, 2021, p. 316)

Land, Plant e Fisher trouxeram para a CCRU sua bagagem com o pós-estruturalismo francês nas figuras de Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard e Gilles Deleuze e Félix Guattari, autores até então pouco comentados. Especificamente, dos três últimos autores (pelas obras “Economia Libidinal”, de Lyotard, e “O Anti-Édipo”, de Deleuze & Guattari) é que o aceleracionismo herdaria sua característica mais herética, isto é, o entendimento que existem elementos positivos a serem resgatados do sistema capitalista (*Ibidem*). Na discussão teórica do aceleracionismo, o seguinte fragmento do livro de Deleuze e Guattari é recorrentemente referenciado.

[Q]ual é o caminho revolucionário? Existe um?—Retrair-se do mercado mundial, como Samir Amin aconselha os países do Terceiro Mundo a fazer, em um retorno curioso da “solução econômica” fascista? Ou talvez seja ir na direção oposta? Ir ainda mais fundo, isto é, no movimento do mercado, de decodificação e desterritorialização? Pois talvez os fluxos não estão ainda desterritorializados o suficiente, decodificados o suficiente [...]. Não se retirar do processo, mas ir além, “acelerar o processo,” como disse Nietzsche: nesta questão, a verdade é que ainda não vimos nada. (Deleuze; Guattari, 1972 *apud* Land, 2017, n. p., tradução nossa)

Isso coloca os aceleracionistas de Warwick em uma posição de vanguarda. Em um mundo pós-comunista onde a internet se tornava parte da vida cotidiana pela

primeira vez, o entendimento que o futuro seria quase inteiramente moldado pelos computadores e a globalização – o “movimento acelerado do mercado”, como escreveram Deleuze e Guattari – se espalhou através das esferas acadêmica e política no Reino Unido e nos EUA durante os anos 90. Plant, Fisher e Land, especificamente, também compartilhavam uma posição cada vez mais hostil à influência das ideias tradicionais liberais e de esquerda nos departamentos de ciências humanas do Reino Unido, uma posição que informaria a base da divergência política dentro do aceleracionismo (Beckett, 2017).

As aventuras da CCRU, experimentais demais para o departamento, não lograram reconhecimento ou boa-vontade, enquanto sua pesquisa se tornava cada vez mais afastada da academia tradicional e, por conseguinte, ainda menos justificável aos olhos da burocracia universitária. O fim do projeto começa em 1997, quando Sadie Plant é pressionada a se demitir. Em 1998, o grupo se desliga da universidade e passa por uma virada ocultista, até Land ter um colapso mental no início de 2003 e, finalmente, ver-se forçado a suspender as atividades da CCRU indefinidamente (Mentor, 2021).

Com o fim do grupo, Land e Fisher passam a escrever mais em seus próprios espaços online, e as divergências teórico-políticas começam a se extremar. Enquanto Fisher começa a se aproximar da esquerda, a enfatuação de Land com o caráter desterritorializante do capital atinge outros patamares. É pela influência das escritas de Fisher, no entanto, que em 2013 Nick Srnicek e Alex Williams se juntam para publicar o “*#ACCELERATE MANIFESTO for an Accelerationist Politics*” (MAP, ou “Manifesto #ACELERAR por uma Política Aceleracionista”, em tradução livre), formalizando pela primeira vez um programa político aceleracionista, além de desenvolver ainda mais a diferenciação entre os aceleracionismos pró- e anticapitalista (Beckett, 2017).

2.2 *TERMINATOR* CONTRA *AVATAR*: A DIVERGÊNCIA POLÍTICA ACELERACIONISTA

A fragmentação do pensamento aceleracionista seguindo vetores de alinhamento político é um fenômeno reconhecido em seus círculos de discussão. Segundo Caron (2018 *apud* Mentor, 2021, p. 318):

O *left-accell*, como ficou conhecido o aceleracionismo de esquerda, caracteriza-se por uma crítica às tendências localistas e horizontalistas internas à esquerda, por sua detectada incapacidade de produzir os resultados positivos desejados e sua ênfase em atos puramente negativos de resistência. A posição Landiana, ao contrário, manifesta-se em continuidade com um “aceleracionismo” anterior: a desestratificação[.]

Ademais, leituras esquerdistas do aceleracionismo voltam-se para uma reapropriação da modernidade e do avanço técnico-científico para a superação do capitalismo. No aceleracionismo de direita, no entanto, o avanço tecnológico só é possível através do motor ciberpositivo (isto é, autoimpulsionante e adaptativo) do capitalismo. Land (2017, n.p., tradução nossa), após fazer referência às escritas de Marx sobre a capacidade revolucionária do capitalismo, escreve que “*nessa matriz germinal aceleracionista, não há distinção a ser feita entre a destruição do capital e sua intensificação. A autodestruição do capitalismo é o que o capitalismo é*”. Mentor (2021, p. 320) define que, para Land, a “*aceleração é uma espécie de entidade portadora de autoconsciência que vem ganhando velocidade com o passar das décadas e abandonando a humanidade em sua lentidão*”.

É compreensível, então, que Fisher (2014) compararia este entendimento de um capitalismo totalizante e autoconsciente com os acontecimentos do filme O Exterminador do Futuro (1984, dir. James Cameron), onde uma inteligência artificial ditatorial se insere no passado para garantir o advento e a manutenção de sua existência futura. Para o autor, a filosofia de Land

é o materialismo histórico hegeliano-marxista invertido: o Capital não será derradeiramente desmascarado como força de trabalho explorada; ao invés disso, humanos são os fantoches de carne do Capital, suas identidades e autoentendimentos são simulações que podem e irão ser descamadas. (Fisher, 2014, p. 342, tradução nossa)

Em contraponto, Fisher nega que o capitalismo possa ser descrito somente por dinamismo desenfreado: não apenas por obrigatoriamente necessitar de sua face humana e dos arcaísmos que constroem seus processos, mas por ser muito mais estagnado do que seus defensores gostariam de admitir. Sua roupagem de inovação e novidade camufla um sistema inerte e monopolista – “*Bill Gates promete negócios na velocidade do pensamento, mas o que o capitalismo entrega é o pensamento na velocidade dos negócios*” (*Ibidem*, p. 345, tradução nossa).

Ao separar a inovação tecnológica do sistema capitalista, Fisher reapropria-a para a esquerda, fazendo a comparação cinematográfica desta vez com *Avatar* (2009, também dirigido por James Cameron):

Avatar [...] é relevante porque destaca a negação que é constitutiva da subjetividade do capitalismo tardio, mesmo enquanto mostra como essa negação é minimizada. Nós só podemos brincar de ser interiormente primitivos pelo uso de tecnologia proto-VR cinemática cuja própria existência pressupõe a destruição do idílio orgânico de Pandora. E se não há desejo de retornar, a não ser através de um feriado hollywoodiano barato adentrando a miséria de outros povos – se, como Lyotard argumenta, não existem sociedades primitivas [...]; seguir adiante não seria, então, a única direção possível? Precisamente por estas razões, o aceleracionismo pode funcionar como uma estratégia anticapitalista – não a única estratégia anticapitalista, mas uma estratégia que deve ser parte de qualquer programa político que se denomine marxista. (*Ibidem*, p. 339-40, tradução nossa).

Um ano depois, Srnicek e Williams publicariam seu manifesto; dois anos depois, uma formulação ainda mais consolidada da sua visão política, pelo livro *“Inventing the future”*. O que se segue é uma exploração das ideias e proposições presentes no manifesto aceleracionista, complementado por elaborações feitas no livro e alguns comentários pontuais de outros aceleracionistas presentes no compêndio de Mackay e Avanessian (2014)². A discussão sobre a concepção de aceleracionismo adotada pela vertente *L/acc* retornará nos comentários sobre a segunda parte do manifesto.

2.3 COMUNISMO ESPACIAL DE LUXO TOTALMENTE AUTOMATIZADO: O *L/ACC*

Ao final do ensaio *“Terminator vs. Avatar”*, Fisher escreve que

O capitalismo abandonou o futuro porque não consegue entregá-lo. Não obstante, as tendências da esquerda contemporânea ao canutismo, sua retórica de resistência e obstrução, fazem conluio com a anti/meta-narrativa do capital que ele mesmo é a única história que resta. É hora de deixar para trás a lógica da revolta derrotada, e de pensar adiante novamente. (Fisher, 2014, p. 346, tradução nossa)

Fazendo coro com as demandas de Fisher, Srnicek e Williams (2014) retomam a ideia de uma nova utopização da esquerda radical em um manifesto estruturado em três partes: na primeira, os autores realizam uma análise conjuntural, elencando as principais questões a serem endereçadas pelo programa do manifesto; na segunda, o autor brevemente distancia sua acepção de aceleracionismo daquela promulgada

² Robin Mackay, além de organizador da coletânea, foi integrante da CCRU e é fundador da Urbanomic (Beckett, 2017), editora que publica (entre outras coisas) este e vários outros livros com temáticas aceleracionistas).

por Nick Land e de um pró-capitalismo neoliberal; e na terceira, o estratagema aceleracionista.

Logo no início do texto, Srnicek e Williams (2014) dispõem uma conjuntura de calamidade apocalíptica. O corpo político de normas e instituições contemporâneo não está preparado para sustar uma série de grandes crises vindouras, armadas pelo avanço terminal do neoliberalismo. A primeira elencada é a destruição do sistema climático planetário, sendo a mais eminentemente ameaçadora; Negri (2014, p. 365, tradução nossa), em seu comentário ao manifesto, observa que a crise climática é o único ‘xibolete’ das discussões contemporâneas que aparece no MAP, mas que sua importância está *“completamente subordinada a políticas industriais, e endereçável somente na base de uma crítica a estas [políticas]”*. Os autores também citam o esgotamento dos recursos naturais, que anuncia insegurança alimentar, colapso econômico e a eclosão de novas guerras; e a longa crise financeira e as políticas de austeridade, que paralisam e definham as economias e o bem-estar social. Simultaneamente, a aliança das forças governamentais, não-governamentais e corporativas da direita continuam a hegemonia ideológica global do neoliberalismo, apesar das múltiplas crises que o ameaçam, enquanto este vem tomando formas cada vez mais aprofundadas e incentivando incursões cada vez mais vorazes do setor privado nas instituições e serviços democráticos que ainda restam. Para os autores, em parte, isso se dá pelo enfraquecimento da esquerda: o longo reinado neoliberal esvaziou a radicalidade e o apoio popular de grande parte dos partidos esquerdistas, que não conseguem retrucar com nada mais do que um impossível retorno ao keynesianismo; e os sindicatos foram fortemente desempoderados, apenas capazes de mitigar novos ajustes. Para impedir que a esquerda continue numa posição debilitada e de passividade reativa, esmagada pela futurologia restritiva da direita, o manifesto clama por uma visão econômica, social, política e organizacional radicalmente nova.

Já na segunda seção, Srnicek e Williams (2014) se preocupam em esclarecer que o aceleracionismo que concebem – em contraste com o *cyberpunk* landiano – se trata de uma aceleração das possibilidades e potencialidades humanas através da libertação.

O neoliberalismo landiano confunde velocidade com aceleração. Podemos estar nos movendo rapidamente, mas apenas dentro de um conjunto de parâmetros capitalistas estritamente definidos que se mantêm aplicados.

Nós experienciamos apenas a velocidade crescente de um horizonte local, um avanço simples e néscio ao invés de uma aceleração que também é navegacional, um processo experimental de descoberta num espaço universal de possibilidade. É este modo de aceleração que consideramos essencial. (Srnicek; Williams, 2014, p. 352, tradução nossa)

Os autores também seguem a crítica feita por Fisher³ ao realçar que o capitalismo necessita de (e reproduz) constrições. Sendo o progresso estrangido pela ótica da maximização da mais-valia, toda a modernidade acaba reduzida a estatísticas de crescimento econômico, o que limita a inovação social: “*A desregulamentação da era Thatcher-Reagan senta-se confortavelmente ao lado de valores religiosos e familiares da era vitoriana.*” (*Ibidem*, p. 352, tradução nossa). Além de negar o capitalismo como o verdadeiro motor de aceleração, o manifesto aproxima o socialismo deste papel ao apontar raízes do apreço aceleracionista pela modernidade logo no marxismo ortodoxo. Marx reconhece o capitalismo como um sistema econômico sofisticado, e é Lenin quem escreve que:

O socialismo é inconcebível sem engenharia capitalista de grande escala, baseada nas últimas descobertas da ciência moderna. É inconcebível sem organização e planejamento estatal que mantém dezenas de milhões de pessoas observando estritamente um padrão unificado na produção e distribuição. (Lenin, 1918 *apud* Srnicek; Williams, 2014, p. 353, tradução nossa)

Sem abraçar essa tendência aceleracionista suprimida, dizem os autores, não haverá futuro para a esquerda política.

Inicia-se, então, na terceira parte do texto, o manifesto propriamente dito, que abre brevemente reiterando a análise conjuntural. Srnicek e Williams (2014) dividem a esquerda em dois setores: a esquerda confortável com a modernidade, com a abstração, complexidade, globalidade e a tecnologia, que seria a esquerda aceleracionista; e os praticantes da política *folk*, isto é, uma esquerda presa aos axiomas do localismo, ação direta e o horizontalismo. Uma definição posterior (*Idem*, 2015) diz que a política *folk* se trata de um senso comum político coletivo e historicamente construído que se encontra defasado; contra a desumanidade do capital, esta política tenta diminuí-lo à escala humana ao enfatizar a imediatez temporal (é reativa, sem objetivos estratégicos de longo prazo), espacial (localista, incapaz de operar em larga escala e prefere recusar e/ou recuar da hegemonia capitalista do que propor uma contra-hegemonia) e conceitual (valorização do

³ Cf. seção 2.1.1

cotidiano e a vivência (CPC, 2023) em detrimento do estrutural e racional, abandonando qualquer pretensão de uma política universalista). Nas palavras de Brassier (2014, p. 469, tradução nossa):

Essa descalção da ambição política por aqueles que defendem ideais de justiça e emancipação é talvez a consequência mais notável do colapso do comunismo enquanto um projeto prometeico. O melhor que podemos esperar, aparentemente, é criar enclaves locais de igualdade e justiça.

Srnicek e Williams (2015, p. 69, tradução nossa) viriam a adicionar que “o capitalismo é um universal agressivamente expansivo, do qual esforços para segregar um espaço de autonomia estão fadados ao fracasso”. Ademais, os autores argumentam que se deve abandonar o fetichismo de determinados modos de ação política, como protestos e marchas, que podem se tornar ferramentas de autoconforto; e das ideias de horizontalidade e transparência, propondo o caso que existiria, sim, lugar na ação política para o sigilo e a verticalidade. Se um dos erros da direita neoliberal é a crença cega na quantificação e nos modelos econômicos abstratos, a esquerda *folk*, por sua vez, erra em apegar-se às assembleias, discussões extensas e democracias diretas como única maneira de articular o poder popular. Srnicek e Williams (2014, p. 358, tradução nossa) afirmam que:

A verdadeira democracia deve ser definida pelo seu objetivo – automaestria coletiva. Este é um projeto que deve alinhar a política com o legado do Iluminismo, à medida que apenas utilizando nossa habilidade de melhor entender a nós mesmos e nosso mundo (social, técnico, econômico e psicológico) que podemos reger-nos.

Para tal fim, a esquerda aceleracionista concebe que deve existir uma harmonia entre uma autoridade vertical legítima, subjugada à coletividade, em paralelo às formas horizontais de organização social, de modo a evitar ambos um centralismo totalitário ou uma ordem impossível de ser controlada (*Ibidem*).

O manifesto afirma que, embora confortável com a complexidade da modernidade, a ideologia *L/acc* não seria compatível com um retorno ao fordismo, ou um keynesianismo pós-guerra:

A ‘era dourada’ do capitalismo baseava-se no paradigma de produção do ambiente organizado da fábrica, onde trabalhadores (homens) recebiam segurança e um padrão de vida básico em troca de uma vida inteira de tédio sufocante e repressão social. Tal sistema dependia de uma hierarquia internacional de colônias, impérios e uma periferia subdesenvolvida; uma hierarquia nacional de racismo e sexismo, e uma hierarquia familiar rígida de subjugação feminina. (*Ibidem*, p. 355, tradução nossa)

Além disso, a utopia keynesiana de uma redução do horário de trabalho condizente com o avanço da produtividade nunca se concretizou, ao invés da atual eliminação progressiva de qualquer distinção entre a vida fora e durante o trabalho. O retorno ao fordismo seria, portanto, ambos *impossível* e *indesejável*. Mais do que apenas constranger as condições de vida, o capitalismo está reprimindo as próprias forças produtivas da tecnologia, incapaz de produzir novas inovações tecnológicas paradigmáticas para benefício comum. Essa é uma das principais reivindicações do manifesto aceleracionista: libertar as forças produtivas latentes.

A plataforma material do neoliberalismo não precisa ser destruída. Ela precisa ser reapropriada para fins comuns. A infraestrutura existente não é um estágio capitalista a ser esmagado, mas uma mola para nos alçar em direção ao pós-capitalismo. Dada a escravização da tecnociência pelos objetivos capitalistas [...] nós certamente não sabemos ainda o que um corpo tecno-social moderno é capaz de fazer. (Ibidem, p. 355-6, tradução nossa).

Negri (2014, p. 367-368) identifica essas forças latentes com aquela do trabalho cognitivo,

determinado, porém reprimido pelo capitalismo; constituído pelo capitalismo, porém reduzido dentro da automação algorítmica do domínio; ontologicamente valorizada (pois aumenta a produção de valor), mas desvalorizado de um ponto de vista monetário e disciplinar [...]. É a classe do trabalho cognitivo. Essa é a classe a ser liberta, essa é a classe que deve se libertar.

Apesar da centralidade da inovação tecnológica em sua análise, o manifesto não se identifica com um ‘tecno-utopismo’. A tecnologia é necessária, mas insuficiente sem ação sócio-política: sua existência, sozinha, não garante a superação dos conflitos sociais, mas pode e deve ser instrumentalizada para obter-se a libertação dos potenciais humanos. Seguindo esta lógica, Srnicek e Williams (2014, p. 356, tradução nossa) pontuam que “*qualquer pós-capitalismo requererá um planejamento pós-capitalista*” e que “*devemos desenvolver ambos um mapa cognitivo do sistema existente e uma imagem especulativa do sistema econômico futuro*” – precisamos toda a compreensão possível de ser extraída sobre o funcionamento do vasto e complexo sistema que se pretende derrotar, para ser elaborada uma análise tão poderosa e politicamente frutífera como aquela baseada na classe trabalhadora industrial, durante os séculos XIX e XX (*Idem*, 2015). Para tal, os autores urgem que a esquerda se familiarize com o uso de projeções, modelos econômicos e outras quantificações, que devem ser recuperados enquanto

ferramentas de navegação para a complexidade moderna que se pretende abraçar. Indo ainda mais a fundo, a esquerda precisaria desenvolver uma 'hegemonia sociotécnica' das ideias e das plataformas materiais:

Plataformas são a infraestrutura da sociedade global. Elas estabelecem os parâmetros básicos do que é possível, ambos de maneira comportamental e ideológica. Neste sentido, elas incorporam o transcendental material da sociedade: elas são o que possibilita conjuntos particulares de ações, relacionamentos e poderes. [...] Essas plataformas materiais de produção, finanças, logística e consumo podem e serão reprogramadas e reformatadas para fins pós-capitalistas. (Srnicek; Williams, 2014, p. 357, tradução nossa)

Para fazer frente ao universalismo capitalista, o projeto de esquerda também deve abarcar um universalismo próprio – para os aceleracionistas, este se constrói através da retomada da modernidade para a esquerda, tal qual as utopias espaciais uma vez prometidas pela propaganda soviética. Modernidade, aqui, é entendida como um conjunto de conceitos independentemente desenvolvidos em inúmeras culturas (especialmente europeias), entre eles o progresso, a democracia, a razão e a liberdade (*Idem*, 2015). Em seu livro, Srnicek e Williams (2015) elencam três fatores a serem considerados para a elaboração de uma modernidade de esquerda: uma imagem de progresso histórico inclusiva, onde nenhum futuro é inevitável, mas que apresente e possibilite uma pluralidade de alternativas mais desejáveis à modernidade capitalista; um horizonte universalista, libertador, que quebre com o universalismo capitalista, europeu e homogeneizante, e se realize pela co-criação entre os povos de um universal vazio, livre de predeterminações, a ser preenchido pelas demandas de todos que pretende unificar; e um comprometimento com a emancipação, entendida como o empoderamento das capacidades humanas de agir de acordo com seus desejos, quaisquer estes venham a ser, e a garantia da liberdade através da provisão de necessidades básicas, a expansão de recursos sociais e o desenvolvimento tecnológico. Cabe adicionar que a universalização da Modernidade, para os autores, não significa necessariamente uma homogeneização sociopolítica global. O próprio capitalismo, enquanto universal, gerou uma diversidade de realidades socioeconômicas em diferentes partes do mundo:

De fato, o entrelaçamento mútuo dos países significa que o caminho europeu (profundamente dependente da exploração colonial e escravidão) é barrado para muitos dos países em recente desenvolvimento. Mesmo que existam amplos paradigmas de desenvolvimento, cada país teve que encontrar sua própria maneira de responder aos imperativos do capitalismo

global. A trajetória da modernização capitalista é, portanto, instanciada em diferentes culturas, seguindo diferentes caminhos e com diferentes ritmos de desenvolvimento. [...] Desenvolvimento desigual e combinado é a ordem do dia. O progresso, portanto, não está vinculado a um único caminho europeu, mas é ao invés disso filtrado por uma variedade de constelações políticas e culturais, todas direcionadas à instanciação das relações capitalistas. Hoje, modernizadores simplesmente brigam sobre qual variante de capitalismo instalar. Recuperar a ideia de progresso sob tais circunstâncias significa, primeiro de tudo, contestar o dogma desse ponto final inevitável. [...] Várias modernidades são possíveis, e novas visões de futuro são essenciais para a esquerda. (*Ibidem*, p. 74, tradução nossa)

O desafio reside, portanto, em construir uma Modernidade anticapitalista e que instigue a emancipação e autodeterminação de todos os povos. Não é uma crítica a partir da decolonialidade, senão simplesmente de uma rejeição a uma teleologia da História.

O histórico complexo e frequentemente desastroso do século vinte demonstrou conclusivamente que não se poderia confiar que a história tomara qualquer caminho predeterminado. A regressão é tão provável quanto o progresso, o genocídio tão possível quanto a democratização. Em outras palavras, não havia nada inerente na natureza da história, no desenvolvimento de sistemas econômicos, ou nas consequências da luta política que poderiam garantir qualquer resultado particular (*Ibidem*, p. 73, tradução nossa).

O manifesto (*Idem*, 2014) propõe três objetivos de médio prazo. O primeiro é a construção de uma infraestrutura intelectual, similar ao papel da Sociedade Mont Pèlerin na disseminação do neoliberalismo: novas ideias e modelos socioeconômicos devem ser desenvolvidos, junto das instituições responsáveis por construí-los, incorporá-los e disseminá-los. O segundo é a realização de uma reforma compreensiva dos veículos midiáticos para que seu potencial de enquadramento ideológico seja apropriado pelo poder popular, especialmente de grandes conglomerados e por um jornalismo investigativo bem protegido. Por fim, o terceiro é a reconstituição de variadas formas de poder de classe, buscando reagrupar as diversas identidades proletárias fragmentadas que surgem pelo trabalho precarizado pós-fordista. Atingir estes objetivos, segundo o texto, necessita de um pensamento pragmático no que se refere à obtenção de recursos e financiamento de uma nova infraestrutura política, além da ação coordenada e harmônica entre os diferentes grupos e indivíduos aceleracionistas. Aqui, retorna a tendência cibernética do movimento: “*um ciclo de retroalimentação positiva de transformação infraestrutural, ideológica, social e econômica, gerando uma nova*

hegemonia complexa, uma nova plataforma tecnossocial pós-capitalista” (Ibidem, p. 360, tradução nossa).

Direcionando-se para o seu fim, o manifesto declara que “*apenas uma política prometeica⁴ de maestria máxima sobre a sociedade e seu meio ambiente é capaz de resolver os problemas globais ou conquistar a vitória sobre o capital*”, deixando registrado que, embora a complexidade profunda dos funcionamentos do nosso mundo impossibilite uma previsão totalmente precisa do resultado de nossas ações, os aceleracionistas não se alinham “*com o resíduo cansado da pós-modernidade, que denuncia a maestria como protofascista ou a autoridade como inerentemente ilegítima*” (Ibidem, p. 360, tradução nossa), e abraçam o uso da probabilística e da adaptação para a execução de uma prática política capaz do imprevisto e da astúcia.

⁴ Nas palavras de Brassier (2014, p. 470, tradução nossa), “*o prometeicismo é, simplesmente, a ideia de que não há razão para assumir um limite predeterminado para o que podemos alcançar, ou aos meios pelos quais podemos transformar a nós mesmos e nosso mundo*” – especialmente através da tecnologia, em referência ao mito grego no qual o titã Prometeu presenteou à humanidade o domínio do fogo.

3 BEM VIVER: UMA IDEIA VIVA E DIVERSAL

“Os rios, esses seres que sempre habitaram os mundos em diferentes formas, são quem me sugerem que, se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui.”

(Ailton Krenak)

É possível perceber como o pensamento aceleracionista é, em poucas palavras, demasiado ocidental. Ao construir um projeto de redenção da modernidade, há também embutida uma redenção do modo de vida eurocristão gestado pelas instituições do capitalismo global, constituído pela maximização do indivíduo (humano) que encontra sua realização pessoal através do consumo – o desejo por um mundo melhor, subordinado ao desejo pelo melhor que o mundo atual pode oferecer. Os lampejos pluralistas no texto de Srnicek e Williams (2015), como quando é invocada a necessidade uma imagem de progresso histórico inclusiva e múltipla, indicam que a diversidade de modos de vida da nossa espécie – especialmente aqueles que precedem o capitalismo em milhares de anos – é reconhecida, mas foge do interesse ativo da cosmovisão aceleracionista.

A urbanidade institui um modo de vida que já está sendo chamado de necrocapitalismo, mas a ontologia do sujeito que nasceu na cidade, que tem o pensamento urbano, é tão potente que acaba influenciando as culturas do mundo todo. Assim, a partir dos gestos e da colaboração de cada um — do nenenzinho que já nasce consumidor ao ancião que morre enfiado em algum aparato tecnológico porque não tem coragem de morrer em casa —, a urbe vai se instituindo como o único destino possível dos humanos. (Krenak, 2020, p. 30)

É verdade que a reorientação do sujeito-consumidor para fins revolucionários pode ser considerada uma das grandes façanhas do aceleracionismo, todavia, os padrões de consumo do centro da economia-mundo capitalista são apenas possíveis porque implicam precariedades e violências na periferia. Os fluxos de concentração de riquezas que sustentam o modo de vida eurocristão também são os mesmos que estão consumindo os recursos naturais da Terra de maneira mais voraz do que o planeta é capaz de aguentar. Para o bem-estar de poucos, estamos sacrificando muito.

O que é a cidade? É o contrário de mata. O contrário de natureza. A cidade é um território artificializado, humanizado. A cidade é um território arquitetado exclusivamente para os humanos. Os humanos excluíram todas as possibilidades de outras vidas na cidade. Qualquer outra vida que tenta

existir na cidade é destruída. Se existe, é graças à força do orgânico, não porque os humanos queiram. (Santos, 2023, p. 8)

Como seria, então, construir uma política através do necessário? Isto é, que sorte de projeto de mundo futuro pode ser construído se, em seu cerne, estiver predicado em maneiras diferentes de relacionar-se com a natureza, de modo a preservar a continuidade dos ciclos ecológicos que permitem a vida; e com outros seres humanos, valorizando a imensa diversidade cosmopolítica da nossa espécie? Emergente de ideias radicalmente ancestrais, o Bem Viver nos permite explorar este questionamento.

Os modos das populações indígenas da América Latina de conceber as relações do ser humano com os demais seres e espécies e o ambiente preservaram visões de mundo, valores e práticas sociais que têm inspirado e sido incorporados nas discussões atuais sobre as noções de bem viver, enquanto alternativas ao modelo de vida, trabalho e relação com o ambiente, produzido pelo capitalismo neoliberal. (Siqueira; Gonçalves; Santos, 2023, p. 125)

Neste capítulo, serão ilustrados os preceitos básicos que unem as diversas vozes abarcadas debaixo da égide do Bem Viver, seguindo a categorização das quatro matrizes elaborada por Siqueira, Gonçalves e Santos (2023). Em seguida, será feita uma exploração do conceito, suas críticas e proposições políticas a partir das obras de Acosta (2016), Krenak (2023; Krenak e Maia, 2020) e Santos (2023).

3.1 DO SUMAK KAWSAY ATÉ O BEM VIVER

O Bem Viver é uma ideologia ampla, que unifica uma vasta gama de autores de diversos tempos e lugares – similar à maneira que Mackay e Avanesian (2014) descrevem o aceleracionismo, Siqueira, Gonçalves e Santos (2023, p. 126) encontram na genealogia do Bem Viver “*distintas matrizes [que] operam em convergência e descontinuidades múltiplas*”. Os autores identificam quatro matrizes principais: a matriz das visões de mundo indígenas, a matriz do pensamento utópico latino-americanista, a matriz estatal e a matriz socioambiental. O termo “Bem Viver” em si, na verdade, é uma tradução aproximada de um conceito manifesto na cultura de diversas populações originárias latino-americanas. Para os povos aymara, na Bolívia, é representado pela expressão *suma qamaña*, que pode ser interpretado como “conviver bem”, em respeito e complementaridade entre seres humanos e desses com a natureza, além de expressar ação e essência comunitária (*Ibidem*). Para povos do idioma quíchua, no Equador, encontramos a expressão *sumak*

kawsay, interpretável como “boa vida” e compreendido como um modo específico de existência e convivência onde a relação entre os humanos e demais seres estabelece uma “comunidade cósmica” (*Ibidem*). Existe uma dimensão eminentemente política na maneira que esses povos entendem-se como participantes de uma sociedade mais-que-humana, composta também por uma diversidade de seres e não-seres da floresta. O termo quéchua *Kawsak Sacha* (algo como ‘selva vivente’ em português) hoje designa no Equador a união de conhecimentos xamânicos em articulação entre o movimento social indígena e outros atores políticos do país, conceituando a floresta como um local de convívio de seres diversos que estabelecem relações de interdependência e de cosmopolítica (*Ibidem*). No Brasil, os povos guarani utilizam a expressão *teko porã*⁵, um ‘estado de vida bonito’ “*mais sentido do que filosofado*” (Meliá, 2015 apud Siqueira; Gonçalves; Santos, 2023), que ilustra um sentimento múltiplo de paz, satisfação, e prazer que se instaura quando se está em harmonia com a natureza e com a comunidade, e que

abrange a presença das divindades, nas plantas, nas águas, nas pedras. Todos os seres na natureza têm alma, vida própria e estabelecem relações com outros seres protetores, no sentido de uma cosmopolítica. Além dessa dimensão espiritual, o *teko porã* também abrange o cuidado com a terra, com as relações humanas e com a saúde. Por isso, é considerado central para orientar a relação desses povos com a vida. (Siqueira; Gonçalves; Santos, 2023, p. 128)

É importante ressaltar como o que se partilha entre estes povos não se trata apenas de concepções comuns do que constitui uma boa vida, e sim algo muito mais profundo: um ser-no-mundo cuja autorrealização é indissociável do seu lugar como organismo vivo em uma rede ecológica que inclui, mas é muito mais do que apenas, as outras pessoas com quem se convive.

O ser Krenak é uma constituição de pessoa muito formada por um sentimento coletivo. O ser Krenak não consegue se constituir sozinho. Para além da experiência de responsabilidade social, responsabilidade com o outro, que é o que constitui cidadania, a experiência de ser para nós implica uma filiação com diferentes potências da vida aqui na Terra. (Krenak; Maia, 2020, p. 25)

Como escreve Krenak (2022, p. 51), “*nossa sociabilidade tem que ser repensada para além dos seres humanos, tem que incluir abelhas, tatus, baleias, golfinhos.*

⁵ Mais utilizado entre os guaranis é o termo *nhandereko*, que “*remete a ‘nossa forma de vida’ e encerra um conjunto de valores específicos dos povos guaranis que resistem no que resta de seus territórios no Brasil, Argentina, Bolívia e Paraguai.*” (Acosta, 2016, p. 14)

Meus grandes mestres da vida são uma constelação de seres — humanos e não humanos”.

Embora não tenham sido mencionados no artigo de Siqueira, Gonçalves e Santos, também cabe abarcar nesta exposição saberes tradicionais não-originários, como o pensamento quilombola. O modo de vida praticado nos quilombos se configura através de uma horizontalidade comunitária e ecológica que é evidência do compartilhamento entre os povos quilombolas e indígenas, tão importante na formação da identidade quilombola e que é refletida na maneira como os quilombolas se relacionam com a terra, entre si e com outros povos.

Não fizemos os quilombos sozinhos. Para que fizéssemos os quilombos, foi preciso trazer os nossos saberes de África, mas os povos indígenas daqui nos disseram que o que lá funcionava de um jeito, aqui funcionava de outro. Nessa confluência de saberes, formamos os quilombos, inventados pelos povos afroconfluentes, em conversa com os povos indígenas. No dia em que os quilombos perderem o medo das favelas, que as favelas confiarem nos quilombos e se juntarem às aldeias, todos em confluência, o asfalto vai derreter! (Santos, 2023, p. 27)

À altura da publicação deste texto, terá completado um ano da morte de Nego Bispo, grande expoente da intelectualidade quilombola. Sua obra, uma tradução graciosa dos saberes oralizados e vividos entre gerações para o português escrito, também postura uma crítica à modernidade a partir da sua experiência de vida no quilombo Saco do Curtume.

Enquanto a sociedade se faz com os iguais, a comunidade se faz com os diversos. Nós somos os diversos, os cosmológicos, os naturais, os orgânicos. Não somos humanistas, os humanistas são as pessoas que transformam a natureza em dinheiro, em carro do ano. Todos somos cosmos, menos os humanos. **Eu não sou humano, sou quilombola.** Sou lavrador, pescador, sou um ente do cosmos. Os humanos são os eurocristãos monoteístas. Eles têm medo do cosmos. A cosmofobia é a grande doença da humanidade. (Santos, 2023, p. 16, grifo nosso)

No pensamento latino-americanista, a sensibilidade utópica do Bem Viver pode ser encontrada na maneira como o “Novo Mundo” surge como uma possibilidade de novos modelos de sociedade, uma ideia que ganha forma e força a partir das lutas de independência das colônias no subcontinente. José Martí, por exemplo, herói da independência cubana, defendia uma integração das nações latino-americanas centrada na valorização da autoctonia, isto é, as características políticas, culturais e econômicas próprias à América Latina, além de amparar-se na cultura autóctone e no fim da dualidade ser humano-ambiente para propor um projeto civilizatório alternativo ao capitalismo. (Siqueira; Gonçalves; Santos, 2023)

A luta por reconhecimento, respeito e valorização dos modos de vida das populações indígenas, aliada à luta pela independência política e econômica dos países do continente constituem-se na base de formação do pensamento latino-americanista. Essa base propiciará também o surgimento, no interior da Igreja católica latino-americana, de uma Teologia da Libertação, atenta aos processos históricos que levaram ao empobrecimento de populações do continente e comprometida com a luta contra a opressão e a miséria [...]. Tal teologia influenciará, posteriormente, a criação de uma Filosofia, uma Sociologia, uma Psicologia e uma Pedagogia também dedicadas à transformação social na América Latina[.] (*Ibidem*, p. 131)

. Em 2006, o Bem Viver ganha tração nas esferas de discussão política regional e global com a ascensão de Evo Morales, na Bolívia, e Rafael Correa, no Equador, presidentes que conduzem a aprovação de novas constituições federativas para seus respectivos países de maneira a assimilar (parcialmente) em seu conteúdo noções de Bem Viver. Os textos fazem referência à composição plural da população e cultura desses países, bem como o compromisso com as lutas sociais e a superação do legado colonial. Principalmente, ambos os países se reformaram enquanto Estados plurinacionais, reconhecendo a autonomia das populações originárias e a legitimidade da sua organização política autóctone (*Ibidem*).

Com a aprovação da nova Constituição, a Bolívia passou a ter uma cota para parlamentares oriundos dos povos indígenas, que também passarão a ter propriedade exclusiva sobre os recursos florestais e direitos sobre a terra e os recursos hídricos de suas comunidades. A Constituição estabelece a equivalência entre a justiça tradicional indígena e a justiça ordinária do país. Cada comunidade indígena poderá ter seu próprio “tribunal”, com juízes eleitos entre os moradores. As decisões destes tribunais não poderão ser revisadas pela Justiça comum. (Magalhães, 2008, p. 209)

Na constituição equatoriana, termos quéchuas como *Pachamama*, referindo-se à ideia da natureza como um ser vivo, e o próprio *sumak kawsay* são mencionados (*Ibidem*).

Tais mudanças constitucionais estão associadas às denominadas Revolução Cidadã, no Equador, e Revolução Nacional Democrática-Indigenista, na Bolívia, e seus compromissos em implementar novos modelos de desenvolvimento voltados para a equidade [...]. Elas emanam de processos de resistência de longa duração e reverberações de lutas centenárias, que, na década de 1990, culminam na organização de grupos marginalizados e subalternizados contra o modelo de acumulação capitalista neoliberal e a favor da democracia [...]. (*Ibidem*, p. 134)

Embora o debate tenha suscitado reflexões e ação política orientados a uma transformação dos sistemas socioeconômicos latino-americanos para um paradigma menos extrativista, menos dependente de monoculturas e recursos naturais – chegando até a pautar o pós-capitalismo –, ambos Correa e Morales não realizaram

as reformas estruturais que possibilitariam esse tipo de mudança profunda nas malhas produtiva e social de seus países, adotando uma versão conciliatória (e diluída) do Bem Viver. A partir do segundo mandato, Morales, que havia nacionalizado a exploração petrolífera, distribuído terras coletivamente para camponeses e indígenas e melhorado as condições de vida da população, incentivou e subsidiou a entrada do capital internacional nos setores de bens de consumo e extrativismo natural. Correa, por sua vez, também reduziu a pobreza e ampliou o acesso à saúde e educação, mas quase não realizou reforma agrária e permitiu o avanço do extrativismo e da agricultura moderna de monocultura de exportação. Ainda assim, não se pode subestimar a importância que esses projetos tiveram em ampliar a visibilidade para as cosmovisões originárias, bem como possibilitar uma plataforma de debate mais rica para a disseminação do Bem Viver (Siqueira; Gonçalves; Santos, 2023; Acosta, 2016).

É verdade que na Constituição equatoriana se tensionam estes dois conceitos – desenvolvimento e *Buen Vivir* –, mas não é menos verdade que os debates na Assembleia Constituinte, que, de alguma maneira, ainda continuam, foram posicionando a tese do *Buen Vivir* como alternativa ao desenvolvimento. No entanto, deve ficar claro que o governo equatoriano utilizou o *Buen Vivir* como um slogan para propiciar uma espécie de retorno ao desenvolvimentismo. (Acosta, 2016, p. 75)

Alberto Acosta foi presidente da Assembleia Constituinte do Equador e, enquanto tal, auxiliou na condução de um fórum público inclusivo, articulando ativamente com diferentes lideranças de comunidades tradicionais do país. Quando renunciou ao cargo, próximo do prazo de conclusão do processo constituinte, ressaltou a necessidade de obter um verdadeiro pacto social e que “*se quisermos que a sociedade seja democrática, o processo de construção deve ser democrático [...]*” (Acosta, 2008 *apud* Chirinos, 2008, tradução nossa). Além disso, foi um dos responsáveis pelo plano de governo do *Alianza País*, partido de Rafael Correa, bem como seu ministro de Energia e Minas. Pós-desenvolvimentista, Acosta tem sido um grande promotor das ideias do Bem Viver socioambiental, especialmente à luz do pós-extrativismo e do decrescimento econômico, e acabou se tornando um dos grandes críticos do próprio processo que ajudara a instalar (Acosta, 2016; Siqueira; Gonçalves; Santos, 2023). Os pensadores da matriz socioambiental embasam sua postura a partir da crítica do próprio desenvolvimento econômico como *telos* da organização social.

Eles defendem a manutenção e expansão de arranjos produtivos locais de commodities, de maneira que cada comunidade possa assegurar a sustentabilidade ambiental de seus sistemas econômicos como um requisito para perpetuação de seus modos de vida e bem viver (Acosta, 2014), o que se alcançaria por meio do reconhecimento tácito de que a natureza também é um ser vivente, detentora de direitos (Acosta; Martínez, 2011), e da construção de sociedades biocêntricas, na qual o ambiente ocuparia o centro das preocupações dos seus cidadãos (Gudynas, 2011). (Siqueira; Gonçalves; Santos, 2023, p. 138)

Isso estabelece um dispositivo didático, utilizado por Acosta (2016) e Krenak e Maia (2020), para ilustrar a profundidade das mudanças que urgem concretizar: ambos os autores comparam o Bem Viver com o “bem-estar”, isto é, com a social-democracia e o estado de bem-estar social.

Essa proposta ocidental não tem a ver com a cosmovisão ameríndia, mas foi a experiência mais avançada que a Europa conseguiu promover depois da II Guerra Mundial. Essa experiência ficou marcada como a Social Democracia, principalmente a partir da Alemanha. [...] Ora, isso foi no contexto da Europa, e a disputa foi tão grande que acabou sendo abandonada essa perspectiva de bem-estar para todo mundo e ficou limitada a uns países muito ricos da Europa. E, de vez em quando, nesses países a ideia do bem-estar fica comprometida. (Krenak; Maia, 2020, p. 8)

No Brasil, o Bem Viver socioambiental teve um primoroso expoente na militância de Chico Mendes, seringueiro e líder sindical amazônico que foi pioneiro na construção de um ambientalismo articulado com a luta dos trabalhadores, além de ser criador da proposta que iria se tornar o modelo de reservas extrativistas no Brasil (*Ibidem*).

Os indígenas viviam em reservas coletivas, e os seringueiros, que eram majoritariamente nordestinos que migraram para a Floresta Amazônica no final do século XIX, perceberam essa diferença. Depois de quatro, cinco, seis gerações dentro da floresta, o que eles queriam era viver como os índios. (Krenak, 2023, p. 40)

Como se espera ter evidenciado, o Bem Viver pode ter origens ancestrais, mas tem suscitado um debate que continuamente se aprofunda, bebendo de inúmeras fontes para a construção de um projeto comum de pós-capitalismo. Para Siqueira, Gonçalves e Santos (2023, p. 139-140), surge um núcleo compartilhado entre essas diversas facetas matriciais que se configura por (a) a valorização da igualdade entre seres e espécies, bem como uma convivência e existência atreladas ao território e aos ciclos da vida; (b) a descolonização do conhecimento, permitindo a incorporação das cosmovisões tradicionais na compreensão da realidade social e na produção do conhecimento considerado válido; (c) um cuidado e atenção aos processos de diálogos entre diferentes saberes e de articulação entre diferentes memórias e tradições de pensamento; e (d) desenvolvimento de práticas políticas,

econômicas e culturais que estructurem novos projetos civilizatórios, em oposição àquele que originou e alimenta o sistema-mundo moderno colonial capitalista. Seguindo este núcleo, conseguimos encontrar um pouco do Bem Viver por todos os cantos do mundo – como diz Célio Turino, é uma ideia que:

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 presente na roda de samba, na roda de capoeira, no jongo, nas cirandas e no candomblé. Está na *Carta Encíclica Laudato Si’ do Santo Padre Francisco sobre o Cuidado da Casa Comum*. (Acosta, 2016, p. 14, grifo do autor)

3.2 PLURINACIONAL E PÓS-DESENVOLVIMENTISTA: O BEM-VIVER COMO PROPOSIÇÃO POLÍTICA HOJE

Elencados os componentes do Bem Viver como filosofia, bem como sua longitudinalidade histórica, nos voltamos agora para sua função enquanto projeto de futuro pós-capitalista. No livro “O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos”, traduzido em 2016 por uma parceria entre as editoras Elefante e Autonomia Literária, Alberto Acosta discorre sobre as diversas negações e transformações que devem suceder quando se propõe um modo de vida ecológico. O autor articula as ancestralidades do Bem Viver com seu conhecimento íntimo do funcionamento das instituições políticas latino-americanas modernas (especialmente a partir de sua atuação na Assembleia Constitucional do Equador) para realizar uma crítica mordaz aos bois de ouro do desenvolvimento e do progresso, denunciando a colonialidade intrínseca ao capitalismo e à Modernidade europeia, bem como a voracidade individualista da acumulação que está ameaçando a vida no planeta.

Haverá que superar a pós-modernidade, compreendida como era do desencanto. O modelo de desenvolvimento devastador, que tem no crescimento econômico insustentável seu paradigma de Modernidade, não pode continuar dominando. Haverá, então, que superar a ideia de progresso enquanto permanente acumulação de bens materiais. (Acosta, 2016, p. 40)

Longe de se pretender um imperativo global, ou oferecer uma receita pronta de sociedade a ser prescrita para todos os povos do mundo – à la Consenso de Washington – o equatoriano nos apresenta o Bem Viver como uma plataforma comum para a incubação de mundos possíveis, baseando-se em modos de vida tradicionais para oferecer respostas (e, acima de tudo, limites) às diversas moléstias do capitalismo tardio.

Para Acosta, o desenvolvimento como entendemos se inicia em 1949, através do discurso de Harry Truman, proferido para o Congresso estadunidense em ocasião da inauguração do segundo mandato do então presidente, onde foi firmado o compromisso do governo americano em *“embarcar em um novo programa que disponibilize os benefícios de [seus] avanços científicos e [seu] progresso industrial para a melhoria e o crescimento das regiões subdesenvolvidas”* (Truman, 1949 *apud* Acosta, 2016). Neste discurso, mais da metade do planeta foi demarcado como “áreas subdesenvolvidas”, posicionando a primeira potência global e as outras nações industrializadas como o topo de uma sorte de escala social evolutiva. Desde então, esta metáfora tomou enormes proporções, convertendo o modelo de sociedade norte-americano (e, por conseguinte, sua herança europeia) em um ideal a ser perseguido por toda a humanidade (Acosta, 2016).

Assim, depois da Segunda Guerra Mundial, quando começava a Guerra Fria, em meio ao surgimento da ameaça e do terror nuclear, o discurso sobre “o desenvolvimento” estabeleceu – e consolidou – uma estrutura de dominação dicotômica: desenvolvido-subdesenvolvido, pobre-rico, avançado-atrasado, civilizado-selvagem, centro-periferia. Mesmo as posições mais críticas [...] assumiram como indiscutível essa dualidade. O

mundo então se ordenou para alcançar o “desenvolvimento”. Surgiram planos, programas, projetos, teorias, metodologias e manuais de desenvolvimento, bancos especializados em financiar o desenvolvimento, ajuda ao desenvolvimento, capacitação e formação para o desenvolvimento, comunicação para o desenvolvimento e uma longa lista de etcéteras (*Ibidem*, p. 46)

E apesar de toda a centralidade que o desenvolvimento tomou na agenda internacional, pouquíssimos países subdesenvolvidos conseguiram realizar o salto para o clube dos países considerados desenvolvidos. A frustração gerada pela inefetividade das teorias de desenvolvimento iniciou uma busca por versões mais específicas, variantes adjetivadas do conceito: desenvolvimento econômico, social, local, global, rural, sustentável, humano, endógeno, entre tantos outros. Acosta coloca que o problema radica no conceito, pois, enquanto proposta global e unificadora, nega as realidades locais dos países que pretende auxiliar. Como consequência de tentar submeter modos de vida totalmente idiossincráticos a padrões nascidos de países industriais, grandes desigualdades são reproduzidas e a pluralidade da cultura humana é destruída (*Ibidem*).

Negamos inclusive nossas raízes históricas e culturais para modernizar-nos imitando os países adiantados. Assim, negamos as possibilidades de uma modernização própria. O âmbito econômico, visto a partir da lógica da acumulação do capital, domina o cenário. A ciência e a tecnologia importadas normatizam a organização das sociedades. (*Ibidem*, p. 51-52)

Acosta (2016, p. 69) deixa claro que “o Bem Viver não pretende assumir o papel de um imperativo global, como sucedeu com o desenvolvimento em meados do século 20”, e “deve ser assumido como uma categoria em permanente construção e reprodução” (*Ibidem*, p. 71). É uma constelação valorativa que, como evidenciado anteriormente, pode ser encontrada em diferentes formas em diferentes sociedades. A importância da cosmovisão indígena na construção do Bem Viver se dá, em partes, justamente por ser uma forma de vida que sobreviveu centenas de anos de barbáries coloniais e pós-coloniais, e oferece hoje mesmo um exemplo de alternativa ao modo de vida hegemônico, ocidental e capitalista; uma fonte de inspiração para um novo ecossistema de instituições políticas e sociais.

Alguns saberes indígenas não possuem uma ideia análoga à de desenvolvimento: não existe a concepção de um processo linear de vida que estabeleça um estado anterior e outro posterior, a saber, de subdesenvolvimento e desenvolvimento, dicotomia pela qual deveriam transitar as sociedades para a obtenção do bem-estar, como ocorre no mundo ocidental. Tampouco existem conceitos de riqueza e pobreza, determinados, respectivamente, pela acumulação e pela carência de bens materiais. (*Ibidem*, p. 71)

Isso não é dizer que a realidade indígena possa ser romantizada como um refúgio total: o autor nos lembra que crescentes segmentos da população indígena estão sendo absorvidos pela lógica da monetarização própria do mercado capitalista, em situação de grande precariedade; outros, que migram de suas comunidades para a vida urbana (por diversos motivos), paulatinamente também se distanciam de suas comunidades tradicionais estendidas e da vivência da sua cultura natal (*Ibidem*). Mais além das cosmovisões indígenas, o Bem Viver se nutre de todos os setores populares e marginalizados, buscando alternativas “*a partir de baixo e partir de dentro, com lógicas democráticas de enraizamento comunitário*” (*Ibidem*, p. 74) para bater de frente contra a homogeneização global promulgada pelo axioma do desenvolvimento. Assim, busca-se proteger não apenas a autodeterminação dos povos e a integridade da *Pacha Mama*, a mãe Terra, mas também a diversidade cultural da humanidade. Acosta cita o pesquisador Wolfgang Sachs (1975 *apud* Acosta, 2016, p. 81):

Como seria um mundo completamente desenvolvido? Não sabemos, mas certamente seria monótono e repleto de perigos. Posto que o desenvolvimento não pode ser separado da ideia de que todos os povos do planeta estão se movendo em um mesmo caminho rumo a um estágio de maturidade, exemplificado pelas nações que conduzem essa visão, os tuaregues, os zapotecos ou os rajastães não são vistos como se vivessem modos diversos e não comparáveis de existência humana, mas como povos carentes do que foi obtido pelos países avançados. Em consequência, decretou-se que alcançá-los seria sua tarefa histórica. Desde o começo, a agenda secreta do desenvolvimento não era nada mais que a ocidentalização do mundo.

A empreitada modernizadora, através do mercado, do Estado e da ciência, simplificou a arquitetura, a indumentária e o desenho dos objetos da vida diária; eclipsa linguagens, costumes e gestos diversificados; homogeniza desejos e sonhos, no profundo subconsciente das sociedades (Acosta, 2016).

Com a chegada do agronegócio e dos hábitos colonialistas, agora há regiões onde não se pode mais criar solto, tornando tudo muito difícil. Chapada Grande, por exemplo, é parte do Cerrado e tem uma diversidade enorme, margeando o rio Berlenga. Durante o inverno, levávamos os animais para lá, porque é um lugar alto. E, no verão, nossos animais desciam para o Vale do Berlenga. Sempre foi assim. Em Chapada Grande havia tanta fava de bolota – um alimento riquíssimo – que os animais não conseguiam comer tudo, ainda juntávamos um pouco para vender. E isso acontecia até recentemente, no século XXI. Mas chegaram os plantadores de soja e eucalipto, desmataram milhares de hectares, plantaram e proibiram o povo do município de criar solto, mas ninguém estava preparado para criar preso. Acabou a pecuária do município, acabou o extrativismo na Chapada Grande. Acabou um modo de vida, o modo de vida do lugar onde

eu nasci. Chapada Grande tinha uma infinidade de plantas, a mata cheia de frutos e animais, uma vida amplamente compartilhada. Essas vidas foram atacadas e destruídas, e os modos que faziam com que a vida acontecesse também deixaram de existir. O que aconteceu com as pessoas que sabiam viver a partir desses modos? Quando tiramos a comida da onça e aparecemos na frente dela, o que ela vai fazer? (Santos, 2023, p. 62-63)

O conceito de progresso também é criticado por Acosta, entendido como os valores impostos pelo progresso civilizatório europeu, “*extremamente expansionista, influente e destrutivo*” (*Ibidem*, p. 55), que confluem nas bases do desenvolvimento. O imaginário colonizatório serviu (e, transformado, ainda serve) de discurso legitimante da “superioridade” e “civilidade” europeias frente ao outro “primitivo”. Deste discurso, emergem as colonialidades do poder, do saber e do ser, que hoje informam a organização do mundo enquanto raízes da Modernidade. Além dos povos originários, essa visão também alterizou a própria Natureza, de onde a humanidade retraiu-se, isto é, desconsiderou-se como parte integrante do todo ecológico, para poder dominá-la e manipulá-la. Este divórcio pode ser encontrado, por exemplo, na obra de filósofos renascentistas como Bacon e Descartes, ou até mesmo na Gênese judaico-cristã (*Ibidem*). Acosta (2016, p. 76) é categórico: “*os seres humanos não podem ser vistos como uma ameaça ou como sujeitos a serem vencidos e derrotados. E a Natureza não pode ser entendida apenas como uma massa de recursos a ser explorada. Estes são pontos medulares*”. Santos (2023) também identifica essa separação entre humano e natureza como fundamentalmente europeia e cristã, um fenômeno ao qual denominou de cosmofofia. Para Nego Bispo, a cosmofofia, isto é, a repulsa ao cosmos, aos ciclos da vida em todas as suas formas, é característica estrutural do modo de vida eurocristão.

A cosmofofia é responsável por esse sistema cruel de armazenamento, de desconexão, de expropriação e de extração desnecessária. A cosmofofia também é responsável pelo lixo. Por que existe tanto lixo? Porque as pessoas acumulam mais do que o necessário, e o tempo passa. [...] O desperdício é um resultado da cosmofofia. A cosmofofia é a necessidade de desenvolver, de desconectar, de afastar-se da originalidade. A cosmofofia é a mesma coisa que o pecado original. E tudo o que é original assusta o eurocristão monoteísta. (Santos, 2023, p. 14)

A tensão criada entre humanidade e natureza é tão grande que alguns autores chegam a rejeitar a própria ideia de humanidade (e, por conseguinte, sua identidade enquanto humanos) como compreendida pelo discurso da Modernidade eurocristã. Viveiros de Castro e Danowski (2017 apud Magalhães, 2024), por exemplo, fazem

distinção entre terranos e humanos: aqueles cujo modo de vida está mesclado e em redes horizontais e ecológicas com diversos tipos de seres, e aqueles que exercem, pela implementação colonial de uma metafísica mononaturalista, a liberdade humana às custas da submissão tecnocientífica da natureza. Uma distinção parecida pode ser encontrada no pensamento de Nego Bispo, que, como citado no início deste capítulo⁶, também se identifica como quilombola de maneira exclusiva à identidade humana.

Humanismo é uma palavra companheira da palavra desenvolvimento, cuja ideia é tratar os seres humanos como seres que querem ser criadores, e não criaturas da natureza, que querem superar a natureza. Do lado oposto dos humanistas estão os diversais – os cosmológicos ou orgânicos. Se os humanos querem sempre transformar os orgânicos em sintéticos, os orgânicos querem apenas viver como orgânicos, se tornando cada vez mais orgânicos. Para os diversais, não se trata de desenvolver, mas de envolver. Enquanto nos envolvemos organicamente, eles vão se desenvolver humanisticamente. (Santos, 2023, p. 16)

Acosta (2016) vê que é nessa submissão da natureza (e do outro) por vias tecnológicas é que se assenta o princípio do progresso, que sentou as bases do mercado global por via da dominação colonial e um esquema extrativista de exportação da Natureza em função das demandas de acumulação de capital nos países imperiais.

Acompanhando esse princípio, impôs-se o progresso tecnológico, assumido como um elemento a serviço da Humanidade. Não que o avanço científico-tecnológico seja inerentemente corrupto: existem, sim, vantagens e benefícios a serem colhidos com o avanço da técnica. É através da investigação científica, por exemplo, que podemos melhor apreender os ciclos metabólicos do planeta e seus limites. Os saberes tradicionais, frequentemente invalidados pela ciência ocidental, muitas vezes guardam tecnologias e conhecimentos que só encontram validação depois de serem apropriados para fins industriais⁷ (como o uso do guano para fertilização de cultivos, que já era conhecido pelos incas); em casos de biopirataria, conhecimentos populares como o beneficiamento de plantas nativas são patenteados por empresas transnacionais, privatizando o acesso a uma tecnologia que antes era patrimônio cultural comum de um povo (*Ibidem*). Nas palavras de Santos (2023, p. 65): “as universidades são fábricas de transformar os

⁶ Cf. seção 3.1.

⁷ Para mais leituras sobre um entendimento pluralista da tecnologia, cf. o trabalho de Yuk Hui sobre “cosmotécnicas”.

saberes em mercadoria e a agricultura quilombola não é mercadoria. Mas os saberes considerados válidos são aqueles que a universidade converte em mercadoria". Entretanto, as tecnologias berçadas debaixo da lógica do desenvolvimento capitalista incitam a desigualdade social, degradação ambiental, subemprego e desemprego, entre tantas outras injustiças (Acosta, 2016). Esperar uma solução puramente técnica para a multiplicidade das crises que enfrentamos é, de um lado, desconsiderar que a inovação científica se dá em (e é influenciada por) um contexto social maior e, de outro, ignorar o papel fulcral da alta tecnologia na devastação ambiental; o fim do mundo está sendo produzido em escala industrial.

Não podemos ignorar que algumas aplicações tecnológicas podem produzir nocivos efeitos diretos ou secundários. Nem todas as ciências, em todas as tecnologias que dela derivam, são boas ou bem empregadas. O estudo da radioatividade, por exemplo, levou, entre outros resultados, à fabricação de bombas atômicas, introduzindo dúvidas e arrependimentos nos próprios propulsores da energia nuclear. Essa ciência e essa tecnologia – ou melhor, essa aplicação da ciência – são questionáveis. Há outras tecnologias perigosas. Por exemplo, as tecnologias agrárias baseadas na química e no monocultivo, que levaram à perda de biodiversidade. A lista pode alongar-se *ad infinitum*. (*Ibidem*, p. 102)

Ainda há quem tenha a pachorra de dizer que o Brasil é vanguarda na produção de energia limpa. Eu não sei que história é essa, se você botar um filtro de sangue nas hidrelétricas de Tucuruí, Balbina, Belo Monte, Santo Antônio e Jirau, ele entope. (Krenak, 2020)

Esta lógica de separação entre humanidade e natureza também se extrapola para a esfera do comércio internacional a partir do momento que muitos países subdesenvolvidos dependem inteiramente da exportação de seus recursos naturais, na forma de matéria-prima. O projeto colonizador no continente latino-americano, por exemplo, sempre buscou maximizar a extração de riquezas naturais para as metrópoles coloniais, começando um padrão que se perpetua na matriz produtiva das antigas colônias ibéricas até hoje (Acosta, 2016).

Dizem que [Alexander von] Humboldt, maravilhado pela geografia, flora e fauna da região, via seus habitantes como se fossem mendigos sentados sobre um saco de ouro, referindo-se a suas incomensuráveis riquezas naturais não exploradas. De alguma maneira, o cientista ratificou nosso papel de exportadores de Natureza no que seria o mundo depois da colonização ibérica: enxergou-nos como territórios condenados a aproveitar os recursos naturais existentes. [...] Para muitos líderes políticos, mesmo os "progressistas", é quase impossível imaginar um caminho para se libertar desta "maldição da abundância". Não se consegue compreender que os efeitos multiplicadores da manufatura sobre o resto da economia são muitíssimo maiores que os do extrativismo. Fabricar um rádio, um televisor ou um automóvel, por exemplo, implica a existência de muitas empresas secundárias e exige esforços em outros setores – como pesquisa e

inovação. Fazer um buraco na terra para retirar minerais, nem tanto. (*Ibidem*, p. 108-112)

Enquanto os países subdesenvolvidos recebem toda sorte de incentivo estrutural para continuar suas atividades extrativistas e monocultivos, seu solo perde nutrientes e sua biodiversidade é dizimada. O custo ambiental, no entanto, não é refletido no valor dessas commodities, produtos que por definição não possuem alto valor agregado. Do outro lado, os países industrializados exportam sua poluição (na forma de resíduos ou emissões) direta ou indiretamente para as outras regiões. É imprescindível que esta dívida ecológica, como Acosta chama (de maneira similar, mas muito mais abrangente que a dívida climática), que se alarga desde o início das expansões ultramarinas europeias, seja incorporada em qualquer espécie de articulação internacional pela preservação do meio ambiente (*Ibidem*).

Por um lado, os países empobrecidos e estruturalmente excluídos deveriam buscar opções de vida digna e sustentável, que não representem a reedição caricaturada do estilo de vida ocidental. Por outro, os países “desenvolvidos” terão de resolver os crescentes problemas de iniquidade internacional que eles mesmos provocaram e, em especial, terão de incorporar critérios de suficiência em suas sociedades antes de tentar sustentar, às custas do resto da Humanidade, a lógica da eficiência compreendida como a acumulação material permanente. (*Ibidem*, p. 117-118)

Os principais horizontes estratégicos propostos por Acosta (2016) envolvem o embate na esfera jurídica para, em articulação com lideranças tradicionais, propulsionar a criação de marcos legais e revisões no sistema político internacional que reafirmem a igualdade de todos os povos e de todas as espécies. O autor salienta a necessidade de buscar a construção de um corpo de Direitos da Natureza, uma instituição jurídica global de grandeza similar aos Direitos Humanos. Reconhecer a Natureza como um sujeito de direitos, tal qual foi feito na constituição equatoriana, seria uma maneira de engendrar o biocentrismo na organização política da sociedade – Pacha Mama é elevada da condição de objeto do sujeito humano, e passa a participar do arranjo de poder institucional. Da mesma forma, se a constituição de Montecristi⁸ pode ser vista como um marco referencial regional, Acosta urge dar início a uma estratégia internacional pela Declaração Universal dos Direitos da Natureza, que sirva como marco cooperativo internacional pela proteção da Terra e todos os seus povos. Acosta adverte, inclusive, que não se confundam os

⁸ Montecristi é o nome do cantão (unidade administrativa similar ao município) equatoriano que sediou a Assembleia Constituinte de 2008.

Direitos da Natureza com outros tipos de direitos já conhecidos, como o direito ambiental, que busca indenizar comunidades afetadas por danos ambientais causados por outrem; ou o direito indígena, caso se caia no disparate eurocêntrico de identificar Natureza com “coisa de selvagens”. É evidente que o Bem Viver também toma o cumprimento e a expansão destes tipos de direitos como pontos inegociáveis, mas são distintos da proposta do direito ecológico – nome utilizado na carta magna equatoriana para diferenciar este do direito ambiental – pois ainda são centrados no ser humano (*Ibidem*).

Por outro lado, nos Direitos da Natureza, o centro está na Natureza, que, certamente, inclui o ser humano. A Natureza vale por si mesma, independentemente da utilidade ou dos usos que se lhe atribua. Isto representa uma visão biocêntrica. Estes direitos não defendem uma Natureza intocada, que nos leve, por exemplo, a deixar de cultivar a terra, de pescar ou de criar animais. Estes direitos defendem a manutenção dos sistemas de vida – do conjunto da vida. Sua atenção se volta aos ecossistemas, às coletividades, não aos indivíduos. Pode-se comer carnes, peixes e grãos, por exemplo, desde que se assegure que os ecossistemas sigam funcionando com suas espécies nativas. (*Ibidem*, p. 131)

Se o direito ambiental busca fazer justiça ambiental, o direito ecológico busca fazer a justiça ecológica – a completa restauração dos ecossistemas danificados pela antropia. Articula em uma escala ainda maior o “direito ao meio ambiente” antropocêntrico que já encontramos no constitucionalismo latino-americano; até porque é impossível a garantia de qualquer direito humano fundamental quando se comprometem os sistemas ecológicos que permitem a continuidade da existência humana. Para fazer valer os Direitos da Natureza internacionalmente, Acosta (2016) sugere a formação de um bloco de países que carreguem essa bandeira em um marco estratégico de colaboração e complementaridade internacional, tendo em mente que este será um projeto de longo prazo – tal qual a própria criação dos Direitos Humanos, que se embriona na Revolução Francesa, em 1789, através da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão; além disso, a vigência estrita dos Direitos da Natureza exige o estabelecimento de marcos jurídicos e instâncias internacionais adequadas, como um tribunal internacional voltado para a punição de delitos ambientais. Neste sentido, o autor destaca a articulação internacional realizada por Evo Morales que, em 2010, após o fracasso da COP15, em Copenhague, convocou a Conferência Mundial dos Povos sobre Mudanças Climáticas e os Direitos da Mãe Terra, em Cochabamba, onde também emitiu-se a Declaração Universal dos Direitos da Mãe Terra; no mesmo ano, a Bolívia também

logrou que, no seio das Nações Unidas, a água fosse declarada um direito humano fundamental. Já no âmbito nacional, avanços obtidos no plano constitucional devem ser cristalizados em novas leis, normas, indicadores e políticas públicas, fazendo-se necessário proposições que se refiram “à biodiversidade, ao patrimônio cultural, aos ecossistemas, aos recursos naturais renováveis e não renováveis – e também aos conceitos sobre responsabilidade jurídica ambiental, tanto individual como coletiva” (*Ibidem*, p. 138).

Se o Bem Viver responde os Direitos Humanos propondo os Direitos da Natureza, sua resposta ao Estado-nação seria o Estado plurinacional; isto é, a plurinacionalidade, para Acosta (2016), – que toma grande orgulho em poder ter participado do processo que transformou o Equador em um Estado plurinacional – aparece como uma possibilidade de reparar as tendências coloniais inerentes a um projeto de Estado que obtém sua legitimidade sujeitando toda população a um único projeto de nação, desrespeitando a diversidade cultural, étnica e política do seu território. O autor (*Ibidem*, p. 144) identifica que o Estado é uma instituição que está recorrentemente em crise:

Na América Latina, particularmente, o “Estado mínimo” – o Estado neoliberal – entrou em crise. É aquele Estado que se dizia capaz de inserir cada vez mais os países da região ao mercado mundial, em um processo de crescente e incontrolada mercantilização. O Estado neoliberal abria fronteiras a produtos estrangeiros e dava garantias ao capital forâneo, inclusive reprimindo amplos segmentos da sociedade. E tudo para provocar o desejado desenvolvimento. No entanto, sem minimizar a crise do Estado neoliberal, devemos entender que também está em crise – e já faz muito tempo – o Estado colonial sobre o qual se fundou o Estado oligárquico que, por sua vez, é a base do Estado neoliberal. Assim, estamos passando por uma crise do Estado-nação em seu último nível.

Krenak (2022, p. 45), também, declara que “a ideia desses Estados nacionais é muito limitada, muito pobre, e a gente tem que ser capaz de atravessar tudo isso e confluir”. Destarte, o Estado plurinacional sugere uma nova concepção de nação (enquanto instituição política) que visa integrar múltiplas nacionalidades, entendendo que, anteriormente, sob o modelo tradicional do Estado-nação, conviviam em um estado permanente de conflito. Não se trata de compartimentar os interesses dos povos indígenas ou negros a uma única estrutura do Estado, e sim de permitir espaços de autogoverno e autodeterminação para as diferentes “nações culturais” sujeitas à mesma “nação cívica”. Isso significa reconhecer e aceitar formas de organização social que antecedem a colonização, bem como entender que a

evolução dos costumes e práticas dessas sociedades – não importa a forma que esta tomar – concerne unicamente àqueles que a elas pertencem (*Ibidem*).

Um parêntesis: os povos e nacionalidades, sem necessidade de fazer uma apologia a suas formas de tomar decisões coletivas, dispõem de processos deliberativos mais democráticos que os da conhecida sociedade ocidental. A vida comunitária em si mesma é uma mostra destes exercícios de democracia. E estas práticas, que poderiam servir para repensar nossa democracia, são simplesmente ignoradas graças à mesma e persistente discriminação. Esta aceitação não implica desconhecer as limitações de se colocar em prática este tipo de democracia assembleísta em comunidades muito numerosas. De todas as maneiras, sem pretender citar como exemplo a ser copiado ao pé da letra, se poderia mencionar a democracia direta da Suíça, com seu interessante e não menos complexo sistema de consultas ou referendos populares vinculantes. (*Ibidem*, p. 147)

Além de uma nova organização política, o Bem Viver também pede uma nova organização econômica, desligada do paradigma do desenvolvimento e baseada nos princípios da solidariedade, sustentabilidade, reciprocidade, complementariedade, dentre tantos outros que o Bem Viver busca incorporar, articulados através do autocentramento, da suficiência e do pós-extrativismo; um ponto medular desta nova economia, por exemplo, seria a incorporação de critérios de suficiência, postulando uma organização econômica ao redor do mínimo necessário, em contraposto ao máximo possível. Acosta (2016, p. 165) frisa que o redesenho da economia demanda uma grande transformação não apenas nas matrizes produtivas, mas nos padrões de consumo das sociedades: *“é preciso consumir diferente, melhor e, em alguns casos, menos, obtendo melhores resultados em termos de qualidade de vida”* e superando as manias produtivistas e consumistas da economia capitalista.

Assim, os objetivos econômicos, uma vez subordinados às leis de funcionamento dos sistemas naturais e às demandas da sociedade, devem mirar o respeito à dignidade humana e a melhora da qualidade de vida das pessoas, das famílias e das comunidades, sem sacrificar a Natureza e sua diversidade (*Ibidem*, p. 166).

Para Acosta (2016), as transições para o pós-capitalismo devem ser pensadas a partir do autocentramento, descentralizando as decisões econômicas para empoderar as dimensões locais e, destarte, recuperar o protagonismo da sociedade no processo de tomada de decisões.

O fundamento básico da via autocentrada é o desenvolvimento das forças produtivas endógenas, incluindo capacidades humanas e recursos produtivos locais, e os correspondentes controle da acumulação e centrimento dos padrões de consumo. Tudo deve ser acompanhado de um processo político de participação plena, de tal maneira que se construam

contrapoderes com crescentes níveis de influência no âmbito local. Isso implica ir gestando localmente espaços de poder real, verdadeiros contrapoderes de ação democrática nas esferas política, econômica e cultural. A partir delas, se poderão forjar os embriões de uma nova institucionalidade estatal, de uma renovada lógica de mercado e de uma nova convivência social. (*Ibidem*, p. 168)

A redistribuição das riquezas e da renda, com critérios de equidade, bem como o fácil acesso aos recursos econômicos (como o crédito), são exemplos de medidas que evidenciam como a democratização da economia – seus recursos, sua produção e seu controle – é, simultaneamente, uma estratégia de transição e objetivo final das sociedades que se propõem a abraçar o Bem Viver. Mas os desafios, especialmente em um contexto andino e amazônico, são vários: as transições devem frear a aceleração do despojo às comunidades; reduzir a dependência do petróleo, da mineração e dos monocultivos; reduzir o desperdício e desacelerar o aumento da entropia; impulsionar a redistribuição da renda e da riqueza; e mudar os padrões tecnológicos para recuperar e incentivar alternativas locais, sem negar as valiosas contribuições que possam vir de fora (*Ibidem*).

Propõe-se que, a partir da valorização da dimensão local, as matrizes produtivas locais serão reorientadas para a produção de bens que estejam diretamente conectados com as necessidades existenciais e axiológicas das próprias comunidades, e que elas mesmas serão protagonistas desta mudança. A transição autocentrada, nesse sentido, é uma oportunidade para revalorizar as identidades culturais e a autonomia das populações locais, bem como a interação e a integração entre movimentos populares e as economias e sociedades dos povos, agora com papéis ativos nas suas realidades econômicas imediatas. Acosta (2016) – rascunhando reflexivamente os desdobramentos do Bem Viver em escalas maiores – reconhece que a inserção na economia-mundo a partir de uma perspectiva local pode ser um desafio. Exige uma abordagem estratégica, que maximize os benefícios e diminua os prejuízos, provavelmente ao lançar mão de uma grande variedade de vínculos comerciais com economias relevantes, sobretudo as vizinhas e complementares; e ao abandonar a lógica da total igualdade de condições, mito ideológico do livre mercado, quando comercializando com países enriquecidos.

Politicamente, estes processos podem contribuir para a formação e fortalecimento de instituições verdadeiramente representativas e democráticas,

gestando uma cultura de participação por meio de espaços comunitários assembleístas que cotidianizem a política. Além disso, a economia autocentrada também reformata a relação entre sociedade e trabalho: seja através da *minga*, da *uyanza*, ou na *chalana*, recolhida depois da *makimanachina*, o trabalho (e a distribuição dos frutos deste trabalho, seja ele exercido em prol do coletivo ou não) surge repetidas vezes nas sociedades ameríndias como forma de constituição de cidadania, ou “florestania”, como cunhou Chico Mendes (*Ibidem*; Krenak, 2022).

Onde nasci e fui criado, todo mundo tinha casa. Só não tinha casa quem não queria e morava com os pais, com os parentes ou com os amigos. Ou quem andava perambulando, quem achava por bem não ter casa porque era muito trabalhoso cuidar. Mas na cidade não era assim.

As pessoas dependiam de casas que não sabiam fazer. Onde nasci e fui criado, desde criança, íamos observando, achávamos um lugar bonito, criávamos uma relação, uma comunicação com o lugar. E marcávamos: “Vou fazer a minha casa aqui”. Eu não precisava pagar para fazer a minha casa. Pelo contrário, no dia de fazer a casa, havia um grande mutirão, vinha todo mundo! Era uma festa, e fazíamos uma casa muito rapidamente. (Santos, 2023, p. 9-10)

Da mesma forma, para Acosta (2016), uma sociedade que busca Bem Viver não toleraria desemprego ou subemprego, pois tem o trabalho como direito – uma vez que este é uma forma de exercer pertencimento e, por conseguinte, autorrealização –, bem como sugere o reconhecimento em igualdade de todas as formas de trabalho, produtivo ou reprodutivo. Também entende-se que, uma vez que a finalidade da organização social não seja mais a acumulação de excedentes, naturalmente se abrirão discussões e possibilidades para a redução das horas de trabalho, redistribuição de vagas e outras políticas que coloquem as necessidades do trabalhador antes de qualquer lógica predatória e superexploradora. “Assim, o Estado deverá ser cidadanizado, enquanto o mercado terá de ser civilizado – o que, em ambos casos, implica uma crescente participação da sociedade, especialmente a partir das bases comunitárias” (*Ibidem*, p. 185).

Cabe delinear como Acosta (2016) busca concluir a reflexão de como se daria a construção política do Bem Viver a nível global. Para o autor, a pedra angular de uma proposta global para impulsionar as transições está na construção de um Código Financeiro Internacional, que normatize o mundo financeiro e, especialmente, o endividamento externo, para que não seja mais usado como ferramenta de dominação econômica e política. Um Tribunal de Arbitragem da Dívida Soberana deve ser instituído, suplantando os marcos de negociação de

dívida colocados pelo Clube de Paris. A fera da especulação financeira deve ser domada, extinguindo os paraísos fiscais e introduzindo os devidos impostos às transações financeiras internacionais, como a Taxa Tobin. O equatoriano também coloca como cada vez mais necessária a criação de um Banco Central Mundial, sem qualquer vínculo com os já existentes e desonrados Banco Mundial e Fundo Monetário Internacional, mas que possa propiciar a igualdade no comércio pela emissão e regulação de uma moeda ou cesta de moedas global (sem intenções de reconstruir a ordem de Bretton Woods).

Por fim, também cabe o lembrete que, na condição que esteja radicada no anticolonialismo, no anticapitalismo e na harmonia da humanidade com a Natureza, qualquer forma de organização, movimento ou ação política está aliada ao Bem Viver. Acosta (2016) entende que a luta contra-hegemônica não pode ser uma luta solitária, e requer a soma de todas as forças sociais afetadas pela exploração capitalista em uma ação política contínua e estratégica para a construção de todos os espaços de poder contra-hegemônicos possíveis. Se esse esforço engendra toda a sociedade, já não haveria espaço para grupos vanguardistas que assumam uma posição de liderança privilegiada, ou para ater-se a debates apenas no plano nacional. Para todos os campos e todas as escalas onde o embate político é possível, lá devemos agir. Krenak (2022, p. 42), lembrando-se da sua atuação na Aliança dos Povos da Floresta (onde participou junto de Chico Mendes), nos conta:

Esse movimento não reclama por igualdade, ao contrário, reconhece uma intrínseca alteridade em cada pessoa, em cada ser, introduz uma desigualdade radical diante da qual a gente se obriga a uma pausa antes de entrar: tem que tirar as sandálias, não se pode entrar calçado. Assim eu escapei das parábolas do sindicato e do partido (quando um pacto começar a cobrar tributo, já perdeu o sentido) e fui experimentar a dança das alianças afetivas, que envolve a mim e uma constelação de pessoas e seres na qual eu desapareço: não preciso mais ser uma entidade política, posso ser só uma pessoa dentro de um fluxo capaz de produzir afetos e sentidos. Só assim é possível conjugar o mundizar, esse verbo que expressa a potência de experimentar outros mundos, que se abre para outras cosmovisões e consegue imaginar pluriversos.

4 CONCLUSÃO

Existe muito que pode ser dito sobre estes dois projetos, especialmente assim, em contraposição. Há, na base, um divórcio que aparenta irremediável: enquanto o aceleracionismo se posiciona como firme e orgulhosamente modernista, o Bem Viver denuncia que o fracasso da Modernidade como imagem de futuro não é resultado de um experimento maculado apenas pelos vícios do capital, mas se radica na própria ontologia modernista, onde há o humano, e há, separado, o natural. Isso quer dizer, não há nada de especial sobre a modernidade – e não há nada de especial (no que se refere ao resto da natureza) sobre a humanidade. Para um bom aceleracionista, no entanto, a sugestão que a humanidade não é uma categoria especial não deve ser novidade. Basta lembrar-nos, como pontuado no segundo capítulo deste texto, como alguns aceleracionistas compreendem a aceleração como uma sorte de forma de vida hiperviral no espaço-tempo, que se realiza retroativamente na materialidade através da ação humana – para o aceleracionismo de direita, esta aceleração se confunde com o próprio capitalismo. Quanto ao *L/acc*, cabe questionar como uma ideologia que se entende como familiar com a análise de sistemas tão complexos dar tão pouco trato ao sistema mais complexo que conhecemos: a ecologia terrestre, composta por incontáveis redes geofísicas e bioquímicas de amplitudes escalares que escapam a imaginação.

O que vemos aqui são as distintas maneiras em como se conceitualiza o humano provocando desdobramentos na maneira em que o pós-humanismo, outro alicerce comum destas duas ideologias, aparece nelas. Todo o projeto filosófico e político do Bem Viver busca reorientar as sociedades para um paradigma sociobiocêntrico, isto é, onde o objeto de preocupação principal são as totalidades: as sociedades, comunidades, nichos ecológicos, redes confluentes de biointeração. A demasiada atenção ao individual (humano) da Modernidade antropocêntrica teria sido um erro filosófico eurocristão grave, cujas consequências estão sendo sentidas na devastação dos ecossistemas e na própria qualidade de vida dos indivíduos terrestres. O humano, então, deve vir a termos com a sua condição enquanto ser vivo orgânico e reintegrar-se na ordem natural maior. O que se pede é que, ao invés do humano subsumir a natureza através da técnica, o humano se permita ser subsumido pela natureza novamente.

Quando pensamos na possibilidade de um tempo além deste, estamos sonhando com um mundo onde nós, humanos, teremos que estar reconfigurados para podermos circular. Vamos ter que produzir outros corpos, outros afetos, sonhar outros sonhos para sermos acolhidos por esse mundo e nele podermos habitar. (Krenak, 2020, p. 47).

Isso também pode ser visto por uma lente libidinal; o Bem Viver é muito claro em colocar que o limite metabólico do planeta deve ser respeitado e, portanto, é um limite máximo; sua proposta de igualdade ontológica entre espécies, um respeito à fauna e flora que antes se estendia apenas entre humanos, reprimenda a instrumentalização do mundo natural que é característica da Modernidade. Se os padrões de consumo, não apenas de produção, devem ser transformados para se adaptar a este paradigma, diretamente implica-se uma restrição libidinal: precisamos querer novas coisas – e deixar de querer outras – para conseguir alcançar um novo mundo. O aceleracionismo, por sua vez, acredita que este é um caminho sem sucesso, pois o desejo já foi profundamente colonizado pelos tentáculos do capital. Além disso, é contraproducente para a própria finalidade do projeto *L/acc*, que visa produzir uma expansão absoluta das possibilidades humanas, algo fundamentalmente incompatível com uma libidinalidade restringida. O truque seria, então, produzir o desejo pelo pós-capitalismo ao evidenciar as maneiras como ele nos restringe – utilizar as amarras do algoz contra ele mesmo. Deixar de desejar, no entanto, seria impossível (indesejável, talvez).

Não muito abaixo do 'sim ébrio de desejo' de Lyotard se situa o Não do ódio, raiva e frustração: não terá satisfação, não terá diversão, não terá futuro. Estes são os recursos de negatividade que eu acredito que a esquerda deve retornar a fazer contato. Mas agora é necessário reverter a ênfase de Deleuze e Guattari ou 'Economia Libidinal' na política como meio de maior intensificação libidinal: ao contrário, é uma questão de instrumentalizar a libido para propósitos políticos. (Fisher, 2014, p. 340, tradução nossa)

No que se refere ao pós-humanismo aceleracionista, no entanto, este elemento surge, como tantas outras coisas neste pensamento, através de um *upgrade 2.0* do humanismo iluminista. Compreender as implicações da empreitada iluminista para a categoria do humano é um dos objetivos do trabalho de Reza Negarestani, autor apresentado na coletânea *#ACCELERATE*, com o inumanismo:

O inumanismo distingue o humano somente por suas invariâncias normativas (e não de causais e estruturais). Essas invariâncias são capacidades que o humano tem de determinar e revisar a si próprio lançando mão de cognições teóricas e práticas. Nesse sentido, o inumanismo é a extração do cerne normativo que existe no humanismo, mas o lócus dessa normatividade não está na natureza (materialismo irracional) nem deve ser atribuído ao divino (teologia). Para o inumanismo, o

lôcus dessa normatividade está na capacidade do humano para a agência racional – quer dizer, para atividades conceituais baseadas em práticas sociais discursivas e linguísticas (uma condição de possibilidade formal e social) e pelas quais humanos (como espécie biológica) podem instituir suas próprias regras coletivamente instanciadas (julgamentos) em relação ao que eles devem ser e ao que devem fazer (quer dizer, sapiência como agência racional que não possui essência biológica). Assim, o inumanismo deve ser necessariamente entendido como uma ampliação do humanismo racional (NEGARESTANI, 2020, p. 67).

É a partir do inumanismo de Negarestani que Magalhães (2024) atualiza a distinção feita por Viveiros de Castro, entre terranos e humanos, substituindo os humanos, que fazem referência ao humanismo moderno, pela sua radicalização pós-humanista: os inumanos.

Para os terranos, o Antropoceno aparece como uma intrusão que desloca o ser humano do centro de preocupação e ação, exigindo uma política ecológica de diversidade e composição. Para os inumanos, sinala a coroação da inteligência e um domínio técnico ao nível planetário, permitindo tanto projetos de geoengenharia e terraformação como utopias de “comunismo de luxo automatizado” (Magalhães, 2024, n.p., tradução nossa).

Permitir a constante revisão das categorias que norteiam seu entendimento do mundo é uma máxima que retorna algumas vezes no pensamento aceleracionista mais-a-esquerda. Srnicek e Williams (2015), ao discutir o papel e a forma do universalismo para uma Modernidade de esquerda, também dialogam com o inumanismo:

A liberdade é uma empreitada sintética, e não um presente natural. Debaixo desta ideia de emancipação está uma visão da humanidade como uma hipótese construível e transformadora: uma que é constituída através da experimentação e elaboração práticas. Não há nenhuma essência humana autêntica a ser materializada, nenhuma unidade harmônica a se retornar, nenhuma humanidade inalienada que foi obscurecida por falsas mediações, nenhum todo orgânico a ser alcançado. A alienação é um modo de habilitação [*enablement*], e a humanidade é um vetor incompleto de transformação. O que somos e o que podemos ser são projetos abertos a serem construídos no curso do tempo (Srnicek; Williams, 2015, p. 82, tradução nossa).

Essa dicotomia universal-pluriversal é outra linha de choque existente entre o aceleracionismo e o Bem Viver. Este vê os universais como inerentemente perigosos para a diversidade político-cultural da humanidade, enquanto aquele entende impossível dismantelar um universal (neste caso, o capitalismo) sem o auxílio de outro. Srnicek e Williams (2015, p. 220, tradução nossa), em uma nota de rodapé muito comprida, dissertam sobre os problemas das perspectivas anti-universalistas, com especial atenção à proposta pluriversal:

Finalmente, o 'pluriversalismo' é a perspectiva mais intrigante, e uma que nós estaríamos mais próximos de se alinhar. Ela defende a autodeterminação de culturas em um engajamento horizontal e mútuo. Mas requer três rápidos comentários. Primeiramente, ela negligencia o meio de engajamento entre culturas, algo que argumentamos requerer uma teoria sofisticada do raciocínio para que se evite a dominação. [...] Em segundo lugar, ela justamente se opõe a uma visão homogênea do universalismo, mas desconsidera as maneiras como o universalismo já consegue incorporar os tipos de diferença que ela realça. O pluriversalismo, muito facilmente, sugere negligenciar o aspecto comum necessário em um mundo globalizado. A humanidade não existe simplesmente como maneiras mutuamente exclusivas de se viver, mas, ao contrário, como um conjunto profundamente interconectado de diferenças. Em terceiro lugar, o pluriversalismo reconhece que o universalismo capitalista deve ser eliminado primeiro para que ele possa ter uma chance. Até então, ele está vinculado a gestos de resistência defensivos contra o capitalismo expansivo. O pluriversalismo, então, depende da eliminação do capitalismo e de um projeto pós-capitalista contra-hegemônico como suas condições pressupostas de existência. O problema do universalismo – especialmente o universalismo presentemente existente – não pode ser resolvido com vacuidades teóricas. (p. 220)

Neste sentido, os aceleracionistas compreendem a complexidade e a multiplicidade de forças que pretendem superar, ao mesmo tempo que urgem que ainda mais deve ser feito para podermos compreender todas as dinâmicas envolvidas na luta anticapitalista internacional na pós-modernidade. Na esfera nacional, o Bem Viver logrou importantes conquistas – e é, das duas ideologias comparadas nesse texto, a única com representação política realmente relevante e articulada –, mas ainda não conseguiu oferecer resistência ao capital globalizado com força suficiente para implantar estruturalmente muitos de seus pontos mais medulares. Claro, se o Bem Viver pouco conquistou, muito menos (se quaisquer) conquistas podem ser atribuídas ao aceleracionismo de esquerda. Mas sua crítica à esquerda *folk*, mesmo se por vezes pareça estar direcionada a um espantalho, é importante na medida que nos convida a ponderar sobre a pequenez destas conquistas, relacionando-a a uma pequenez das ambições da esquerda contemporânea. Neste sentido, tornar o futuro sedutor novamente pode ser outro grande acerto do *L/acc*, mesmo quando este futuro possa parecer enjoativamente ocidental. Como escreveu McKenzie Wark (2013, n.p., tradução nossa), em sua réplica ao manifesto aceleracionista, “a mitologia prometeica dos futuristas pode funcionar para alguns, mas o que os tempos pedem é uma articulação mais espaçosa e global do arcabouço mítico de imagens e histórias. Além disso, que fim teve Prometeu?”.

Apesar das suas diferenças vetoriais, arrisco dizer que essas duas filosofias ainda podem caminhar juntas, pois ambas as suas formulações existem com um único propósito: nos fazer um convite. Uma sugestão, uma semente de ideia, que ameaça enraizar no terreno fértil do espírito humano, dizendo “você sabe que as coisas podem ser diferentes”. Duas ideologias que urgem retomar as rédeas do futuro para todos nós. Nesse momento, esta é a natureza do trabalho que deve ser feito.

Utopias são a incorporação das hiperstições do progresso. Elas exigem que o futuro seja realizado, elas formam um objeto impossível, porém necessário, de desejo, e nos dão a linguagem da esperança e da aspiração por um mundo melhor. Denunciar as fantasias de uma utopia é desconsiderar o fato que é precisamente o elemento da imaginação que faz as utopias essenciais para qualquer processo de mudança política. Se queremos escapar do presente, precisamos primeiro descartar os parâmetros já estabelecidos do futuro e escancarar um novo horizonte de possibilidades (Srnicek; Williams, 2015, p. 138-9, tradução nossa).

E colocadas assim, em contraposição, uma ideia ainda mais herética vem à mente. Se já estamos lidando com utopias e a imaginação, o que nos impede de imaginar que o futuro possa integrar essas duas ideias?

Não se trata de um pensamento binário, mas de um pensamento fronteiro. Nunca vamos atravessar para o lado do humanismo, mas também nunca vamos querer que o humanismo atravesse para o nosso lado. Também não queremos que ele deixe de existir, só queremos que haja respeito e diálogos de fronteira. A humanidade está aí, não vamos matar a humanidade. Mas como vamos nos relacionar com ela? Estabelecendo fronteiras (Santos, 2023, p. 17).

Se queremos, sim, imaginar um futuro radicalmente diferente e radicalmente melhor, também devemos testar os limites dessa imaginação. Ansiar e defender um futuro onde a imensa diversidade cultural e política floresce cada vez mais debaixo de vários mitos fundadores, mas que expressam uma só humanidade; mudanças paradigmáticas na tecnologia, em todas as suas formas, trazem melhorias de vida para não apenas os seres humanos, mas toda a ecologia terrestre; o ser humano continua curioso e ambicioso, sem que seja necessária uma cadeia de devastação e superexploração para saciar suas paixões. Um futuro declaradamente utópico. E aqui, sei que não estou sozinha:

O problema de como negociar cosmopoliticamente as relações entre esses mundos se apresenta para muitos de nós. Gostaria de oferecer uma contribuição a esse assunto que claramente é mais do que um debate acadêmico: é um processo diplomático cosmopolítico entre coletivos que na maioria dos casos não compartilham nem os mesmos conceitos, nem as mesmas alianças (Magalhães, 2024, n.p., tradução nossa).

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Editora Elefante, 2016.

BRASSIER, Ray. Prometheanism And Its Critics. *In: #Accelerate: The Accelerationist Reader*. Cambridge: MIT Press, 2014, p. 467–487.

BECKETT, Andy. Accelerationism: how a fringe philosophy predicted the future we live in. **The Guardian**, 2017. Disponível em: <<https://amp.theguardian.com/world/2017/may/11/accelerationism-how-a-fringe-philosophy-predicted-the-future-we-live-in>>. Acesso em: 7 maio 2024.

CHIRINOS, Carlos. Crisis constituyente en Ecuador. **BBC Mundo**, 2008. Disponível em: <http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_7470000/7470476.stm>. Acesso em: 12 Sep. 2024.

CPC. **Três leituras do Manifesto Aceleracionista | 1. MAP**. YouTube, 2023. 1 vídeo (195 min). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=MKrGFRKtRSA>>. Acesso em: 15 de novembro de 2024.

FISHER, Mark. **Realismo Capitalista: É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?** São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FISHER, Mark. Terminator vs. Avatar. *In: MACKAY, Robin; AVANESSIAN, Armen (org.). #Accelerate: The Accelerationist Reader*. Cambridge: MIT Press, 2014, p. 335–346.

FUKUYAMA, Francis. The End of History? **The National Interest**, n. 16, p. 3–18, 1989.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton; MAIA, Bruno (Org). **Caminhos para a cultura do Bem Viver**. [s.l.: s.n.], 2020. Disponível em: <<http://www.culturadobemviver.org>>. Acesso em: 3 Sep. 2024.

LAND, Nick. **A Quick-and-Dirty Introduction to Accelerationism**. Jacobite. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20180113012817/https://jacobitemag.com/2017/05/25/a-quick-and-dirty-introduction-to-accelerationism/>>. Cópia arquivada em: 25 mai 2017. Acesso em: 27 mar. 2024.

MACKAY, Robin; AVANESSIAN, Armen. Introduction. *In: _____ (org.). #Accelerate: The Accelerationist Reader*. Cambridge: MIT Press, 2014, p. 1–46.

MAGALHÃES, J. L. Q. de. Plurinacionalidade e cosmopolitismo: a diversidade cultural das cidades e diversidade comportamental nas metrópoles. **Revista de Direitos e Garantias Fundamentais**, [S. l.], n. 7, p. 201–214, 2009. DOI: 10.18759/rdgf.v0i7.84. Disponível em: <https://sisbib.emnuvens.com.br/direitosegarantias/article/view/84>. Acesso em: 8 out. 2024.

MAGALHÃES, Zé Antônio. **Terranos e Inhumanos en el Antropoceno**. Caja Negra. Disponível em: <https://cajanegraeditora.com.ar/terranos-e-inhumanos-en-el-antropoceno/>. Acesso em: 26 set. 2024.

NEGARESTANI, Reza. **O trabalho do inumano**. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2020. Tradução de Jean-Pierre Caron. Disponível em: https://zazie.com.br/wp-content/uploads/2024/05/TRAMA_Reza-Negarestani_O-trabalho-do-inumano_Zazie-Edicoes_2020.pdf. Acesso em: 13 nov. 2024.

NEGRI, Antonio. Some Reflections on the #Accelerate Manifesto. In: MACKAY, Robin; AVANESSIAN, Armen (org.). **#Accelerate: The Accelerationist Reader**. Cambridge: MIT Press, 2014, p. 363–378.

ONYRO_NAUTILUS. **[Chiste sobre prometeicos e gaianos]**. Discord: [CPC - Circuitos de Pesquisas Contemporâneas]. 10 jun. 2024. 01:46. 1 mensagem via Discord.

RID, Thomas. **Rise of the Machines: A Cybernetic History**. Londres: W. W. Norton & Company, 2016.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023. 112 pp.

SHANMUGARATNAM, Tharman. Confronting a perfect long storm. **Finance & Development**, p. 4–9, 2022. Disponível em: <https://www.imf.org/en/Publications/fandd/issues/2022/06/confronting-a-perfect-long-storm-tharman-shanmugaratnam>. Acesso em: 26 mar. 2024.

SIQUEIRA, Gabriel Castro; GONÇALVES, Bruno Simões; SANTOS, Alessandro de Oliveira Dos. Entre utopias desejáveis e realidades possíveis: noções de bem viver na atualidade. **Estudos Avançados**, v. 37, n. 109, p. 125–144, 2023.

SRNICEK, Nick; WILLIAMS, Alex. **Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work**. Londres: Verso Books, 2015.

WARK, McKenzie. **#Celerity: A Critique of the Manifesto for an Accelerationist Politics**. Speculative Heresy, 2013. Disponível em: <https://speculativeheresy.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/05/wark-mckenzie-celerity.pdf>. Acesso em: 13 Nov. 2024.