XVI SEMINÁRIO INTERNACIONAL
DEMANDAS SOCIAIS E POLÍTICAS PÚBLICAS NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA
XII MOSTRA INTERNACIONAL DE TRABALHOS CIENTÍFICOS
2019
ISSN: 2358-3010

COLONIALIDADE DO SABER E TRATATIVA DA NATUREZA: A EPISTEMOLOGIA DOMINANTE COMO INSTRUMENTO LEGITIMADOR DA EXPLORAÇÃO AMBIENTAL[1]

COLONIALITY OF KNOWLEDGE AND NATURE: DOMINANT EPISTEMOLOGY AS A LEGITIMATE INSTRUMENT OF POWER AND ENVIRONMENTAL EXPLOITATION

Julia de David Chelotti[2]
Rafaela Nagel Jarczewski[3]

RESUMO: O atual quadro da modernidade, marcado pelos ideais desenvolvimentistas ocidentais, impõe inúmeros desafios à garantia e efetivação de direitos em diversas esferas. Desde o surgimento da modernidade, visceralmente ligada à colonialidade, impera uma epistemologia dominante racional/linear/cartesiana capaz de subalternizar as formas de saber que destoam dessa lógica e, em última medida, legitimar a dominação e a exploração ilimitada da natureza. O presente ensaio busca, nesse contexto, analisar em que medida a colonialidade do saber se coloca como um instrumento legitimador da exploração da natureza em nome dos interesses hegemônicos no sistema-mundo colonial e capitalista. Desde uma abordagem complexa, o artigo também visa a refletir acerca dos limites e das possibilidades para a superação dessa racionalidade dominante e das relações de poder em relação à questão ambiental, a partir do exemplo da Constituição Equatoriana, marco no novo constitucionalismo latino-americano que, dando voz a outros saberes, sobretudo dos povos tradicionais, introduz um novo olhar para a tratativa da natureza.

Palavras-chave: Colonialidade do Saber; Desenvolvimentismo Ocidental; Exploração Ambiental.

RESUMEN: El actual cuadro de la modernidad, marcado por la globalización y los ideales desarrollistas occidentales, impone innumerables desafíos a la garantía y efectividad de derechos en diversas esferas. Desde el surgimiento de la modernidad, visceralmente ligada a la colonialidad, impera una epistemología dominante racional / lineal / cartesiana capaz de subalternizar las formas de saber que desto de esa lógica y, en última instancia, legitimar la dominación y la explotación ilimitada de la naturaleza. El presente ensayo busca, en ese contexto, analizar en qué medida la colonialidad del saber se plantea como un instrumento legitimador de la explotación de la naturaleza en nombre de los intereses hegemónicos en el sistema-mundo colonial y capitalista. Desde un enfoque complejo, el artículo también tiene por objeto reflexionar sobre los límites y las posibilidades para superar esa racionalidad dominante y las relaciones de poder en relación con la cuestión ambiental, en la idea de un "monocultivo de la mente", a partir del ejemplo de la Constitución Ecuatoriana, marco en el

---

[1] Esta pesquisa foi desenvolvida e subsidiada pelo fomento da CAPES.
[2] Mestranda em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Maria (PPGD-UFSM). Bolsista CAPES. Graduada em Direito pela Universidade Franciscana (UFN). Email: *julia.chelotti@gmail.com*
[3] Acadêmica do Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. Egressa do Curso de Direito da Faculdade de Direito de Santa Maria - FADISMA. E-mail para contato: rafajarc@gmail.com.

nuevo constitucionalismo latinoamericano que, desde el rescate de los saberes tradicionales, introduce una nueva mirada a la trata de la naturaleza.

Palabras-Clave: Colonialidad del Saber; Desarrollismo occidental; Exploración Ambiental.

INTRODUÇÃO

O mundo moderno, marcado pela dinamicidade, pelo desenvolvimento e progresso, constituiu-se histórica e hodiernamente sempre por lógicas de exploração. Ora, basta olhar para o plano da vida para perceber que as relações de poder, exploração e dominação estão por trás do sucesso do sistema econômico – seja pela exploração de corpos, seja pela exploração dos recursos naturais. O grande capital exige mão de obra (barata). O *desenvolvimento* exige energia. E, nesse contexto, o sistema-mundo colonial e capitalista e a missão civilizatória por detrás dele sedimentaram-se por uma complexa e entrelaçada relação de poder que é institucional, social, jurídica e política.

Para que a *praxis* de dominação se perpetrasse ao longo dos anos, para além das práticas coloniais e capitalistas e da concepção de que alguns seres humanos eram superiores a outros, toda uma epistemologia e uma visão de mundo, também, deveria estar a favor dessa estrutura. A lógica moderna imperante é a de uma razão científica e linear, que não é neutra – afinal, nada o é – atende a um ideal de maximização econômica fortemente atrelada aos princípios do neoliberalismo. Nesta toada, os recursos naturais e o respeito à biodiversidade, bem como os direitos das minorias acabam, por muitas vezes, sendo solapados. Mas as a questão transpassa o aspecto meramente economicista. É preciso conjugar a economia com outras dinâmicas de poder, que perpassam pela filosofia, pela história, pela cultura, dentre as inúmeras facetas da complexidade que é a marca do tempo atual.

Pedro Demo traz que as dimensões da complexidade são a dinamicidade, a não-linearidade, a reconstrução, a dialética evolutiva, irreversibilidade, intensidade e a ambivalência (DEMO, 2008, pp. 13-31). Assim, a complexidade é uma palavra que se constituiu e identifica muito mais enquanto problema do que com solução (MORIN, 2003, p. 8). Portanto, importante esclarecer que presente trabalho não

possui a pretensão de alcançar conclusões incontestes, mas de contribuir na evolução da reflexão de uma questão altamente complexa, como se verá.

Nesse passo, a primeira parte desse artigo visa traçar um panorama do atual estado de coisas da modernidade, no sentido de demonstrar que a imposição de uma forma de pensar, que se dá nem sempre de uma forma evidente, é universal, eurocêntrica e totalizante. Para tanto, utiliza-se da ideia de colonialidade do poder e de como esta é resultado de níveis complexos e entrelaçados, como a colonialidade do ser e do saber, com enfoque nesta ultima "face" dessa estrutura de sistema-mundo[4], eis que calcada em uma epistemologia dominante racionalista e dual.

O segundo momento se ocupa de fazer uma análise de como essa epistemologia dominante foi responsável por separar o homem da natureza, o sujeito do objeto e, consequentemente, legitimar os ideais desenvolvimentistas capitalistas, de cariz colonial. Nesse ponto, pretende-se dialogar, também, com a ideia de monocultura da mente introduzida por Vandana Shiva e de sua incidência para legitimar a exploração ilimitada da natureza, bem como as relações de poder que convergem entre o saber e a dominação ambiental.

Na parte final, apresenta-se a ideia de um resgate de uma nova epistemologia, com vistas a propor um caminho possível a fim de mitigar os efeitos danosos da racionalidade/científica/mecanicista/linear que é a marca balizadora do pensamento moderno. Para tanto, a aposta é na Constituição Equatoriana que, a partir do resgate da cosmovisão andina do *Buen Vivir*, eleva a natureza à condição de sujeito de direitos, rompendo lógica da colonialidade viva no direito e nas estruturas de poder.

1. O PROJETO CIVILIZATÓRIO DA MODERNIDADE E A COLONIALIDADE DO SABER

O presente capítulo objetiva demonstrar que o atual quadro da modernidade apresenta uma estrutura de pensamento que é mantenedora de uma lógica colonial.

[4] O conceito de sistema-mundo aqui empregado é pensado a partir da perspectiva do sociólogo Immanuel Wallerstein. O sistema-mundo é uma construção teórica interdisciplinar que intenciona explicar o funcionamento das relações sociais, políticas e econômicas ao longo da história. Sua importância se da na medida em que ele revela a emergência do circuito comercial do Atlântico no século XVI, o que o autor considera fundamental na história do capitalismo e da modernidade/colonialidade uma vez que isso colaborou com o processo de constituição do imaginário da modernidade (MIGNOLO, 2017).

Isto é, opera-se uma negação dos saberes que não se adaptam as lógicas e aos interesses financeiros do norte geopolítico. A colonialidade, dentro desse panorama, figura como uma das bases da modernidade (QUIJANO, 2005), sendo das principais fontes mantenedoras do padrão de poder por meio da imposição da classificação étnico-racial da população.

Falar em colonialidade é, necessariamente, falar sobre a modernidade, sobre o sistema econômico daí decorrente – capitalismo – e sobre a conjuntura civilizatória e hegemônica erigida a partir de uma lógica de exploração, dominação e silenciamento do colonizado pelo colonizador.

Nesse ponto, é preciso chamar a atenção ao fato de que toda a história nasce de um lugar, de um tempo e de uma geopolítica. A história da modernidade não fugiu a essa construção: foi contada a partir de marcos históricos europeus e teorizada por pensadores europeus. Foram omitidas/desconsideradas as descobertas e avanços dos povos não europeus e projetada uma miragem de centralidade de poder mundial a partir da Europa (DUSSEL, 2009).

Estabeleceu-se, pois, uma “missão civilizadora” da colonização, justificando a dispensabilidade de vidas e negando outras possibilidades de organização societária que não baseadas na propriedade privada. Para Dussel (1993, p.8), a modernidade nasceu

> [...] quando a Europa pôde se confrontar como o seu “Outro” e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um “ego” descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria Modernidade. De qualquer maneira, esse Outro não foi “descoberto” como Outro, mas foi “en-coberto” como o “si-mesmo” que a Europa já era desde sempre. De maneira que 1492 será o momento do nascimento da Modernidade como conceito, o momento concreto da “origem” de um “mito” de violência sacrificial muito particular, e, ao mesmo tempo, um processo de “en-cobrimento” do não-europeu. (DUSSEL, 1993, p.8)

A filosofia cartesiana, que é central da modernidade, do “penso, logo existo" é precedida por 150 anos de "conquisto, logo existo” (DUSSEL, 2005).A modernidade surge, então, com os vínculos formados entre a racionalidade formal, o poder, a aspiração de dominação e a emergência de um mercado mundial, vínculos os quais servem de base para a noção de progresso ocidental, da superioridade do homem europeu sobre a natureza, tendo o capitalismo como um forte marco para o controle não somente dos corpos, mas do pensamento, da humanidade e da vida (WALSH, 2008, p. 136).

O processo de colonização, baseado na exploração da mão de obra e usurpação territorial, produziu uma episteme totalizante “civilizatória” para legitimar a dominação de corpos – os colonizados – e a consequente (e necessária) desconsideração de seus saberes e tradições. Assim, a necessidade de traçar esse pano de fundo, abordando e problematizando os elementos constitutivos da modernidade é elementar, justamente porque é a partir da matriz colonial de poder que sobrevém uma estrutura complexa de níveis entrelaçados, a saber: a colonialidade do poder, do ser e do saber.

A ideia de colonialidade do poder, elaborada por Aníbal Quijano (2005), é estruturada a partir das divisões raciais na organização do trabalho, na produção epistemológica de conhecimento e, ainda, nas relações intersubjetivas, relegando aos sujeitos coloniais posições específicas de inferioridade tanto no mercado de trabalho, como nas estruturas do conhecimento e de poder a partir de uma construção de inferioridade e subalternização “natural” em relação ao colonizador/europeu. Segundo Quijano (2005, p. 117) o novo padrão de poder colonial assentou-se sobre dois eixos essenciais: a classificação social da população mundial de acordo com a raça – codificando as diferenças entre colonizador e colonizado em uma suposta estrutura biológica, “naturalizando” a situação de inferioridade de um em relação a outro – bem como a articulação das formas históricas de controle do trabalho, engendradas sistema de exploração (QUIJANO, 2005, p. 117).

É conveniente pontuar, ainda, que o capitalismo, tendo a modernidade como um princípio organizador, coloca-se como um sistema econômico hegemônico já atravessado por lógicas civilizatórias que vão além da divisão racista do trabalho, mas da própria construção do conhecimento e da concepção de ser humano. Nesse ponto, a ideia das identidades raciais (europeus/não europeus) e os lugares naturalizados a partir delas, manifestam-se para além do controle do trabalho e da exploração econômica de alguns corpos, mas encontram sustentação histórica na *práxis* e no imaginário colonial pelo que se chama de colonialidade do saber, e colonialidade do ser, aspectos que não podem ser dissociados desse conxtexto.

A "colonialidade do ser" trata-se da concepção a partir da qual os colonizados – e, portanto, corpos não europeus – são tidos como irracionais, como seres que não desfrutam de uma existência inteira (Maldonado-Torres 2008). Eles pertencem

à onde os sujeitos que são racializados como inferiores a partir de uma superioridade construída socioculturalmente e impositivamente pela colonização são destituídos de sua humanidade, eis que esta não é reconhecida (GROSFOGUEL, 2011). Ou seja, a ideia de humano erigida a partir da modernidade colonial é, essencialmente, uma concepção racista de homem branco e europeu, o que acaba criando uma exclusão, da própria humanidade, daqueles que não o são.

De mais a mais, a colonialidade do ser relaciona-se diretamente à colonialidade do saber, uma vez que os sujeitos considerados "inferiores" ao longo da estrutura de poder global, tiveram não somente sua subjetividade e humanidade negada, mas o silenciamento de seus conhecimentos, saberes e tradições. Com o processo de colonialismo, os povos colonizados foram usurpados de suas identidades, conhecimentos e tradições.

Boaventura de Souza Santos e Maria Paula Meneses (2010c, p. 16), ao refletirem sobre o fenômeno da dominação epistemológica, escrevem que a “intervenção se deu de forma tão profunda e, sempre que necessário, suprimiu todas as práticas sociais e conhecimento que contrariassem os interesses que ela servia. Nisso consistiu o epistemicídio (...)”. Os povos autóctones foram usurpados de suas tradições, conhecimentos e identidade, prática que acabou por consolidar, em contrapartida, o privilégio epistêmico do branco europeu e totalizante. Segundo Sousa e Meneses (2010c, p. 49),

> [...] o mundo é um complexo mosaico multicultural. Todavia, ao longo da modernidade, a produção do conhecimento científico foi configurada por um único modelo epistemológico, como se o mundo fosse monocultural, o qual descontextualizou o conhecimento e impediu a emergência de outras formas de saber não redutíveis a esse paradigma. Assistiu-se, assim, a uma espécie de epistemicídio, ou seja, à destruição de algumas formas de saber locais, à inferiorização de outras, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presentes na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas.

A racionalidade científica linear e cartesiana, emergente na modernidade, colocou-se, então, como uma epistemologia dominante e os saberes que não se enquadravam em um padrão “científico” – nos moldes europeus – foram desconsiderados e esquecidos. A colonialidade do saber é, antes de tudo, sobre o silenciamento da produção de conhecimento não europeia, ou melhor, sobre a

desconsideração dos conhecimentos, tradições e culturas dos "não humanos", dos seres que habitam a zona do "não ser". Esse silenciamento a partir da colonização e da perpetuação de tais relações de poder pela colonialidade do saber tem incidência direta na epistemologia que legitima uma "desmistificação" da natureza, uma instrumentalização, um utilitarismo de seu uso e, sobretudo, uma exploração ilimitada de seus recursos em nome do lucro.

Isso porque, além de desconsiderar o elemento relacional homem e natureza a partir da ideia de racionalidade científica, dual e linear, de matriz europeia, também fez imperar os ideais desenvolvimentistas ocidentais que desrespeitam e desconsideram a questão ambiental em nome do lucro de poucos. A natureza, a partir do projeto civilizatório e colonial da modernidade, passa a ser vista pura e simplesmente como um recurso que deveria ser explorado e controlado. Assim, no ponto que segue, objetiva-se analisar em que medida a colonialidade do saber, calcada na epistemologia racionalista dominante, é instrumento legitimador das práticas de exploração e dominação da natureza.

2. A COLONIALIDADE DO SABER COMO INSTRUMENTO LEGITIMADOR DA DOMINAÇÃO E EXPLORAÇÃO DA NATUREZA

Como visto, a modernidade sedimentou-se sobre lógicas civilizatórias coloniais, calcadas a partir de uma racionalidade eurocêntrica e científica, capaz de epistemologicamente legitimar relações de poder, seja a entre seres humanos (apenas alguns saberes serem considerados como tal – técnico/linear/científico, enquanto os saberes que não enquadravam-se nesse padrão foram invisibilizados e desconsiderados), seja a partir da relação entre homem e natureza, o que a presente seção pretende demonstrar. Para tanto, pretende-se analisar os ideais desenvolvimentistas ocidentais, dialogando, também, com a ideia de monocultura da mente, introduzida por Vandana Shiva e de como as relações de saber-poder incidem na natureza no sentido de legitimar, justificar e potencializar a sua exploração ilimitada em nome do lucro de poucos.

A cosmovisão moderno-capitalista-colonial remete a uma construção epistêmica de objetificação, mecanicização, mercantilização e cientificação da natureza. E essa cosmovisão se converge e se confirma nas práticas do descobrimento, cujo *modus operandi*

colonial e conquistador cultuou uma cultura violenta e sacrificial. E esse pano de fundo, pressuposto como algo "natural" ou justificável, é o contexto a partir do qual se construíram as tecnologias materiais, institucionais e representacionais de apropriação, uso e manipulação da natureza, que acabaram sendo instituídas como "únicas", "universais".

A formação do padrão científico moderno e a constituição da ciência, sobretudo as que lidavam diretamente com a natureza, não por acaso, estiveram fundadas em uma separação dual do sujeito e do objeto, do homem e da natureza. A propósito, o desejo de explorar – sempre mais – os recursos naturais importaria, necessariamente, na consolidação de uma visão e de um imaginário social que destituísse a natureza de sua concepção *viva*, mística, biocêntrica e de parte constituinte do próprio humano – e vice versa. Para que a concepção mecanicista, utilitarista e exploratória da natureza fosse universalmente aceita, necessariamente deveria preponderar uma visão impessoal da mesma, no sentido de projeção – perpretada cientificamente, inclusive – de que os seres vivos e os recursos naturais existiam para serem explorados.

Ou seja, para que o desenvolvimento de técnicas científicas e emprego tecnológico em favor do lucro e do progresso explorassem ilimitada e irresponsavelmente os recursos naturais, necessitou-se de um imaginário social global que não se insurgisse quanto a isso. Que negligenciasse a sua correlação vital entre homem-natureza. Que não se sentisse parte do meio e diretamente responsável por esse meio. Daí o impacto do império e da adoção universal uma epistemologia dominante racional e linear, dual, que não admite uma compreensão complexa, integrada, sistêmica, interligada, no sentido dos ensinamentos da *Teia da vida*[5], de Fritjof Capra.

Desse modo, do século XVI em diante, assistimos à ascensão de uma concepção mecanicista da natureza cientificamente propagada e justificada, que

[5] Não obstante o objetivo do presente artigo não ser, especificamente, a abordagem da ecologia profunda, as lições de Capra, em sua obra "*A teia da vida*" se mostram importantes para complementação da linha de raciocínio desenvolvida até então e, mais que isso, para a consolidação de uma visão holística da natureza. O autor traz a proposta de uma concepção de mundo como um todo integrado e não como uma coleção de partes dissociadas, reconhecendo a interdependência de todos os fenômenos que indivíduos e sociedade fazem parte numa relação com processos cíclicos da natureza. A partir desse panorama, Capra desenvolve a ideia da ecologia rasa e da ecologia profunda, esta última desenvolvida a partir da construção de Arne Naess. A primeira concebe uma concepção centralizada no ser humano, na qual estes são situados como superiores e exteriores à natureza, atribuindo a esta apenas um valor meramente instrumental. Já a segunda, vê o mundo como uma rede de fenômenos que em sua essencialidade interconectam-se e são interdependentes. A ecologia profunda reconhece os valores inerentes a todos os seres vivos e concebe os seres vivos apenas como um fio da teia da vida. O ser humano tomado como um ser complexo em relação aos demais organismos vivos, não pode ser visto como um ser controlador da natureza e superior às demais distintas formas de vida, pois não se trata de um ser externo à natureza, ele faz parte dela, é a natureza. Não há partes isoladas que funcionam independentemente nesse complexo sistema que é a vida, vista aqui não apenas em sua forma biológica, mas social, política, cultural e científica, essa é uma teia, da qual o ser humano é apenas um fio (CAPRA, 1996).

contribuiu para "legitimar a implacável atitude de uma época em que o lucro era a única coisa que importava (BOWLER, 1998, p.50)". A nascente ciência passa, então, a desempenhar o importante papel de desvendar a natureza, visto que, para explorá-la e controlá-la, seria necessário conhecê-la. Daí o desenvolvimento de tecnologias, técnicas e pesquisas no sentido de instumentalizar a natureza e os recursos naturais que, a partir da ascensão de uma visão linear de mundo, de objetificação de recursos – humanos e naturais – independente de seu valor *vital* , passou a ser justificável quando em favor do lucro (de poucos), do progresso, do desenvolvimento, de uma missão "civilizadora".

E por falar em desenvolvimento e progresso, é importante pontuar que no presente trabalho, tais concepções são empregadas são na linha do que afirma Carlos Walter Porto-Gonçalves (2006, p. 62), ou seja, como parte da hegemonia cultural tecida a partir do Iluminismo e da modernidade colonial, tendo o desenvolvimento como o nome-síntese de dominação tanto da natureza, quanto do pensamento.

A visão cartesiana, técnico-científica e eurocêntrica de mundo, nessa perspectiva, é responsável por legitimar uma exploração ilimitada dos recursos naturais e, mais ainda, do pensamento, ignorando, inclusive, os saberes e tradições dos povos que têm a sua cultura e a sua razão de ser a partir da sua relação com a natureza. Segundo referido autor, "[...] o aparente absurdo só o é na medida em que a colonização do pensamento nos fez crer que há povos atrasados e adiantados, como se houvesse um relógio que servisse de parâmetro universal" (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 64).

O problema disso, segundo Vandana Shiva (2003, p. 17), é que os sistemas de saber se articulam também enquanto sistemas de poder. Segundo a autora,

> [A]s monoculturas ocupam primeiro a mente e depois são transferidas para o solo. As monoculturas mentais geram modelos de produção que destroem a diversidade e legitimam a destruição como progresso, crescimento e melhoria. Segundo a perspectiva da mentalidade monocultural, a produtividade e as safras parecem aumentar quando a diversidade é eliminada e substituída pela uniformidade. Porém, segundo a perspectiva da diversidade, as monoculturas levam a um declínio das safras e da produtividade. São sistemas empobrecidos, qualitativamente e quantitativamente. Também são sistemas extremamente instáveis e carecem de sustentabilidade. As monoculturas disseminam-se não por aumentarem a produção, mas por aumentarem o controle. (SHIVA, 2003, pp. 17-18).

A reflexão proposta por Shiva se dá sobretudo no plano da agricultura. Porém, vislumbra-se esse mesmo tipo de racionalidade no plano da expansão capitalista em vários níveis. Nesta toada, observa-se o avanço do sistema-mundo capitalista – perpetrado globalmente - que, ancorado em uma forma de pensar única, colonial e monocultural, se constitui cada vez mais enquanto uma ameaça a diversas esferas de direitos e em distintos níveis.

Conforme o que foi trabalhado até então, é possível perceber que a epistemologia dominante, cartesiana e inaugural da modernidade incide como um instrumento de legitimação da dominação e exploração ilimitada da natureza por uma incidência complexa que se desdobra em duas faces imprescindivelmente relacionadas. A primeira diz respeito à colonização do pensamento e o impacto em um imaginário social universal de passividade em relação à utilização ilimitada de recursos naturais, a partir da separação homem-natureza e da objetificação desta. A segunda é o emprego da linearidade e da racionalidade científica pelo grande capital e pelos detentores do poder hegemônico para desenvolver mecanismos tecnológicos e de manutenção das relações de exploração e dominação dos recursos naturais. A junção da epistemologia dominante como ideologia e como técnica é capaz de manter, justificar e, sobretudo, legitimar a prática sacrificial e predatória de exploração da natureza.

O saber predominante, monocultural, sobrepuja os saberes tradicionais, sobretudo àqueles que têm a sua razão de ser a partir da natureza, ou que não se separa dela. Essa conjuntura de silenciamento e de predominância de forças – dos detentores de capital e de meios de produção – autoriza que, em nome do progresso, a exploração, o extrativismo, a dominação da natureza e de alguns corpos como força de trabalho, sejam justificáveis.

O *modus operandi* colonial segue tão verdadeiro quanto há 500 anos. A racionalidade cartesiana que embasa o projeto civilizatório da modernidade e a sua noção de desenvolvimento traz consigo, necessariamente, exclusão e perda. E essa perda transcende valores pecuniários e econômicos: trata-se de perda cultural, natural, social e política – trata-se da perda da vida.

3. UM NOVO CAMINHO POSSÍVEL: A CONSTITUIÇÃO DO EQUADOR E A INSURGÊNCIA ANTE À COLONIALIDADE

Após abordar o projeto civilizatório da modernidade, apresentando o conceito de colonialidade do poder, e, especialmente, de colonialidade do saber, este artigo analisou como as relações de saber-poder a partir da epistemologia dominante racionalista cartesiana e linear são capazes de legitimar as lógicas e as práticas de dominação e exploração da natureza. Todavia, apesar de tal paradigma ser hegemônico, não é o único e, portanto, passível de ser superado a partir de um movimento de insurgência ante à colonialidade. Nesse sentido, a presente seção objetiva abordar as possibilidades de superação da racionalidade dominante, a partir do exemplo do Equador que, dentro do movimento do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, inaugura um resgate aos saberes tradicionais, e um novo olhar e tratativa social, jurídica e política da natureza. Aqui, destaca-se a incorporação, dentro da Carta Política equatoriana da cosmovisão andina do *Buen Vivir*, que será desvelado a seguir.

Corrente que vem ganhando força recentemente na academia é o chamado Novo Constitucionalismo Latino-Americano, consolidado especialmente depois das constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009). Esta vertente apresenta uma proposta de interculturalidade calcada na Constituição de cada país, a fim de garantir não um Direito, mas *Direitos*. As referidas Constituições são inovadoras em âmbito internacional ao trazerem uma proposta de “pluridireito”, garantindo direitos inerentes a cada povo ou cultura, levando em consideração as suas necessidades e particularidades próprias. Com efeito, o reconhecimento dos povos subalternizados em Cartas Constitucionais antes elaboradas por elites homogeneizadoras, sobretudo para resguardar os direitos dessas, agora passa a representar a possibilidade de uma sociedade plurinacional, em conformidade com as exigências do processo histórico regional.

A Constituição do Equador de 2008, aprovada na Assembléia Nacional Constituinte realizada na localidade de Montecristi, certamente é um texto que traz consigo interessantes novidades, sobretudo sua relação do bem viver com os direitos humanos, a pluralidade de povos e a tratativa da natureza. Já no seu preâmbulo, a Carta Constitucional do país faz menção à celebração da natureza e da pachamama e traz o compromisso em construir uma nova forma de convivência

cidadã em diversidade e harmonia com a natureza para alcançar o buen vivir, o *sumak kawsay* (EQUADOR, 2008).

Por óbvio, o simbolismo que uma Constituição instaura ao trazer em seu preâmbulo esse compromisso, além de inovador, é muito importante para a defesa e a mudança paradigmática no bojo de um Estado Nação (de formação colonial) que, por anos, esteve à mercê de uma lógica de colonialidade viva. Além disso, a Constituição do Equador inova não somente em considerar a natureza como sujeito de direitos, mas por prever uma série de garantias que englobam os recursos naturais, os animais e a sua preservação ao longo de seus dispositivos constitucionais, inovando a tratativa e tutela jurídica dispensada à questão ambiental.

O caminho para chegar a tais avanços experimentou dificuldades, tendo sido perpetrado por toda a carga excludente, exploratória e silenciadora da colonização e posterior colonialidade do poder. Mas é justamente no contexto de insurgência em relação a esse cenário e do reconhecimento das subjetividades que a constituição Equatoriana traz não somente a descolonização como princípio, mas como práticas previstas em seu bojo, a exemplo do *Buen Vivir.* É justamente desde a visão dos marginalizados pela história, os povos tradicionais, onde se pensa o *Buen Vivir*[6] como uma nova oportunidade para construir outra sociedade sustentada na comunidade, na convivência do ser humano em diversidade e em harmonia com a natureza.

Conforme Walsh (2009), o *Buen Vivir* é constituído por elementos chave para a vida: a água, a alimentação, a cultura e ciência, a educação, o habitat e moradia, a saúde o trabalho, os direitos das comunidades, povos e nacionalidades, os direitos da natureza, a economia, a participação e controle social a integração latino-americana, o ordenamento territorial. Dessa forma, abre possibilidades para conceber e agenciar os modos de vida de uma outra maneira, pois vale-se de um novo modelo de contrato social baseado e enraizado nas relações de convivência ética entre os humanos e o seu meio, objetivando retomar os laços comunitários através de articulação intercultural. Esse contexto permite a construção de novas

[6] É importante enfatizar que o *Buen Vivir* nem sempre aparece de maneira explícita, mas sim como paradigma que perpassa transversalmente a estrutura deste, auxiliando, a partir da pluralidade e da interculturalidade aspectos sociais, políticos, econômicos e epistemológicos do Estado e da sociedade, decolonizando a partir de um ataque frontal ao cerne da matriz colonial: o capitalismo.

identificações sociais, além do importante avanço no sentido de proteger e respeitar – jurídica, política e socialmente – a natureza, agora não mais objeto, mas elevada à posição de sujeito de direitos.

Percebe-se, pois, a adoção de uma outra epistemologia pelo Equador, a partir do resgate dos saberes tradicionais, o que pressupõe uma ruptura com a ideia de desenvolvimento ocidental, de mecanicização da natureza e da mão de obra. Esse panorama inaugura uma perspectiva *biocêntrica* - em contraposição à concepção antropocêntrica de vida – capaz de legar à natureza um tratamento de respeito e responsabilidade, ressignificando não apenas o tratamento jurídico legado à ela (especialmente na Constituição do Equador) mas a base relacional homem – meio, rechaçando a exploração da natureza em prol de lucro e expansão de capital.

Dessa forma, a adoção de uma outra epistemologia, a exemplo da cosmovisão andina do *Buen Vivir,* se constitui enquanto um paradigma capaz de potencializar a desconstrução da racionalidade própria da colonialidade, ao mesmo tempo em que representa antítese daquele paradigma. Nesse ponto, Marañon Pimentel e López trazem que

> [...] es importante la deconstrucción de la visión eurocéntrica de la vida social actual. Por tanto, se debe discutir, críticamente, la idea de “desarrollo” en su significado de avance material acumulativo a partir de la explotación de la “naturaleza” y de la Europa geocultural como espejo ante el cual hay que mirarse y considerar meta de la evolución humana. En su lugar es posible pensar en una visión relacional entre las gentes y con la naturaleza, en una visión ecocéntrica de la vida, que ponga en primer lugar a los ecosistemas y dentro, como parte, a la especie humana, en una relación de reciprocidad y complementariedad entre ambos[7] (MARAÑON PIMENTEL; LÓPEZ, 2014, p. 169).

A partir do até então exposto e, sobretudo, frente à tratativa exploratória, dominadora e sacrificial da natureza e dos recursos naturais legitimada pela racionalidade da epistemologia dominante, bem como por todos os imaginários forjados por esse panorama, refletir sobre outros saberes e outros modos de vida mostra-se não somente como uma resposta cabível, mas urgente. E essa urgência não se dá somente por uma ideia de preservação da vida humana na terra – eis que a natureza tem papel essencial para isso

[7] Tradução livre: “é importante desconstruir a visão eurocêntrica da vida social atual. Portanto, a idéia de "desenvolvimento" deve ser discutida criticamente em seu significado de avanço material acumulado da exploração da "natureza" e da Europa geocultural como um espelho diante do qual devemos olhar para nós mesmos e considerar o objetivo do evolução humana. Em vez disso, é possível pensar numa visão relacional entre as pessoas e com a natureza, numa visão ecocêntrica da vida, que coloca os ecossistemas em primeiro lugar e, como parte da espécie humana, numa relação de reciprocidade e complementaridade entre ambos”.

– mas porque, ao fim e ao cabo, o humano também é a natureza. Ouvir as vozes que falam isso e que, historicamente, sempre foram caladas em nome de um saber eurocêntrico, totalizante, linear e dominante que legitimou uma praxis sacrificial e exploratória da natureza, é fundamental para um reecontro: com a vida, com a sustentabilidade e a preservação da vida e, por conseguinte, de nós mesmos.

Considerando o contexto violento da colonialidade e tudo o que é inerente a esta, a retomada à cosmovisão andina como paradigma ideológico, epistemológico e prático como o exemplo do *Buen Vivir* no Equador, coloca-se como uma reação e, ao mesmo tempo, como uma alternativa aos conceitos hegemônicos de desenvolvimento e toda a perda de – outras formas de – vida. Nesse contexto, a República do Equador mostra que é possivel dar vez a outras epistemologias e ao rompimento do padrão eurocêntrico imposto, como um caminho possivel para uma outra tratativa da natureza, da complexidade, da pluralidade.

CONCLUSÃO

A sociedade globalizada é permeada pelo paradigma da aceleração, e constitui-se enquanto um modelo organizacional completamente diverso de qualquer outro existente até então. O capitalismo moderno, as lógicas civilizatórias e coloniais nele atravessadas, se utiliza da razão instrumental para avançar dentro e para além dos limites nacionais. E, nesse contexto, as forças de poder a favor do expansionismo, do desenvolvimento e do progresso consolidaram-se a partir da exploração daquilo que sempre se viu como um objeto ao bel prazer do capital: a natureza.

Por óbvio, a exploração ilimitada da natureza levanta preocupações de ordem prática na vida humana, eis que esta só é possibilitada porque existe a natureza. Ou seja, precisamos de ar, água, oxigênio, alimento etc. Mas, para além dessa visão de preservação ambiental a partir de uma necessidade básica, preservar a natureza é essencial porque *somos* a natureza. Mas, apesar disso, conforme demonstrado, a visão hegemônica de mundo epistemologicamente corroborada, sempre tratou de legitimar práticas que contrariam isso, seja a partir de um afastamento do homem (sujeito) e da natureza (objeto) que permeia o imaginário universal – ou da maioria dos seres humanos ao redor do mundo – seja pelo emprego da ciência em favor da exploração e do enriquecimento (de poucos) a partir da exploração ambiental.

Por isso, é preciso ultrapassar a racionalidade instrumental que orienta a forma de pensar a natureza, e transcender para uma tomada de consciência a partir da visão holística da mesma e da tomada de consciência de que ela é parte de nós, como nós somos parte dela. É preciso superar a linearidade racional que sempre se colocou na relação de saber-poder para entender que o mundo não é em cadeia. É em teia. É complexo, é interligado, de modo que cada ação impacta no todo e que o ser humano não controla essa teia, é só um fio dela, conforme ensina Fritjof Capra. Isso é essencial não somente para romper com as lógicas de poder e de dominação entre humano-humano e humano-natureza, mas para a preservação e a harmônica convivência da biodiversidade – tão linda, plural e rica – da Terra.

Assim, desde uma abordagem complexa, e sem a pretensão de concluir definitivamente sobre a temática, foi possível verificar que, a colonialidade do saber é sim um instrumento de legitimação da exploração da natureza mas, apesar disso, a epistemologia que domina e autoriza essas práticas não é a única. A partir do resgate de outras vozes, sobretudo a dos povos tradicionais, é possível legar à tratativa dos recursos naturais outras práticas, guiadas por outros olhares que sejam capazes de reconhecer a complexidade e a interdependência de todas as formas de vida.

Obviamente, o direito tem um papel nesse cenário e o exemplo do Equador é muito positivo no sentido de que é possível insurgir-se em relação aos saberes e práxis hegemônicas e comprometer-se juridicamente com a causa. Mas a tutela jurídica não é a única força que atua nesse campo. É preciso ir além. A mudança da tratativa da natureza perpassa pelas esferas da cultura, educação, economia, epistemologia, política e social. Mas mais ainda, perpassa pela tomada de consciência da responsabilidade e da participação de todos na preservação da vida – de todos os tipos de vida.

BIBLIOGRAFIA

BOWLER, Peter. *Historia fontana de las ciencias ambientales.* México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

CAPRA, Fritjof. A *Teia da Vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 1996.

DEMO, Pedro. *Complexidade e aprendizagem:* a dinâmica não-linear do conhecimento. São Paulo: Atlas, 2008.

DUSSEL, Enrique. Meditações anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). *Epistemologias do Sul.* São Paulo: Cortez, 2009.

_____. *Europa, modernidade e eurocentrismo*. In: A colonalidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas. Edgardo Lander (org.). Buenos Aires: CLACSO, 2005.

_____. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

EQUADOR. *Constituição* (2008). *CONSTITUCION DE LA REPUBLICA DEL ECUADOR*. Ciudad Alfaro, Montecristi, Ecuador: Asamblea Nacional Constituyente: 2008. 218 p. Disponível em < http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/es/ec/ec030es.pdf > Acesso em: 18 ago 2018.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Soc***. estado***.**, Brasília , v. 31, n. 1, p. 25-49, abr. 2016 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100025&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 17 abr. 2018. http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003.

_____. La Descolonización del Conocimiento: Diálogo Crítico entre la Visión Descolonial de Frantz Fanon y la Sociología Descolonial de Boaventura de Sousa Santos. In: *Formas-Otras:* Saber, nombrar, narrar, hacer. IV Training Seminar de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales. Barcelona: CIDOB, 2011.

MARAÑÓN PIMENTEL, B., & LÓPEZ, Dania. (2014). *Solidaridad económica, Buen Vivir y (Des)Colonialidad del Poder.* In: *Sociedad y Discurso(25)*, p. 153-178.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Against war: views from the underside of modernity*. Durhan: Duke University Press, 2008.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo.* 4. ed. Lisboa: Piaget, 2003.

MIGNOLO, Walter D. COLONIALIDADE: O LADO MAIS ESCURO DA MODERNIDADE. *Rev. bras. Ci. Soc***.**, São Paulo , v. 32, n. 94, e329402, 2017 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092017000200507&lng=en&nrm=iso>. access on 22 Oct. 2017. Epub June 22, 2017. http://dx.doi.org/10.17666/329402/2017.

_____. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber*: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 71-103.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). *Epistemologias do Sul.* São Paulo: Cortez, 2010.

_____. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.* In: Edgardo Lander (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 227-278.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo:* para uma nova cultura política. 3. ed. Coleção para um novo senso comum. V. 4. São Paulo: Cortez, 2010a.

_____. *As tensões da modernidade.* 2002. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura4.html#1>. Acesso em: 28 jul. 2016.

_____. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). *Epistemologias do Sul.* São Paulo: Cortez, 2010b.

_____; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). *Epistemologias do Sul.* São Paulo: Cortez, 2010c.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgências político-epistêmcas de refundar el Estado*. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 131-152, julio-diciembre 2008.